



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**"LA LENGUA FACTOR DE IDENTIDAD ÉTNICA EN LOS
JORNALEROS AGRÍCOLAS MIGRANTES: EL CASO DE
CAMPOS AGRÍCOLAS DEL MUNICIPIO DE LA PAZ"**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA**

P R E S E N T A

CATHERINE CHANTAL MARIE ANGE

SCHNOLLER LENKEY

COMITÉ TUTORAL: DR. MARIO CASTILLO, DIRECTOR, IIA/UNAM

DRA. SOLEDAD PÉREZ, TUTOR, UPN

DR. RAFAEL PÉREZ-TAYLOR, TUTOR, IIA/UNAM



CIUDAD DE MÉXICO

2011



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.

*Para mi hija Valérie que comparte
pacientemente mi vida.*

*Para los Mixes del istmo de Tehuantepec que me
han dado lecciones de alegría y amor a la
existencia.*

AGRADECIMIENTOS

Llegar al término de un proyecto parece tan irreal como iniciarlo, aunque en este lapso se haya plasmado muy paulatinamente una interpretación de la realidad que en el inicio era hipotética. El recorrido fue largo y tendido y el camino, lejos de parecerse a una recta simplificada se entrecruzó con numerosos senderos y veredas. No descubrí ningún entramado rojo, sino que el constante diálogo externo con los protagonistas, mis tutores, y aquellos que pacientemente soportaron mis monólogos, así como el diálogo interno entablado entre la revisión bibliográfica y mi conciencia, permitieron la reconstrucción del andar de cientos de mexicanos en la encrucijada del neoliberalismo y el “progreso”.

Mi aceptación en el posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas significó reanudar un viejo proyecto interrumpido por los menesteres de la vida, razón por la cual agradezco profundamente al Dr. Guido Munch, entonces coordinador del posgrado en antropología y a aquellos que no se opusieron a mi ingreso. Así mismo aprecio infinitamente las gestiones que realizaron compañeros autoridades de la Universidad Autónoma de Baja California Sur para que pudiera beneficiar de la beca PromeP gracias a la cual fueron posibles los desplazamientos frecuentes a la Ciudad de México y el trabajo de campo en el istmo de Tehuantepec. Así mismo, las atenciones del personal del Proajag de Sedesol que no dudaron en apoyarme en los inicios brumosos del proyecto fueron determinantes para su realización.

Agradezco la gentileza de todos los responsables del campo agrícola “Península de La Paz” que facilitaron mis estancias y no dudaron en brindarme apoyo. Tampoco quiero omitir agradecer al personal administrativo del IIA que durante 4 años se dio a la tarea de recordarme el complicado itinerario burocrático que recorre.

Quiero recalcar que la imagen del México que nos venden a diario en el gigantesco aparato mediático comercial es producto de intereses creados y solo refleja una verdad, la más vergonzosa. La sociedad mexicana es muy compleja y poco transparente, pero su tierra contiene las semillas de un mundo fértil y abundante. Este trabajo intenta despejar el diario acontecer de cientos de mexicanos ayuuk (mixes) que saben que la vida es un tránsito durante el cual la razón de ser es el trabajo en armonía con la naturaleza, la respetada madre tierra proveedora de todos los bienes. Esta profunda cosmovisión originaria es el sostén espiritual y filosófico de los que entregan con alegría su fuerza de trabajo a la agricultura de exportación. Ojala algún día tomemos conciencia de que la fresa o el tomate que satisface nuestro apetito no solamente contiene fuerza de trabajo, sino el amor y el respeto de la cadena humana, de los vivos y de los muertos con la cual me enseñaron todos a identificarme.

Gracias.

La Paz, B.C.S. junio de 2011

INDICE

PÁGINAS

PORTADA
DEDICATORIA
AGRADECIMIENTOS

| | |
|--|----|
| ÍNDICE | |
| 1 INTRODUCCIÓN | 1 |
| 1.1 Justificación | 2 |
| 1.2 Primeros Pasos | 5 |
| 1.3 Objetivo | 12 |
| 1.4 Campo disciplinario | 14 |
| 1.5 De metodología | 16 |
| 1.6 Etnografía y trabajo de Campo | 19 |
| 1.7 La oralidad | 20 |
| 1.8 El tiempo y el espacio como formas de conocimiento | 21 |

PRIMERA PARTE

LA MIGRACIÓN Y EL MUNICIPIO DE LA PAZ

| | |
|--|----|
| 2. LA MIGRACIÓN Y EL MUNICIPIO DE LA PAZ | 27 |
| 2.1 Origen del fenómeno migratorio | 27 |
| 2.2 La agricultura de exportación en Baja California Sur | 36 |
| 2.3. Características de la migración agrícola en el municipio de La Paz | 38 |
| 2.3.1 Los campos agrícolas en el estado de B.C.S. Generalidades | 41 |
| 2.3.2 Población en los campamentos | 43 |
| 2.3.3. Generalidades de cada uno de los cuatro campamentos preseleccionados | 51 |
| 2.3.3.1 Campamento agrícola El Cardonal empresa agro exportadora del Noroeste | 52 |
| 2.3.3.2 Campamento agrícola San Juan Carrizal empresa Terra Santa temporada alta 2005 | 54 |

| | |
|--|----|
| 2.3.3.3 Campo agrícola La Matanza empresa Terra Santa..... | 58 |
| 2.3.3.4 Campo agrícola Península de La Paz empresa Baja King..... | 60 |
| 2.3.4 Migración y lenguas 2005-2006..... | 63 |
| 2.3.5 El campamento agrícola Península de La Paz, como campo de investigación..... | 66 |
| 2.3.5.1 Análisis del comportamiento demográfico de la migración agrícola, temporadas primavera-verano 2006 e invierno 2006-2007..... | 67 |
| 2.3.5.2 Personal del empaque de Península de La Paz..... | 72 |
| 2.3.6 Punto de partida de la migración pendular..... | 74 |
| 2.3.7 Municipio de Matías Romero, en clave ferroviaria..... | 80 |
| 2.3.8 Municipio de San Juan Guichicovi..... | 84 |
| 2.3.9 Tenencia de la tierra..... | 85 |
| 2.3.10 San Juan Guichicovi, cabecera municipal..... | 87 |
| 2.3.10.1 Zacatal..... | 89 |
| 2.3.11 El café..... | 92 |
| 2.3.12 Porque decayó la producción de café en Zacatal..... | 96 |

SEGUNDA PARTE
LENGUA E IDENTIDAD

| | |
|---|-----|
| 3. LENGUA E IDENTIDAD..... | 105 |
| 3.1 Lengua..... | 105 |
| 3.1.1 Lengua y poder..... | 106 |
| 3.1.2 Polémica Antropológica en torno a lengua, cultura y pensamiento..... | 111 |
| 3.1.2.1 La hipótesis Sapir-Whorf y los relativistas..... | 111 |
| 3.1.2.2 Otras enfoques teóricos..... | 115 |
| 3.1.3 En defensa de las lenguas..... | 118 |
| 3.2 Identidad..... | 120 |
| 3.2.1 Embrollo Identitario..... | 121 |
| 3.2.1.1 Indio, Indígena, etnia, étnico..... | 121 |
| 3.2.1.2 La etnia como indicador de grado evolutivo..... | 122 |
| 3.3 Identidades reveladas por el juego de espejos..... | 125 |
| 3.3.1 Los grupos étnicos en México..... | 125 |
| 3.3.2 Corriente interpretativa esencialista..... | 128 |
| 3.3.3 La historia espacial: El territorio concepto clave para la Identidad..... | 132 |

| | |
|---|-----|
| 3.3.4 Corriente interpretativa instrumentalista | 137 |
| 3.3.4.1 Lo étnico y la etnicidad..... | 137 |
| 3.3.5 Corriente interpretativa interaccionista | 142 |
| 3.3.6 La población indígena en México. La voz oficial..... | 143 |
| 3.3.7 Identidades en el campo agrícola Península de La Paz 2005-2008..... | 146 |
| 3.3.8 Relaciones interétnicas..... | 148 |
| 3.3.9 Las representaciones..... | 152 |
| 3.3.10 Identidad y alteridad en Sudcalifornia..... | 155 |
| 3.3.11 Oaxaca o Indígena..... | 159 |
| 3.3.12 El concepto de paisano..... | 161 |
| 3.4 Vida diaria en el campo agrícola | 164 |
| 3.4.1 Comunidad y trabajo en sociedades complejas..... | 166 |
| 3.4.2 Organización del trabajo | 170 |
| 3.4.3 Identidad étnica y lengua como factores de cohesión laboral | 172 |
| 3.4.4 Núcleo familiar..... | 173 |
| 3.4.4.1 El dinero..... | 173 |
| 3.4.4.2 Infancia y pubertad | 175 |
| 3.4.5 La Salud: atención médica o curanderos | 178 |
| 3.5 Identidad entre los Mixes del municipio San Juan Guichicovi | 181 |
| 3.5.1 Toponimia de la región Mixe baja..... | 186 |
| 3.5.2 La memoria histórica en San Juan Guichicovi..... | 188 |
| 3.5.3 La madre tierra | 191 |
| 3.5.4 La fiesta | 193 |
| 3.5.5 Bodas y legitimización de uniones..... | 200 |
| 3.5.6 La salud, la enfermedad, tributarias de la cosmovisión..... | 204 |
| 3.5.7 Otras artes adivinatorias y curativas | 209 |
| 3.5.8 El calendario y la lectura del Maíz | 210 |
| 3.5.9 El otro viaje | 214 |
| 3.5.10 Credos..... | 218 |
| 3.5.11 Santiago Ixcuintepéc, Santuario de la Virgen de la Purísima Concepción | 225 |
| 3.5.12 El acontecer diario en Zacatal | 232 |
| | |
| 4. ACTITUDES LINGÜÍSTICAS | 237 |

| | |
|---|-----|
| 4.1. Los migrantes y su condición lingüística | 242 |
| 4.2. Escolaridad | 245 |
| 4.3. La lengua ayuuk en el municipio de San Juan Guichicovi | 252 |

TERCERA PARTE

REFLEXIÓN PARA LA CONSERVACIÓN LINGÜÍSTICA Y LA DIVERSIDAD CULTURAL AMENAZADA

| | |
|---|-----|
| 5. HACIA UNA POLÍTICA DE RESPETO Y VALORIZACIÓN DE LOS LOCUTORES DE LENGUAS ORIGINARIAS..... | 263 |
| 5.1 Reflexión sobre el bilingüismo o la adquisición de una lengua segunda | 267 |
| 5.2 Educación bilingüe | 270 |
| 5.3 Cultura y afectividad | 274 |
| 5.3.1 Filtro afectivo..... | 275 |
| 5.4 Más allá de la educación | 276 |
| 5.5 ¿Qué hacer? | 276 |
| 6. PINCELADAS DE MIS PERCEPCIONES DE LA RELACIÓN LENGUA Y CULTURA | 282 |
| 6.1 Diálogos | 285 |
| 6.1.1 Los nombres de los colores | 285 |
| 6.1.2 Sobre los términos de parentesco en ayuuk | 286 |
| 6.1.3 Presentarse, saludar, despedirse..... | 288 |
| 6.1.4 Lexico identitario | 289 |
| 6.1.5 Los cargos..... | 289 |
| 6.1.6 Los animales y el género | 290 |
| 6.1.7 ¿Y la conjugación en ayuuk? | 292 |
| 7. CONCLUSIONES | 295 |
| 8. EPÍLOGOS | 303 |
| 8.1 El regreso a casa | 303 |
| 9. BIBLIOGRAFÍA..... | 309 |
| 10. ANEXOS | 327 |
| 11. ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS, TABLAS, CUADROS, MAPAS Y GRÁFICAS | 335 |

Par chantal

Au delà de la politique et de l'économie
il y aura toujours la culture et la
diversité de l'homme

Bien évidemment

Dominique Wolton

*«Au delà de la politique et de l'économie
il y aura toujours la culture et la diversité
des hommes».¹*

*(Más allá de la economía y de la política
habrá siempre la cultura y la diversidad
de los hombres).*

Dominique Wolton

*“Nunca podremos tener un conocimiento
absoluto : lo absoluto es la no-verdad”²*
Adorno

¹ Dedicatoria personal del libro de Dominique Wolton, 2003, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, Gedisa editorial.

² « Nous ne pourrons jamais avoir un savoir total: la totalité est la non vérité ». Adorno, 1982, *Science avec conscience*, Fayard 82, en Morin E, 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil

INTRODUCCIÓN

El planteamiento de esta investigación se plasmó a partir de un marco vivencial personal, así como de las percepciones y representaciones que emanaron del mismo. Si el estudio de las culturas, terreno reconocido de la antropología, es necesariamente interpretativo³, conlleva “una traducción de significaciones, producto del entrecruzamiento de dos subjetividades”⁴ y expresa con toda seguridad parte de la autobiografía de sus autores: el estudio del “otro” presupone que el investigador se haya reconocido a sí mismo como diferente a su vez, para poder analizar la alteridad, y la diferencia confrontada a la semejanza. “Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión”, dice Clifford Geertz⁵ y, refiriéndose a Claude Lévi-Strauss, considera que ningún antropólogo ha insistido tanto en el hecho de que su práctica profesional ha sido “una búsqueda personal, impulsada por una visión personal y dirigida hacia una salvación personal”.⁶

Con el afán de contextualizar mi interés por el tema de esta investigación, comparto una cita de Jean-Marie Le Clézio, Premio *Nobel de literatura 2008*, reveladora de un íntimo anhelo de pertenecer a un grupo social y ser reconocido como tal, pensamiento que hago mío y reconozco como la primera de mis “confesiones”, porque expresa lo que personalmente sentí en carne propia durante gran parte de mi vida, aunque hoy en día podría matizar lo dicho con un cambio de tiempo verbal diciendo que mi único país *fue* durante largo tiempo la lengua francesa:

*“Envidió aquellos que tienen una tierra natal, un lugar de anclaje. Yo no tengo raíces, salvo raíces imaginarias....La lengua francesa es mi único país, el único lugar donde vivo.”*⁷

Le Clézio J.-M.G

En efecto, mi permanencia en México me ha otorgado un suelo o una “tierra” con la que me fui incorporando y a la que quiero y defiendo. Los moradores de esta tierra me enseñaron

³ Cuche D., 2004, *La notion de cultures dans les sciences sociales*, LADECOUVERTE p.112.

⁴ Cito una comunicación de la Dra Soledad Perez (Julio 2009) refiriéndose a autores como Clifford Geertz, Levi-Strauss y Borel.

⁵ Geertz C., 1997, *La interpretación de las culturas*, GEDISA, p. 287

⁶ Idem, p. 287

⁷ Estas son palabras de Jean Marie Le Clézio en una entrevista que le hace *Le nouvel observateur* dos semanas antes de la entrega del premio Nobel. La segunda cita corresponde a una entrevista de Catherine Argand (periodista de la revista *Lire*) en 1994, (la traducción es mía). Cita original: « *J’envie ceux qui ont une terre natale, un lieu d’attache. Moi je n’ai pas de racines, sauf des racines imaginaires...La langue française est mon seul pays, le seul lieu où j’habite*»

que existen mucho más perspectivas interpretativas de la existencia que la que propone la cultura inicial heredada en la infancia que impregna la personalidad de un ser hasta el último día de su vida. Así fue como a partir de una realidad mexicana en el municipio de La Paz en el estado de Baja California Sur, el tema “lengua e identidad” me pareció de suma importancia desde el momento en que me identifiqué con las repercusiones profundas que ocasionan una desterritorialización y un distanciamiento de la cultura originaria. La desregulación del frágil equilibrio del México rural dio auge a la agricultura de exportación al mismo tiempo que se asistía a una dramática pauperización orquestada de los campesinos que practicaban la agricultura de subsistencia, empujándolos a vender su fuerza de trabajo y alejarse de su “madre tierra”. La población que se desplaza, en su mayoría indígena y locutora de una lengua originaria se aleja de sus comunidades con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida.

1.1 JUSTIFICACIÓN

Por circunstancias familiares e históricas, en muchas ocasiones me vi envuelta en el corazón del embrollo identitario. En efecto, nací en Francia de padres emigrados (austriaco y rumano de origen húngaro) desarraigados de su tierra de origen. Por el lado materno fueron las coyunturas políticas del reparto del mundo, específicamente el tratado del Trianon del 4 de junio de 1920, mediante el cual (entre muchas otras acciones), la región conocida como *Transilvania*, región fronteriza y objeto histórico de añejas adversidades, pasó a formar parte del territorio nacional de Rumanía, lo que significó para los pobladores húngaros el sometimiento a otras leyes, lengua y cultura,. Los acuerdos políticos “de paz” de las grandes potencias tuvieron repercusiones sociales irreversibles y orillaron a esta familia como a tantas otras a emigrar a países cercanos o lejanos, pero de cultura distinta. El proceso de desarraigo había comenzado: la familia de mi madre se desintegró y los hermanos se despidieron para siempre tomando rutas opuestas, y destinos irreconciliables hacia Brasil, Estados Unidos de América y Francia, país que acababa de desangrarse en la primera guerra mundial. La falta de mano de obra en la posguerra se traducía en discursos que prometían perlas para los emigrantes de países vecinos, mismos que encontraron en ellos luces de

horizontes más prósperos y también la promesa de una vida idealizada. A los cuatro años de edad mi madre sustituyó su acervo lingüístico originario, el húngaro, por el francés. Por otro lado mi padre, originario del antiguo imperio austro-húngaro, bilingüe alemán-húngaro, emigró a Francia en edad adulta, aunque por razones distintas, con la esperanza de encontrar en el ramo de la construcción la prosperidad anhelada. Como migrante, aprendió el francés de manera natural por inmersión, como lengua extranjera, sin lograr sin embargo adquirir completamente las destrezas de una lengua materna.

Recién nacida, mis progenitores se trasladaron al norte de África donde mi infancia se desarrolló en universos culturales empalmados, en un ámbito pluricultural y multilingüe desigual: la identidad estaba condicionada por las relaciones de poder colonizador-colonizado, dominante (por lo general francés)-dominado (norte africano, marroquí o argelino y español), blanco-árabe, judío-musulmán-católico y probablemente otros antagonismos que estaban implícitos en esta coyuntura histórica y política. Mi realidad estuvo siempre atravesada por el discurso hegemónico francés, en francés, lo que a mis ojos daba legitimidad a la lengua y cultura de mi formación. Dentro del seno familiar, solo quedaban reminiscencias de otra cultura, ciertas comidas, artesanías, bordados, técnica de “apliqué” y mucha creatividad frente a las carencias de los años cincuenta. Tánger se encuentra frente a las costas de España a escasos 14 Km. de Algeciras y Gibraltar. Si la lengua oficial era el francés, la segunda lengua era sin duda el español; el árabe lo hablaban los “dominados” y solo se enseñaba en su forma dialectal a partir de la secundaria como segunda lengua extranjera. Puedo afirmar que en esta etapa de mi vida crecí adquiriendo dos códigos lingüísticos el francés y el español, perfilándose un posible bilingüismo.

Mi primera adolescencia se desarrolló en Alemania donde era “extranjera”, ajena a la cultura y a la lengua de este país, percibiendo fuertes tensiones causadas por el añejo antagonismo franco-alemán, dictado por una historia bélica entonces muy presente en los habitantes de esta región ubicada en zona fronteriza y con una larga historia de lucha por la soberanía territorial. Había canjeado el código lingüístico del español por la lengua alemana que aprendía en inmersión y como segunda lengua extranjera en la escuela, siendo el inglés la primera. Es apenas a los 16 años que conocí el país del cual era ciudadana: Francia. Un

fuerte sentimiento de no pertenencia cultural así como la falta de un referente territorial atravesó toda mi vida, a pesar de contar con la nacionalidad francesa, ser locutora de francés y haber sido escolarizada en francés. Esta situación aunada a la disgregación familiar dejó huellas indelebles en la formación de mi personalidad: vacíos afectivos y sociales difíciles de describir.

A mi llegada a México me envolvió nuevamente una sensación de no pertenencia y los efectos de un constante choque cultural fueron desembocando en una menguada autoestima difícil de manejar a este nivel del inconsciente. El único paradigma que reconcilió mi identidad individual con una cierta identidad colectiva a lo largo de todos estos años fue la lengua francesa en primer término, lengua de mi formación, y lengua hablada en casa, pero también el español, lengua de socialización en Tánger, hablada en mayor proporción que el francés en esta región en la época a la que me refiero y cuya musicalidad quedó grabada en algún casillero de mi memoria a largo plazo, al igual que mi lengua “materna”. Estas “confesiones” las escribo convencida de que el planteamiento de un tema de investigación encuentra su razón de existir en lo profundo de la personalidad del investigador y emerge al contacto con realidades emparentadas, como, en este caso, la migración, el choque de culturas, la diglosia, el capital y poder lingüístico. Por lo tanto la realidad de un campo de investigación es interpretada forzosamente a partir de los conocimientos y vivencias anteriores del observador en un movimiento convergente.

Por otro lado mi desempeño como docente de lengua extranjera, didáctica y práctica docente, se nutre de los frecuentes cuestionamientos que surgen en el ámbito de la enseñanza/adquisición de las lenguas extranjeras y/o segundas porque el proceso de adquisición de lenguas extranjeras, aunque prestigiosas y prometedoras para la movilidad social, está sujeto a numerosos obstáculos. Los planteamientos teóricos en torno al bilingüismo y a la adquisición de lenguas extranjeras o segundas no están agotados. En un salón de clases se puede apreciar que la lengua extranjera, objeto de estudio y herramienta para la comunicación, viene envuelta de muchas capas de significantes no siempre lingüísticos sino también culturales, referentes constantes a la realidad histórica social y económica de los países o comunidades que la hablan; inclusive el metalenguaje en un

contexto evaluativo perturba los evaluados que acaban por comprender, si persisten en el esfuerzo y logran superar las barreras impuestas por factores afectivos, que aprender una lengua significa mucho más que aprender a unir palabras entre sí. El manejo de la interculturalidad incide directamente en el proceso de enseñanza –aprendizaje. Es así como se fueron generando las preguntas iniciales: ¿Qué significa la lengua en contextos específicos? ¿Qué ocurre con las poblaciones originarias de México que salen de sus límites territoriales para ir a trabajar en campos agrícolas? ¿Acaso la lengua originaria de estos trabajadores en desplazamiento es identitaria en el contexto regional? ¿Qué significa para un hablante de una lengua originaria el español? ¿Existe algún cambio de actitud de los actores hacia su lengua materna en un contexto mestizo?

1.2 PRIMEROS PASOS

Las primeras acciones objetivas de este proyecto se encaminaron hacia el diagnóstico general de los campos agrícolas de la región, lo que fue posible gracias a la atención de los responsables y actores del Proajag⁸ de la Sedesol⁹ que me proporcionaron gentilmente algunos datos censales¹⁰ de la población trabajadora incluyendo sus nombres, edades y procedencia; estos datos indicativos generales fueron detonadores para el primer intento de delimitar el área de trabajo de campo. El espacio al que nos referiremos aquí es la región del municipio de La Paz, en el estado de Baja California Sur, donde se asientan los campos agrícolas, agro negocios dedicados al cultivo del tomate, chile, y pepino, entre otros, para la exportación, que reciben a lo largo del año jornaleros agrícolas procedentes en su mayoría de los estados de Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Michoacán. Paralelamente, tuve la oportunidad de integrarme a los equipos de trabajo que asistían a los campos, en el marco de Jornadas de apoyo a los jornaleros agrícolas por parte de las instituciones gubernamentales de Salud, el Instituto del Deporte, y la academia de corte de pelo del DIF. Las visitas oficiales permitieron vencer el gran hermetismo y reserva por parte de las compañías, que no

⁸ Programa de Atención a Jornaleros Agrícolas (PROAJAG).

⁹ Secretaría de Desarrollo Social

¹⁰ Al no incluir datos como escolaridad, lengua materna, y con datos muy incorrectos de la procedencia, decidí levantar un censo que abarcó las temporadas alta del mes de junio 2006 y baja de diciembre/enero 2007.

contemplan con mucha aprobación el ingreso de personas ajenas a los campos, por el temor a que se filtren noticias periodísticas que llegarán a perjudicarlas. Cabe señalar sin embargo que el ingreso a los campos fue dificultándose de manera creciente una vez concluidas las jornadas de trabajo, a pesar de las disposiciones iniciales gracias a las cuales los responsables administrativos me consideraron en un principio como alguien neutro y libre de sospechas.

Un campo agrícola presenta una configuración distinta al escenario clásico de una comunidad tradicional organizada, con una historia común, un territorio, autoridades definidas, costumbres y fiestas, donde el sólo hecho de sentarse a charlar con alguien revela una concatenación de datos útiles. Por el contrario, los actores están por lo general ausentes, dispersos, con poca disposición para el diálogo. El trabajo diario de sol a sol en los campos les deja muy poco margen para interactuar con el investigador. Estamos en presencia de una población flotante, sujeta a las políticas de las compañías que se modifican en función de la fluctuación del mercado, misma que incide a su vez en la planificación de la producción que depende también de factores de riesgos ambientales como una plaga o una contingencia meteorológica: en cualquier momento los administradores tienen la facultad de interrumpir los contratos y la suspensión de las relaciones laborales orilla a los trabajadores a buscar otra fuente de trabajo, al norte de la Península o en el estado de Sinaloa, o regresar a sus comunidades de origen. En este contexto es prácticamente imposible tener una secuencia planificada de entrevistas formales o informales. A raíz de estas visitas me fue posible, sin embargo, delimitar el campo de estudio: los campamentos aparentemente homogéneos presentan características muy distintas en su interior, con diferentes grados de complejidad en lo que se refiere a la composición y a las dinámicas sociales que caracterizan este espacio. Decidí focalizar el trabajo en el campo agrícola “Península de La Paz” por varias razones:

- su cercanía con la cabecera municipal y el hecho de ser un campo relativamente reciente,¹¹

¹¹ Existía físicamente desde hace dos décadas o más pero había dejado de producir a raíz de un incendio que destruyó las instalaciones.

- el control del flujo de la población trabajadora, contratada en sus comunidades con el compromiso de asegurar su retorno al cabo de la temporada laboral, proporcionaba un patrón regular del sistema de organización de la contratación y
- la anuencia de mi presencia por parte de los responsables del campo, sin la cual nada hubiera sido posible y que fue sin duda el factor determinante para la investigación.

El acceso al campo estuvo sujeto a cambios constantes de políticas de seguridad por parte de la compañía comercializadora, debido a las contingencias dictadas por los acontecimientos internos y externos, en ocasiones violentos aunque manejados discretamente. Fue menester hacer uso de mucho más tacto y paciencia para asegurar el acercamiento y numerosas fueron las ocasiones en que los elementos de la seguridad privada obstaculizaron mis visitas con largos interrogatorios. La condición lingüística de los jornaleros fue otro elemento que menguó la comunicación: la mayoría de los trabajadores del campo “Península de La Paz” no poseía el capital lingüístico suficiente como para establecer un diálogo sostenido con su interlocutor aunque entendía el español. La dificultad para expresar ideas, o explicar acontecimientos puede ser asociada a varios hechos: la población que se desplaza tiene muy bajo nivel de escolaridad. Las personas mayores tienen poco conocimiento del español, mientras que las nuevas generaciones parecen negar su “alteridad”. Por otra parte, el control que ejercía la mayordoma (persona que los contrata en su lugar de origen), dio lugar a numerosas interferencias porque, en ocasiones, exhortaba a los trabajadores, hablándoles en lengua originaria, a no entablar el diálogo conmigo, dejando a entender que su gente no tenía tiempo que perder y que solamente mediante alguna remuneración podían contestar a mis preguntas.

Así mismo el hecho de no estar en su comunidad de origen generaba en los jornaleros un cierto hermetismo provocado por el temor y la desconfianza. Los administradores me proporcionaron amablemente respuestas a interrogantes, pero sin relacionarlas con el tema de la diversidad cultural y lingüística ya que no es un tema significativo en la relación laboral, salvo cuando se presentan conflictos. En este contexto se

inició el trabajo de campo¹², conviviendo las tardes del domingo, compartiendo comida o manualidades, aprendiendo palabras en lengua mixe (ayuuk), entregando los encargos dominicales, el café, la vitamina o el estambre, o bien las fotos de la piñata. El mundo exterior de la vida en el campo era fácilmente reconocible y sujeto a descripción, pero ninguno de estos aspectos certeros de la realidad observada pudo evidenciar a priori lo que sucedía en el interior del espacio delimitado. Era indispensable abarcar lo “intangible”, o sea:

“...lo intangible, lo que se encuentra en el estado de cosas que tienen su lugar en la producción de sentido; en la ideología, las creencias y religiones, o en los sistemas políticos y las relaciones de poder que permean las relaciones de la vida social, política y natural a través de las injerencias e interpretaciones que se tienen del mundo real y el simbólico.”¹³

Nada era evidente; parecía que existiera una confabulación para borrar cualquier distinción identitaria de los jornaleros indígenas y/o mestizos de Sinaloa o de Matías Romero. Esta es la razón por la cual decidí trasladarme al Istmo de Tehuantepec, donde empieza la Sierra Mixe, para poder entender y contextualizar el fenómeno que llevaba a los istmeños a desplazarse hacia tierras sudcalifornianas. Mi percepción se modificó cuando acepté la invitación de una trabajadora jornalera de la región mixe baja, quien permaneció un año y medio en el campamento. De esta manera conocí los lugares de origen de la mayoría de los jornaleros que se encontraban en este campamento. Al percatarme, en el inicio, de las condiciones laborales y de vida de los jornaleros agrícolas, supuse que su desplazamiento respondía a realidades de extrema pobreza en suelos estériles, así como sequías prolongadas, tal como lo recordaba, cuando, en calidad de estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, hace varias décadas, eran recurrentes las condiciones de vida paupérrimas de los indígenas y los percibía como mexicanos marginados, discriminados y explotados. Sin embargo, llegar a San Juan Guichicovi (Tegaam en lengua ayuuk) significó para mí volver a tomar conciencia de la diversidad y de la relatividad cultural y lingüística del país opacada por los discursos de la globalización mediatizada.

¹² Mismo que prosiguió durante 3 años.

¹³ Pérez-Taylor R., 2002, “Construir el espacio”, en. Pérez-Taylor R., (compilador), 2002, *Antropología y complejidad*, Gedisa, p.145

Tuve que reconocer que la brecha que separa la cultura occidental o urbana de los que no comparten el mismo sistema de valores no es una cuestión de marginación, sino de entramados de significación socialmente consensuada en un contexto específico y es tarea de la etnografía tratar de dilucidar los interrogantes a través de una descripción densa y un análisis del discurso de los actores: la cronología, la relatividad del tiempo y del espacio, los rituales de salutación, la confusión que nos provoca el hecho de no encontrar en la conversación los elementos morfosintácticos que sustentan nuestro código lingüístico: ausencia del “yo”, de deícticos y posesivos (mi, mío o tu etc.), pero sobre todo la percepción diaria de la reiterada alegría de vivir de los istmeños así como su afán por compartir en medio de un paisaje tropical, generoso y musical, un espacio donde impera la reciprocidad.

Fui presa de una verdadera revelación, para mí insospechada, que me llevó a romper con los estereotipos que asociaban a la población “indígena” con la extrema pobreza, la desnutrición y la total ignorancia. Presencié festejos de santos patronos que se caracterizan por su larga duración, en “Zacatal” y la cabecera municipal; compartí la alegría de fechas conmemorativas del ciclo de vida, como boda o bautizo. Me uní a una peregrinación al santuario de la Virgen de la Purísima Concepción en el mítico lugar de Santiago Ixcuintepec (*Uk'ubah'*, cabeza de perro en ayuuk), y atravesé el Distrito Mixe para buscar algún vínculo con la sierra mixe media y alta. Este breve viaje por la accidentada sierra me puso ante la evidencia que los distintos grupos Mixes se adaptaron a su entorno a lo largo de los siglos, y se diferenciaron en el plano lingüístico con variantes dialectales, en el ámbito social con una organización política distinta (los pueblos de la mixe media y alta se rigen por el sistema de “usos y costumbres”, mientras en el municipio de San Juan Guichicovi impera la política municipal partidista), y en la economía con diferentes régimen de tenencia de la tierra, en muchos casos comunal (contrastando con el régimen ejidal y de propiedad privada de la región mixe baja). Mientras que los pueblos mixes alta y media manifiestan una profunda reverencia ante el mítico cerro conocido como “Zempoaltepetl” (o cerro de las 20 cabezas), los mixes baja parecen haber asimilado lo fenomenológico de las tradicionales festividades zapotecas istmeñas.

Las regiones altas y media están más apegadas al culto católico, mientras que la región mixe baja ha sido asediada por misioneros evangelistas desde hace varias décadas. Sin embargo, la hospitalidad, la generosidad y la alegría de vivir de los mixes alta, media y baja fue constante, en los caminos desolados de esta agreste sierra. En la ciudad de Oaxaca, conviví con mixes baja asentados en la capital del Estado desde hace más de 25 años y pude percatarme de la evolución de las actitudes hacia su lengua y cultura originarias. Fueron tres años de un ir y venir en el mundo de los que luchan por rebasar el nivel de sobrevivencia y mantener sus vínculos con sus comunidades, espacio temporal durante el cual me empeñé en interpretar los datos etnográficos que me llevarían a acercarme y comprender el núcleo de la identidad/alteridad de la población indígena migrante. Los conceptos de identidad, alteridad, lengua, grupo étnico, etnicidad y migración enriquecieron la reflexión en base a distintas teorías, modelos, e inclusive campos disciplinarios. Recordé las exigencias del método etnográfico cuya mayor característica es el modo envolvente y absorbente indispensable para alcanzar una “descripción densa” con el fin de interpretar la realidad como si se tratara de un texto difícil de comprender, incompleto y hasta cierto punto incoherente (Ryle en Geertz 1997¹⁴).

Una fuerte identidad territorial y lingüística da fe de un universo simbólico estrechamente vinculado con los elementos de la naturaleza en medio del cual se entrelazan los lazos sociales mediante los compromisos de reciprocidad social: el paisaje holístico, los ríos, las veredas, los ocotes, los animales, la sangre de los sacrificios, la vinculación de la vida con el más allá, la manifestación de la presencia espiritual de los antepasados y los protectores naguales de los humanos, el conocimiento y reconocimiento de prácticas ancestrales de sanación del cuerpo y del alma, de sustancias alucinógenas alcaloides, de prácticas adivinatorias, los rituales de siembra, la organización de las festividades colectivas del ciclo de vida que recrean el placer de cumplir con “la costumbre”, respetar a los ancestros, compartir regalos, alimentos y bebidas, pero sobre todo la alegría de estar juntos. A mi regreso, la comunicación con los jornaleros se intensificó: hablar de los pueblos que los vieron nacer, de la fiesta, de los abuelitos, de la lluvia, de la peregrinación, y del diario acontecer, me permitió ocupar un espacio en su mundo y ser cómplice de los subsecuentes

¹⁴ Geertz C., 1997, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, p.21

acontecimientos. Poco a poco se despejó la nebulosa. Comprendí el alcance de los lazos sociales que perduraban a través el territorio y la “paisanidad”, gracias a la telefonía celular por medio de la cual se mantienen fuertes lazos con la comunidad y un constante intercambio de información; a pesar de las ausencias, la comunicación se entablaba inclusive con los parientes que trabajan en otros campamentos, cercanos o lejanos. Los jornaleros me demostraron con asombrosa paciencia, después de sus extenuantes jornadas laborales bajo el sol de plomo de Sudcalifornia, amistad y respeto brindándome orgullosamente algún fruto de su trabajo (ver foto 1).



Foto 1: el corte de tomate en el campo agrícola “Península de La Paz. R. Jornalero ayuuk (foto: C.S.)

Paralelamente al trabajo de campo, la revisión de la literatura antropológica se vuelve significativa, enriquecedora, confrontadora, porque es la experiencia de los demás que se fusiona con la propia para hacer crecer el acervo académico en un movimiento dialéctico y dar significado a los datos brutos. En el momento de la escritura, me fue muy grato valorar una vez más, la importancia de conocer el paisaje geográfico y cultural originario de los indígenas jornaleros. La toponimia plasmada fríamente en el papel adquiere forma y volumen, y resalta borrando poco a poco la masa nebulosa del inicio de la investigación. El referente neutro de los pueblos en un mapa fue permutado por una explosión de colores, olores, relieves y paisajes cotidianos de sus moradores.

Al filo del tiempo fue necesario reconocer mis prejuicios como investigadora y enfrentarme al universo de mis propias representaciones. De esta manera me fue posible corregir las primeras interpretaciones erróneas y estereotipadas, comprender los diálogos, que en un principio resultaban estériles para mí al desconocer el verdadero contexto

vivencial de los jornaleros, realidad que permanecía quieta y silenciosa en los corazones de mis interlocutores. La investigación me condujo a colocarme en una constante “situación de aprendizaje”, porque, como lo expresa Marc Augé:

el investigador debe cuestionarse sin cesar sus propios *a priori* y colocarse en situación de aprendizaje (...) el etnógrafo debe gestionar (...) dos posturas contradictorias: negarse a acompañar sus observaciones de unas ideas preconcebidas en función de su propia cultura, sin por ello dejar de mantener cierta distancia a fin de poner sus observaciones en perspectiva con informaciones procedentes de otros contextos.¹⁵

1.3 OBJETIVO

Este trabajo tiene como propósito resaltar la importancia de las lenguas como factor identitario en la nueva configuración socio-económica de algunas regiones cuyos pobladores ensanchan su territorio vital creando un espacio virtual en el que circulan cientos de personas que se identifican o son identificados como diferentes, como alter ego: la realidad de un campamento agrícola del municipio de La Paz y la región de procedencia de los jornaleros indígenas. El tema merece también tomar en cuenta que detrás de la simplificación interpretativa del etiquetado “indígena”, “mestizo”, “gente de razón”, “grupo etnolingüístico”, “minorías étnicas”, subyace una red de significados simbólicos para los individuos sociales, que se materializan en manifestaciones actitudinales, relacionales, festivas, comunicativas, rituales, independientemente del poder económico y del papel que desempeñan en la economía.

El móvil del desplazamiento laboral de los protagonistas reside sin duda en el anhelo de mejorar sus condiciones de vida, pero de manera subyacente existe también el deseo de brindar a los hijos un futuro digno y un estatus de ciudadano mexicano “completo” que pueda integrarse a las actividades económicas del país sin temor a ser discriminado, por su condición cultural y lingüística. Pero en el “progresar” está latente una agudización de la transformación de la sociedad. Una manifestación palpable del cambio es el abandono voluntario de la transmisión de la lengua materna a las últimas generaciones, para asegurar a

¹⁵ Augé M., Colley J.P., 2005, *Qué es la antropología*, Paidós, p. 20.

los hijos y nietos el fin del estigma de ser “indio” y garantizar la adquisición de la lengua dominante, el español¹⁶, porque nace la representación colectiva según la cual la lengua materna es un obstáculo para la adquisición de la lengua oficial. La no transmisión de la lengua originaria, la lejanía y la desvinculación de la comunidad conllevan poco a poco el distanciamiento de las tradiciones, el abandono paulatino de una organización social basada en el intercambio de bienes y la solidaridad, con el fin de alcanzar una cierta individualidad, garante de la acumulación de capital. Una lenta transformación se gesta en la intimidad de los núcleos familiares, manifestándose con ocultamiento de la lengua materna e inclusive, en situación de desplazamiento, del estado de origen. Ocurre entonces un cambio consciente de identidad. Se generalizan las representaciones sociales que encuentran la explicación del “atraso” y “fracaso” en el hecho de ser locutor de una lengua originaria. A nivel escolar se observa un bilingüismo sustractivo en el cual la lengua originaria (L1) se doblega ante la lengua dominante (L2), el español, lengua nacional, lengua de progreso y liberación social. Se busca explicar el “atraso” y la ausencia de éxito escolar en el hecho de ser locutor de una lengua originaria y no hablar la lengua nacional. Entonces el razonamiento llega a la conclusión de que “hay que dejar de hablar el dialecto para poder pronunciar bien el español”¹⁷, y de manera sesgada perder esta identidad que no solamente es distintiva sino también desvalorizante. Esta sería la voz de aquellos indígenas que interrumpen la transmisión de la lengua indígena para adoptar el español como lengua de progreso y liberación social, consolidando de esta manera lo que fue el fin último de la secular política lingüística homogeneizadora del estado mexicano.¹⁸ En un contexto en el cual las políticas económicas tienden a la destrucción de la solvencia de los pueblos indígenas, esta representación generalizada precipita a las lenguas indígenas en un abismo, precursor de su desaparición. Cabe señalar que en 2008 la migración interna y externa de mexicanos proporcionó a las economías nacionales e internacionales aproximadamente 5 millones de

¹⁶ Hamel, 2008, *1º encuentro nacional de enseñanza de lenguas indígenas e investigación aplicada*, UPN, conferencia “..la tendencia general, global es la tendencia hacia el desplazamiento y la desaparición de las lenguas indígenas. De continuar la tendencia actual, tendencia hacia el desplazamiento y la desaparición al término del siglo 21 habrá desaparecido 90% de las lenguas del mundo, por la era digital (Hagège afirma que cada 2 semanas desaparece una lengua)”.

¹⁷ Expresión recogida en una entrevista en el campo agrícola “Península de la Paz, de una trabajadora Zoque. Frente a reiterados fracasos escolares de los hijos se van dibujando las representaciones sociales de la incompatibilidad de la lengua originaria y de la lengua dominante, en este caso el español.

¹⁸ Barriga R., Parodi C., “Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos”, en Herzfeld A., Lastra, Y, 1999, *Las causas sociales de la desaparición y del Mantenimiento de las Lenguas en las naciones de América*, editorial UNISON, P.26

trabajadores¹⁹, siendo gran parte de ellos hablantes de alguna lengua originaria. En consecuencia los esfuerzos institucionales actuales por alentar el bilingüismo se ven opacados por otras dinámicas ocultas y difíciles de controlar.

Al filo de las lecturas y conforme avanzaba la investigación, mayor era mi convicción de la no originalidad de mis ideas y de la obviedad de muchas de las afirmaciones que aquí plasmo, aunque hayan surgido de manera espontánea a partir de reflexiones personales. Sin embargo, dejando de lado pretensiones de innovaciones teóricas, espero puntualizar lo que a mi parecer es significativo para entender un aspecto particular de la compleja realidad nacional. Mi deseo profundo es que los portadores y transmisores de cualquier acervo simbólico cultural vehiculado por la lengua y la cultura, no tengan que repetir algún día este clamor, que se eleva en un fragmento del Popol Vuh (PopWuj o libro sagrado de los mayas):

*¿Dónde quedó nuestra lengua? ¿Qué nos ha sucedido? Nos hemos perdido. ¿Dónde nos habrían engañado? Era una nuestra lengua cuando venimos de Tulan.*²⁰

1.4 CAMPO DISCIPLINARIO

E. Sapir insistió en el papel protagonista que deberían de tener los lingüistas en el campo general de la ciencia y advertía del peligro de caer en el estudio formal de las lenguas, descuidando las implicaciones sociales del lenguaje.²¹ De hecho el estudio de la lengua y su impacto en la sociedad ha rebasado el estricto campo de la lingüística formal: la gramática comparada, la gramática histórica, la lingüística estructural se han enriquecido con campos disciplinarios de la antropología lingüística, la etnolingüística y la psico socio lingüística cuyas fronteras disciplinarias parecen desvanecerse frente a la “complejidad”

¹⁹Siendo la migración interestatal de 2 651.064 y a Estados Unidos 2 804.014 de trabajadores, Consejo Nacional de Población, 2008, *Migración y desarrollo: hacia políticas innovadoras en México* en Moreno Pérez Salvador, 2008, *Migración, remesas y desarrollo regional en México* (versión preliminar), CESOP, p. 8

²⁰ En Bonfil G., 2001, *México Profundo. Una civilización negada*, CONACULTA p.28

²¹ Sapir E. , 1929, *The status of linguistics as a science* en Cardona G-R, 1994, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, Barcelona, p.23. [solo cabe esperar que los lingüistas se den cada vez más cuenta de la importancia que tiene su disciplina en el campo general de la ciencia y no permanezcan apartados detrás de una tradición que amenaza con convertirse en escolástica cuando no está vitalizada por intereses que trascienden el interés formal por el lenguaje mismo]. *La traducción del inglés es mía*.

misma de los campos de estudio que conduce a ensanchar el campo visual. La antropología lingüística, dice Cardona es “la actividad de aquellos cuyas preguntas sobre la lengua están modeladas por la antropología. Su alcance no está definido ni por la lógica ni por la naturaleza; sino que lo está por el activo interés antropológico en los fenómenos lingüísticos”.²²

Para los etnólogos, sociólogos, y voceros de la antropología lingüística, ya sean de orientación evolucionista, relativista, interaccionista o instrumentalista los conceptos de lengua y cultura son el entramado irreductible para analizar el origen y devenir de las llamadas etnias o grupos étnicos originarios. La lengua y las lenguas se encuentran en el corazón de vivas discusiones que giran alrededor de temas clásicos como la explicación de la aparición de un lenguaje articulado, la relación lengua y pensamiento, la adquisición de la lengua materna y de las lenguas segundas y/o extranjeras, los universales del lenguaje, la morfosintaxis de cada lengua y su grado “evolutivo”, la interacción lengua-cultura y la identidad, entre otros.

Peter Trudgill²³ expone con detalle todos los campos que pueden definirse como “sociolingüística” en su aceptación amplia, con el referente “lengua y Sociedad”. Pertenecen a la sociolingüística los estudios que se enfocan al análisis del discurso como interacción social (discurso conversacional); la etnografía del habla y la ritualización de los intercambios en la oralidad; la lingüística antropológica, cuyo campo de estudio parece ser menos nítido, porque se inclina hacia el terreno tanto socio-científico como lingüístico, la sociología del lenguaje, la psicología social de la lengua; estudios de discursos conversacional y una serie de estudios puntuales como los términos de parentesco, la estructura conversacional, el cambio lingüístico, los estudios de bilingüismo y la interferencia entre dos códigos lingüísticos así como las actitudes hacia la lengua como fuerza poderosa en la propagación de los cambios lingüísticos.

²² Cardona G-R,1994, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, p. 28

²³ Trudgill P.,2000, “sociolingüística y sociolingüística”, in LASTRA Y, 2000, *Estudios de sociolingüística*, UNAM,IIA.P.25-35

Este trabajo pretende detenerse en la tendencia observable a la interrupción de la transmisión de las lenguas originarias por parte de sus locutores; se da a la tarea de interpretar el fenómeno en base a un enfoque psico socio lingüístico, con especial énfasis en las actitudes de los mismos hacia su lengua materna en un movimiento global de migración laboral.

1.5 DE METODOLOGIA

*Hoy estamos en condiciones de afirmar que la imagen de una llave que abre todas las puertas ha sido reemplazada por la de una caja de herramientas donde cada uno rebusca a su gusto y remodela cada instrumento para progresar a través de aproximaciones sucesivas.*²⁴

Augé y Colleyn

Los objetivos de la investigación científica han girado tradicionalmente alrededor de tres paradigmas: el primero persigue acercarse a la verdad, al menos relativa, para comprender mejor el hombre y su medio ambiente (construcción); el segundo como corolario del primero tiene un carácter transgresor al tratar de desarmar los dogmas, los discursos autoritarios y los estereotipos (deconstrucción), actividad que se podría resumir de esta manera :“liberar el pensamiento para permitir la elaboración de nuevos conocimientos”.²⁵ El tercer objetivo de la investigación es pragmático-tecnológico: utilizar los resultados de la investigación con la finalidad de mejorar las condiciones de existencia, colectivas o individuales, públicas o privadas, tomando en cuenta el respeto al medio ambiente y buscando armonizar el desarrollo y las actividades de los grupos sociales. El proceso no debería de terminar ahí sino volver al nivel teórico para enriquecer el acervo ya existente en un afán epistemológico. En el campo de las ciencias sociales, la investigación moviliza cuatro criterios distintos: la perspectiva nomotética, la pragmática, la política y la ontogénica, y, en muchos de los casos es una combinación de las cuatro orientaciones: se investiga para producir *conocimientos*, mismos que pueden ser la pauta para llegar a proponer *soluciones* a problemas de disfunción social, y *prescribir* acciones que las instituciones deberían de tomar en cuenta mediante políticas diversas; así mismo el proceso

²⁴ Augé M., Colleyn J.P., 2005, *Qué es la antropología*, Paidós Studio 164, p. 11

²⁵ Van Der Maren J.M., 1999, *La recherche appliquée en pédagogie. Des modèles pour l'enseignement*, DE BOECK & LARCIER, Bruxelles, p.18, 19.

permite al investigador *retroalimentar* sus posturas teóricas para ya sea modificarlas y/o complementarlas a partir de las reflexiones que surgen de la acción.

Fundamental o aplicada, en búsqueda de nuevos conocimientos o lineamientos prescriptivos, la investigación se perfila, en el inicio, a partir de preguntas que surgen de la realidad, mismas que la impulsan. Las preguntas iniciales se encuentran muy pronto con la controversia y las discusiones teóricas, muchas veces polémicas y deben de ser remodeladas en un ir y venir dialéctico entre las interpretaciones de las evidencias y el campo teórico. Pero además la etnografía exige “una lenta y paciente familiarización con el campo”; los saberes surgen de esta impregnación, guiados por la producción anterior de conocimientos; “la eficacia del trabajo de campo no reside tanto en la investigación consciente y activa como en un aprendizaje espontáneo”²⁶ y la mejor manera de evitar una reconstrucción artificial o fantasiosa de la complejidad actual es anclarla en la realidad de la acción colectiva observable así como en las explicaciones verbalizadas de los actores.²⁷

Cada investigación se refiere a situaciones contextuales únicas, versátiles, y, en la mayoría de los casos, no previsible. Por lo tanto no se realiza de manera lineal, con pasos a seguir bien definidos y un cronograma establecido. Todo es hipotético, por comprobar y la realidad se oculta detrás de cortinas del orden establecido. Sin embargo la ruta a seguir se va perfilando en el transcurso de la búsqueda, descodificando los diálogos con los jornaleros “ayuukjyāay” en su campo laboral y con sus paisanos mixes baja en sus comunidades istmeñas. Para poder definir y entender el espacio, hay que comprender que el concepto se manifiesta en un nivel físico en primera instancia, el nivel exterior, que da certidumbre a las preguntas e hipótesis del investigador y que presupone que en el interior del mismo existe la unión de lo que es y lo que se cree que es.

La realidad es más compleja que la percepción que se tiene de ella; por lo que surge la necesidad de reintroducir la complejidad, después de haber simplificado la realidad. Por lo

²⁶ Augé M., Colleyn J.P., 2005, *Qué es la antropología*, Paidós Studio 164, p.88.

²⁷ Good Eshelman C., 2004 “Ejes conceptuales entre los nahuas de guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico Mesoamericano”, en *ejournal.Unam.mx*. p. 91.

tanto es imprescindible en un primer tiempo reducirla de manera abstracta para luego restituirla su complejidad.²⁸ El nivel exterior fenomenológico da legitimidad a las preguntas e hipótesis del investigador.

...nos encontramos ante la necesidad de delimitar los lugares de encuentro... Delimitar significa que estamos estableciendo la concretización de un posible problema-territorio cargado de contradicciones, pero a la vez vacío en su contenido por el desconocimiento que tenemos de lo enunciado... el espacio se convierte en un lugar de certidumbre al localizar su territorialidad y sus fronteras desde una perspectiva certera que unifica criterios de semejanza a su interior, aunque este determinante que parecía infranqueable se resquebraja al encontrar en el interior del espacio los lugares de la incertidumbre.²⁹

Los campamentos aparentemente homogéneos presentan características intrínsecas muy distintas, y la complejidad de las interacciones depende de la composición de la población, su origen, la modalidad de permanencia, y las mismas condiciones de trabajo. La investigación descansó en la metodología etnográfica. Definido el espacio físico, fue necesario propiciar el acercamiento a ese espacio intangible abstracto, investigar lo que sucede en su interior con la ayuda de las herramientas que proporciona la etnografía: la oralidad, el análisis del discurso conversacional como expresión de representaciones sociales³⁰, la observación forzosamente participante y el registro fotográfico. el trabajo de campo que se estructuró en base a la observación participante, tanto en el terreno laboral, como en la región de origen, con entrevistas abiertas y semi-dirigidas, muchas de las cuales se transcriben, y se acompañan de un registro fotográfico. Así mismo y de manera transversal se realizó una investigación bibliográfica sobre la migración y la región de origen.

²⁸ Augé M., Colleyn J.P., 2005, *Qué es la antropología*, Paidós Studio 164, p.35.

²⁹ Pérez-Taylor R. 2002, "Construir el espacio" en Pérez-Taylor R. (compilador) 2002, *Antropología y complejidad*, GEDISA Editorial, p.143-145.

³⁰ Las representaciones sociales son propias de los grupos, en la medida en que son compartidas por (las mentes de) los miembros de grupos sociales (Farr y Moscovici, 1984). Esto significa que es necesario disminuir la distancia entre estas cogniciones sociales y las cogniciones personales (tales como el conocimiento y las experiencias personales) que subyacen al texto y al habla individuales. A través de otras representaciones sociales, como el conocimiento y las actitudes socioculturales, las ideologías influyen también en el conocimiento específico y en las creencias de los individuos usuarios del lenguaje. Estas cogniciones personales representadas en modelos mentales de acontecimientos y situaciones concretos (incluyendo situaciones comunicativas), controlan a su vez al discurso, por ejemplo en el recuento de experiencias personales, o en la argumentación alrededor de las opiniones personales ((Garnham, 1987; Johnson-Laird, 1983; Van Dijk y Kintsch, 1983; Van Oostendorp y Zwaan, 1994), en Van Dijk, "Análisis del discurso ideológico", en *VERSIÓN 6. UAM-X.MÉXICO.1996*, PP.15-43.

1.6 ETNOGRAFÍA Y TRABAJO DE CAMPO

El trabajo de campo es la columna vertebral de la antropología. Cada “campo”, sin embargo, es absolutamente singular. La eficacia de esta actividad no reside tanto en la investigación consciente y activa como en un aprendizaje espontáneo con las personas, los temas y la realidad. La experiencia antropológica genera paralelamente la adquisición de una forma de conciencia producida por el encuentro de dos (o más) culturas en donde uno mismo se vuelve objeto de análisis y toma conciencia de las representaciones propias. Acercarse a la comprensión de la diferencia cultural implica analizar estas representaciones. Es como si se propiciaran sesiones de psicoanálisis a partir de la observación de la diferencia. El investigador no transforma la realidad, sino que se transforma a sí mismo para poder adentrarse en diferentes códigos sociales y sistemas de valores.

“De todas las ciencias [la antropología] es la única, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva [...] En la experiencia etnográfica, por consiguiente, el investigador se capta a sí mismo como su propio instrumento de observación; es evidente que debe aprender a conocerse, a obtener de sí, que se revela como otro para el yo que lo utiliza, una evaluación que se convertirá en parte integrante de la observación de otros yos. Cada carrera etnográfica halla su principio en “confesiones”, escritas o encubiertas”.³¹

La interpretación de datos observados debe ser sometida a la conciencia del hecho de que no podemos acceder a una realidad más que a través del prisma de una cultura particular. El investigador tiene la tarea de cuestionar sus propios *a priori* y colocarse en situación de aprendizaje.³² Es precisamente la continuidad del contacto con la gente que permitirá adentrarse en realidades distintas. En eso reside la gran diferencia de la antropología con otras ciencias sociales, que encuentran su materia prima en los libros o en las estadísticas, porque la materia prima del antropólogo son las colectividades de seres humanos. La amistad que se gesta a lo largo del trabajo de campo con una o varias familias de acogida crea unos vínculos sólidos que se refuerzan conforme avanza la investigación.³³ Sin embargo sería utópico pensar en la posibilidad de abarcar la totalidad de una realidad compleja por lo que no solo se tiene que restringir el espacio donde se realiza la investigación sino también el campo de acción; la temática global de los jornaleros agrícolas

³¹ Lévi-Strauss C, 1983, *Antropología estructural II*, México, siglo XXI, en Pérez-Taylor R. 2002, “Construir el espacio” en Pérez-Taylor R. (compilador) 2002, *Antropología y complejidad*, GEDISA Editorial, p. 93.

³² Augé M., Colleyn J.P., 2005, *Qué es la antropología*, Paidós Studio 164, p.20

³³ Idem p.92

del estado de Baja California Sur se demarcó de la generalidad cuando se restringió la investigación a un solo campo agrícola y surgió la evidencia de la presencia de una comunidad de jornaleros mixes procedentes del mismo municipio e incluso de la misma

1.7 LA ORALIDAD

La oralidad “es el intercambio de saberes mediante la palabra viva”.³⁴ La oralidad constituye el vehículo de los datos que van a dar sentido al espacio- incertidumbre abstracto e intangible. Mediante las historias de vida, las narraciones y las entrevistas libres o semi-estructuradas surge a la luz del día la percepción espontánea del “orden social” arraigado en las conciencias como orden natural, y que se manifiesta en rutinas en cuyo seno radican los significados y simbolismos profundos. En base a contactos frecuentes con los actores y una observación alerta y paciente la realidad es revelada, tal placa fotográfica poco a poco, como si la información tuviera que decantar en algún ácido para dar a la luz, paulatinamente, los trazos del paisaje, pasando de lo borroso a una mayor nitidez, hasta discernir la multitud de matices, formas, colores y entonces tratar de interpretar. En el caso de esta investigación la oralidad se manifestó en relaciones dialógicas no programadas, diálogos que en muchas ocasiones se asemejaban a diálogos de “sordos”, porque las preguntas iniciales carecían de la empatía necesaria para la comunicación.

Si bien todos tienen la posibilidad de narrar distintos acontecimientos, no todos lo hacen con la misma competencia y con la misma aceptación. Son pocas las personas que poseen el conocimiento requerido para responder a las preguntas que se refieren al sentido simbólico de un motivo de un personaje. Es necesario tener la habilidad de dar secuencia a la narración, de utilizar gestos o usar el silencio necesario para mantener la atención del público que escucha.³⁵

La desconfianza por una parte y la morfosintaxis tan alejada del español como primera lengua y aún del español como segunda lengua, código incompleto que se quedó en el nivel de “interlengua”³⁶, aunado con el desconocimiento por parte del entrevistador de las

³⁴ Pérez-Taylor R., 2006, *Anthropologías, avances en la complejidad humana*, SB, Colección Complejidad Humana, P.66

³⁵ Castillo M. A., 2007, *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas de los masehualmej de Cuetzalan*, IIA/UNAM, p. 201, 202.

³⁶ “Interlengue”, terminología usada por primera vez por Selinker en 1972. Se entiende por allí: « La lengua que se forma al adquirir otra lengua a medida que el sujeto está confrontado a elementos de la lengua-meta, sin que coincida

vivencias y universo simbólico de los entrevistados, dificulta la comprensión del discurso, única vía de acceso al objeto de estudio.

“El que sabe” no dice todo lo que sabe; a su vez, el saber que cede le es en cierto modo ocultado. Por lo tanto, es a partir de una tensión entre lo dicho y lo no dicho y entre los saberes que cada una de las dos partes atribuye a la otra como a menudo se construyen los llamados datos etnográficos.³⁷

Lo que no se dice también está sujeto a interpretación. ¿Responde al deseo de guardar el secreto, callar saberes por considerarlos obvios o triviales para el observador y no imaginarse su relevancia o sencillamente no poder expresar lo que subyace en niveles escondidos de la conciencia colectiva? El observador construye entonces el conocimiento con lenta impregnación y familiarización, en el ámbito afectivo que privilegia la paciencia y en el cual se consolidan las relaciones amistosas, para luego, corregir las interpretaciones erróneas.

1.7 EL TIEMPO Y EL ESPACIO COMO FORMAS DE CONOCIMIENTO

Pertenecer a una cultura urbana de tradición occidental significa ordenar, jerarquizar, clasificar, e interpretar tratando de responder siempre a las preguntas ¿qué?, ¿quién?, ¿cómo? ¿cuándo? y ¿porqué? Pero este ejercicio dialógico se entorpece en la medida que los interlocutores no interpretan la realidad de la misma manera:

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia...más si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase todo él en la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto por medio de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer proporciona por sí misma...el tiempo no es nada más que la condición subjetiva de nuestra intuición...el espacio es una

necesariamente con esta lengua-meta. En la constitución de la “interlengua” entra la lengua materna, eventualmente otras lenguas adquiridas y la lengua-meta, su estado de desarrollo, sus aspectos idiosincráticos dependen de variables individuales, sociales en relación con la situación de aprendizaje, así como de variables metodológico-didácticas. (traducción mía de la definición de Selinker citada por Vogel (1995:19) in Véronique Castellotti, *La Langue maternelle en classe de langue étrangère*. CLE international : Paris, 2001, p. 71

³⁷ Augé M., Colleyn J.P., 2005, *Qué es la antropología*, Paidós Studio 164, p.91

representación necesaria, a priori, que está a la base de las intuiciones (experiencias sensoriales) externas.³⁸

Lo que sabemos o conocemos estaría condicionado entonces por una parte por lo que experimentamos sensorialmente y la interpretación que de esas sensaciones hace nuestra capacidad cognitiva. Pero hay que considerar que vivimos en distintas sociedades organizadas que buscan justificar el orden social en el cual están inmersas, recreando día a día la diversidad cultural. Aceptar estas premisas permite tal vez comprender, entonces, porqué no fluye la comunicación verbal. Quizás para un occidental, la percepción de los conceptos de tiempo y espacio es un factor muy importante de intercomprensión, pero a las preguntas ¿“cuando llegaron al campo? ¿“hasta cuándo permanecerán”?, ¿“para cuándo nace tu bebé”? ¿“qué piensan hacer en el futuro”?³⁹ o, hablando del viaje desde el istmo de Tehuantepec ¿“por donde pasaron”? ¿“qué ciudades cruzaron”? ¿“en donde se detuvo el camión”?, no se obtienen las respuestas esperadas sino cualquier respuesta vaga acompañado de un gesto facial de “no sé”.

Este trabajo se estructura en tres partes. En la primera parte iniciamos la exposición con el análisis del fenómeno migratorio, directamente vinculado con la implantación de empresas agroexportadoras demandantes de mano de obra agrícola, pues si bien la presencia de jornaleros agrícolas en el estado no es reciente, se ha agudizado a partir de la última década, como consecuencia de un giro importante en políticas económicas que afectó profundamente el campo mexicano. Se introduce de igual manera la región de procedencia, poniendo énfasis en el declive económico nacional y las premisas de lo que se ha llamado “el tratado de libre comercio”, base de la globalización económica, con la suspensión y venta de ferrocarriles, la supresión de precios de garantía en productos básicos como el maíz y frijol y la caída del valor del café a nivel internacional así como la reestructuración de la tenencia de la tierra. Los resultados preliminares de la investigación evidenciaron que un alto porcentaje de la población en desplazamiento habla una lengua originaria en base a la cual son identificados y en su caso, discriminados. La migración implica una fractura con el acervo cultural y la vida comunitaria. Las representaciones negativas de la lengua originaria

³⁸ Kant I., 2005, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, p. 52.

³⁹ Concepto occidental que tiene poco significado en los grupos originarios de México.

la asocian con la inferioridad, el atraso, la ignorancia y fracaso escolar así como con la ausencia de “éxito”, y fortalecen las actitudes que perjudican la transmisión secular de la lengua, amenazando la permanencia de la diversidad cultural.

En la segunda parte se intenta atravesar el vasto acervo referente a la alteridad y a su corolario, la identidad. Para tal efecto fue imprescindible revisar, en el contexto mexicano, los conceptos de indio, indígena y grupos étnicos que se van definiendo según las orientaciones evolucionistas, esencialistas, instrumentalistas o interaccionistas. Estas interpretaciones otorgan a la lengua un papel identitario más o menos importante, de acuerdo con las distintas corrientes, entre otros factores, como la cultura, el territorio, la auto adscripción, etc... En México la identidad lingüística y cultural se suele circunscribir a unos límites territoriales históricos determinados por factores geográficos, regionales y divisiones político-administrativas. La investigación en los lugares de procedencia en la región mixe baja del istmo de Tehuantepec, corrobora la fuerza de la identidad regional, lingüística y cultural, pero al mismo tiempo pone en evidencia los dilemas que enfrentan quienes han tenido experiencias laborales fuera de su territorio y han entrado en un proceso de amnesia cultural y lingüística frente al asombro de sus mayores. La participación ciudadana de los indígenas en los procesos económicos globales evidencia su alteridad lingüístico-cultural y libera actitudes y representaciones que tienden a justificar la auto negación. En la tercera parte, reflexiono sobre las políticas lingüísticas y las ideologías que han llevado a países como Francia a aniquilar sus lenguas regionales en momentos históricos. Frente a la evidencia del abandono acelerado de la lengua originaria por parte de las nuevas generaciones y con el afán de defender la diversidad lingüística y cultural, propongo mi punto de vista sobre el bilingüismo y puntualizo la imperante necesidad de afianzar la adquisición de la primera lengua antes de pretender introducir de manera académica un segundo código lingüístico. Para lograr un verdadero bilingüismo con plusvalía cognitiva y afectiva, es menester trabajar a nivel de las representaciones e instalar estructuras para revalorar las lenguas originarias en este país, lenguas portadoras de una cultura respetuosa de la naturaleza y del desarrollo sustentable, de relaciones sociales de solidaridad y reciprocidad, y con un gran conocimiento de sanación tanto del cuerpo como del alma. Finalmente, en un pequeño apartado dejo el testimonio de que una lengua es algo

más que una morfosintaxis específica sino que refleja percepciones muy diferentes de algunos “universales” de pensamiento. Con esto deseo ponderar la valiosa aportación de los estudios sociolingüísticos y filosóficos que ahondan en la cosmovisión profunda de los seres humanos que se adaptan de manera diversa a su entorno físico, geográfico y espiritual.

PRIMERA PARTE
LA MIGRACIÓN Y EL MUNICIPIO DE LA PAZ B.C.S.

1. LA MIGRACIÓN Y EL MUNICIPIO DE LA PAZ B.C.S.

1.1 ORIGEN DEL FENÓMENO MIGRATORIO

En una economía de mercado de trabajo...los indígenas deben ser forzados a ganarse la vida vendiendo su trabajo. Para ello deben ser destruidas sus instituciones tradicionales evitando que vuelvan a formarse, ya que, por regla general, el individuo en una sociedad primitiva no se ve amenazado por el hambre...Bajo el sistema de tierras del Kraal de los cafres...la indigencia es imposible: aquel que necesita ayuda la recibe sin discusión...no existe la hambruna en las sociedades que viven sobre el margen de la subsistencia.⁴⁰

Polanyi k.

En 2008 la migración interna y externa de mexicanos proporcionó a las economías nacionales e internacionales aproximadamente 5 millones de trabajadores⁴¹, siendo gran parte de ellos hablantes de alguna lengua originaria. La expulsión de mano de obra de las comunidades rurales indígenas no es un fenómeno reciente. Las regiones rurales donde moran los descendientes de los mexicanos autóctonos, se empalman todavía en gran medida con las llamadas “regiones de refugio”. El aislamiento secular de estas tierras ha permitido la permanencia de una aparente homogeneidad comunitaria y/o “étnica” de los pueblos indígenas, ampliamente descrita en la etnología; supone una organización socioeconómica particular que otorga identidad étnica, y regula la economía de auto consumo para asegurar una autosuficiencia aunque restringida. Sin embargo ninguna de estas comunidades ha vivido totalmente en autarquía. La migración interna debe de haber sido un fenómeno habitual, generando una gran movilidad de poblaciones hacia la Gran Tenochtitlán como lo demuestran recientes excavaciones arqueológicas:

...la influencia de una región en otra desde épocas muy tempranas nos habla de un mestizaje cultural que permitió el tránsito de ideas, costumbres, intercambios lingüísticos, adaptaciones de todo tipo, etcétera, sin que cada región perdiera sus propias características culturales, lo que ha permitido a la arqueología clasificar y estudiar los diferentes pueblos (teotihuacanos, nahuas, zapotecas, mixtecas, totonaca mayas...) que formaron el mosaico cultural de Mesoamérica. ... hay que recordar que dentro de su espacio urbano existen barrios de otros pueblos, como el conocido «barrio zapoteca», que nos hablan de gentes de otras etnias asentadas en ellos, con el consiguiente intercambio cultural. En este

⁴⁰ Polanyi K, 1975 (1947), *La gran transformación*, Juan Pablos editor, México, p. 229.

⁴¹ La migración interestatal siendo de 2 651.064 y a Estados Unidos de 2 804.014 de trabajadores, Consejo Nacional de Población, 2008, “Migración y desarrollo: hacia políticas innovadoras en México, en MORENO PEREZ Salvador, 2008, *Migración, remesas y desarrollo regional en México* (versión preliminar), CESOP, p. 8.

2. aspecto, los mercaderes tuvieron una gran importancia, pues el intercambio de productos se dio a lo largo y ancho de Mesoamérica.⁴²

En la época colonial se requirió de mano de obra, fuerza de trabajo, brazos fuertes de gente que han aprendido a interactuar con la naturaleza en las regiones más inhóspitas del país, para las obras colosales de urbanización; un ejemplo contundente de ellas fue la excavación de un cerro de la Ciudad de México hasta Nochixtongo, para desaguar la capital.⁴³

En la modernidad el fenómeno de migración externa e interna está ligado a la economía global. A final de la primera mitad del siglo XX, los Estados Unidos, en pleno auge bélico por causa de la segunda guerra mundial, carecen de mano de obra agrícola doméstica e implementan una política económica para solventar esta carencia. Surge entonces un plan informal llamado “Programa Bracero” en 1942, con el fin de cubrir las necesidades de mano de obra agrícola que desencadena la movilización masiva de braceros en su mayoría indocumentados. Un año después casi 60 000 trabajadores mexicanos laboraban en suelo estadounidense. Está documentada, por ejemplo, la migración de braceros mixes de Totontepec en 1945, hacia los estados de Idaho, California y Texas para trabajar en la pizca de frutas y el corte de verduras.⁴⁴ Los grupos opositores del país receptor en desacuerdo con la nueva política migratoria, sostenían (y siguen sosteniendo) que la inmigración ilegal deprimía los salarios, elevaba el desempleo de los trabajadores nativos, poniendo en riesgo la soberanía nacional. Aún así, el Secretario de Agricultura, los representantes agrícolas y algunos congresistas de los estados que contrataban mano de obra mexicana, solicitaron una extensión del Programa Bracero con el argumento de que los trabajadores estadounidenses no estaban dispuestos a desempeñar las labores que realizaban los mexicanos, a pesar del desacuerdo de otras facciones nacionalistas.⁴⁵ Se negoció un acuerdo con México para admitir a nacionales como trabajadores agrícolas, con un

⁴² Matos Moctezuma E., 2003, “ Mesoamérica antigua”, en *Iberoamérica mestiza. Encuentro de Pueblos y Culturas*,. Seacex, Conaculta, pp. 105, 106

⁴³ Nolasco M. 2002, “La reconstitución de los pueblos indígenas. Aspectos de 500 años de historia” in *México Indígena*, Vol. 1, numero2, noviembre de 2002, INI, p. 18.

⁴⁴ Nahmad, 2003, *Fronteras étnicas: análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional contra proyecto étnico: el caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*, Ciesas, p. 200.

⁴⁵ Datos tomados de Cuamea Velasquez .F., 1996, “Inmigración ilegal: de nuevo en el centro del debate”, in COMEXT Volumen 46

reglamento para el uso de braceros que se restringía a las áreas donde el titular de la Secretaría del Trabajo certificaba que: 1) existía, una escasez de trabajadores agrícolas domésticos; 2) el empleador que buscaba braceros había intentado, sin éxito, contratar trabajadores nativos con salarios y horas comparables a aquellas ofrecidas a los mexicanos; y 3) el uso de braceros no afectaba de manera negativa los salarios y condiciones laborales de los trabajadores domésticos.

Entre 1942 y 1964, cinco millones (5, 050,093) de trabajadores agrícolas fueron contratados mediante el “Programa Bracero” que estableció los primeros mecanismos para asegurar la migración.⁴⁶ Paralelamente un acuerdo multilateral sobre comercio internacional fue firmado en 1947 estableciendo la normatividad para las relaciones comerciales y con ello la desaparición gradual de las barreras arancelarias para favorecer el libre intercambio de bienes y servicios. A principios de los años cincuenta se presentó nuevamente una escasez de mano de obra por la participación estadounidense en la guerra de Corea. Pero el gobierno mexicano endureció su postura en las negociaciones ante el propósito estadounidense de ampliar la duración del Programa Bracero y solicitó al Congreso de Estados Unidos crear un marco formal para dicho Programa a fin de penalizar a los empleadores estadounidenses que contrataran a trabajadores mexicanos indocumentados. En 1951 los senadores Douglas, Morse y Humphrey trataron de reformar la sección 984 (que después se convertiría en la ley 78 de orden público, conocida como Ley Mc Carran-Walter) para responder a las exigencias mexicanas y a las recomendaciones de la Comisión sobre Mano de Obra Migratoria. Dos leyes fueron las bases subsecuentes para la importación legal de trabajadores mexicanos: la aprobación por parte del Congreso del Acta Agrícola de 1949 que fue enmendada en julio de 1951 con la adición del artículo V para gobernar la admisión de los braceros mexicanos. Esta enmienda, en la cual se oficializaba el Programa en un Acuerdo Internacional sobre trabajadores Migratorios, es conocida como la Ley Pública 78.

⁴⁶ Cabral Bowling M.L., González Sotomayor L.A, 2006, “La reestructuración económica y las grandes corrientes migratorias” in Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p. 95

En 1952 el Congreso de los Estados Unidos aprobó una ley de inmigración enteramente nueva y se promulgó el Acta de Inmigración y Nacionalidad, también conocida como Acta Mc Carran Walter o Ley Pública 414. Con esta Ley se abrogó el Acta de Inmigración de 1917 y ambos países establecían acuerdos bilaterales para regular el flujo de los trabajadores. Para el periodo 1951-1964, cualquier mexicano admitido legalmente a Estados Unidos como trabajador agrícola temporal, lograba su entrada bajo las provisiones ya sea de la Ley Pública 78 o de la 414. A pesar de numerosos acuerdos y leyes para impedir o penalizar la contratación de indocumentados mexicanos, el flujo de indocumentados no cesó de incrementarse por las sucesivas crisis de la economía mexicana. En su informe de 1981 la Comisión Selecta de Estados Unidos para la Política de Refugiados e Inmigración definió el “problema” o la “crisis” de la inmigración de la siguiente manera:

“Estados Unidos se encuentra en la ambigua posición de respetar las leyes como una piedra angular de la sociedad y al mismo tiempo negarse a dar prioridad al cumplimiento de las leyes de inmigración. Mientras no se asuma un compromiso más real para hacerlas cumplir, la inmigración ilegal seguirá socavando los ideales más preciados de esta nación: la integridad de la ley y la dignidad fundamental del individuo. El deterioro de los valores nacionales representa la peor amenaza para la sociedad estadounidense, no el desplazamiento de sus trabajadores ni el uso de los servicios sociales por parte de los indocumentados [...] Nadie niega que los ideales nacionales también peligran”.⁴⁷

Todavía en la actualidad, vincular a la inmigración con el narcotráfico y la infiltración terrorista, es una postura reiterativa de los Estados Unidos sobre todo después del colapso de las torres de Nueva York⁴⁸. La fuerza de trabajo que representa engranes poderosos de la economía norteamericana sigue siendo considerada, en el discurso político, como una “amenaza para la seguridad y los valores nacionales” a tal punto que se está construyendo otro muro histórico llamado “muro de la vergüenza” para detener a los miles de latinoamericanos que cruzan diariamente la frontera norteamericana, arriesgando su vida, con la esperanza de mejorar sus condiciones.

Los años ochentas revelan paulatinamente la intención de dar fin al proyecto revolucionario de reparto de tierra y a la política intervencionista del Estado en la economía,

⁴⁷ Manuel García y Griego, "Employer Sanctions: Political Appeal, Administrative Dilemmas", en Wayne A. Cornelius y Ricardo Anzaldúa (eds.), *America's New Immigration Law: Origins, Rationales and Potential Consequences*, Center for U.S.-Mexican Studies, Universidad de California en San Diego, 1983, pp. 58-59 en Cuamea Velasquez .F., 1996, "Inmigración ilegal: de nuevo en el centro del debate", in COMEXT Volumen 46

⁴⁸ El 11 de septiembre de 2001.

para unirse a los procesos desreguladores y privatizadores imperantes en el mundo, en miras de desarrollar tanto el sector público como privado nacional, en aras de la liberalización comercial. A partir de 1982, junto con la llegada al poder de gobernantes mexicanos tecnócratas educados para la aplicación de un megaproyecto neoliberal, en el cual la modernización debería ser el antídoto del rezago y el atraso, se planteó una redefinición de la intervención del estado en el sector agrícola. Se eliminó el subsidio a fertilizantes y a la energía eléctrica, se redujeron los apoyos crediticios de la banca oficial, así como los subsidios directos a la exportación, acciones que junto con la privatización del seguro agrícola acarrearón la desregulación paulatina del abasto de productos básicos. La cancelación de los subsidios a los productos agropecuarios tuvo como corolario la pérdida de precios de garantía, lo que significó desprotección respecto de la competencia internacional y menguó la rentabilidad de los productos agropecuarios de los pequeños productores agrícolas mexicanos.

La política de liberalización comercial se fue instalando paulatinamente a partir de 1985 y se consolidó partir del ingreso de México en 1986 al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio, conocido como *GATT* (General Agreement on Tariffs and Trade).⁴⁹ Al final del sexenio en turno el número de paraestatales⁵⁰ se había reducido de 1155 a 413.⁵¹ Esta política económica se hizo acompañar de una política social asistencialista, para asegurar la sobrevivencia de los más pobres a través de programas como el “Programa Nacional de Solidaridad” (Pronasol), en un primer tiempo y más adelante, el “Programa de Educación, Salud y Alimentación” (Progresá), entre otros, siendo “Oportunidades” la bandera social del gobierno actual. Mediante estos programas se pregona combatir la pobreza por medio del asistencialismo central.

⁴⁹ Este acuerdo se complementó con el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA) que entró en vigencia el 1° de enero de 1994 entre Canadá, México y los Estados Unidos, con el propósito de crear una zona de libre comercio en el 2010, que se rige de acuerdo a las reglas establecidas por la OMC y teniendo en consideración el tratado bilateral de 1989 o Tratado de Libre Comercio entre Canadá y Estados Unidos (FTA).

⁵⁰ “Entre 1983 y 1985, alrededor de 500 empresas fueron liquidadas, fusionadas o transferidas al sector privado... (Aeroméxico y mexicana se vendieron en 1989 y 1991-92 respectivamente, además de la empresa minera de cobre Cananea. La venta de teléfonos de México (Telmex) ocurrió en 1991-1992 y la reprivatización de las 18 instituciones financieras de la banca comercial se realizó entre 1991-92.” Aspe P., 1993, *El Camino Mexicano de la Transformación económica*, F.C.E., p. 182 en CABRAL BOWLING M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p.28.

⁵¹ http://www.economia.com.mx/miguel_de_la_madrid_hurtado.htm

La fisonomía de México que había permanecido bastante estable a lo largo de su historia moderna, empezó a modificarse de manera dramática. Se desarrolló a una velocidad vertiginosa la red carretera y puentes, comunicando con el resto del país a las comunidades aisladas hasta este momento, conocidas como “regiones de refugio” donde se asientan los diferentes grupos étnicos. Junto con los caminos, se hicieron obras titánicas de electrificación, y con ellas llegaron a las comunidades las señales televisivas, la construcción de telesecundarias y de centros de salud. Al final de la década, el presidente del Consejo Nacional Agropecuario (CNA) denuncia la agravación de la situación en el campo por la creciente descapitalización provocada por la política gubernamental de “apertura” y la disminución de apoyo al campo, la falta de inversión por las escasas ganancias y el deslizamiento de los precios de garantía al productor a favor de los precios de garantía al consumidor, con el afán de llevar a cabo una política anti inflacionaria. Se modifica el artículo 27 constitucional, con lo cual, según la argumentación de la tecnocracia neoliberal, se otorgará certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra, se impulsará al sector agro exportador promoviendo el cambio tecnológico con el fin de capitalizar las actividades agrícolas con el apoyo del sector privado, incrementar la producción y la productividad mediante la modernización del sector agropecuario. Lo anterior significó: mayores inversiones, más ajustes junto con la privatización de las tierras ejidales y la desregulación general con el pretexto de que el gobierno no podía dar subsidios como lo hacen los Estados Unidos.

La década de los noventa es testigo de la realización del proyecto neoliberal y del abandono oficial del “campo campesino”. A principios de 1992, con las modificaciones al artículo 27 constitucional, se dio por terminado el reparto agrario, y se plasmó una verdadera contrarreforma que redefinió por completo el perfil de la propiedad agrícola abriendo la posibilidad de participación del capital privado nacional y extranjero en las tierras ejidales y comunales, las cuales ya podían ser objeto de compraventa, de arrendamiento y/o de contratos de asociación. Inmediatamente se dio la tendencia a la enajenación de las parcelas, y la recomposición de grandes propiedades que emplean como peones a los ejidatarios desposeídos. Las inversiones privadas en el campo se concentraron sólo en las regiones más productivas del país, dejando aquellas donde impera una agricultura de subsistencia

desamparadas frente a un reparcelamiento interno y la enajenación del patrimonio familiar, acompañado de un notorio fracaso del “Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos” (Procede), mediante el cual el gobierno se proponía acelerar la medición, delimitación y titulación parcelaria, como paso previo necesario para la privatización. El 17 de diciembre de 1992 es la fecha de la firma oficial del TLCAN⁵² por el Primer Ministro de Canadá, Brian Mulroney, el presidente de los Estados Unidos, Georges Bush, y el presidente de México, Carlos Salinas de Gortari, bajo reserva de ser aprobado definitivamente por los parlamentos federales de los tres países, mismo que entró en vigor el 1° de enero de 1994. Los objetivos del acuerdo trilateral entre Canadá, Estados Unidos y México son los siguientes:

- a) Eliminar obstáculos al comercio y facilitar la circulación transfronteriza de bienes y de servicios en los territorios de las Partes;
- b) promover condiciones de competencia leal en la zona de libre comercio;
- c) aumentar sustancialmente las oportunidades de inversión en los territorios de las Partes;
- d) proteger y hacer valer, de manera adecuada y efectiva, los derechos de propiedad intelectual en territorio de cada una de las Partes;
- e) crear procedimientos eficaces para la aplicación y cumplimiento de este Tratado, para su administración conjunta y para la solución de controversias; y
- f) establecer lineamientos para la ulterior cooperación trilateral, regional y multilateral encaminada a ampliar y mejorar los beneficios de este Tratado.⁵³

En la negociación y firma del TLC, la agricultura se transformó en el mejor de los instrumentos para acelerar y profundizar al extremo el proyecto neoliberal. Fue en el marco de esas negociaciones que se asumieron los compromisos de completar la liberalización, apertura y privatización de la producción agrícola, para acelerar la llamada reconversión productiva. La transformación radical de las relaciones de propiedad en el sector agropecuario, abrieron el camino a las empresas mexicanas y extranjeras para la adquisición

⁵² NAFTA por sus siglas en inglés *North American Free Trade Agreement*. ALÉNA por sus siglas en francés: "Accord de libre-échange nord-américain"

⁵³ <http://www.zonaeconomica.com/tlcan-mexico>

de tierras y explotarlas en los ramos agrícola, ganadero y forestal.⁵⁴ Es una muestra más de la dinámica de la contracción del Estado que interviene ahora como regidor de los programas de combate a la pobreza con frágiles subsidios como el Pro campo. Las abismales diferencias existentes entre la agricultura mexicana y la de sus dos “socios”, fueron reducidas en el papel a un simple manejo de los tiempos de la apertura, presentándose como un gran “triumfo” el periodo de quince años para la desgravación del maíz y el frijol, productos que absorben alrededor del 50% de la superficie agrícola disponible. Lo anterior explica la profunda crisis en el campo mexicano, donde 50% de la población indígena se dedica a la agricultura ((ver tabla1), crisis que desembocó en la agudización del proceso de descampesinización iniciado varias décadas atrás.

Tabla 1: ocupación principal de la población hablante de lengua indígena mayor de 12 años según ocupación



Los subsidios a la agricultura de subsistencia menguaron en 13% en 1996, y los apoyos bancarios en 60% de 1986 a 1988. Estas dos últimas décadas se caracterizaron por el decaimiento general de la producción agrícola y ganadera. La cada vez mayor inserción de la población rural en el mercado interno, el anhelo de mandar a sus hijos a estudiar para salir de la pobreza y aspirar a una vida mejor, la necesidad de curar un enfermo, entre otros motivos, implican una necesidad creciente de liquidez, lo que llevó a muchos campesinos

⁵⁴ Urciaga García J., 2006, “El contexto nacional de la migración” en Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p. 30.

“pobres” a enajenar sus tierras, frente al cierre de las paraestatales (Inmecafe, Conasupo etc.). Sin tierras, fueron más susceptibles de convertirse en jornaleros temporales en los campos agrícolas del noroeste del país demandante mano de obra intensiva y flexible, para poder solventar sus gastos como lo explica un ciudadano mixe:

La tenencia de la tierra es otro de los defectos que nos vinieron a golpear cuando cambiaron los artículos. El artículo del ejido que cualquier puede vender sus terrenos. Los que saben, conocen de terreno dicen “yo compro”, y tu te vas, y el campesino, y el productor es el mismo que va a cosechar la tierra pero pagado (con un jornal) por el que compró la tierra...⁵⁵

La crisis alimentaria se agravó al sustituir la producción nacional de productos básicos como el azúcar, el maíz y el frijol por la importación de productos agrícolas extranjeros más baratos, ocasionando una gran dependencia del país de las importaciones agrícolas. En efecto, en menos de 10 años se pasó de 40 a 80 productos importados. Actualmente, la dependencia alimentaria es de 95 % en oleaginosas, 50% en arroz, 40% en carne roja y, hasta del 30% en maíz. Se calcula que el 86 por ciento del total de la carne deshuesada que consume el país proviene del exterior. Las compras de carne a Estados Unidos crecieron 60 por ciento en volumen y 36 por ciento en valor a partir de 1996. La explicación que dan los neoliberales a las crecientes importaciones de productos básicos es que el campo mexicano no es capaz de producir los bienes necesarios para la alimentación.

Es evidente que el problema alimentario se agudiza en el modelo neoliberal y tiene como corolario la tendencia a la exclusión de los pequeños productores campesinos en la producción de básicos para el consumo del país, la descampesinización o pauperización rural, la desnutrición, la migración e incorporación de las mujeres y los niños al mercado de trabajo, así como al encarecimiento para el consumidor de los bienes alimenticios y la dependencia creciente de los Estados Unidos. Para el año de 1997 se estimaba a 3 millones 400 mil la población de jornaleros en el país.⁵⁶ En abril de 2007, el Banco Mundial⁵⁷ alertó a las autoridades en el sentido que México se había convertido en el mayor expulsor de trabajadores migrantes del planeta, al asegurar que en el período comprendido entre el año 2000 y 2005 dejaron su territorio 2 millones de personas para buscar empleo en Estados

⁵⁵ Entrevista a CGV en instalaciones de UCIRI, en Ixtepec diciembre 2007.

⁵⁶ Morett Sanchez J., Cosío Ruiz C., 2004, *Los jornaleros agrícolas de México*, Diana, Chapingo, p. 25

⁵⁷ <http://www.argonmexico.com/> 30 de marzo de 2008.

Unidos. Cifras oficiales señalan que entre 1990 y el año 2000, cerca de 400.000 indígenas salieron de sus comunidades rumbo a Estados Unidos y aunque no se cuenta con datos precisos, se estima que el número ha ido en aumento en los últimos años. Las entidades que expulsan el mayor número de mano de obra son los estados con mayor índice de pobreza: Oaxaca, Chiapas, Puebla, Veracruz, Yucatán, Estado de México, Hidalgo y Guerrero, donde se concentra el 80% de la población indígena del país, regiones de alta vulnerabilidad. Las consecuencias de la migración son sustanciosas: el abandono de las comunidades y de las actividades productivas y como corolario la pérdida de identidad, lengua y cultura.

2.2 LA AGRICULTURA DE EXPORTACIÓN EN BAJA CALIFORNIA SUR

Las empresas agrícolas productoras y exportadoras de hortalizas se implantaron sobre todo en el noroeste del país, en los estados de Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur. Se estima que en la década de los noventa la región del noroeste tuvo la mayor recepción de trabajadores jornaleros migrantes y exportó el 72% del total de hortalizas a nivel nacional. En 1998, tan solo el estado de Sinaloa recibió el 21.43% de esta migración.⁵⁸ En el Estado de Baja California Sur el volumen de la migración se multiplicó con el inicio de la política de liberalización comercial, sobre todo con el ingreso de México en 1986 al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT, General Agreement on Tariffs and Trade), pero se intensificó a partir de la firma del tratado de libre comercio. En el año de 1997, Pronjag⁵⁹ estimó la afluencia de trabajadores para los municipios de Baja California Sur como sigue: de 5 a 7 mil en Loreto, de 4 a 6 mil en Comondú y de 9 a 12 mil en La Paz; lo que significó un fuerte impacto social al representar en temporadas altas el 5% de la población estatal total.⁶⁰ Si bien las primeras empresas agro-exportadoras se establecieron a mediados de los años ochenta, la tendencia creciente de

⁵⁸ Cabral Bowling M.L., Gonzalez Sotomayor L.A, 2006, "La reestructuración económica y las grandes corrientes migratorias" en Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p. 95.

⁵⁹ Programa nacional de jornaleros agrícolas.

⁶⁰ Serna R. citado en Cabral Bowling M.L., Gonzalez Sotomayor L.A, 2006, "La reestructuración económica y las grandes corrientes migratorias" en Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p. 110.

asentamiento de este tipo de explotación agrícola de productos orgánicos como hortalizas (tomate, chile y otros productos de invernadero) se pudo observar a partir de 1992. En Baja California Sur, la tenencia ejidal de la tierra no fue la respuesta a demandas de reparto de tierras del sector campesino, sino que tuvo como objetivo cancelar los derechos vigentes de las compañías extranjeras deslindadoras de bienes raíces con el fin de resguardar la soberanía territorial de México sobre la península.⁶¹ Por lo tanto la reforma al artículo 27 constitucional en esta entidad no tuvo las mismas consecuencias que en las otras entidades del país donde impera el minifundismo; por el contrario, la cobertura legal a la renta y venta de tierras permitió liberar y comercializar las tierras cultivables a proximidad de mantos acuíferos, para que empresarios extranjeros y nacionales buscaran la implantación de agroindustrias para la exportación a los Estados Unidos. A pesar del clima semi-desértico que impera en la media península, su ubicación geográfica entre el pacífico y el mar de Cortés, así como la presencia de la Sierra La Laguna con una cumbre de 2090 metros sobre el nivel del mar⁶², se beneficia de “ventanas estacionales” que gozan de microclimas templados y de mantos acuíferos adecuados para un nuevo modelo productivo-exportador de la agricultura.

El nuevo modelo fue impulsado por el Gobierno del Estado que apoyó a la política de liberación agrícola para generar divisas con la inversión extranjera y ofreció a los inversionistas “paquetes promocionales de estímulos”, con descuentos en las licencias de construcción y exención de impuestos etc. Estos agro negocios (compañías norteamericanas por lo general), arrendan la tierra a precios irrisorios, a propietarios, antiguos ejidatarios mexicanos que carecen de la infraestructura y capital suficientes para llevar a cabo la explotación agrícola, y a su vez, proporcionan el capital activo y los insumos necesarios de los cuales carecen los dueños de las tierras. El éxito de la implantación de estas empresas en Baja California Sur se debe al hecho de que la producción cuenta con un mercado seguro para su comercialización, por el hecho de que las hortalizas para la exportación hacia los Estados Unidos tienen una fuerte demanda; este fenómeno ha sido el motor del desarrollo agrícola del valle de Santo Domingo y del Vizcaíno, así como de los campos agrícolas del municipio de La Paz. Los cultivos no son siempre los mismos, aunque predomine la siembra

⁶¹ UABCS, SEDESOL, OIDES AC, 1998, *Diagnóstico sobre los jornaleros agrícolas, el caso del municipio de La Paz*, p.27

⁶² Z. Flores E., 1998, *Geosudcalifornia. Geografía, agua y ciclones*, UABCS, p. 111.

de tomate y de chile morrón para la exportación, el pepino, las fresas, el melón y la sandía, las hierbas aromáticas, se intentan nuevas opciones para el mercado como sembrar vid por ejemplo.

El bajo costo de producción asegura a las empresas jugosas ganancias: por un lado disponen de agua y de tierras a precios derisorios, por otro lado, aseguran una mano de obra barata y flexible apegada tradicionalmente a la tierra y concedora del campo, dispuesta o (acostumbrada) a aceptar duras condiciones de trabajo y de vida a cambio de ingresos más significativos⁶³ que aquellos que pudieran obtener en los estados del sur, pero menores que los que perciben los trabajadores en los Estados Unidos. Por otro lado, los inversionistas gozan de numerosas prerrogativas que el gobierno estatal ofrece para la implantación de estos agro negocios.

2.3 CARACTERÍSTICAS DE LA MIGRACIÓN AGRÍCOLA EN EL MUNICIPIO DE LA PAZ

Aunque el término “migrante” parece haber sido aceptado como un concepto inequívoco para referirse al fenómeno de movilidad laboral, es importante destacar que, en el marco de este trabajo, los jornaleros en realidad no “emigran” sino que se desplazan temporalmente para vender su fuerza de trabajo en los campos agrícolas. Solo en ocasiones aisladas la movilidad laboral inicial se convierte en migración definitiva cuando los actores deciden permanecer en los nuevos centros de atracción. En 1996 el Pronjag (actualmente Proajag⁶⁴) publicó un documento en el cual propone una clasificación⁶⁵ de los procesos migratorios bajo tres esquemas diferentes: rural-internacional, rural-urbana y rural-rural.

⁶³ “Actualmente, las motivaciones de carácter económico se han transformado en una de las principales razones de los desplazamientos territoriales, asociadas a la búsqueda de empleo estable y mejores condiciones de vida “,

⁶³ Urciaga García J., “El contexto nacional de la migración “en Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p.19.

⁶⁴ Programa de atención a jornaleros agrícolas

⁶⁵ Pronjag, 1996, *Promoción social*, Sedesol, p.21 citado en Cabral Bowling M.L., González Sotomayor L.A, 2006, “La reestructuración económica y las grandes corrientes migratorias” en Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p. 100

- La migración rural-internacional se refiere a la población rural mexicana indocumentada que trabaja en los Estados Unidos, en labores indistintas.
- La migración rural-urbana corresponde a la población rural que se emplea en labores no agrícolas en los centros urbanos.
- Finalmente, la migración rural-rural se traduce en el desplazamiento de población desde sus comunidades rurales hacia la agricultura de exportación en campos agrícolas del noroeste de la república.

Esta última migración rural-rural es la que corresponde a nuestro espacio de investigación y puede presentar tres modalidades distintas: la migración pendular, la migración golondrina y la migración definitiva que ocurre cuando los jornaleros se asientan definitivamente en alguna zona de atracción, desvinculándose de su tierra natal, por razones múltiples que pueden ser desde la falta de recursos para regresar a casa, o la esperanza de brindar mejores condiciones de vida a sus hijos. Sin embargo una encuesta de Pronjag en 1998 indica que el 86% de los jornaleros no pensaba arraigarse en las zonas de atracción y pueden considerarse como protagonistas de la migración pendular por sus idas y venidas entre sus comunidades y los centros de trabajo. En cambio la migración golondrina se refiere a una migración itinerante que sigue una ruta determinada para asegurar la continuidad del empleo. La ubicación geográfica de los campos agrícolas del noroeste favorece este tipo de migración, porque se suceden los ciclos agrícolas: por ejemplo, en cuanto inicia la temporada de calor en el sur de la península y en el estado de Sinaloa, es tiempo de siembra o cosecha en el estado de Baja California, razón por la cual hay demanda de trabajadores agrícolas. Estos pueden permanecer varios años alejados de sus comunidades y regresar solo para ciertas festividades o en caso de urgencias familiares, porque a pesar de la distancia, mantienen los lazos sociales y familiares mediante la telefonía celular,.

Siguiendo esta pauta los trabajadores emprenden la ruta del pacífico saliendo de los estados del sur hacia los campos tomateros de Sinaloa, pasan temporadas en campos del municipio de La Paz, se dejan atraer por ofrecimientos laborales en el Valle de Santo Domingo y de Vizcaíno, se aventuran en tierras templadas del norte de la Península en Maneadero o San Quintín, dejando atrás el tórrido verano del sur y regresan a casa ocasionalmente o definitivamente cuando empiezan a sentir los estragos del desgaste corporal. Es difícil conocer con exactitud los destinos de cada uno de los migrantes

“golondrinos”, pero podemos hablar de “rutas” establecidas y hasta de un “circuito del noroeste”.⁶⁶ La migración pendular es la que corresponde en mayor grado a nuestro espacio de investigación; se refiere al desplazamiento de trabajadores desde su lugar de origen hacia algún polo de atracción con el compromiso por parte de la compañía agrícola de regresarlos al término del contrato. En este caso la empresa cuenta con enganchadores en los lugares de origen que se encargan de invitar y “contratar”, o más bien dicho “enganchar” a los interesados asegurándoles el regreso. En ocasiones, los trabajadores más emancipados y autónomos combinan dos modalidades de migración: la golondrina y la pendular. Llegan al estado con un contrato verbal al término del cual y de acuerdo a las necesidades y estado de la producción de los campos agrícolas, deciden emplearse en otros campos en Ensenada y Tijuana, contratados en ocasiones por la misma empresa. El XII censo de población del 2000 arroja datos que dan fe de la presencia de población hablante de una lengua originaria en el estado de Baja California sur (ver cuadro 1), siendo que el estado no cuenta con una población originaria; hecho que se explica por las modalidades de la migración pendular, golondrina o definitiva.

| ENTIDAD FEDERATIVA | TOTAL | HOMBRES | MUJERES |
|--|-----------|-----------|-----------|
| ESTADOS UNIDOS MEXICANOS | 6 044 547 | 2 985 872 | 3 058 675 |
| BAJA CALIFORNIA | 37 685 | 19 920 | 17 765 |
| BAJA CALIFORNIA SUR | 5 353 | 3 046 | 2 307 |
| OAXACA | 1 120 312 | 538 255 | 582 057 |
| CUADRO 1: POBLACIÓN HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA DE 5 AÑOS Y MÁS POR ENTIDAD FEDERATIVA. | | | |
| FUENTE: INEGI. XII CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, 2000. TABULADOS BÁSICOS. | | | |

⁶⁶ Cabral Bowling M.L., Gonzalez Sotomayor L.A, 2006, “La reestructuración económica y las grandes corrientes migratorias” en Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS, p. 101.

2.3.1 LOS CAMPOS AGRÍCOLAS EN EL ESTADO DE BAJA CALIFORNIA SUR, GENERALIDADES

Las temporadas baja y alta 2003-2004 según el Proajag⁶⁷ de Sedesol (ver cuadro 2), arrojan una población total de 11910 personas en los campos agrícolas del estado de Baja California Sur censados, de los cuales solo 7209 se registran como trabajadores jornaleros, diferenciándose la población total de la población trabajadora. La cifra diferencial de 4701 personas que “no trabajan” indica que los jornaleros se desplazan con la familia, incluyendo bebés, niños y personas mayores y son la prueba contundente de la pauta de la migración. Es muy probable, sin embargo, que parte de este sector no contabilizado también se haya desempeñado como jornaleros aunque no se registraron como tales. La explicación está en el hecho de que la legislación laboral, vigilada por la Comisión de Derechos Humanos, prohíbe el trabajo remunerado a los niños y sanciona a las empresas infractoras. En la realidad los jóvenes menores de 18 años se desplazan también para trabajar. Los agro-negocios contratan a trabajadores que tienen la característica de pertenecer a comunidades rurales e indígenas, de una misma región o inclusive de un mismo municipio, así como a trabajadores identificados como “mestizos”, provenientes sobre todo del estado de Sinaloa y en menor escala de otros estados; es personal que solo habla español y cuenta con una mayor escolaridad y experiencia laboral para desempeñarse en trabajos más especializados como el empaque de los productos agrícolas, actividad que se debe de desarrollar con una estricta normatividad sanitaria internacional. El personal mestizo del estado de Sinaloa se traslada al sur de la península cuando se terminan los ciclos agrícolas en los campos de su estado. La llegada de los jornaleros fluctúa según las necesidades de mano de obra. En abril inicia la temporada alta y los campos agrícolas reciben autobuses con trabajadores que teóricamente regresarán a sus comunidades en el mes de julio. En septiembre inicia la temporada baja que termina con la cosecha del tomate en enero y en los meses siguientes llegan de nueva cuenta autobuses con mano de obra para asegurar el éxito de la temporada alta. Pero en realidad la demanda laboral perdura a lo largo del año porque algunos agro negocios se dedican a la

⁶⁷ Programa de Asistencia a Jornaleros agrícolas. Este programa se puso en marcha el 18 de mayo de 1990, llegando a esta entidad a partir de 1996. Su finalidad específica es la de contribuir al mejoramiento integral de las condiciones de vida y trabajo de la población jornalera agrícola migrante. Apela a Instituciones públicas y privadas, a los productores para brindar apoyo a los beneficiarios organizados. El programa coordina instituciones gubernamentales como el DIF, CONAFE, SEP, INEA, CNA, SSA, IMSS, Gobierno del Estado, etc. (ver anexos)

producción de hortalizas en invernaderos, asegurando de esta manera una producción constante, al margen de las vicisitudes climáticas.



Foto 2,3.: campos de cultivo de fresas en Pescadero B.C.S. Foto 4.: cortando fresas. Fotos: DS⁶⁸



Foto 5 chilar en pescadero

| DIRECCIÓN | CLAVE DE UNIDAD DE TRABAJO | NOMBRE DE LOS ALBERGUES QUE ATIENDE EL PROGRAMA | POBLACION TOTAL EN ALBERGUE | NUMERO DE TRABAJADORES (JORNALEROS) | CULTIVOS | TEMPORADA DE CONTRATACION |
|---|----------------------------|---|-----------------------------|-------------------------------------|--------------------------|-------------------------------|
| Carretera Transpeninsular Km. 143 Sta. Rosalia – Guerrero Negro. 23935. Mulegé. B.C.S. 01-615-1564113 | 0300200670 | San Francisco | 3400 | 2.016 | Tomate y chile | Abnl-Noviembre |
| Carretera Transpeninsular Km. 127 Sta. Rosalia – Guerrero Negro. 23935. Mulegé. B.C.S. 01-615-1540395 | 030020479A | El Silencio | 1200 | 700 | Espárrago, chile y melón | Octubre-Enero Marzo-Junio |
| Km. 6 Carretera Villa Alberto A – Bahía Tortugas. 23935. Mulegé. B.C.S. 01-615-1540866 | 030020798B | Don Juanito | 650 | 300 | Tomate, pepino y fresa | Enero-Junio Octubre-Diciembre |
| | 030021055A | El Guadalupe | 300 | 133 | Tomate | Marzo-Mayo Octubre-Diciembre |
| Calle Alfredo V. Bonfil s/n. Villa Alberto Alvarado. 23035. Mulegé. B.C.S. 01-615-1540877 y 1540878 | 030021055D | Los Mártires | 250 | 220 | Fresa y Tomate | Diciembre-Junio |
| Carretera Transpeninsular Km. 128 Sta. Rosalia – Guerrero Negro. 23935. Mulegé. B.C.S. 01-615-1540797 | 030021055C | El Consuelo | 300 | 230 | Tomate, calabaza y Chile | Mayo-Agosto Octubre-Enero |
| Domicilio Conocido. Chametla, 23090, La Paz. B.C.S. 044-612-1117308 | 0300314250 | El Cardonal | 300 | 220 | Tomate, melón | Abril-Junio Octubre-Diciembre |
| Domicilio Conocido. Chametla, 23090, La Paz. B.C.S. 044-612-1273229 | 0300300920 | La Ceiba | 140 | 95 | Tomate, chile y cebolla | Octubre-Marzo |
| Domicilio Conocido. El Centenario, 23201. La Paz. B.C.S. 01-612-1246434 | 030030092B | Campo 2 | 120 | 60 | Tomate, chile | Octubre-Diciembre Marzo-Mayo |
| Mexico No. 2230 (Allende y Normal), Fracc. Perla. 23040. La Paz. B.C.S. 01-612-1259813 Fax: 1257297 | 030030458A | La Campana | 1050 | 520 | Tomate, chile y melón | Octubre-Diciembre Marzo-Mayo |
| Km. 45.5 Carretera La Paz – Todos Santos, 23300. La Paz. B.C.S. 01-612-1450123 y 1450097 | 030030458B | San Juan El Carrizal | 700 | 500 | Tomate y chile | Noviembre-Enero Abril-Mayo |
| | 0300301720 | La Matanza | 500 | 400 | Tomate chile | Noviembre-Enero Abril Mayo |
| Domicilio Conocido. La Matanza. 23300. La Paz. B.C.S. 044-614-1621847 | 030030172A | Los Amador | 50 | 25 | Especies aromáticas | Septiembre-Junio |
| 5 de Mayo No. 1035 (Marcelo R. y Primo Verdad), Centro, 23000. La Paz B.C.S. 01-612-1229900 | 030030944A | Melitón Albañes (baja) | 2100 | 1200 | Tomate y Chile | Septiembre-Julio |
| | | Las Praderas (nueva alta) | 850 | 600 | Tomate y pepino | Septiembre-Julio |

Fecha de elaboración: 11/06/04

Cuadro 2 Campos agrícolas registrados en el Proajag de la Sedesol en 2004

⁶⁸ Fotos proporcionadas por jornalero mixe Domitilo Santiago.

Los ritmos de producción inciden en la remuneración de los trabajadores: al término de las cosechas cesa el trabajo adicional por tarea (a destajo) que complementa el jornal y permite duplicar o triplicar los ingresos de jornadas laborales de 10 horas y más; los trabajadores que no han emprendido el camino de regreso a casa deben conformarse entonces con el jornal estricto. En el intervalo de tiempo correspondiente a la investigación, las empresas agro-exportadoras se dedicaban a la siembra de tomate, chile morrón, pepino, y en menor grado, fresa, especies aromáticas, espárragos, cebolla y melón, así como o al cultivo de flores para exportación.

La población trabajadora de origen rural está familiarizada con las labores del campo en sus comunidades de origen. Su relación estrecha con la tierra y su cosmovisión holística los caracteriza por ser muy respetuosos de la naturaleza, lo que incide en su desempeño en los campos agrícolas. Los jornaleros realizan varias actividades, desde preparar el terreno de siembra, limpiar los sembradíos, aplicar pesticidas, dar mantenimiento a las instalaciones de riego, cosechar, empacar, etc. Existen también otras faenas como el mantenimiento de los baños, el acarreo del agua, la atención a los niños de la guardería encargada de los bebés y niños pequeños mientras trabajan sus progenitoras. Los camperos se dedican a vigilar el buen comportamiento de los pobladores del campamento en los cuartos de las galeras y a recorrer el campo sembrado para detectar cualquier anomalía. El campamento se convierte en una pequeña comunidad que se constituye alrededor de las actividades agrícolas, con tiendas, tianguis dominical y equipos de fútbol que organizan juegos con otros campos aledaños y aulas escolares improvisadas.

2.3.2 POBLACIÓN EN LOS CAMPAMENTOS.

La investigación documental sobre el asentamiento de las empresas no proporcionó los datos esperados, porque de una u otra manera son datos socioeconómicos confidenciales que se manejan de manera discrecional. Un primer acercamiento a la cartografía de la economía agroexportadora y procedencia de los jornaleros (ver gráficas 1 a 11) fue posible

gracias a las encuestas del Proajag y las visitas oficiales en los campos participantes del programa, base real a partir de la cual se empezó a delimitar el campo físico en el que se iba a desarrollar la investigación. Las regiones rurales del país expulsan una gran cantidad de pobladores que se movilizan en busca de nuevas oportunidades de trabajo a causa de la precariedad de su economía regional, y transitan por la ruta migratoria del noroeste entre otras. Las empresas contratan enganchadores, también llamados capataces o mayordomos concedores de las comunidades de los Estados de Oaxaca, Guerrero, Michoacán o Veracruz, donde, por medio de volantes, o del equipo de sonido de las casetas telefónicas, enganchan a trabajadores interesados, para ser trasladados en autobuses desde sus lugares de procedencia hacia los centros de atracción.

Todas las compañías afirman que su personal se apega a una migración pendular porque permanece en el estado mientras dure su contrato; en efecto, las autoridades estatales no ven con buenos ojos el asentamiento definitivo de los migrantes; pero en la realidad, parte de la población permanece en los campos a lo largo del año e inclusive durante varios años, hasta que algún acontecimiento endurezca la política de las empresas.⁶⁹ En este caso el personal contratado debe abandonar el campamento y volver a sus comunidades de origen. Se les invita también a trasladarse a otros campos de la misma compañía ubicados en el norte de la península. En los campos de mayor extensión, la población laboral es heterogénea, con un abanico de procedencias: en uno de los campos de la empresa conocida como “la Pequeña Joya”, por ejemplo, en un sondeo rápido se pudo apreciar que la mayoría de los trabajadores procedían de municipios donde se habla una lengua indígena, pero de distintos estados. Se mencionó Hueyapan de Ocampo en el Sur del Estado de Veracruz, zona popoluca; Tatahuicapan en la región de los Tuxtlas también al sur de Veracruz, donde dicen hablar náhuatl; jornaleros de habla nahua procedentes de la sierra de Zongolica; también están presentes pobladores del Mezquital en el estado de Durango donde se registra el tepehuano. En el rancho “la Campana” algunos jornaleros proceden de Xoxocotla y Tequila en el Estado de Veracruz, y son hablantes de náhuatl, o de Tlapa, en el estado de Guerrero, donde se habla el “mep’ha y de la región mixteca ; en cambio, en otros campos menos

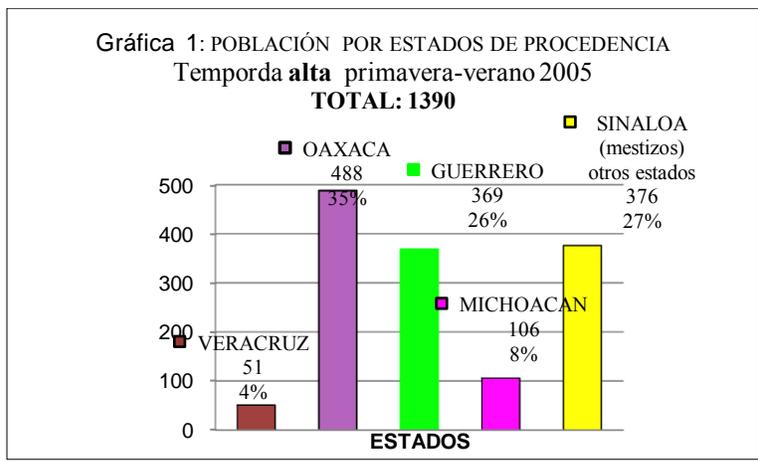
⁶⁹ Un ejemplo: en el verano 2008, los Estados Unidos levantaron un embargo sobre el tomate mexicano, por estar contaminado con salmonela, provocando una crisis en la agricultura regional: el campo agrícola Península de La Paz tuvo probablemente conocimiento previo, ya que mandaron a la mayoría de los trabajadores de regreso a sus casas en el mes de junio, sin que las tierras hayan sido sembradas.

extendidos como el carrizal o Península de La Paz, se acostumbra contratar personal de la misma procedencia: de Matías Romero en el istmo de Tehuantepec, se traslada gente mixe baja del municipio de San Juan Guichicovi; en el rancho “el carrizal” se aprecia afluencia de jornaleros de la región de Tlapa, Guerrero etc. En los años ochentas los jornaleros eran mayoritariamente mixtecos, pero se fueron acercando poco a poco a la frontera de los estados Unidos, buscando emigrar definitivamente en el país vecino. Las empresas agrícolas contratan también trabajadores identificados como “mestizos” provenientes de los Estados de Sinaloa o de Veracruz entre otros. Los trabajadores del Estado de Sinaloa solo hablan español y cuentan con una mayor escolaridad y experiencia para trabajos más especializados como el empaque de los productos agrícolas. Se trasladan al municipio de La Paz cuando se terminan los ciclos en los campos agrícolas de su estado.

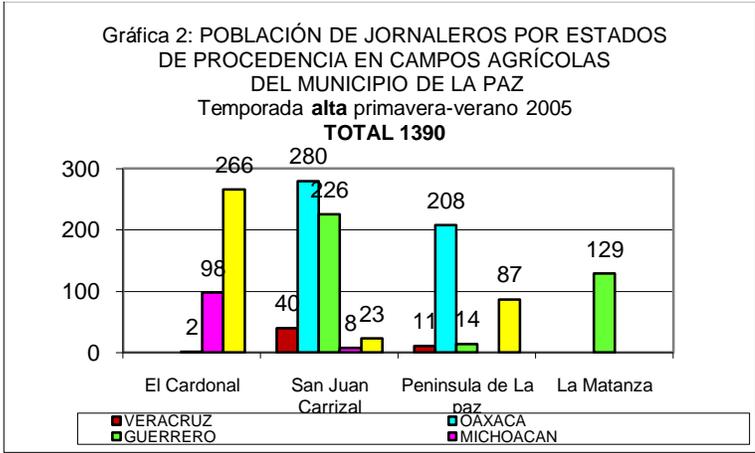
Los jornaleros agrícolas migrantes, pertenecen en la mayoría de los casos a un grupo “étnico”⁷⁰ y se desplazan junto con su familia hasta los campos agrícolas de la media península. Una de las condiciones del desplazamiento es la posibilidad de trasladarse con toda la familia incluyendo hijos, bebés, y a veces personas mayores y asegurar que la mayoría de los integrantes de la familia pueda integrarse al trabajo asalariado. En principio, los trabajadores deben de firmar un contrato de tres a seis meses al llegar en los campamentos agrícolas, en el cual se comprometen a cumplir con lo estipulado y al término del cual las empresas se comprometen a su vez a conducirlos de vuelta a sus lugares de origen. Sin embargo, en muchas ocasiones los acuerdos son verbales, en parte por la condición de analfabetismo de muchos de los jornaleros o la conveniencia de las empresas y no existe tal transparencia de condición laboral.

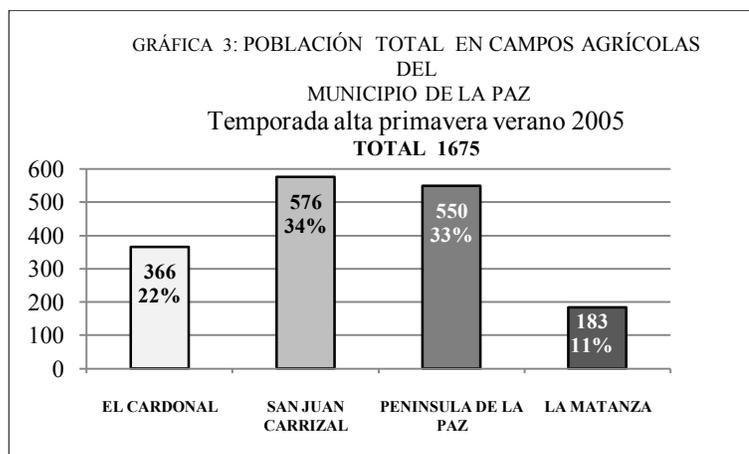
El análisis de los datos disponibles para la temporada alta primavera-verano 2005 nos lleva a afirmar que la tendencia general es el desplazamiento de trabajadores del estado de Oaxaca, seguido por el estado de Guerrero y Sinaloa y en una escala menos significativa Michoacán y Veracruz (ver gráfica 1).

⁷⁰ En base a los criterios lingüísticos

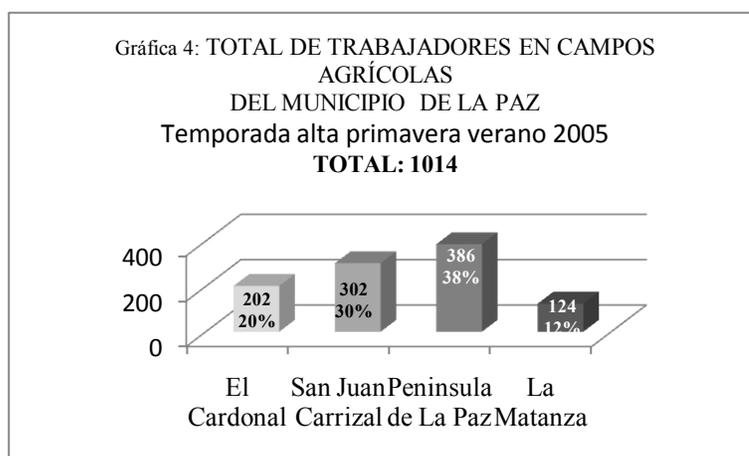


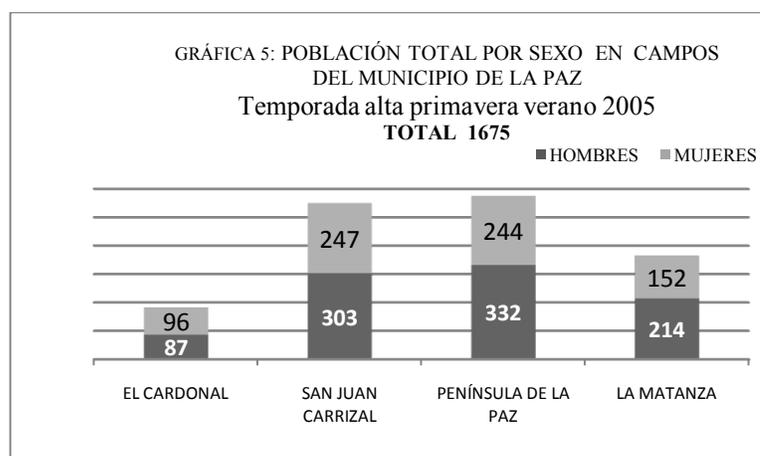
Optamos por enfocarnos en aquellos campos del municipio de La Paz que participaban en el programa de atención a jornaleros agrícolas y contaban con una población más homogénea en cuanto a su origen étnico y procedencia, siguiendo una modalidad de migración pendular. Estos campamentos son: el Cardonal, de la empresa “agro exportadora del Noroeste S.A. de CV”, San Juan Carrizal y La Matanza de “Agrícola Terrasanta” y Península de La Paz, de la empresa Baja King. Para la temporada alta primavera-verano 2005, estos campos contaban con un total de 1675 personas, siendo San Juan Carrizal y Península de La Paz los que tenían el mayor número de jornaleros, en estas fechas (ver gráfica 3), con 34% y 33% del total (ver gráfica 2 y 3).



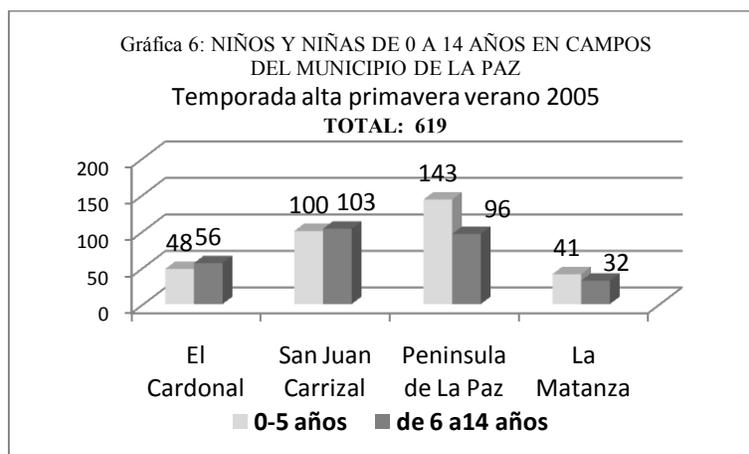


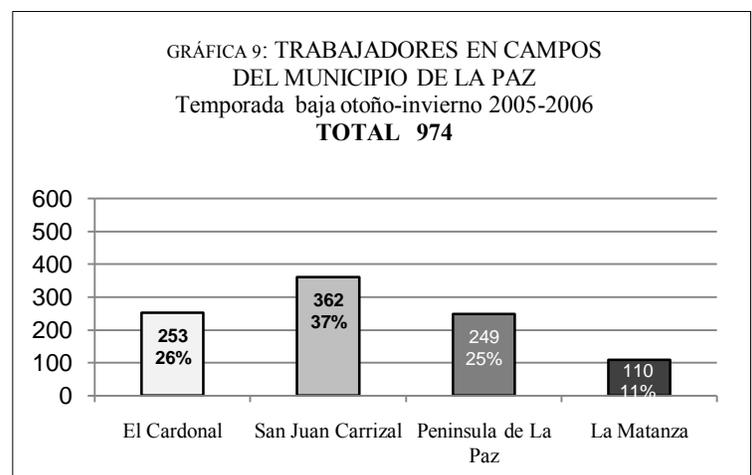
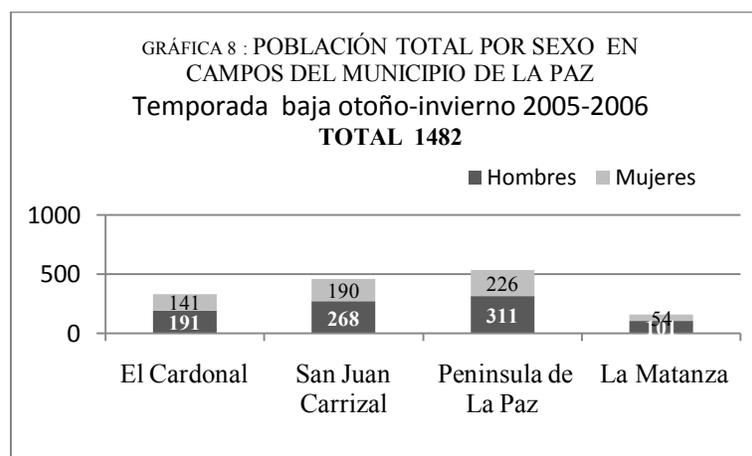
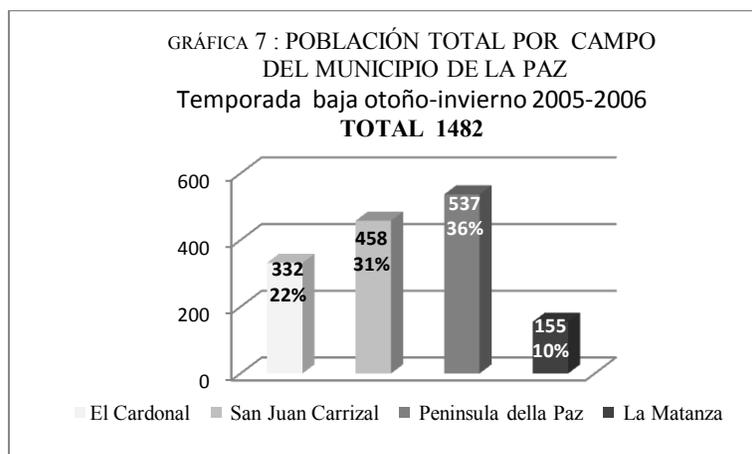
La gráfica 4 que corresponde a la temporada alta (primavera-verano) de 2005, registra 1014 trabajadores en los cuatro campos seleccionados; lo que representa el 60% del total de los presentes, repartidos como sigue: 739 mujeres y 936 hombres (ver gráfica 5). Este dato nos lleva a concluir que 661 personas, que representan el 40% del total, son menores de edad (ver gráfica 6). No se dispone de datos acerca de los menores que son mayores de 15 años, pero es de suponer que están incluidos en la diferencia de 42 entre el número de trabajadores y el número de personas menores de 15 años. Otra posibilidad es que se consideran como trabajadores todos los mayores de 14 años y que la diferencia corresponde a adultos mayores acompañantes o mujeres embarazadas.

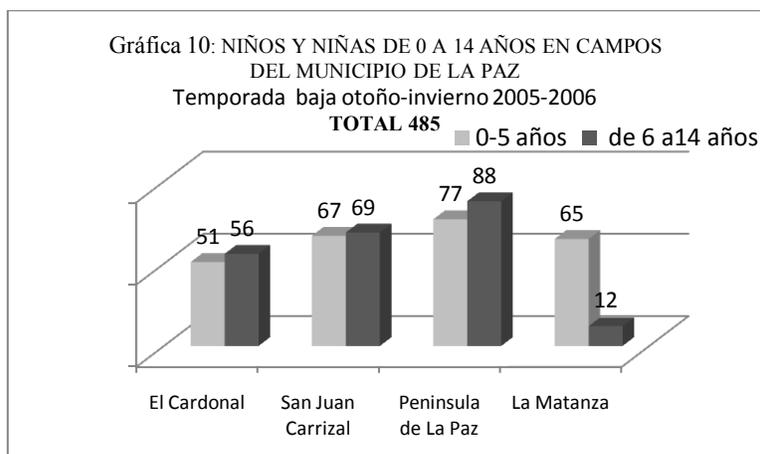




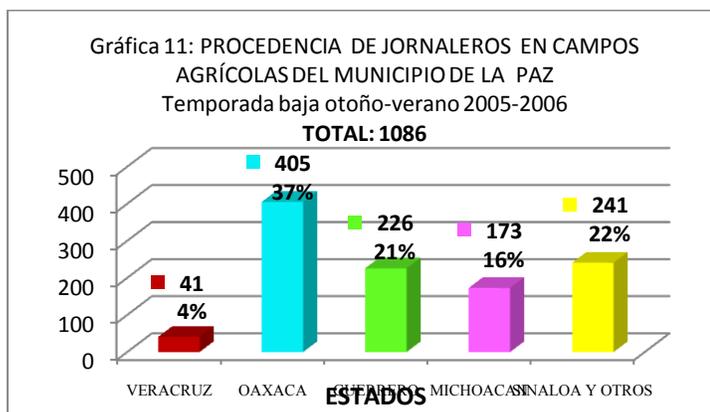
Para la temporada baja otoño-invierno 2005-2006, se registraron 1482 personas en los 4 campamentos escogidos, siendo los más poblados, nuevamente, “San Juan Carrizal y “Península de La Paz” con 31% y 36% del total (ver gráfica 7). De las 1482 personas instaladas en los campos, de las cuales 611 eran mujeres y 871 hombres (ver gráfica 8), se registran 974 trabajadores, o sea el 68% del total de los presentes (ver gráfica 9) y 485 menores de 15 años (ver gráfica 10) ; esto significa que el 34% de los pobladores de estos campos son acompañantes; la diferencia de 23 entre los que no son considerados como trabajadores y la cifra de los menores de 15 años puede indicar, en este caso, la presencia de acompañantes adultos mayores y las mujeres embarazadas, o con bebés recién nacidos. La condición principal para el desplazamiento de los jornaleros es la presencia de la unidad familiar. Para esta temporada baja el Proeja menciona 51 menores de 15 años trabajando: 19 en el campo “San Juan Carrizal”, 28 en “Península de La Paz” y 4 en “La Matanza”.



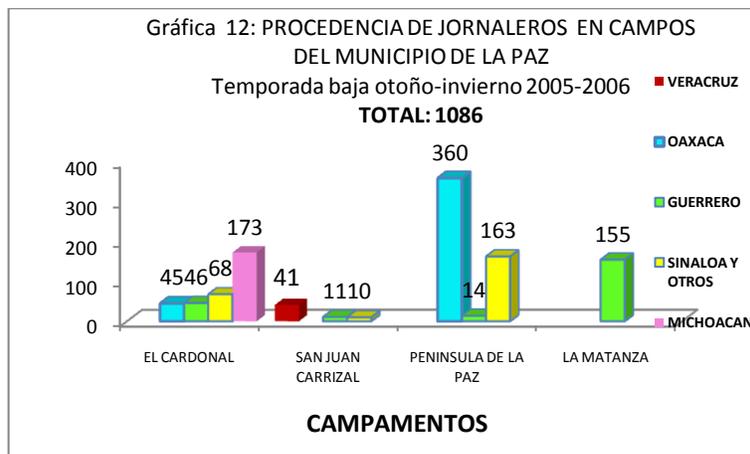




En cuanto a la procedencia de los trabajadores para la temporada baja otoño-invierno 2005-2006, los datos proporcionados por Proajag nos indican que de un total de 1086 personas censadas 4% es originario del estado de Veracruz, 37% del estado de Oaxaca, 21% del estado de Guerrero, 16% del estado de Michoacán y 22 % del estado de Sinaloa y otros estados de la república (ver gráfica 11)



El campo agrícola “Península de La Paz” se caracterizó por tener prácticamente la totalidad de los jornaleros del estado de Oaxaca (ver gráfica 12).



En un afán por generalizar, no sería pertinente sumar la cifra poblacional de las dos temporadas porque existe una alta probabilidad de que familias de la temporada alta hayan permanecido en los campos en temporada baja.

3.3 GENERALIDADES DE CADA UNO DE LOS CUATRO CAMPAMENTOS PRESELECCIONADOS.

En el ámbito de las ciencias sociales los datos estadísticos no representan verdades absolutas, y deben de ser analizados a través de un crisol contextual. En el caso de la investigación antropológica, los resultados de una encuesta o un censo, inclusive entrevistas dirigidas representan un material subjetivo, si se toma en cuenta que los entrevistados o censados pueden tener muchas razones para no declarar la verdad. Los datos brutos deben de ser objetivados mediante la contextualización, en la medida de lo posible, pero no dejan de ser muy valiosos como punto de partida. A continuación presentamos una descripción somera de los cuatro campamentos pre-seleccionados, como antecedente de esta investigación.

Los campos se encuentran ubicados en un corredor norte-sur, entre el mar de Cortés y las costas del océano pacífico con una longitud de aproximadamente 80 kilómetros y entre 15 y 20 kilómetros de ancho, localizado entre 24°18' y 23°30' de latitud norte y 110°15' y 110°27' de longitud oeste (ver foto 6).



Foto 6: Vista aérea de la zona de campos agrícolas del municipio de La Paz Foto CS Fuente: Google Earth 2006.

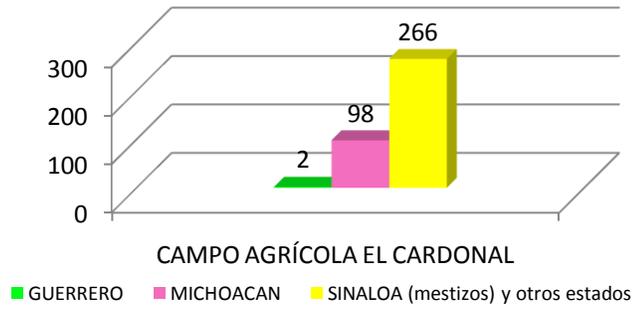
2.3.3.1 CAMPO AGRÍCOLA “EL CARDONAL” EMPRESA AGROEXPORTADORA DEL NOROESTE, S.A DE C.V.⁷¹

Esta empresa opera en la región desde hace 30 años dedicándose a la siembra y cosecha del tomate de exportación. Se localiza cerca del aeropuerto de La Paz a unos 13 Kilómetros del centro. En la temporada alta primavera-verano los trabajadores de este campo vinieron de diferentes procedencias (ver gráfica 13), del estado de Veracruz o Sinaloa (73%), pero se observa también un número importante de personas procedentes del estado de Michoacán (27%). La contratación se hace en la región de origen y responde al fenómeno de “migración rural-rural pendular” ya que su destino al término del contrato es en 95% de los casos el lugar de origen: Janitzio, Patzcuaro, Uranden e Isla Tecuala en el estado de Michoacán. Para la temporada alta primavera-verano 2005 Sedesol registra un total de 366 personas de las cuales 253(69%) trabajan y 29% son menores de 15 años en la proporción siguiente 48 (13%) son niños de 0 a 5 años y 56 (15%) de 6 a 14 años (ver gráfica 14).⁷² Para la temporada baja 2005-2006, los jornaleros totalizan 332 individuos, procedentes de Michoacán y de los estados de Oaxaca y Guerrero (ver gráfica 15), con 57% de hombres y 43% de mujeres; de los cuales 32% de los presentes son menores de 15 años y 15% menores a los 6 años (ver gráfica 16).

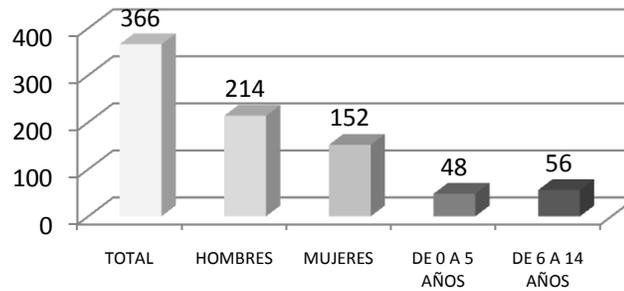
⁷¹ Municipio de La Paz (ejido Chametla). Son datos obtenidos en 2005.

⁷² El 2% restante puede corresponder a menores de 15 años que trabajan.

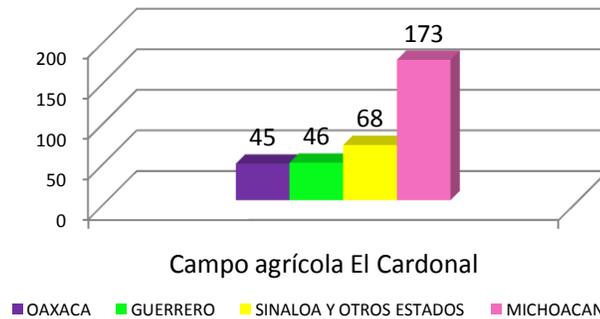
Gráfica 13: PROCEDENCIA DE JORNALEROS DEL CAMPO AGRÍCOLA "EL CARDONAL"
Temporada **alta** primavera-verano 2005
TOTAL 366

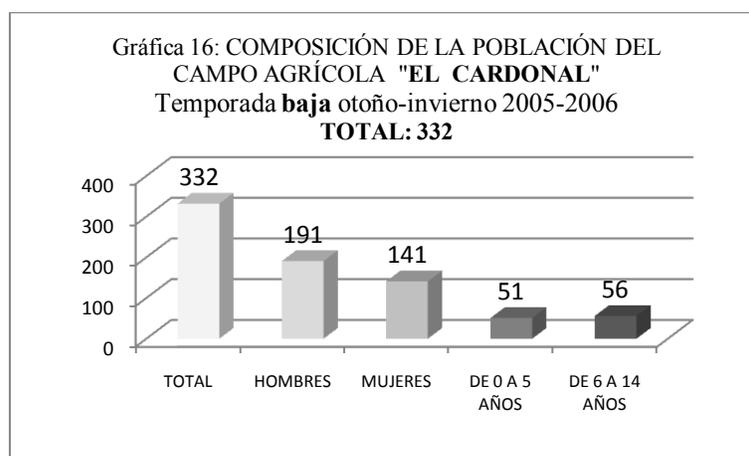


Gráfica 14: COMPOSICIÓN DE LA POBLACIÓN DEL CAMPO AGRÍCOLA "EL CARDONAL"
Temporada **alta** primavera-verano 2005
TOTAL: 366



Gráfica 15: PROCEDENCIA DE LA POBLACIÓN DEL CAMPO AGRÍCOLA "EL CARDONAL"
TEMPORADA **BAJA** OTOÑO-INVIERNO 2005-2006
TOTAL: 332

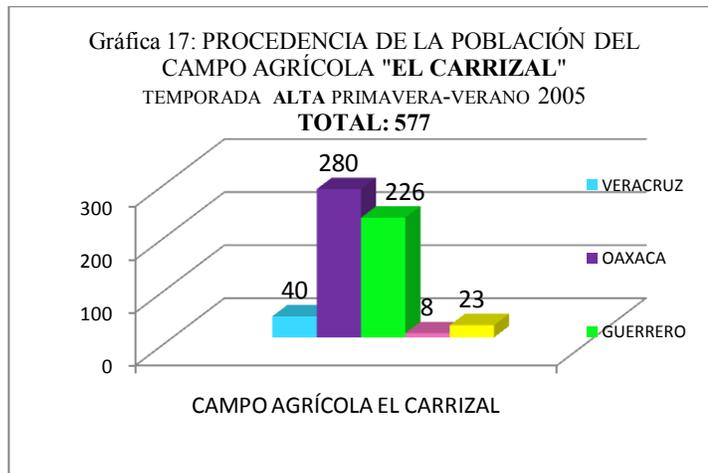




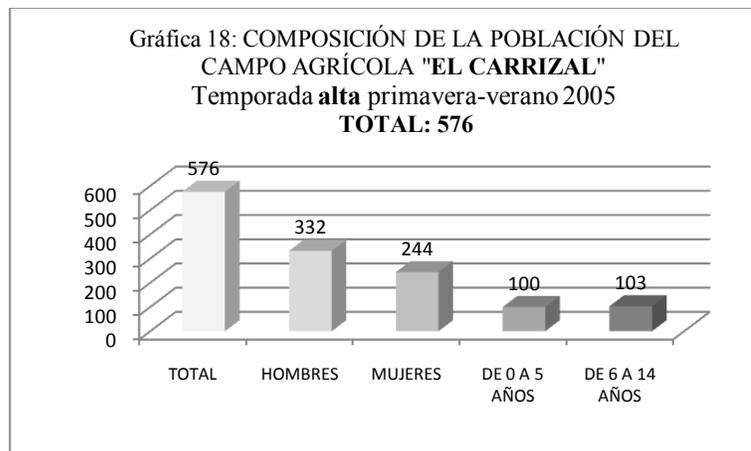
2.3.3.2 CAMPO AGRÍCOLA SAN JUAN CARRIZAL. EMPRESA AGRÍCOLA TERRASANTA, TEMPORADA ALTA 2005.

En el estado de Guerrero la lengua sobresaliente es el amuzgo; hay presencia del náhuatl (nahua) y el tlapaneco aunque en menor escala. Para el estado de Oaxaca estamos en presencia de hablantes de zapoteco (bajo y medio), mixe baja y triqui. Los trabajadores de los estados de Puebla y Veracruz parecen ser “mestizos” y solamente hablan español con la excepción de alguna personas que dijeron hablar náhuatl (ver tabla 2,3). Se encontraron casos aislados de hablantes de tepehuano, zoque y mixteco. Conocido como El Carrizal, este campo agrícola se ubica cerca de la localidad del mismo nombre e inició la explotación agrícola en 1997. Al igual que en los demás campos la actividad agrícola se intensifica del mes de septiembre al mes de diciembre-enero (temporada baja), y de marzo-abril a junio-julio (temporada alta), meses en que se siembra y se cosecha el tomate de exportación con destino a los Estados Unidos. Los trabajadores son enganchados en sus lugares de origen en un 100%⁷³. En la temporada alta de 2005, 39% de los jornaleros que se encontraban en el campo procedían del estado de Guerrero, 48% del estado de Oaxaca ,7% del estado de Veracruz, 1% del estado de Michoacán, 4% del estado de Sinaloa otros estados (ver gráfica 17 y tabla 2).

⁷³ En este caso también se trata de una migración rural-rural pendular. El 90% de los trabajadores regresa a sus pueblos al final de su contrato o cuando se termina las faena, el 10% restante se convierte en migrantes “golondrinos”, probando suerte en otros campos del norte.

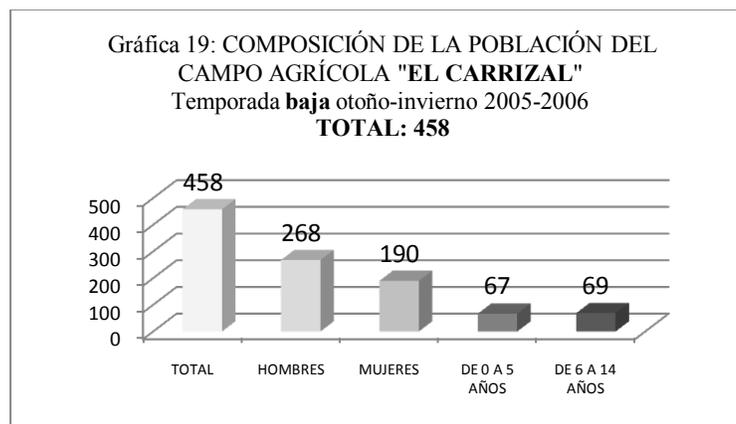


En cuanto a la composición de esta pequeña sociedad, según cifras que proporciona el censo de Sedesol para la temporada alta 2005, la población total era de 576 personas de las cuales 58% de sexo masculino y 42% de sexo femenino. Se contabilizaron 123 familias y 69 personas solas (por lo general varones), con 35% de niños y jóvenes menores de 15 años de los cuales 17% menor de 6 años y 18% mayor de 5 años y menor de 15 (ver gráfica 18); no se menciona población con residencia permanente.



Temporada baja 2005-2006.

En la temporada baja del año 2005-2006, el 47% de los migrantes temporales que trabajaban en esta empresa agrícola eran procedentes del estado de Guerrero⁷⁴; 22% del estado de Oaxaca, 17% del estado de Veracruz, 2% de Michoacán y 11% de diversas entidades (ver gráfica 19). Esta migración es de tipo pendular, salvo en algunos casos de migración golondrina, en la cual y por invitación de los mismos capataces, los jornaleros se trasladan en diferentes regiones geográficas con distinta calendarización de las actividades agrícolas, como San Quintín B.C. , Maneadero B.C., Villa Juárez y Culiacán en Sinaloa. Se observa menor densidad de población para esta temporada baja, pero con una proporción parecida a la temporada alta. Según las cifras que proporciona el censo de Sedesol, la población total era de 458 personas de las cuales 58% de sexo masculino y 42% de sexo femenino, con 30% de niños y jóvenes menores de 15 años de los cuales 15% menor de 6 años y 15% mayor de 5 años y menor de 15 (ver gráfica 19)



⁷⁴ El estado de Guerrero cuenta con 3 079 649 habitantes, de los cuales 17,2 % son indígenas (529 780 personas). La población indígena en Guerrero se encuentra esencialmente en la zona de la Montaña y en menor medida en la Costa Chica, siendo estas las zonas más marginadas del estado. La población indígena se reparte en 4 grupos: 212 000 nahuatlts (nauas), o sea el 40% de la población indígena ; 148 000 mixtecos (na savi), o sea el 28% ; 116 000 tlapanecos (me'phaa), o sea el 22% ; 47 500 amuzgos (suljaa'), o sea el 9%. Fuente http://www.sipaz.org/data/gro_es_02.htm

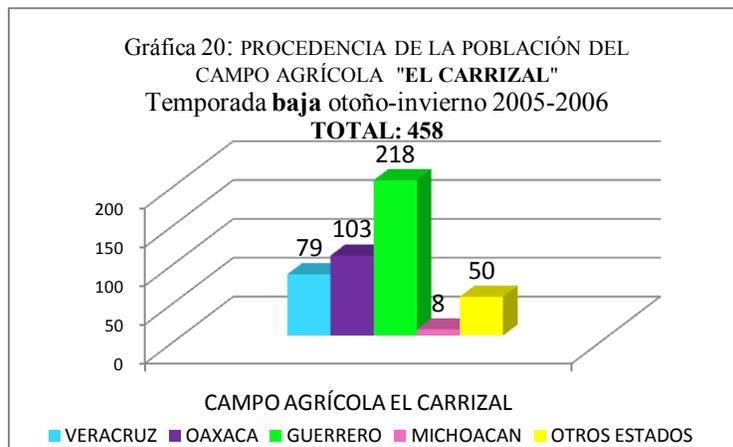
TABLA 2: LOCALIDADES DE PROCEDENCIA DE JORNALEROS DEL CAMPO AGRÍCOLA EL CARRIZAL (2005-2006)

| LOCALIDAD | MUNICIPIO | ESTADO | LENGUA INDÍGENA |
|----------------------|---------------------|----------|---------------------------|
| Plan De Los Muertos | Xochistlan | Guerrero | Amuzgo |
| Viena De Juarez | Xochistlan | Guerrero | Amuzgo |
| Plan Maguey | Xochistlan | Guerrero | Amuzgo |
| Cruz De Piedra B | Xochistlan | Guerrero | Amuzgo |
| Loma De Lucero | Xochistlan | Guerrero | Amuzgo |
| Rancho Del Cura | Xochistlan | Guerrero | Amuzgo |
| Dos Rios | Metlatonoc | Guerrero | Mixteco, tlapaneco, nahua |
| Arroyo Grande | Tlapa | Guerrero | Amuzgo |
| Enchepetec | Tlapa | Guerrero | Amuzgo Nahua |
| Yacuntata | Tlapa | Guerrero | amuzgo |
| Petlacala | Tlapa | Guerrero | nahua |
| Cozoyoapan | Tlapa | Guerrero | aqmuzgo |
| Miahuatlán | Miahuatlán | Oaxaca | Zapoteco |
| El Zacatal | Matías Romero | Oaxaca | Mixe |
| Villa De San Antonio | San Juan Mazatlán | Oaxaca | Mixe |
| San Juan Guichicovi | San Juan Guichicovi | Oaxaca | Mixe |
| Platanillo | Santo Domingo Peón | Oaxaca | Mixe |
| San Isidro | Santo Domingo Peón | Oaxaca | Mixe |
| Mogoñe | San Juan Guichicovi | Oaxaca | Mixe |
| Candelaria | Pochutla | Oaxaca | Zapoteco |
| San Juan | San Juan Lachixtlan | Oaxaca | Zapoteco |
| Putla | Putla | Oaxaca | Triqui |
| Acayucan | Acayucan | Veracruz | Nahuatl |
| Tehuacan | Tehuacan | Puebla | Nahuatl |

En la temporada baja del año 2005-2006, el 47% de los migrantes temporales que trabajaban en esta empresa agrícola eran procedentes del estado de Guerrero⁷⁵; 22% del estado de Oaxaca, 17% del estado de Veracruz, 2% de Michoacán y 11% de diversas entidades (ver gráfica 20). Esta migración es de tipo pendular, salvo en algunos casos de migración golondrina, en la cual y por invitación de los mismos capataces, los jornaleros se

⁷⁵ El estado de Guerrero cuenta con 3 079 649 habitantes, de los cuales 17,2 % son indígenas (529 780 personas). La población indígena en Guerrero se encuentra esencialmente en la zona de la Montaña y en menor medida en la Costa Chica, siendo estas las zonas más marginadas del estado. La población indígena se reparte en 4 grupos: 212 000 nahuatlts (nahuas), o sea el 40% de la población indígena ; 148 000 mixtecos (na savi), o sea el 28% ; 116 000 tlapanecos (me'phaa), o sea el 22% ; 47 500 amuzgos (suljaa'), o sea el 9%. Fuente http://www.sipaz.org/data/gro_es_02.htm

trasladan en diferentes regiones geográficas con distinta calendarización de las actividades agrícolas, como San Quintín B.C. , Maneadero B.C., Villa Juárez y Culiacán en Sinaloa.

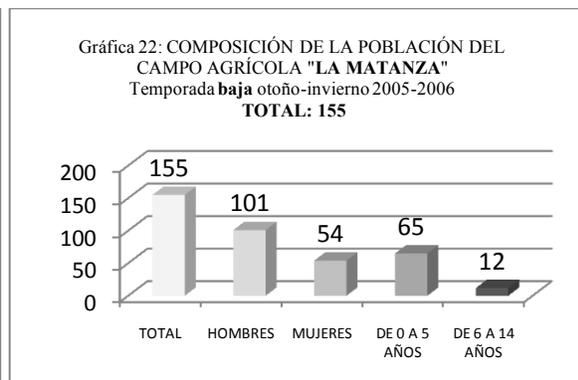
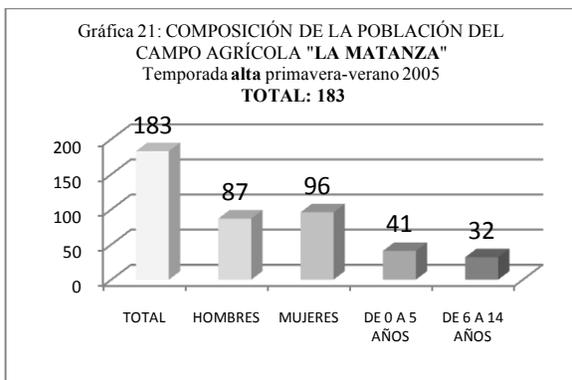


2.3.3.3 CAMPO AGRÍCOLA LA MATANZA; EMPRESA TERRASANTA.

Este campo agrícola pertenece a la empresa Terra Santa que es propietaria de varios campos agrícolas y una empacadora cerca del pueblo de Todos santos, municipio de La Paz, pero se caracteriza por ser muy irregular en su producción, cerrando en varias ocasiones sus fuentes de trabajo y/o abandonando los cultivos. Su actividad agrícola es semejante a la de El Carrizal, productoras ambas de tomate para exportación del mes de abril a junio y chile morrón de noviembre a enero. Los jornaleros agrícolas son enganchados, al igual que para el campo precedente, en su totalidad en sus lugares de origen donde regresan una vez concluido su contrato. En la temporada alta 2005 así como en la baja 2005-2006 el 100% de los jornaleros provenían del Estado de Guerrero, según datos de Sedesol (ver tabla 3).

| TABLA 3: LOCALIDADES DE PROCEDENCIA DE JORNALEROS DEL CAMPO AGRÍCOLA “LA MATANZA” TEMPORADA ALTA-BAJA (2005-2006). | | | |
|---|----------------|----------|---------------------------|
| LOCALIDAD | MUNICIPIO | ESTADO | LENGUA ORIGINARIA |
| LINDA VISTA | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| EL PROGRESO | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| GUADALUPE VICTORIA | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| PLAN MAGUEY | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| LLANO DEL CARMEN | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| LA CIENEGA | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| CENTENARIO | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| COZOYOAPAN | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| ARROYO GRANDE | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| RANCHO DEL CURA | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| LUIS DONALDO COLOSIO | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| LOS LIRIOS | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| ARROYO NUEVO | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| ARROYO GRANDE | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| RANCHO CORA | XOCHISTLAHUACA | GUERRERO | AMUZGO |
| ENCHEPETEC | TLAPA | GUERRERO | TLAPANECO,NAHUA, MIXTECO, |
| MATIAS ROMERO | MATIAS ROMERO | OAXACA | MIXE |
| RINCÓN ESCUINTLA | JUCHITAN | OAXACA | ZAPOTECO |

En cuanto a la composición demográfica es notorio que de 183 personas censadas en la temporada alta se observa una mayor presencia de mujeres que de hombres, 52.5%, y 47.5% respectivamente. Se registran además 23% de menores de 6 años y 17% de niños y jóvenes mayores de 5 y menores de 15 años. Para la temporada baja de este mismo año, de un total de 155 trabajadores, 65% son hombres y 35% mujeres, de los cuales el 50% del total eran menores de 15 años, de los cuales 42% menores de 6 años y 8% tenían entre 5 y 15 años (ver gráficas 21, 22).



2.3.3.4 CAMPO AGRÍCOLA "PENÍNSULA DE LA PAZ", EMPRESA AGRÍCOLA BAJA KING.

Es una explotación que volvió a resurgir después de la destrucción de sus instalaciones por causa de un incendio. La empresa inició nuevamente sus actividades en este campamento con una nueva razón social en 2004. Una compañía norteamericana arrenda las tierras a un ejidatario sudcaliforniano; contrata jornaleros al iniciar las dos temporadas alta y baja. Los trabajadores son enganchados en los lugares de origen por personas que trabajan por la empresa y reciben una comisión por cada trabajador contratado. Se invita al corte de tomate por medio de las casetas telefónicas de las comunidades, equipadas con sonido, y/o con volantes impresos. La compañía asegura el transporte de los trabajadores de ida y vuelta en autobús y barco. La producción varía según las temporadas siendo el cultivo del tomate de exportación ya sea tomate bola o saladez, el más sobresaliente, pero de acuerdo a la demanda pueden sembrarse pepino, y/o chile morrón, Las operaciones comerciales y exportación las realiza la compañía americana. Cuando los precios del mercado internacional caen, las cosechas son abandonadas y se da el caso de un arreglo comercial con intermediarios que se encargan de colocar los productos en el mercado local o nacional. En la temporada alta de 2005 observamos, de acuerdo a los datos del Proajag⁷⁶, afluencia de población del estado de Oaxaca (38%) y en menor grado trabajadores mestizos del estado de Sinaloa (16%) (ver gráfica 23 y tabla 4). La poca presencia de trabajadores de Veracruz y Guerrero nos hace pensar como en los casos

⁷⁶ Las cifras proporcionadas no coinciden unas con otras: se cuantifican 320 personas para determinar la procedencia y 550 para la composición demográfica.

anteriores que son personas que salieron de otro campo agrícola sin haber concluido su contrato.

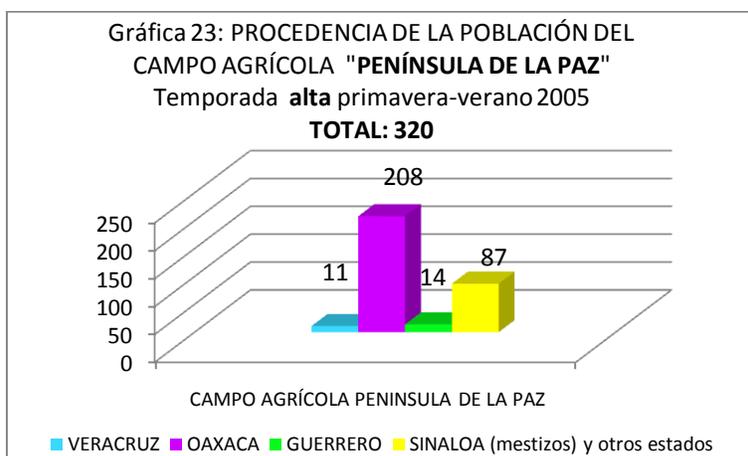
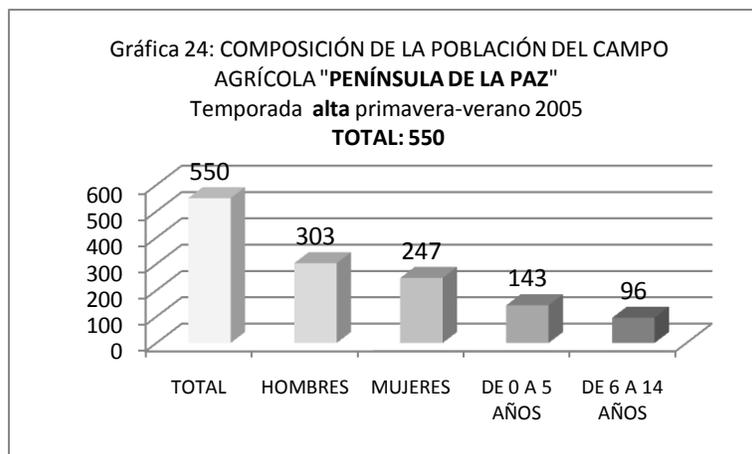


TABLA 4 : Localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola "Península de La Paz".
Temporada **alta y baja** 2005-2006

| LOCALIDAD | MUNICIPIO | ESTADO | LENGUA ORIGINARIA |
|-------------------------|----------------------|----------|-------------------|
| Matías Romero | Matías Romero | Oaxaca | Mixe, |
| San Juan Guichicovi | San Juan Guichicovi | Oaxaca | Mixe |
| Santo Domingo Petapa | Santo Domingo Petapa | Oaxaca | Mixe |
| Zacatal | San Juan Guichicovi | Oaxaca | Mixe |
| Platanillo | Santo Domingo Petapa | Oaxaca | Mixe |
| Santa Cruz Tierra Negra | Santo Domingo Petapa | Oaxaca | Mixe |
| Mogoñe Estación | San Juan Guichicovi | Oaxaca | Mixe |
| Juchitán | Juchitán | Oaxaca | Mixe |
| Ixtlan de Juárez | Juchitán | Oaxaca | Zapoteco |
| Tehuantepec | Ixtlan de Juárez | Oaxaca | Zapoteco |
| Santiago Quiavicuzas | San Carlos Yautepec | Oaxaca | Zapoteco |
| Xochistlahuaca | San Carlos Yautepec | Guerrero | Zapoteco |
| Ometepec | Tlapa | Guerrero | Amuzgo |
| Tlapa | Tlapa | Guerrero | Amuzgo |
| Tejocote | Tlapa | Guerrero | Mixteco |
| Hueyapan | malinaltepec | Guerrero | Tlapaneco |
| Palo verde Chilaperez | Acayucan | Veracruz | Popoluca |
| Tantoyucan | Tantoyucan | Veracruz | Huasteco |

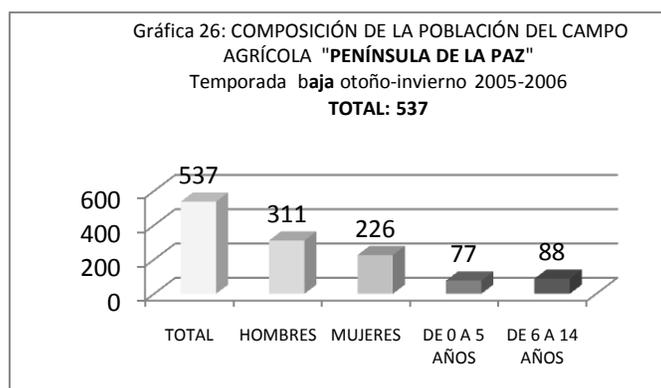
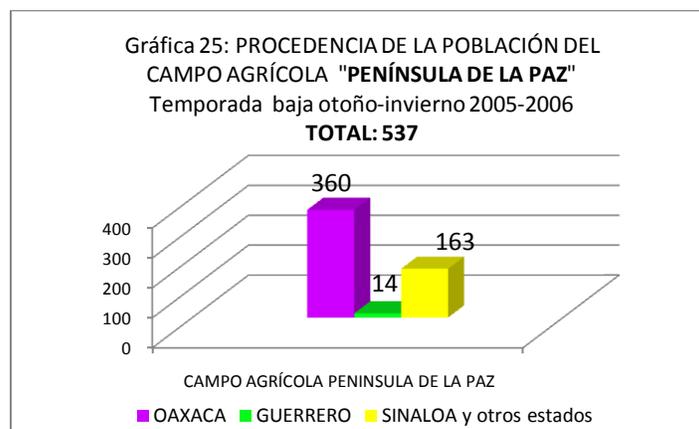
En la temporada alta 2005, es el campo que recibió el mayor número de jornalero de los campos analizados. La población total fue de 550 individuos de los cuales 55% eran de

sexo masculino y 45% de sexo femenino; en relación a los demás campos había una presencia mayor de menores de 15 años que representaban casi la mitad del total de la población del campamento de los cuales el 60% era menor de 6 años (ver gráfica 24).



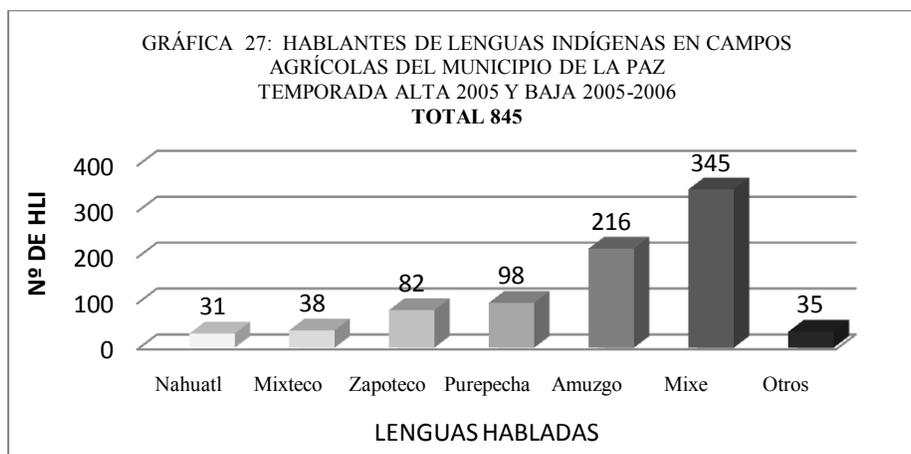
Esto indica que se desplazan cada vez más parejas jóvenes con bebés o hijos pequeños. Cabe agregar también que es frecuente la unión de muy jóvenes de 13, 14 o 15 años, y los nacimientos subsecuentes. Los jornaleros de Sinaloa, en cambio se desplazan de manera individual o en parejas jóvenes solas o con escasos hijos; se desplazan por lo general de acuerdo a la rotación de las temporadas de los distintos campos agrícolas⁷⁷, tanto del estado de Sinaloa como de la península. Es muy probable que los jornaleros procedentes de otros estados hayan llegado al estado de B.C.S., contratados por otras empresas con las que no llevaron su contrato a término. Para la temporada baja, se registra una afluencia de trabajadores del estado de Oaxaca, aún mayor que en la temporada alta: 67% del total contra 30% de gente de Sinaloa y/u otros estados (ver gráfica 25). La población se mantiene constante pero disminuye la presencia femenina: 58% de hombres y 42% de mujeres, lo que tiene una aparente incidencia en el número de menores de 6 años: 46% del total de los menores de 15 años, contra 60% en la temporada alta, y 53% de menores de 15 años y mayores de 5 años (ver gráfica 26).

⁷⁷ Algunos indígenas también siguen este patrón pero en menor proporción.



2.3.4 MIGRACIÓN Y LENGUAS 2005-2006

Los datos proporcionados por el programa de atención a jornaleros agrícola, nos permiten concluir que los campos agrícolas del municipio de La Paz contratan un número importante de hablantes de una lengua originaria. Una primera apreciación es el predominio de la lengua mixe sobre las demás; en efecto 41% de los migrantes considerados como locutores de una lengua indígena manifiesta hablar mixe (ver gráfica 27). En el estado de Guerrero la lengua sobresaliente es el amuzgo; hay presencia del náhuatl (nahua) y el tlapaneco aunque en menor escala. Para el estado de Oaxaca estamos en presencia de hablantes de zapoteco (bajo y medio), mixe baja y triqui. Los trabajadores de los estados de Puebla y Veracruz parecen ser “mestizos” y solamente hablan español con la excepción de alguna personas que dijeron hablar náhuatl (ver tabla 2,3). Se encontraron casos aislados de hablantes de tepehuano, zoque y mixteco.



La escasez de hablante de mixteco contrasta con los datos del Censo de población y Vivienda del año 2000; para el municipio de La Paz indican un total de 176,157 habitantes mayores de 5 años de los cuales 1,865 se consideran como hablante de una lengua indígena; el Censo indica también que la lengua predominante era el mixteco. Esta información nos permite señalar que la población que se desplazaba en el año 2000 no es la misma que se desplazó en 2005. Como se mencionó anteriormente los mixtecos han optado por buscar mejores oportunidades de trabajo en los Estados Unidos organizándose desde un espacio amplificado: Rufino Domínguez Santos, dirigente del frente binacional de Oaxaqueños expresa estas palabras:

“...La solidaridad y vinculación de los Oaxaqueños no se circunscribe a los que nos encontramos en Estados Unidos sino que tiene una dimensión binacional, prueba de ello es que en Oaxaca empezaron a nombrarse a los Oaxaqueños residentes en los Estados Unidos para que participen en reuniones con sus conciudadanos sobre el tequio y todos los asuntos de desarrollo de la comunidad...”⁷⁸

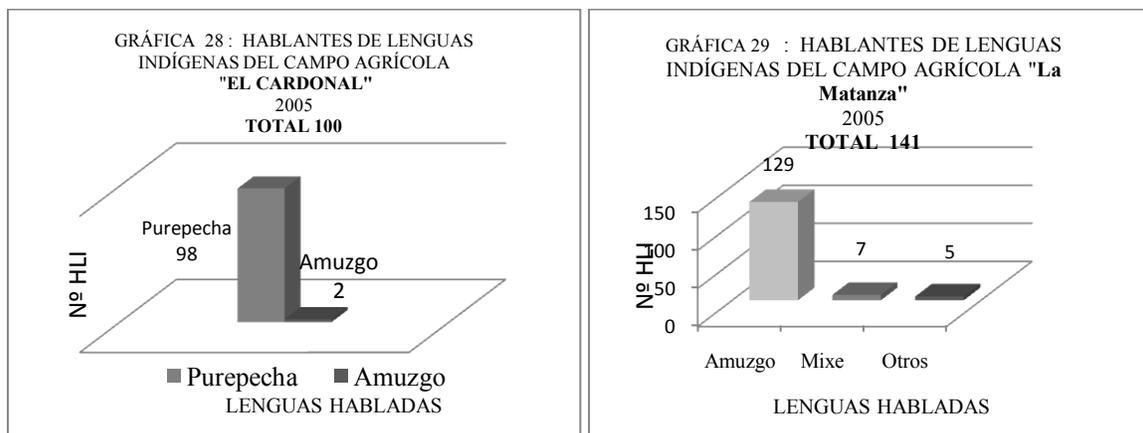
Los trabajadores provienen actualmente de las últimas regiones aisladas de los estados de Oaxaca y Guerrero, conocidos como zonas de gran marginación social y económica, últimas tomadas en cuenta por los programas de caminos, electrificación y comunicación, así como los programas asistencialistas y de “combate a la pobreza”.

Quando yo me estaba chiquito mis hijos, estaba duro, cuando pagaba la gente allá del trabajo, del machetear, algo coso pues, del campesino, pagaba unos 50 centavos al día, 25 centavos, no iba a la escuela, por esto me sufrió mucho y ahora cuando yo lo escuchaba que trabajaban de aquí de Culiacán de Sinaloa, de La Paz, entonces me salí allá, de allí hasta ahorita, a veces pienso para

⁷⁸ Rufino Domínguez Santos www.laneta.apc.org con fecha 11 de octubre de 2002.

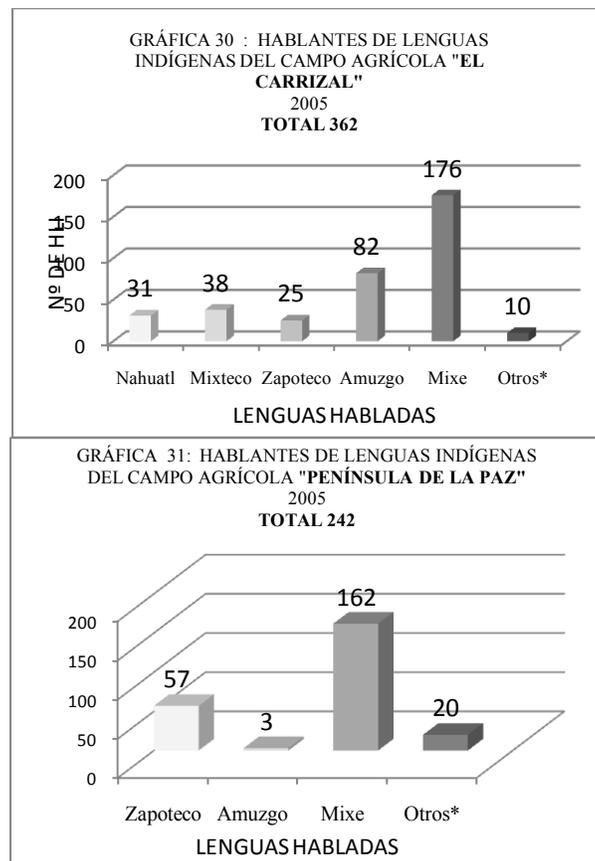
regresar y a veces no , porque no hay allá, ahora si lo pagan allá de machetero de todo el día 60, 80 pesos, de aquí , me salí temprano por 65 pesos.⁷⁹

En el campo “el Cardonal” vivían esencialmente trabajadores indígenas procedentes del estado de Michoacán de lengua purépecha (ver gráfica 28), y en “la Matanza” población amuzgo del estado de Guerrero (ver gráfica 29).



Los dos campos “El Carrizal” y “Península de La Paz” presentaban un número importante de locutores de mixe (ver gráficas 30, 31); sin embargo en “El Carrizal” se aprecia una importante comunidad amuzgo, así como grupos hablantes de náhuatl, mixteco y zapoteco, en cambio el campamento “Península de La Paz” de gran importancia numérica, se presenta además con una mayor homogeneidad para los fines de nuestro planteamiento.

⁷⁹ Entrevista con R en el campo “Península de La Paz”, 2006



2.3.5 EL CAMPAMENTO AGRÍCOLA “PENINSULA DE LA PAZ” COMO CAMPO DE INVESTIGACIÓN.

A partir de los datos estadísticos preliminares arriba expuestos, así como del recorrido de los campos agrícolas del municipio de La Paz, en el marco de las jornadas interinstitucionales de apoyo a los jornaleros agrícolas (ver fotos 6,7), fue posible definir el espacio y, de esta manera, ir acotando el área de investigación al campo agrícola “Península de La Paz”. Los indicadores más significativos para delimitar el área de investigación fueron, por una parte, la densidad de población y la homogeneidad de procedencia de los actores (ver gráficas 23, 25). Por otra parte factores como la lengua originaria de los jornaleros y sus comunidades de procedencia (ver tabla 4, gráfica 31), la estabilidad de las empresas y su actividad agrícola, el apoyo a la investigación por parte de autoridades del Proajag y de la empresa Baja King y la cercanía geográfica del campo en relación a La Paz fueron determinantes.



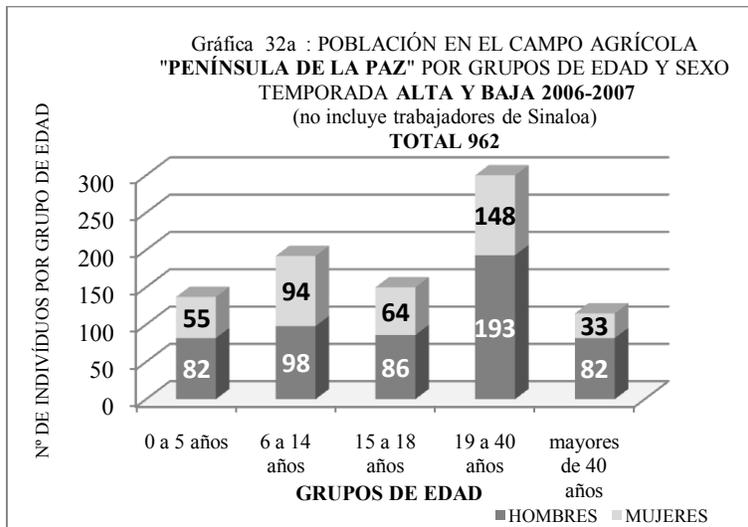
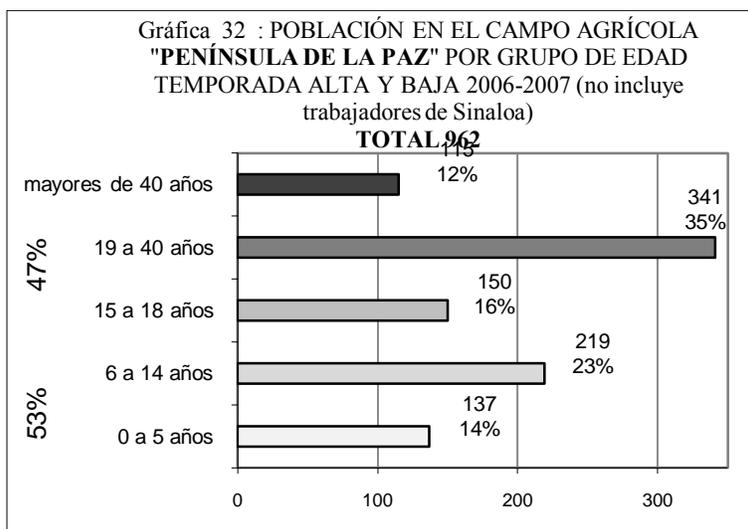
Foto 7. jornadas sedesol: festejo del día del niño 30 abril 2005. Foto 8 : jornadas sedesol: corte de pelo en “el pescadero” Fotos C.S.

Para tener una idea más acertada de la dinámica poblacional del campo “Península de La Paz”, procedimos a levantar un censo en las temporadas siguientes, porque al interrumpirse las jornadas periódicas de Sedesol, las visitas al campo se volvieron estériles. Los jornaleros desconfiaban y no manifestaban el deseo de hablar. Se me consideraba como trabajadora social encargada por alguna dependencia gubernamental de averiguar “algo” que a lo mejor les podía favorecer o en el peor de los casos perjudicar. La temporada baja primavera-verano recibió muchos trabajadores y emprendí la paciente tarea de crear mi propia base de datos y poder de esta manera comparar o ahondar estos datos con aquellos del año anterior proporcionados por la dependencia gubernamental. En este caso hay que reconocer que tampoco fueron datos absolutamente inequívocos quedando un número importante de cuartos por censar, ya sea por ausencia o por rechazo. Contrariamente a lo declarado por la administración del campamento, se hizo evidente que un número considerable de jornaleros de la temporada baja (2006-2007) coincidía con el censo de la temporada alta (julio 2006), lo que indica que muchos jornaleros tenían la posibilidad de permanecer varias temporadas en el campo agrícola.

2.3.5.1 ANÁLISIS DEL COMPORTAMIENTO DEMOGRÁFICO DE LA MIGRACIÓN AGRÍCOLA TEMPORADAS PRIMAVERA-VERANO 2006 E INVIERNO 2006-2007.

Tomando en cuenta las vicisitudes de una investigación de este tipo, como, por ejemplo, la inexactitud de las respuestas de los encuestados por temor o desconocimiento (son reiterativos los casos de inexistencia de actas de nacimiento o identificación) o la

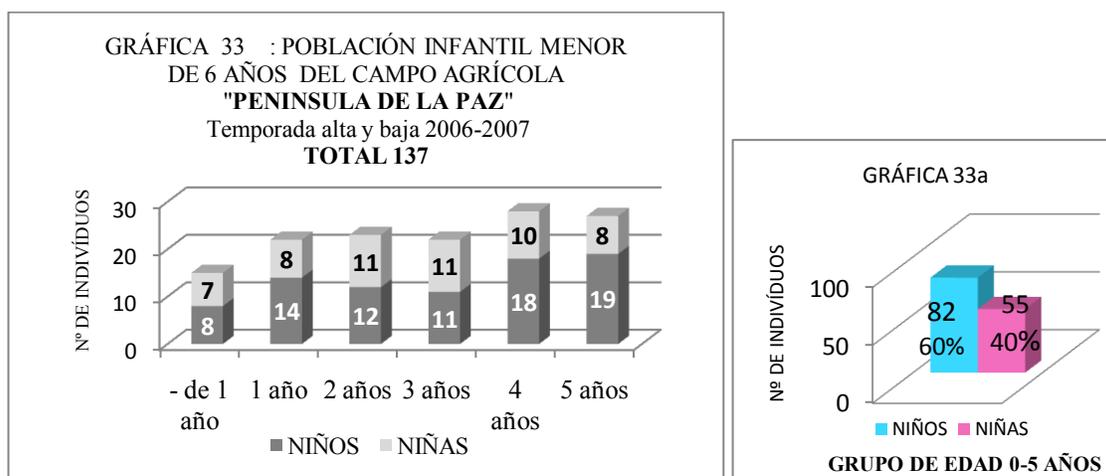
negativa a proporcionar datos generales, las cifras obtenidas (un total de 962) solo son indicativas y no reflejan la totalidad de la población⁸⁰; además, en el desglose de las encuestas realizadas no se toman en cuenta los trabajadores de Sinaloa que son contratados en el “empaque” y reciben un trato diferencial. La estructura demográfica general del campo agrícola “Península de La Paz” indica una fuerte presencia de niños y jóvenes menores de 18 años (53%) y 47% de adultos (ver gráfica 32 y 32a).



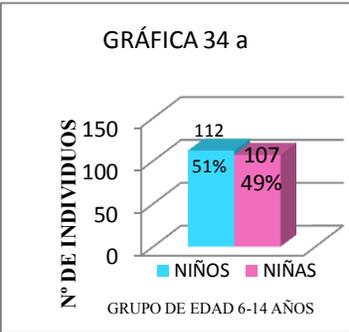
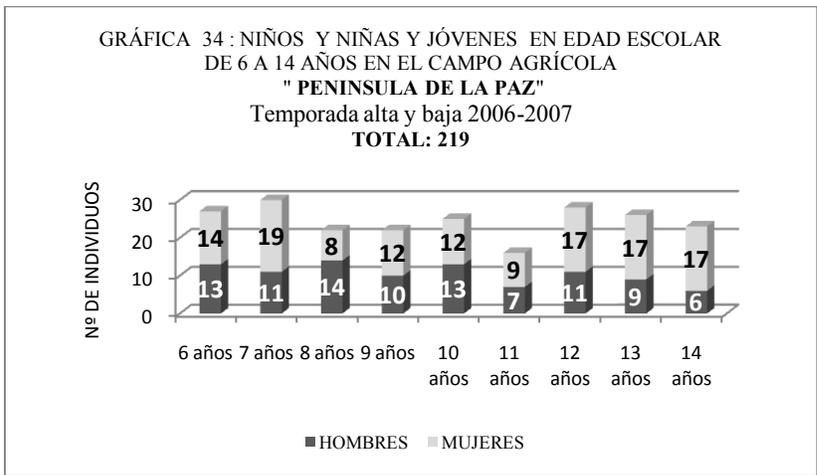
Con 42% de mujeres y 58% de hombres en “Península de La Paz”, se confirma la presencia activa de las mujeres en el fenómeno migratorio (ver gráfica 32a). Para estas fechas el campamento tenía la composición siguiente: 35% del total se encontraban en el

⁸⁰ El capataz del campamento mencionó en varias ocasiones que con 1500 personas en el campamento los problemas sociales se agudizaban y así las dificultades para llevar a bien la buena convivencia.

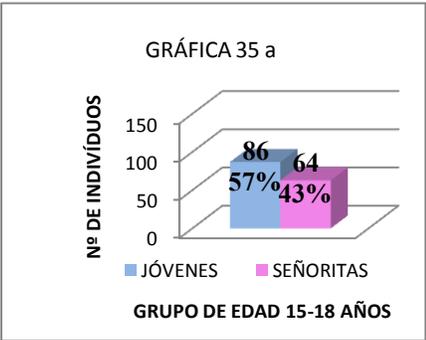
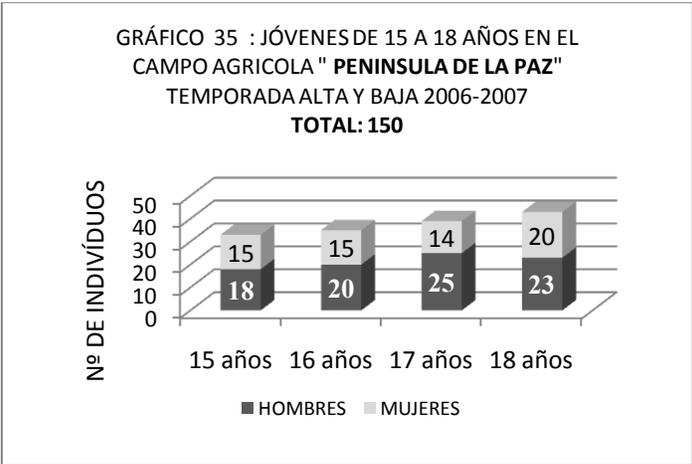
rango de edad 19-40 años que refleja de la mejor manera lo que llaman “población adulta económicamente activa”, aunque es evidente que los jóvenes de 15 a 18 años también trabajan, porque de no ser así no se explicaría su presencia en un campo agrícola que necesita brazos fuertes, como lo hacen también los mayores de 40. La población mayor de 40 años solo representa el 12% del total. En el otro extremo de la pirámide de edades están niños, niñas y jóvenes menores de 18 años que es el grupo mayoritario con 53% del total (ver gráfica 33 y 33a)



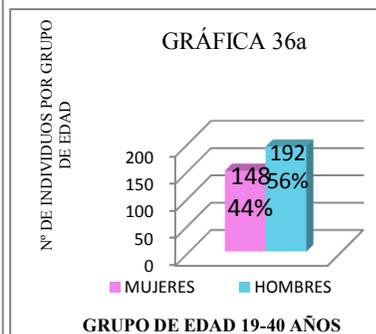
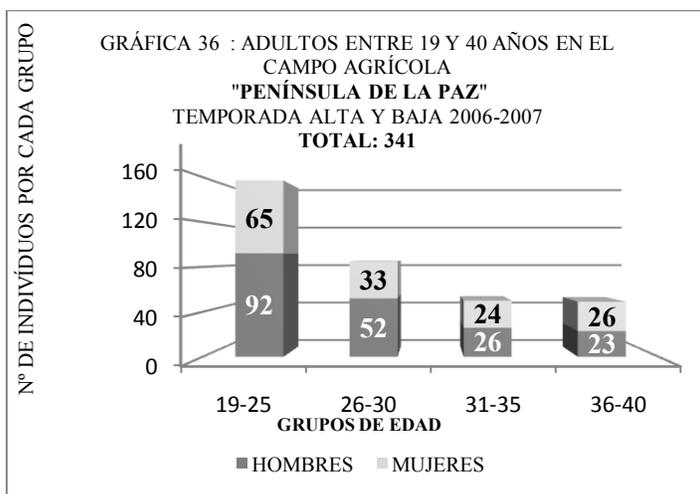
El campamento se caracteriza por albergar una cantidad importante de niños y niñas menores de 6 años: 14% del total de la población encuestada (ver gráfica 32). Se presume que este grupo de edad de 0 a 5 años es el que va a padecer en mayor grado los embates de la migración tanto a nivel social, familiar, cultural y lingüístico, aunque de manera oculta. 23% del total de personas de la encuesta son niños y jóvenes de 6 a 14 años “en edad escolar” de los cuales 49% son mujeres y 51% hombres (ver gráfica 34 y 34a). La gran transformación que corresponde a la pubertad se manifiesta con frecuencia en el campo por medio de nuevas parejas que inician su vida sexual y algunos hijos menores de un año han sido procreados *in situ* por jóvenes de 14 o 15 años.



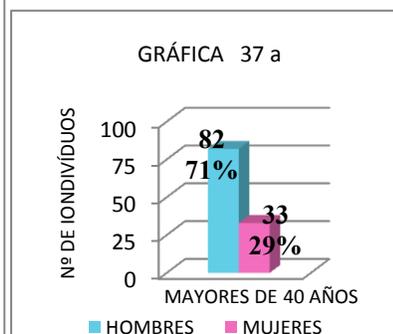
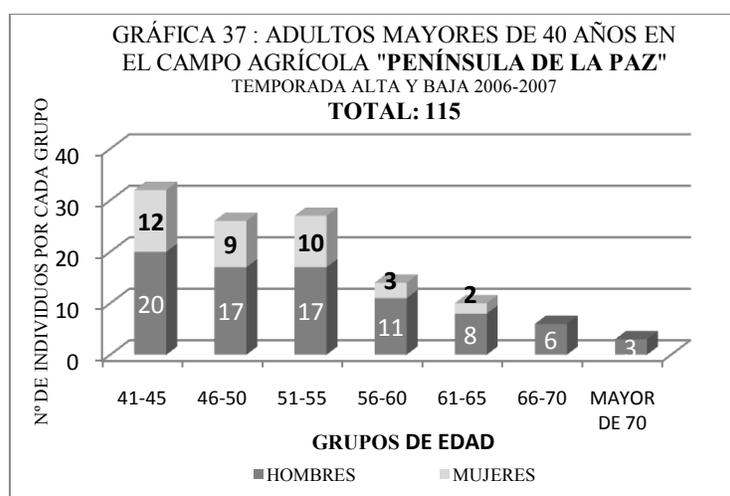
En lo que se refiere al grupo de “menores” de 15 a 18 años, que en este contexto consideraré como adultos trabajadores, se observa una disminución de trabajadoras en relación con los jóvenes de sexo masculino con 42% de mujeres contra 58% de hombres (ver gráfica 35 y 35a); una interpretación posible es que entre los 12 y 14 años las mujeres han entrado en su época reproductiva con las consecuencias mencionadas.



El grupo de edad “19-40” es el ejercito laboral del campo agrícola, siendo el rango de edad 19-25 el más numeroso. Se aprecia una mayor paridad entre ambos sexos, con 44% de mujeres y 56% de hombres (ver gráfica 36).

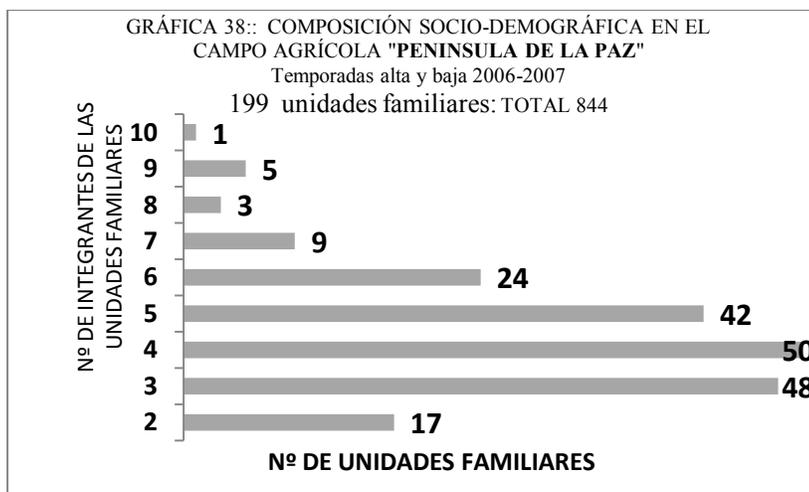


Conforme va aumentando la edad de los jornaleros es notoria la prevalencia del sexo masculino, disminuyendo drásticamente la participación de las mujeres. Del total de este grupo de edad (12%) encontramos que sólo 29% son mujeres y 71% hombres.



La familia es la estructura fundamental de la población en desplazamiento como se puede apreciar en la gráfica 38. La población está concentrada en unidades familiares de 3 a 6 integrantes sumando un total de 698 personas, o sea el 73% del total de los encuestados. 18% se reparte en unidades muy pequeñas de dos personas, la mayoría de las veces esposo y esposa, o muy grandes de 7, 8, 9 o 10 personas de edades muy variadas que pertenecen a una familia extensa, directa o política, por unidad familiar y que en ocasiones comparten un solo cuarto. Los que integran unidades familiares de 3 personas son ante todo jóvenes parejas con

recién nacidos o hijos menores de 5 años. Los 10% restantes están conformados por solteros y solteras que en ocasiones están emparentados como hermanos primos, cuñados, o bien tíos, sobrinos o sencillamente paisanos.

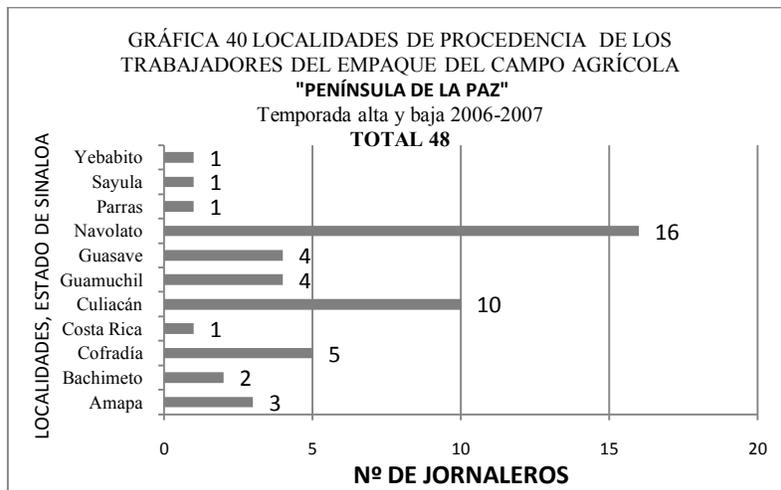
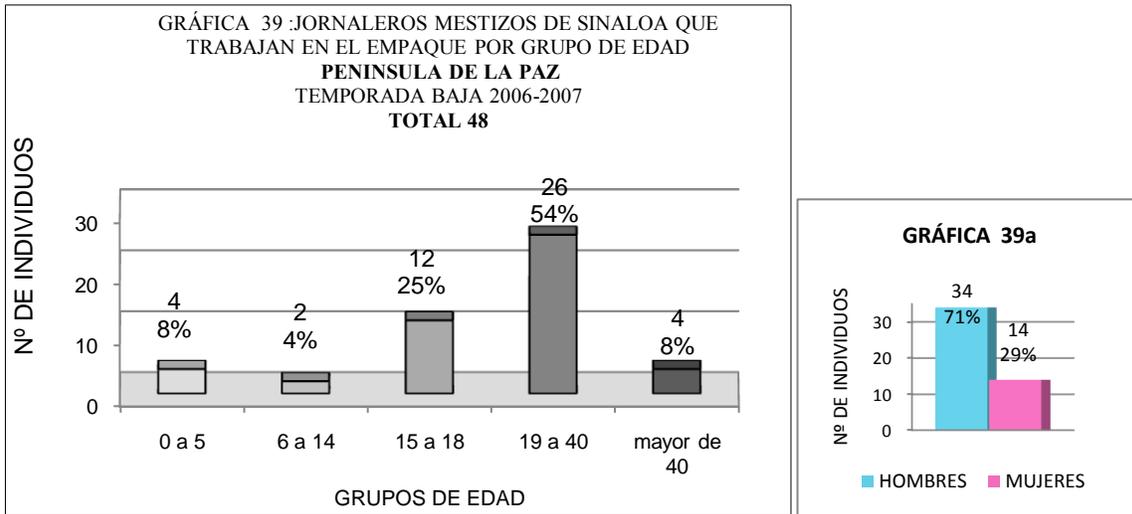


2.3.5.2 PERSONAL DEL EMPAQUE DEL CAMPAMENTO “PENÍNSULA DE LA PAZ”.

Como ya se mencionó anteriormente “Península de La Paz” pertenece a la compañía “Baja King” con figura jurídica de sociedad anónima, de lo que se desprende que tiene varios socios accionistas en México y Estados Unidos. Los socios mexicanos arrendan la tierra y los extranjeros ponen las condiciones que les dicta la comercialización de los productos con demanda. Una misma empresa, por lo general, tiene varios campos en distintos estados del noroeste: Sinaloa, Sonora, Baja California Sur y Baja California. Lo más apremiante de estas organizaciones productivas es la mano de obra, segunda condición de la producción después del capital. Cuando se terminan los ciclos agrícolas los administradores de los campos del estado de Sinaloa brindan a sus trabajadores la oportunidad de trasladarse a la Península y desempeñarse en las plantas empacadoras de sus campos agrícolas. El trabajo en el empaque implica cierta capacitación y aceptación de un reglamento estricto que norma la comercialización de los productos destinados a la exportación: una vestimenta especial con gorro, guantes y tapaboca, delantal, zapatos

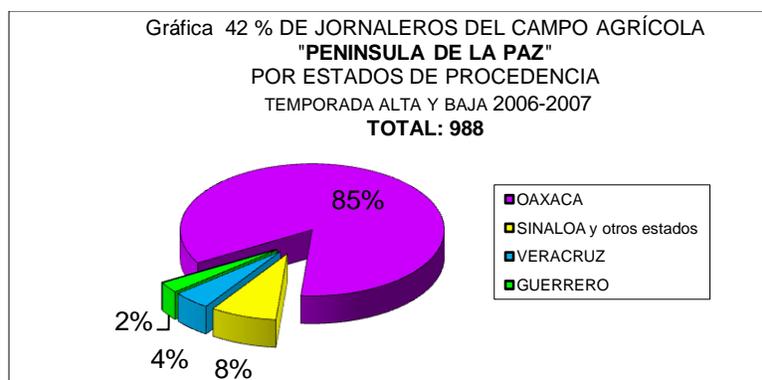
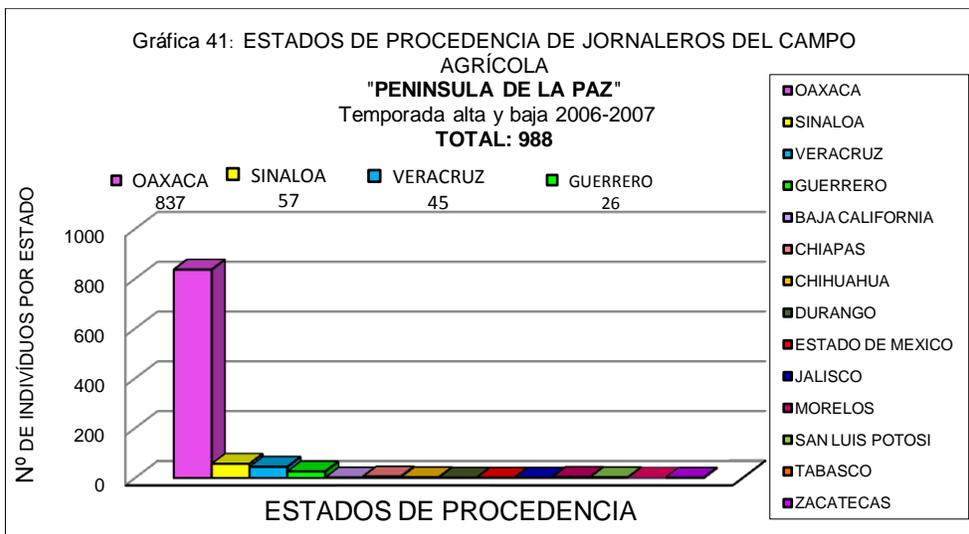
cerrados y cuidados higiénicos especiales como el lavado de manos etc. No acatar esta normatividad puede causar un embargo sobre la mercancía. En cuanto al trabajo, el personal debe de soportar las incomodidades que significa la rotación de 3 turnos y el desvelo que ocasionan los turnos nocturnos.

Los trabajadores de Sinaloa se conocen como “mestizos” y se desplazan según un patrón de migración golondrina, pero con destino final a sus lugares de origen. Cuando llegan al campo agrícola “Península de La Paz” la población rural procedente de los estados de Oaxaca o Guerrero, percibe una cierta discriminación por el trato preferencial que reciben, desde el acomodo en cuartos de material, con madera nueva para sus camas y por supuesto mejores condiciones salariales. Dependiendo de la productividad del campo que varía según las temporadas, pueden llegar más de cien personas para desempeñarse en el empaque. Los datos de los que disponemos corresponden a la temporada baja 2006-2007 con 48 elementos presentes. Los mestizos de Sinaloa se desplazan, pero el patrón socio demográfico de la migración es distinto. Como se podrá apreciar en la gráfica 39, para esta temporada se desplazaron más del doble de hombres que de mujeres, y muy pocos hijos: los menores de 15 años solo representan el 13% del total. En cuanto a los mayores de 40, solo representan el 8%. Esto implica un mayor número de solteros y solteras que de familias con hijos, lo que hace pensar que la decisión de ir a trabajar es individual y explicaría que 25% de los presentes tienen entre 15 y 18 años y prefieren viajar solos, contrariamente a la población originaria de Oaxaca y Guerrero que se desplaza de los lugares de origen hacia los campos agrícolas en familia, condición principal del desplazamiento.



2.3.6 EL PUNTO DE PARTIDA DE LA MIGRACIÓN PENDULAR.

La encuesta realizada en las temporadas primavera verano 2006 y otoño invierno 2006-2007 deja ver la diversidad de procedencia de las personas que se desplazan hacia los centros laborales de atracción pero indica con toda claridad que la mayoría de los trabajadores (85%), para esas fechas, procedían del estado de Oaxaca (ver gráficas 40 y 41).



De un total de 837 personas procedentes de Oaxaca sobresalen los habitantes de los municipios de Matías Romero, San Juan Guichicovi, San Juan Mazatlán, y Santo Domingo Petapa⁸¹ con predominante cultura y lengua mixe con un total de 631 personas en el campo agrícola (ver gráfica 42 y tabla 5). Sin embargo los municipios de Ciudad Ixtepec, San carlos Yautepec y Nejapa de Madero, al sur del Distrito mixe son zapotecos: las principales localidades de procedencia de los municipios zapotecas son San Juan Lachixila, de Nejapa de Madero y Santiago Quiavicusaz del municipio de San Carlos Yautepec.

⁸¹ Santo Domingo Petapa es un municipio predominantemente zapoteco, pero al cual pertenecen varias rancherías mixes como Río del Sol, platanillo, La Maceta entre otras, ubicadas al noreste del municipio en la zona fronteriza mixe zapoteco. (ver mapa1)

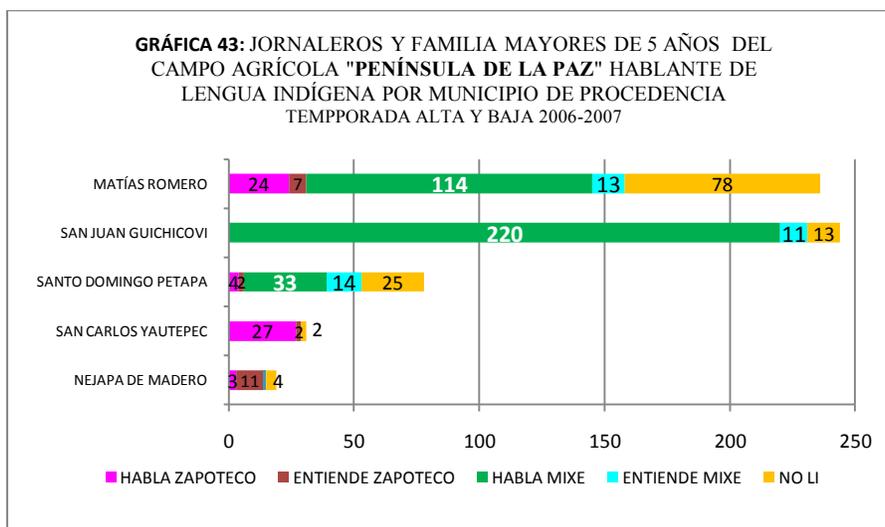


TABLA 5: ESTADO DE OAXACA

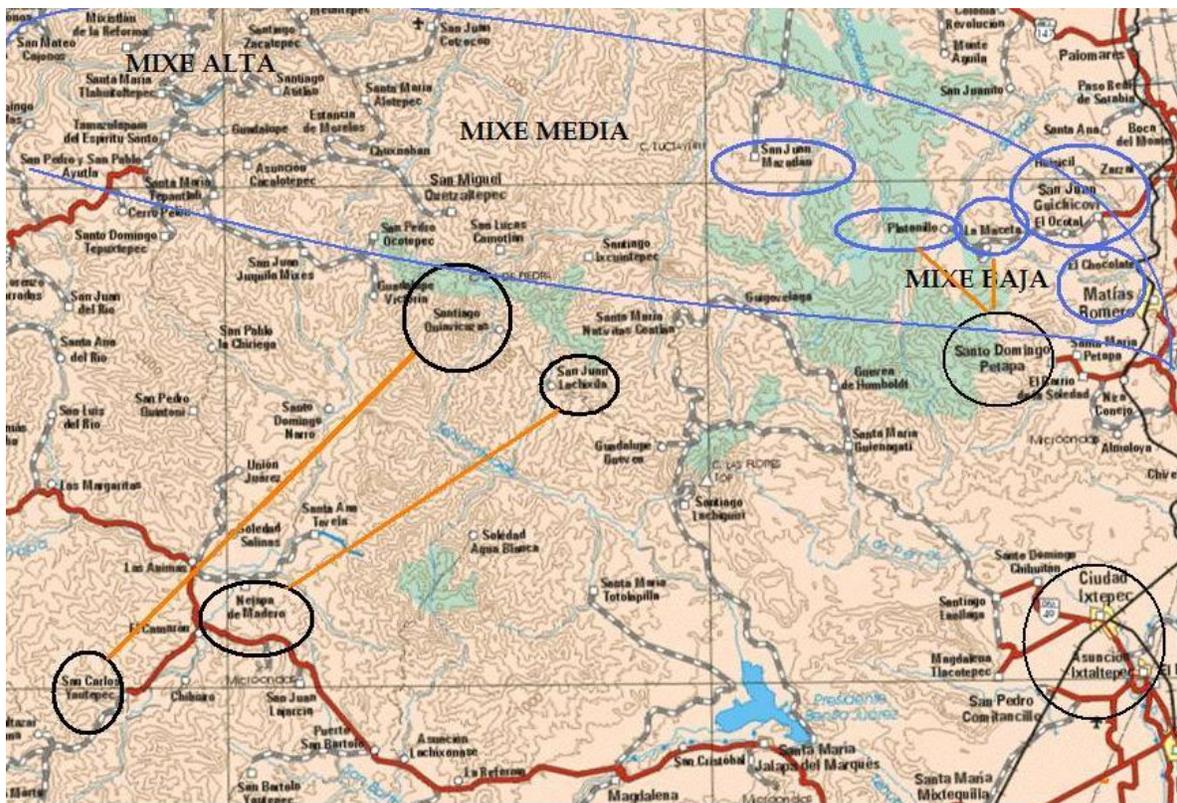
MUNICIPIOS DE PROCEDENCIA Y NÚMERO DE POBLADORES DE PENÍNSULA DE LA PAZ

| MUNICIPIO | Nº | MUNICIPIO | Nº |
|--------------------------|-----|------------------------|-----|
| ASUNCIÓN IXTALTEPEC | 1 | SAN CARLOS YAUTEPEC | 39 |
| AYUTLA | 1 | SAN JUAN GUICHICOVI | 251 |
| CHOAPAM | 3 | SAN JUAN MAZATLÁN | 56 |
| CIUDAD IXTEPEC | 24 | SAN MARTÍN | 1 |
| GUEVEA DE HUMBOLDT | 1 | SAN MIGUEL QUEZALTEPEC | 1 |
| HUATULCO | 3 | SAN PEDRO | 2 |
| | | SANTA CRUZ LOCHIXA | 6 |
| IXTLÁN DE JUAREZ | 1 | SANTA MARÍA CHIMALAPA | 8 |
| MARÍA LOMBARDO | 2 | SANTA MARÍA GUIENAGATI | 12 |
| MATÍAS ROMERO | 244 | SANTA MARÍA JUQUILA | 2 |
| MAZATLÁN VILLA DE FLORES | 8 | SANTA MARÍA PETAPA | 8 |
| NEJAPA DE MADERO | 28 | SANTIAGO ATITLÁN | 6 |
| NOCHIXTLAN | 1 | SANTIAGO IXCUINTEPEC | 1 |
| OAXACA | 4 | SANTO DOMINGO PETAPA | 80 |
| PALOMARES | 5 | TEHUANTEPEC | 4 |
| POCHUTLA | 2 | TUXTEPEC | 7 |
| PUERTO ESCONDIDO | 3 | ZACATEPEC | 1 |

La división administrativa de la llamada sierra mixe es la siguiente: comprende 19 municipios repartidos en tres zonas. La región alta incluye las cabeceras de Santa María Tlahuitoltepec, San Pedro y San Pablo Ayutla, Santa María Tepantli, Santo Domingo Tepuxtepec, Tamazulapan del Espíritu Santo, Mixistlán de la Reforma; parte de la región media son Totontepec, Asunción Cacalotepec, San Pedro Ocotepic, Alotepec, San Juan Juquila Mixe, Camotlán, Zacatepec, Cotzocón, San Miguel Quetzaltepec, y la zona baja Santiago Ixcuintepec, San Juan Mazatlán⁸² y San Juan Guichicovi, aunque los habitantes de Ixcuintepec y San Juan Mazatlán se identifican con la región mixe media.

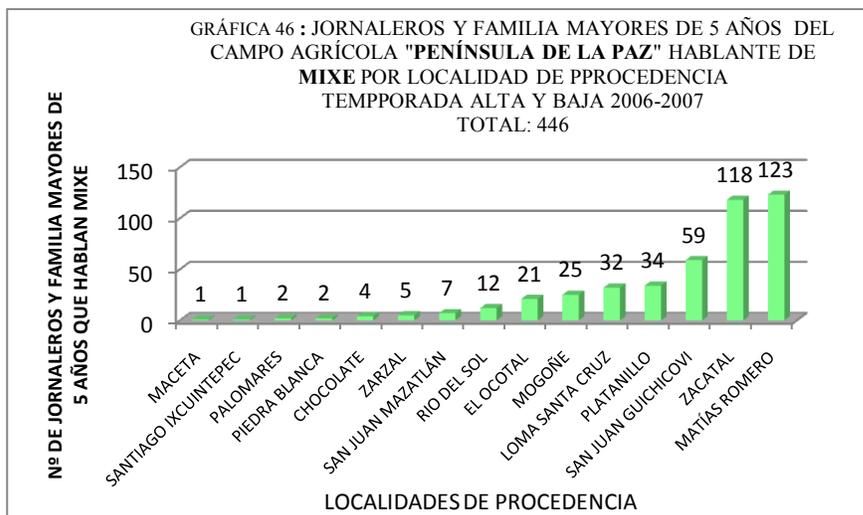
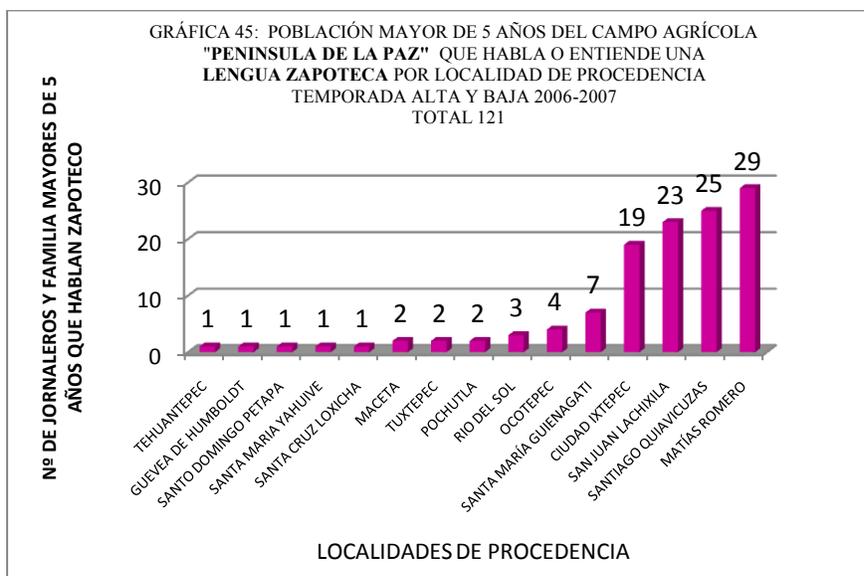
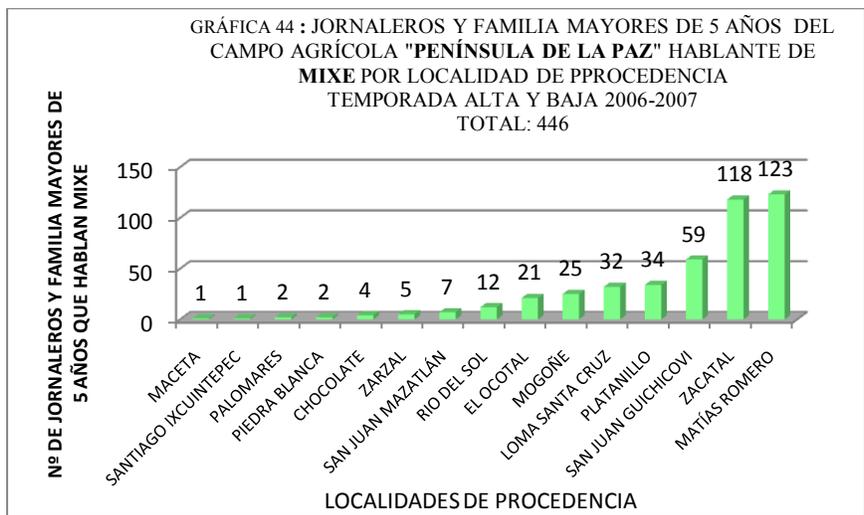
⁸² Aunque ellos se consideren como mixe media y reconocen tener una variante lingüística.

A partir del mapa 1 (ver página 80), vemos como la sierra Mixe colinda al sur con territorio cultural zapoteco (línea azul), hecho que legitima la fuerte influencia cultural y festiva de los zapotecos sobre los mixes baja. Los círculos negros indican los municipios de la región zapoteca, y las líneas anaranjadas las localidades que les pertenecen; los círculos azules indican las localidades mixes, como Platanillo, Río del sol y Maceta que pertenecen a Santo Domingo Petapa, municipio zapoteco. La región zapoteca media se extiende desde el Istmo de Tehuantepec hasta las partes medias y altas de la Sierra Mixe dominada por el cerro de las 20 cabezas (Zempoaltepetl, cuya cima alcanza 3280 metros sobre el nivel del mar); se caracteriza por una geografía accidentada con pueblos dispersos y de difícil acceso como es el caso de Santiago Quiavicuzas, San Juan Lachixila, Santa María Guienagati, Guevea de Humboldt, Santa María yahuive, Santa María Petapa, Guivisia, entre otros. Algunos de estos pueblos zapotecos se encuentran alejados de sus cabeceras municipales hecho que se explica por las divisiones políticas territoriales que se fueron dando a lo largo de la historia sin tomar en cuenta su ubicación geográfica. En el caso del municipio zapoteco de Santo Domingo Petapa parece contradictorio que cuente con un número mayor de hablantes de mixe, pero es cabecera municipal de una región limítrofe donde conviven pueblos mixes y zapotecos, y de ella dependen política y jurídicamente varias comunidades mixes. Ciudad Ixtepec está en territorio zapoteco pero tiene población mestiza y hablantes de zapoteco. San Juan Mazatlán y San Juan Guichicovi, en cambio, son municipios mixes al 100%.



MAPA 1: Sierra Mixe. Localidades de procedencia. Fuente: www.inafed.gob.mx

Matías Romero es una ciudad mestiza con una amplia colonia mixte, la colonia oaxaqueña. La encuesta señala a dos personas hablantes de mixteco y una de zoque. Si bien es evidente que la región de origen es mayoritariamente mixte (ver gráfica 44), vemos que coexiste con la cultura zapoteca en pequeña escala (ver gráfica 45) sobre todo en los pueblos circundantes al municipio de San Juan Guichicovi, como son Maceta, Río del Sol y la ciudad de Matías Romero (ver gráfica 46).



2.3.7 MUNICIPIO DE MATÍAS ROMERO, ENCLAVE FERROVIARIA

Para los administradores del campamento que desconocen la configuración regional, Matías Romero es la principal referencia de la procedencia de sus trabajadores. Pertenece al Distrito de Juchitán y se ubica en la zona húmeda del istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca. Los municipios de este distrito que proporcionaron jornaleros para el campo agrícola “Península de La Paz” son: Ciudad Ixtepec, Matías Romero Avendaño, San Juan Guichicovi y Santo Domingo Petapa. En contraste con el carácter de marginalidad⁸³ que se suele acordar a las regiones de pobladores originarios, el Istmo de Tehuantepec ha representado en la historia una región geoestratégica para el desarrollo económico y una puerta abierta a los intereses nacionales y extranjeros. Ruta comercial en el México prehispánico entre el altiplano y el sureste, Hernán Cortés menciona en su cuarta carta de relación con fecha 15 de octubre de 1524 un misterioso y secreto estrecho que uniera el mar del norte con el mar del sur y significaría una simplificación extraordinaria para los navíos en una nueva ruta de las especies. A partir del siglo XIX se vincula con la infraestructura que acompaña el desarrollo de la industria petrolera y los proyectos de construcción de una vía férrea transistmica. El primer decreto para la construcción de un ferrocarril interoceánico se expidió en 1824, sin éxito. Posteriormente López de Santana reaviva el sueño del ferrocarril otorgando concesiones a particulares y extranjeros, sin obtener resultados. Es a partir de 1885, bajo el Porfiriato, que el proyecto ferrocarrilero se materializó, de norte a sur del país, cambiando el destino de los pueblos. Al ser concesionado el derecho de tránsito por el istmo - se otorgaron 33 concesiones, 12 para mexicanos, 16 para estadounidenses, cinco para otros extranjeros-, y autorizados los trabajos para la construcción del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec para unir los puertos de Coatzacoalcos a Salina Cruz, el rumbo de la región cambió y dio lugar a una reconfiguración económica que descansó en un proceso de expropiaciones de tierras ya sean comunales o urbanas:

⁸³ El concepto de marginación se aplica oficialmente a regiones cuyos pobladores no gozan de las bondades del “desarrollo” y cuya intensidad determina Conapo en base a ciertos indicadores como “pobreza” o ingreso per cápita, vivienda (de concreto, de lámina, con agua entubada y drenaje, etc.), nutrición en base a cánones de nutrición (o desnutrición) occidental y educación (o instrucción?) que incluye parámetros de alfabetización etc....

El proyecto federal, de interés internacional, arrancó y arrasó con casas, campos de cultivo, ganado y con todo lo que encontró a su paso. Durante la década de los ochentas, la máquina de la modernidad atravesó por las tierras del sur.⁸⁴

A este proyecto nacional se debe el nacimiento de un asentamiento urbano en un llano que pequeños ganaderos utilizaban en el siglo diecinueve, como pastaje de sus animales, conocido como el llano de Xochiapa, y que pertenecía a la Jurisdicción del municipio de Santa María Petapa (región zapoteca), distrito de Juchitán. Una vez firmado el convenio se construyó el taller y también las casas para los obreros, a los que se les llamó “cuartos colorados”, ubicados donde actualmente se encuentra el mercado público. Las instalaciones ferrocarrileras, talleres, almacenes, hospital, viviendas para el asentamiento humano de los obreros, empleados y funcionarios se establecieron en el caserío llamado Rincón Antonio⁸⁵.

En 1907 Porfirio Díaz inauguró el Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, que cubría la ruta Salina Cruz-Coatzacoalcos, paralelamente a la apertura de la refinería de Minatitlán, un sueño que había atravesado varios siglos y al fin se realizaba proyectando México en las primeras butacas del comercio mundial, como lo expresó el mismo Presidente:

"Creo que estamos destinados a dominar una buena porción del comercio del mundo, y durante el año próximo esperamos transportar más de seiscientos mil toneladas de carga, ó sea un exceso de treinta y tres por ciento sobre la mayor cantidad que se ha transportado por el Ferrocarril de Panamá. En todo caso, cualquiera que sea nuestra fortuna, dominaremos siempre el tráfico del Valle del Mississippi, aún después de que haya sido construido el Canal de Panamá. Nos hemos aliado a las grandes compañías de vapores, y al comenzar, tendremos á nuestra disposición doce vapores rápidos de una capacidad de cinco á doce mil toneladas".⁸⁶

El nombre oficial de Matías Romero se debe al Lic. Matías Romero, hombre político y escritor oaxaqueño que impulsó el desarrollo del proyecto y gracias al cual Matías Romero pasó a ser cabecera municipal en 1928 (Ver fotos 9, 10). A su llegada al poder Lázaro Cárdenas encontró que la situación de Ferrocarriles Nacionales de México era muy precaria por las deudas contraídas, y tres años más tarde el Gobierno resolvió tomar plenamente el

⁸⁴ Reina L., 2011, *Sin propiedad comunal pero apropiación del desarrollo económico. Istmo de Tehuantepec. México. Siglos XVII-XIX*, XIII congreso de historia agraria, Congreso Internacional de la Seha, <http://www.seha.info/congresos/2011/S2-Reina,%20Leticia.pdf>

⁸⁵ Inafed.gob.mx.

⁸⁶ Discurso reproducido en el periódico *El Imparcial* del 24 de enero de 1907, número 3768, páginas 1-2. En <http://www.economia.unam.mx>

control de la compañía con su nacionalización. Matías Romero fue incorporado como ciudad en 1950 y se convirtió en un subcentro ferrocarrilero y sede de la burocracia y del poder sindical ferrocarrilero (Sección XIII), donde se tomaban las decisiones para todo el ferrocarril istmeño y de la costa chiapaneca.



Foto 9: Busto del Lic. Matías Romero y locomotora. Foto 10: domingo de ramos en Matías Romero. .Fotos CS

A partir de 1980 esta región fue nuevamente el eje de la política desarrolladora de puertos o “nudos estratégicos” propuesta por los gobiernos de López Portillo y Miguel de la Madrid, con el plan *Alfa-Omega* que pretendía la construcción de un sistema de transporte de carga transistmica por medio de contenedores, la creación de terminales para el sistema portuario de Ostión-Coatzacoalcos, y el establecimiento de un parque industrial y de una planta de la empresa Fertilizantes Mexicanos (Fertimex).⁸⁷ En 1997, se otorgaron nuevamente concesiones y permisos⁸⁸ gracias a un cambio a la Ley Reglamentaria del Servicio Ferroviario, que permitía la participación de capitales privados en los ferrocarriles (1995). Fue entonces la primera concesión, por 50 años, al grupo de inversionistas que conforman el Grupo Ferroviario Mexicano, y la reprivatización de los ferrocarriles. A la fecha, se han entregado a la empresa privada los ferrocarriles del Noreste, Pacífico Norte, Coahuila-Durango, Terminal Valle de México y Ferrocarril del Sureste, que en conjunto significan el 97 por ciento de la infraestructura férrea del país, como lo hace manifiesto la compañía Ferrosur:

Con fecha 29 de junio de 1998, la Secretaría de Comunicaciones y Transportes otorgó a Ferrocarriles del Sureste, S.A. de C.V., título de concesión para operar y explotar la vía general de comunicación ferroviaria del sureste. Cambia de denominación de la sociedad Vías Concesionadas,

⁸⁷ Martínez-Laguna, Sánchez-Salazar, Casado Izquierdo, 2002, “Istmo de Tehuantepec: un espacio geoestratégico bajo la influencia de intereses nacionales y extranjeros. Éxitos y fracasos en la aplicación de políticas de desarrollo industrial (1820-2002)”, in *Investigaciones Geográficas*, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM, Núm. 49, pp. 118-135

⁸⁸ Medidas que hoy se llamarían privatización.

S.A. de C.V. por el de Ferrosur, S.A. de C.V. El 7 de enero de 2000. Se hizo constar la fusión de Ferrocarriles del Sureste, S.A. de C.V., y Ferrosur, S.A. de C.V., en la que se acordó que Ferrosur S.A. de C.V. se subrogara en todos los derechos y obligaciones de los que eran titular Ferrocarriles del Sureste, S.A. de C.V.⁸⁹

En fechas más recientes, el gobierno de Vicente Fox promovía con gran estruendo el Plan Puebla-Panamá ya propuesto por gobiernos anteriores, que debía convertirse en el megaproyecto de desarrollo integral del siglo, con la clara intención de obedecer a los intereses del capital transnacional y a la globalización económica, conformando una mega región desde Puebla, pasando por el sureste mexicano y llegar hasta Panamá.⁹⁰ Sin embargo la privatización no resolvió ninguna de las problemáticas añejas: el 1º de enero de 2000, después de 93 años de servicio, el tren de pasajeros dejó de circular, “estación Mogoñe”, “Estación Uvero”, Estación Sarabia y Palomares, enclaves mestizas ubicadas en la incipiente sierra mixe quedaron en el olvido.

En la actualidad, Matías Romero es una ciudad mestiza enclavada en una región de pobladores originarios mixes, y zapotecos y en menor número zoques. A 100 años de su fundación es interesante observar asentamientos de hablantes de lenguas vernáculas en importantes colonias, como la colonia “oaxaqueña” por ejemplo, que representan aproximadamente 15% de la población total. Matías Romero ha perdido su esplendor ferrocarrilero, pero sigue teniendo una vocación agrícola con 32% de actividades en el sector primario, y comercial y de servicios, con 51% de actividades en el sector terciario. Es además el centro de concentración de los jornaleros que emprenden el viaje hacia el norte de la República, hacia los centros de atracción laboral.

⁸⁹ <http://www.ferrosur.com.mx>

⁹⁰ Las ingenierías Getina y Alaltec a través de una sociedad mixta constituida en México han elaborado por encargo de la Secretaría de Transportes y Comunicaciones un proyecto de alternativa al Canal de Panamá. Consiste en la remodelación de la vieja vía ferroviaria de 300 kilómetros que une los puertos de Coatzacoalcos y Salina Cruz por el istmo de Tehuantepec, así como la ampliación de las dársenas de ambos puertos con el objetivo de "limitar a entre ocho y 12 horas el tiempo de la descarga y carga entre los dos océanos", afirma Pedro Gómez, presidente de Getinsa. <http://www.elpais.com/articulo/empresas/sectores/Carrera/paso/interoceano>

2.3.8. MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI

Llegar a San Juan Guichicovi significó volver a tomar conciencia de la diversidad cultural, biológica y lingüística del país y sobre todo de la importancia sociolingüística de los límites territoriales. El municipio de San Juan Guichicovi pertenece al Distrito de Juchitán al igual que Matías Romero y se encuentra ubicado entre los 16° 57' 42" de latitud Norte y 95° 05' 35" de longitud Oeste; sus colindancias son las siguientes: Al norte, con Palomares, agencia municipal del municipio de Matías Romero, al sur, con los municipios de Santo Domingo Petapa, Santa María Petapa y Matías Romero, al oeste, con el municipio de San Juan Mazatlán y al este, con el municipio de Santa María Chimalapa. Se localiza en la región húmeda del Istmo de Tehuantepec, con alturas desde 40 hasta 540 metros sobre el nivel del mar, pero conforme se adentra el camino en la incipiente Sierra Mixe se van elevando los terrenos hasta alcanzar los 1000 metros en la región "mixe media" y 2000 metros y más en la "mixe alta".

A pesar de los numerosos "diagnósticos" de la región del Istmo, en los cuales se exhiben "mega proyectos" para la explotación de las materias primas para la industria, tales como yacimientos minerales y petroleros, la región de los moradores y administradores naturales de los bosques tropicales húmedos, semi-secos y templados, así como del 30% de las reservas de agua dulce del país y de una gran diversidad biológica vegetal y animal, tiene un alto índice de marginalidad según los parámetros oficiales. Parece contradictorio siendo que los recursos primordiales han sido explotado de manera "sustentable" desde tiempos inmemoriales y han permitido a estos pobladores reproducirse : los bosques y el lodo les brindaron materiales para construir sus casas, energía para procesar alimentos; ríos y montañas cobijan peces, mazates, armadillo, iguanas y víboras y la tierra hace posible el cultivo del maíz, frijol, chile, calabaza, chayote, así como la recolección de quelites y hongos en tiempo de lluvia, de frutas y verduras silvestres y cultivadas, mangos, plátanos, maracuyá, guanábana, entre muchos otros desconocidos de la vida urbana. Lamentablemente el "progreso" y la globalización en vez de enriquecer al desarrollo entonces muy sustentable, vino a desestabilizar la ya muy fragilizada economía de subsistencia.

2.3.9 TENENCIA DE LA TIERRA

Este municipio se caracteriza por ser uno de los tres municipios mixtes que no cuentan con tierras comunales. Hasta la promulgación de las leyes de desamortización y colonización en 1856 y 1883 respectivamente y la de terrenos baldíos en 1894, las tierras comunales consistían en el fundo legal, el ejido⁹¹, las tierras de repartimiento otorgadas a las familias para su usufructo obligado y los propios o parcelas y aguas de cada barrio cuya explotación libre de impuestos servía a cubrir determinados gastos públicos de la comunidad. Sin embargo las reformas que fueron justificadas por la construcción del ferrocarril y el desarrollo económico de la región y como respuesta a las amenazas de denuncias de “terrenos baldíos” por parte de empresarios extranjeros y nacionales y otros grupos étnicos, las mismas comunidades compraron sus propias tierras comunales para convertirlas en propiedad privada y salvar su patrimonio. No se respetaron ni ejidos ni fundo legal.⁹² La reforma agraria reguló el resto de las tierras y las entregó bajo la figura de ejidos a los nuevos ejidatarios.

Según datos del Sistema Nacional de Información Municipal 2005, la forma predominante de tenencia de la tierra es la ejidal. De las 76 393 hectáreas con las que cuenta el municipio, el 72,5%, o sea 40,601.52 hectáreas, son ejidales, y el 27,5% propiedad privada. En la actualidad, es difícil conocer con exactitud el estado de la tenencia, porque los datos accesibles no contemplan las transacciones que resultaron de la reforma al artículo 27 constitucional. Se sabe sin embargo que antes de esta última reforma, el municipio contaba con 26 ejidos de los cuales 15 se conformaron en 1940 durante la Reforma Agraria y los demás en los años sesentas. Los habitantes con parcela ascendían a 3,056 personas, con un promedio de 13.28 hectáreas por productor. Si bien se considera el proceso de la Reforma agraria como concluido, existen aún numerosos litigios entre las

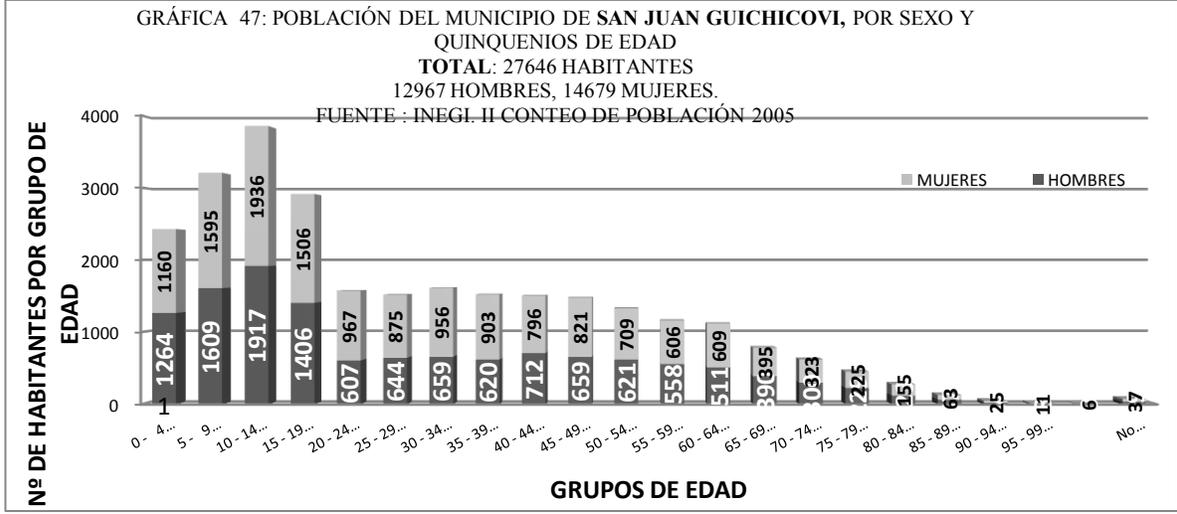
⁹¹ El ejido era el terreno de uso común para la explotación de montes, pastos y aguas a la salida del pueblo, en *La tenencia de la tierra en México* en Boletín informativo de la Dirección General del Archivo Histórico y Memoria Legislativa, Año III N°. 24 Marzo Abril 2003

http://www.senado.gob.mx/libreria/sp/libreria/historico/contenido/boletines/boletin_24.pdf

⁹² Idem p. 83.

comunidades por los límites de sus linderos. La cabecera municipal tiene un conflicto con el ejido Zacatal por una superficie de 402 hectáreas; con la colonia agrícola y ganadera El Sacrificio por 48.39 hectáreas y se tiene noticia de un conflicto añejo entre el municipio de San Juan Guichicovi y el municipio de usos y costumbres de San Juan Mazatlán. Estos tres conflictos tienen una antigüedad de 65 años, sin que se hayan resuelto, aunque cabe señalar que en la actualidad no se han registrado enfrentamientos violentos. Se observa la tendencia a la reconcentración y acaparamiento de tierras por parte de ganaderos y son cada vez más numerosos los campesinos indígenas sin tierras.

La población del municipio de San Juan Guichicovi pertenece al grupo etnolingüístico mixe y su lengua (ayuuk) se conoce como “mixe baja”. De acuerdo a los resultados que presentó el II Censo de Población y Vivienda, en el 2005, el municipio contaba con un total de 27,646 habitantes de los cuales 19,367 personas hablaban alguna lengua indígena, en la mayoría de los casos (86.75%) mixe, aunque algunas personas mayores son bilingües mixe-zapoteco. Cada localidad presenta características distintas a las de la cabecera municipal razón por la cual dividiremos esta descripción no exhaustiva en dos partes: La cabecera municipal San Juan Guichicovi por un lado y por otro lado, el municipio en general, con particular énfasis en el pueblo de “Zacatal”, lugar de procedencia de numerosos jornaleros, y donde se efectuó parte del trabajo de campo.



2.3.10 SAN JUAN GUICHICOVI CABECERA MUNICIPAL

No existen datos muy certeros sobre la fundación de este lugar, aunque las leyendas cuentan que fue en la localidad conocida como San Juan Viejo donde se asentaron los primeros pobladores, abandonándolo posteriormente por la escasez de agua; oficialmente se menciona que San Juan Guichicovi fue fundado el 15 de marzo de 1825. Es el único municipio mixe que no se rige por el régimen electoral de “usos y costumbres” sino el de partidos políticos, fenómeno fácil de comprender por la pérdida de los terrenos comunales, como lo expuse anteriormente. Los cargos en el municipio son: Presidente Municipal, Síndico municipal, 5 regidores (de Hacienda, Obras públicas, Educación, Salud y Agricultura (y suplentes), auxiliares Juez único municipal, un tesorero y un comandante de policía, todos nombrados por tres años. La cabecera municipal tiene la categoría de Villa y las localidades del municipio pueden ser agencias municipales, agencias de policía o núcleo rural (rancherías), salvo en el caso de ciertos municipios que se rigen todavía por usos y costumbres⁹³, aunque los partidos políticos hayan infiltrado de una manera u otra las jerarquías tradicionales. La carretera pavimentada llega hasta la cabecera municipal; a partir de ahí empiezan los caminos vecinales hacia el norte, el sur o el oeste, comunicando los pueblos y rancherías de Chocolate, Zarzal, El Ocotal, Zacatal, Maceta, Rio del sol, Platanillo, Loma Santa Cruz, San Juan Mazatlán, Santiago Ixcuintepec entre otros.⁹⁴ Cuenta con una importante infraestructura educativa: un Jardín de Niños general, un jardín de niños preescolar indígena, un plantel de educación inicial indígena, dos primarias generales, una primaria indígena, una primaria indígena bilingüe, una secundaria técnica, un centro de bachillerato y un COBAO. A nivel municipal totalizan 5 Primarias, 6 Secundarias, 12 Telesecundarias, 28 centros de capacitación y un COBAO⁹⁵. Al ser un centro educativo y comercial importante existe una fuerte diferenciación social y económica.

La sociedad económicamente activa está dividida en sectores claramente identificados: el magisterio con maestros y profesores bilingües, los comerciantes que pueden ser dueños de tiendas de abarrotes productores/vendedores o intermediarios en la

⁹³ Es el caso del municipio de San Juan Mazatlán.

⁹⁴ En la actualidad (2011) se observa una gran efervescencia de camiones materialistas, lo que significa que se reanudaron los proyectos carreteros de la sierra.

⁹⁵ Colegio de Bachilleres de Oaxaca de enseñanza medio superior.

cadena comercial. El mercado local en pequeña escala está protagonizado por mujeres mixtes que ofrecen carne, pescado salado, camarón seco, comida preparada, frutas y verduras, frijol nuevo, flor de calabaza, totopos, entre otros ítems de la dieta básica. San Juan cuenta con numerosas costureras que confeccionan huipiles y trajes suntuarios para las fiestas tradicionales, como la vela, la calenda, y las bodas tanto locales como las que llegan a celebrar los “San Juaneros” que viven en las ciudades. Los polos migratorios de atracción difieren según el grado de instrucción y castellanización de los pobladores originarios. Por ejemplo, los jóvenes de San Juan Guichicovi emprenden tradicionalmente el viaje hacia los centros urbanos como la capital del estado o el Distrito Federal, ya sea para seguir estudiando con la esperanza de obtener posteriormente algún puesto en la educación o en oficinas del gobierno; si no tienen instrucción es frecuente que opten por enrolarse en el ejército o en los cuerpos policíacos, o intenten trabajar en Estados Unidos de manera ilegal. La mayoría de los adultos mayores que residen en la cabecera tienen hijos incorporados en la vida moderna de la sociedad mexicana mestiza y muchas veces casados con personas de otras entidades u otro grupo cultural y lingüístico. Los hijos que logran ser profesionistas con títulos universitarios no regresan a vivir a su pueblo, se casan con mestizos e interrumpen la transmisión de la lengua materna a sus hijos. Algunos todavía visitan a la familia en semana santa o para las fiestas patronales. Se observa sin embargo que población originaria que se desempeña como obreros de maquiladoras, policías y militares durante su vida “económicamente activa”, cansados de la vida urbana, jubilados o retirados, se reinstalan en el pueblo a partir de los 50 años, en ocasiones con alguna pensión o jubilación anticipada, para atender a sus familiares mayores. Es poca la población de esta cabecera que se deja enganchar como jornalero.

El análisis demográfico a nivel municipal muestra de manera clara como disminuye drásticamente la población a partir de 20 años: por dar un ejemplo el grupo de edad 10-14 años totaliza 3853 individuos y el grupo de edad de 15 a 19 años 2912 jóvenes, pero el quinquenio 20-24 años solo cuenta con 1574 personas, o sea menos de la mitad del grupo de edad anterior y un poco más de la mitad del grupo siguiente (ver gráfica 47 y tabla 6) Esto significa que hay un éxodo significativo de los jóvenes que tienen entre 15 y 24 años ya sea para estudiar o incorporarse a la vida activa.

TABLA 6: MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI
 Censo de Población 2005. INEGI

| GRUPO DE EDAD | | |
|---------------|------------|------------|
| 10-14 años | 15-19 años | 20-24 años |
| 3,853 | 2,912 | 1,574 |

2.3.10.1 ZACATAL

Zacatal es el lugar de origen de un porcentaje elevado de jornaleros del campo agrícola “Península de La Paz” en el intervalo de esta investigación, razón por la cual acepté la invitación que se me hizo de conocer la sierra mixe baja. Cuenta Don Leonel G. que la localidad conocida como “mwöyum” era una ranchería con escasos caseríos, pero conocida por las riñas violentas provocadas por la lucha por el poder entre caciques de la región, hasta la intervención de un general de apellido Chávez en 1917. Los enfrentamientos arrojaron saldo rojo por lo que fue necesario sepultar a los difuntos y es así como nació el panteón de Zacatal. Poco a poco se fueron aglutinando más casas alrededor del panteón. Según la voz de los pobladores mayores, el pueblo no parece haber vivido nunca en armonía, siendo los pleitos más comunes aquellos que giran alrededor de la posesión y propiedad de la tierra. Mi percepción estereotipada me hacía suponer que el lugar de procedencia de los jornaleros debía de corresponder a tierras áridas, incultas, con mucha carencia de agua, con un nivel de vida por debajo del de la llamada pobreza extrema. Qué sorpresa no fue la mía, al encontrar ríos, ojos de agua que brotan a flor de la tierra, y tierras fértiles que hacen prosperar cualquier semilla. La ubicación geográfica de Zacatal le otorga un clima templado y húmedo donde sorprende la vegetación tropical, las flores de vivos colores, los cafetales, los platanales, mangos, naranjos, para citar algunas de las bondades de la tierra. La aparente soledad del pueblo por ausencias más o menos temporales de sus habitantes, esconde de hecho una gran laboriosidad. La actividad es intensa, y las palabras se entrecruzan en ayuuk como un río caudaloso. Una vez más, los ojos del observador se dejan hechizar por los paisajes, los colores y la abundancia de la biodiversidad (ver fotos 11 y 12).

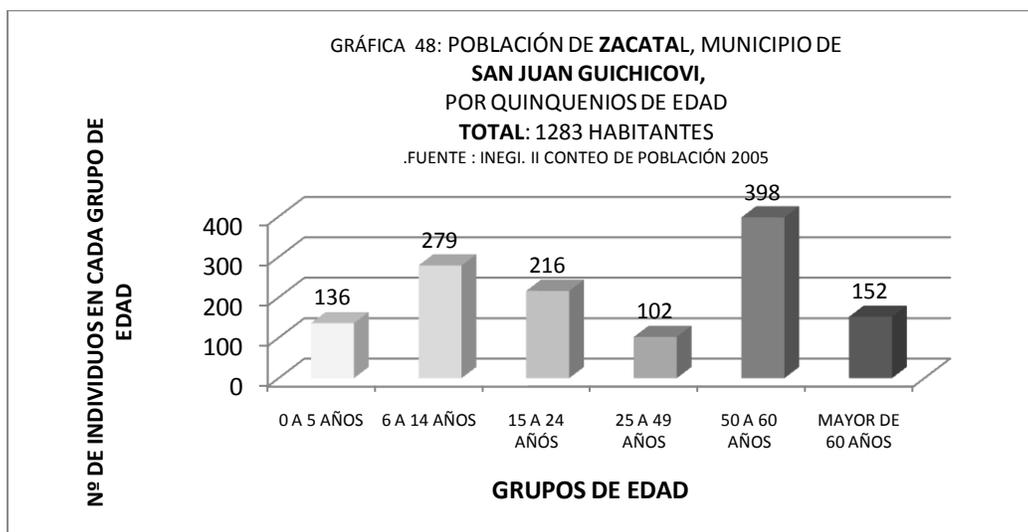


Foto 11: Paisaje de Zacatal

Foto 12: El pueblo de Zacatal
Fotos: CS.

Los datos oficiales nos dicen que es un ejido de 3168 hectáreas con 135 ejidatarios registrados. Sin embargo estos datos no son confiables porque muchos ejidatarios han vendido sus tierras a raíz de la reforma al artículo 27 constitucional, favoreciendo la reconstitución de grandes propiedades por parte de paisanos con mayor espíritu empresarial, o de ganaderos mestizos de zonas aledañas. La composición demográfica del flujo de migración que se observa en el campo agrícola “Península de La Paz” encuentra una correlación en el municipio en general (ver gráficas 32 y 47). El 30% de los jornaleros tienen entre 15 y 24 años y solo 17% son mayores de 25, cifras que dan a entender que el éxodo de mano de obra inicia a partir de los 15 años y se acelera cuando se trata de población entre 20 y 24 años de edad. En los pueblos y rancherías del municipio la actividad agropecuaria y artesanal mantiene a la población activa, sobre todo cuando no hayan enajenado sus tierras, y si bien e casi cubre las necesidades básicas de la alimentación vernácula⁹⁶, no permite tener acceso a la fuente monetaria, orillando a los jóvenes a emprender el éxodo. La gráfica 48 revela nuevamente esta tendencia en Zacatal: la población entre 15 y 49 años mengua hasta en una tercera parte, mientras que se observa un repunte a partir de los 50 años. La presencia notoria de habitantes mayores de 50 años da cabida a dos interpretaciones: las condiciones en el campo y en el país en general eran muy diferentes hace 35 años: las regiones agrícolas estaban más aisladas, con brechas a veces intransitables, sin comunicaciones telefónicas ni energía eléctrica; el capital extranjero no invertía en agro empresas en México, y por lo tanto no había tanta demanda de mano de obra. Por otra parte el monolingüismo de los pobladores frenaba el éxodo de los jóvenes.

⁹⁶ Las tierras de la montaña son muy fértiles y de alto rendimiento: una superficie de una hectárea sembrada rinde maíz para cubrir las necesidades de una familia siete meses o más.



La otra explicación de la presencia de pobladores mayores de 60 años es el regreso definitivo al pueblo después de 10 o 15 años itinerantes en los centros de atracción laboral. Excepto en lo que se refiere a este grupo de edad, es notorio el fenómeno de movilidad de la población en campos agrícolas del noroeste: su vida transcurre entre los centros de atracción laboral y la comunidad; al término de las temporadas agrícolas o en fechas importantes, como semana santa o para las festividades, cuando hay un mayordomo que se compromete a organizar la fiesta de la Santa Cruz, se trasladan nuevamente al pueblo hasta agotar los ahorros. A raíz de la epidemia de gripe AH1N1, en el mes de mayo de 2009, los paisanos que trabajan en el Distrito Federal llegaron a refugiarse en el pueblo por el temor de contagio del virus, donde muchos todavía tienen sus casas. Para los habitantes de localidades como Zacatal, el corte de tomates en “La Paz” es la oportunidad de materializar la esperanza de construir una vivienda “digna”, juntar un capital para algún proyecto productivo, y solventar educación y gastos de la familia.

2.3.11 EL CAFÉ

El café fue introducido en México en 1790, proveniente de Cuba y los primeros cafetos fueron plantados en la región de Córdoba (Veracruz). Pero el cultivo del café tomó auge sobre todo en la primera mitad del siglo XIX con plantas “Moka” y “Arabia” procedentes de Guatemala, en los estados de Veracruz, Michoacán y Chiapas, en la región de Soconusco. Producto prioritariamente de exportación, su producción alcanzó las 5000 toneladas a nivel nacional en 1880, siendo el principal comprador los Estados Unidos de América. En el estado de Oaxaca, el licenciado Matías Romero fue el impulsor de la caficultura en la década de 1870-1880. En 1897, el estado de Oaxaca registró una producción de 2770 toneladas.⁹⁷ La revolución de 1910 afectó las cosechas de este producto, ocasionando un derrumbe del mismo y el abandono de las plantaciones. La producción repuntó sin embargo en los años 30 alcanzando cifras de 261 575 toneladas de café en cereza a nivel nacional.

En 1937 nació la Compañía Exportadora e Importadora Mexicana, S. A. (CEIMSA) que fue creada por el estado para regular los precios de los productos básicos. En 1958 esta compañía pasa a ser el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) con el objetivo central de promover y difundir nuevos sistemas de cultivo, beneficiado e industrialización. A partir de 1973, el INMECAFE promovió la modernización de la caficultura entre los pequeños productores, logrando un impacto moderado en el aumento de la productividad, conformando un esquema organizativo básico para financiarla; se puso en marcha una fuerte campaña para agrupar a los productores en las llamadas unidades económicas de producción y comercialización (UEPC), principalmente en Veracruz, Chiapas y Oaxaca, regiones tropicales húmedas ideales. Bajo este esquema los pequeños productores sembraron las plantas de café entregadas por los técnicos de Inmecafe, a expensas del bosque que había que desmontar y recibían anticipos de pago con el compromiso solidario de liquidar sus adeudos individuales mediante la entrega del producto de la cosecha, el cual sería

⁹⁷ kraeger, 1986, *Agricultura y colonización en México en 1900*, Universidad Autónoma de Chapingo. CIESAS, p.77 en Rodríguez Centeno M., 2004, “Fiscalidad y café mexicano. El Porfiriato y sus estrategias de fomento económico para la producción y comercialización del grano (1870-1910)”.

beneficiado a través de las instalaciones del INMECAFE. Por medio de estos mecanismos se habilitaron tres cuartas partes de los productores cafetaleros del país. Los productores de Zacatal también vertieron sus esperanzas en el café (ver fotos 13, 14, 15):

“Aquí comenzó el café en 1972 cuando el gobierno de Luis Echeverría; vino un técnico a ofrecer plantitas de café. Fuimos a recoger las plantas de café, y el gobierno nos dio dinero y no nos cobraba interés”.⁹⁸ La gente empezó a cultivarlo hasta que bajó el precio y se acabó el apoyo en 1994, ya no resultó; donde quiera, entonces la gente empezó a salir a trabajar al corte de tomate”.



Foto 13: cafetos con frutos



Foto 14: secando café Fotos CS



Foto 15: despulpadora. Fotos C.S.

Mientras que la Organización Internacional de Café (OIC) regulaba el precio del café a nivel internacional, permaneció el apoyo gubernamental a la producción y comercialización del aromático, con precios de garantía e impulso de la comercialización y de la investigación para el desarrollo tecnológico, de tal manera que los productores y su familia pudieran vivir y reproducirse en sus comunidades. Pero a finales de los años ochentas, la OIC cancela los acuerdos reguladores del comercio internacional provocando la desregulación a nivel nacional. El retiro de los apoyos gubernamentales significó la pérdida de los apoyos para la

⁹⁸ Don L.G. Zacatal . Entrevista en el mes de mayo de 2007.

asistencia técnica pero sobre todo la desaparición de los precios de garantía y la suspensión del sistema de cuotas⁹⁹ ocasionando una severa crisis en el sistema de créditos.¹⁰⁰

El severo desplome de precios provocó inevitables problemas de liquidez entre los exportadores. La pérdida de valor de hasta 40% del café, aunado con fuertes heladas en los estados de Puebla, San Luis Potosí y algunas partes altas de Veracruz contribuyeron a incrementar los problemas de solvencia económica de la paraestatal. Inmecafé acumuló en sus bodegas alrededor de 2 millones de sacos de café pergamino que tuvieron que venderse a precios inferiores a lo pactado, provocando una descapitalización de las beneficiadoras, que se encontraron incapacitadas para operar los ciclos siguientes. Los pequeños productores tampoco resistieron a la desregulación y se vieron orillados a entregar el café a los llamados “coyotes”, por tantos pagos atrasados, producto de la excesiva burocratización y de la insolvencia del Instituto.

Realmente el café es un buen producto, pero de la misma manera se vinieron abajo los precios, desde la caída del Instituto Mexicano del Café estamos hablando de los años 1980, cuando el Instituto quebró entonces ya entraron las empresas privadas, el producto ya no valió; la defensa del café, como lo defendió el gobierno, ya no daba las garantías, al momento de caer en manos particulares la competencia entonces ya se aprovecharon de los cafeticultores: compraban el café más barato. Es el sistema de gobierno que en un momento dado dice ¿no? ...la empresa Inmecafé cerró sus puertos y cada cafeticultor tenía que buscar la salida de sus productos.¹⁰¹

La región del Istmo fue testigo del fortalecimiento de organizaciones como UCIRI¹⁰² con Franz Vanderhoff a la cabeza, cofundador del Mercado Justo, “el mercado Max Havelaar”, muy conocido en Europa. Franz, preocupado por la voracidad de las grandes empresas, y la pauperización de los pequeños productores luchó desde 1983 para obtener un

⁹⁹ Las cuotas tenían como finalidad crear un equilibrio sano entre la oferta y la demanda que favoreciera tanto a los productores como a los consumidores con precios equitativos y el aseguramiento del mercado. Consistían en regular la distribución del café en los países firmantes del Convenio internacional del Café (1962-1983) y otorgar cantidades fijas para la exportación por cada país productor, repartiendo el producto de manera equitativa y evitando precios competitivos.

¹⁰⁰ Gonzalez Luna F., 2008, “reflexiones sobre el territorio rural bajo la acumulación flexible. El caso de la región cafetalera de Coatepec, Veracruz, México” en *Cuadernos de geografía, Revista colombiana de geografía N° 17, 2008*, Bogota, Colombia, pp. 81,82.

¹⁰¹ Entrevista a CGT en la sede de UCIRI, en Ciudad Ixtepec diciembre 2007.

¹⁰² Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo.

registro legal y se dio a la tarea de organizar el campesinado en la región zapoteca de Lachivzá y la región mixe media y baja:

... entonces aquí todos los productores se reagruparon se organizaron para poder vender sus productos, y gracias a Dios de que el padre Franz llegó aquí a establecerse en el istmo de Tehuantepec en barra colorada , también en los años 80 realmente viendo él, sintió la necesidad de apoyar, viendo que los campesinos estaban perdiendo, con el otro compañero , padre también , sacerdote, el padre Roberto que estaba metido en la sierra, en la parroquia de Santa María Guienagati entonces con él se, tuvieron contacto, entonces dijeron vamos a organizar a la gente para poder vender sus productos a buen precio, vamos a buscar mercados, gentes , se pusieron a platicar con Franz que venía de Holanda , entonces fue un gran apoyo para los campesinos, nosotros queremos la organización, que alguien nos oriente , vea por nosotros y...en este momento se tuvieron la plática en Santa María y Guevea de Humboldt y se unieron los municipios de san José , una zona de mixe baja, de santo domingo Petapa, de san Juan Guichicovi que se agregaron a los dos o tres años más pero entonces, y poco a poco se fueron agregando más pueblos, más zonas, llegamos a tener como 300 socios, pero actualmente tenemos a mas de 3000 socios, estamos hablando de UCIRI de los años 80, estamos hablando de otros grupos también que se formaron para poder vender los productos y funcionó, Ucirí que hasta el momento mantiene los precios a un nivel no muy alto pero si puede satisfacer las necesidades del productor .¹⁰³

Desde hace 18 años la Unión está legalmente registrada en la Secretaría de la Reforma Agraria y en la actualidad cuenta con 3000 socios activos. UCIRI (ver foto 16) una organización formada por campesinos, cafeticultores de la zona centro y norte del Istmo de Tehuantepec, del estado de Oaxaca, donde habitan indígenas zapotecos, mazatecos, chontales de la zona Sur, mixes baja y media y chatinos de la costa de Oaxaca. Los socios de UCIRI declaran:

“Somos campesinos cafeticultores de varias comunidades de la parte baja de la Sierra Juárez. Nuestras comunidades pertenecen a 20 municipios del estado de Oaxaca que son: Santa María Guienagati, Guevea de Humboldt, San Juan Cotzocón, San Juan Guichicovi, San Juan Juquila, San Juan Mazatlán, San Lucas Camotlán, San Miguel Quetzaltepec, Santa María Alotepec, Santiago Atitlán, Santiago Ixcuintepec, Santiago Lachiguiri, Santiago Laollaga, Santiago Quiavicuzas, Santo Domingo Petapa, Santo Domingo Tehuantepec, San Juan Lachixila. Hemos tendido lazos de fraternidad solidaria con Michiza (comunidades del occidente y norte de Oaxaca) con Tiemelonla Nich K'lum (comunidades de la zona Palenque, Chiapas), La Flor de Amatán (en el municipio de Amatán, Chiapas), la Coordinadora Estatal de Productores del Estado de Oaxaca (CEPCO), entre otros”.

La llegada de esta organización remedió en cierta medida el vacío que dejaron las políticas neoliberales en el campo mexicano:

“Hay apoyos para que vienen con nosotros a pedir asesoría, a pedir orientación, o a que se abran las puertas para el mercado justo, vienen los de Chiapas, los de Guerrero los de las zonas cafetaleras de Puebla, Coatepec, entonces ellos llegan y dicen queremos orientación queremos apoyo

¹⁰³ Idem.

para que nos apoyen a entrar en el mercado justo, o a través de la organización de Uciri muchos venden sus productos solamente pagan su flete, lo que es para procesar el café, solamente no se les cobra extra, por asesoría, se procesa en Santa María Guienagati; todo el café de ahí sale preparado para el mercado, pero tampoco esto es suficiente para poder satisfacer las necesidades”.¹⁰⁴



Foto 16: Sede de UCIRI en Ixtepec. Foto C.S.

2.3.12 ¿PORQUE DECAYÓ LA PRODUCCIÓN DE CAFÉ EN ZACATAL?

En el municipio de San Juan Guichicovi el café ha dejado de ser motor de la economía familiar. El desplome de su precio aunado al cierre de la Reforma Agraria con la modificación del artículo 27 constitucional orilló a muchos campesinos a enajenar sus cafetales. Los productores de Zacatal externan varias razones susceptibles de explicar el abandono de los cafetales: tal vez la razón más sólida fue el cierre de la paraestatal Inmecafe y la irregularidad de los pagos por un lado; por otro lado, ser socio de Uciri implicaba desplazamientos constantes para asistir a juntas frecuentes y el municipio de San Juan Guichicovi es geográficamente el más alejado de la oficina central de Uciri en Ciudad Ixtepec, así como del beneficio de café en Lachivizá, municipio de Santa María Guienagati. Por otra parte el mercado europeo, mayor socio comercial de Uciri, es exigente en cuanto a la calidad de los productos que importa, lo que se refleja a nivel de la producción y comercialización: el café más apreciado es el de altura, sin embargo el municipio de San Juan Guichicovi tiene una altura promedio de 450 metros sobre el nivel del mar, razón por la cual no está garantizada la calidad del grano; aunado al hecho de que el café debe de

¹⁰⁴ Ibidem.

comercializarse completamente seco y limpio lo que implica un trabajo mayor. En cambio, los intermediarios conocidos como “coyotes”, reciben el café con cáscara y todavía húmedo, con menor calidad y aunque pagan el producto más barato, las transacciones se hacen con dinero firme, en lugar de los “pagarés” de incertidumbre de la paraestatal.

“Pero el coyote compra el café como sea y a Uciri e Inmecafe había que entregarlo “pergamino” limpio, pero como en el tiempo de cosecha no hay sol, no se puede secar De modo que mejor se empezó a vender a los coyotes que pagaban menos pero sin tantas exigencias”.¹⁰⁵

“Eramos 150 socios aquí pero la gente se dio cuenta y salieron porque eran muchas exigencias tecnológicas, había que poner tablas en terrazas, y nos ponían a sembrar flores o caña o chaya , así, se cansaron de trabajar con UCIRI, porque no se ganaba. El Inmecafe daba un anticipo de 700 pesos por quintal de café (son 4 arrobas) cada arroba es de 48 kilos, pagaban bien , pero había que llenar formatos y firmar para traer el billete. INMECAFE si trabajó bien el instituto, también se trabajó con el programa “alianza”, “pizca” de sedesol, tenía un fondo revolvente; en Uciri, tienen fondos de apoyo, y devolvían intereses, yo me retire en el año 2000 y se perdió mi dinero, cuando salió Inmecafe entraron los coyotes y pagaban muy bajo, pero cuando entró uciri pagaba más entonces los acaparadores también empezaron a pagar más y no exigían el café tan limpio, Uciri pedía un café pergamino sin cáscara, limpio, no debía de estar contaminado con jabón o perfume o petróleo , nos organizamos en 1984 hasta 1994. la organizaciones como Ucizoni, no piensan en el campesino, no promueven el producto de la cosecha , nada, nada, ellos son políticos, ellos reciben del gobierno y del municipio, pero no dan.”¹⁰⁶

El cierre de la paraestatal no fue el único detonador de la “crisis” en el campo.¹⁰⁷ Poco a poco desaparecieron los precios de garantía de la canasta básica y con ellos los escasos ingresos derivados de la comercialización de los excedentes de las cosechas. Las nuevas políticas neoliberales estimularon la importación de productos básicos de Estados Unidos, país que impulsa estas políticas pero que simultáneamente otorga subsidios importantes al campo, abaratando los precios. Mientras tanto el pequeño productor tradicional en México ocupa una posición decreciente en el mercado del cual fuera protagonista, situación que implica un deterioro del ingreso familiar con la consecuente pauperización y necesidad de incorporarse al mercado de trabajo como lo indica con claridad la tabla 7:¹⁰⁸

¹⁰⁵ L.G. (70 años)

¹⁰⁶ Don BJ, Zacatal, mayo 2007

¹⁰⁷ Tantas crisis sucesivas parecen indicar que lejos de derivar de sucesos extraordinarios, son parte del paisaje económico del país.

¹⁰⁸ Acosta Reveles I. L., 2008, “Infortunio del libre comercio. Ingreso rural y ocupación agrícola en México en el marco del TLCAN” en http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/pdf/67/67_Irma_Acosta.pdf

| TABLA 7 COMPARACIÓN DE LA POBLACIÓN RURAL EN MÉXICO 1998-2004 | | |
|--|----------------------|----------------------|
| AÑO | PEQUEÑOS PRODUCTORES | TRABAJADORES RURALES |
| 1998 | 3,030,629 | 3,846,278 |
| 2004 | 1,554,790 | 4,823,304 |

Un administrador de la cooperativa de café UCIRI que pertenece a la comunidad lingüística mixe nos da su punto de vista y explica el fenómeno de esta manera:

“La crisis que se vive en estos momentos en la región , y no solamente en la región , en todo el país en todo el estado de Oaxaca, es que la gente va saliendo , le voy hablando de unos 5 años para acá, es donde más se ha visto las salidas de las personas hacia las grandes ciudades, inclusive más todavía en la frontera a Estados Unidos, el motivo, el porqué, podemos enumerar varios, ¿no?, podemos decir que es parte de la economía nacional en donde el encarecimiento de la vida que anteriormente se tenía en la región , por ejemplo, que con solo cosechar los productos de la región abastecía para alimentar a la familia, lo poco que sobraba para vender era para comprar las cosas que hacían falta en el hogar, pero cuando se vino abajo la economía nacional y toda la inflación y esto, entonces la vida se va encareciendo, esto fue a partir del año de 1969, 70, a los 80,..”

“ Más en el periodo de Luis Echeverría, entonces poco a poco se vino más para abajo cuando entró Salinas de Gortari, el dio mucho auge a un tratado en el que donde realmente el campesino mexicano, lo que es el campo no estaba preparado para entrar en competencia, aquí es donde realmente el campesinado vio que es más fácil ganarse el dinero que estarlo produciendo. Entonces, si yo produzco una hectárea de terreno, le saco 20 fanegas de maíz, al venderlo ya no es suficiente para poder sustentar a mi familia, por lo tanto, por los precios, se quitaron los precios de garantía, aparte de eso, metieron productos de otro lado, más barato y vino a repercutir, entonces prácticamente nuestros productos ya no tenían el mismo precio de antes, el valor de antes, las cosas que yo compro lo compro más caro.”

“Entonces, por lo tanto, el dinero que yo percibo no alcanza para los fines que yo... sustentar a la familia, para la ropa, el calzado la comida, la escuela, lo más primordial para los niños, pues todo esto lleva a que la gente se vaya de su ciudad, se vaya de su pueblo a buscar fuentes nuevas de trabajo, entonces al momento de llegar, vamos a suponer que van a Estados Unidos, que van al norte, al momento de llegar y ganar un dinero más un poquito más, para ellos eso es un gran dinero, es una gran ventaja, entonces ya hasta inclusive ya no quieren regresar a su pueblo ¿si?, se quedan a vivir en la frontera, muchos de aquí, del istmo, están en la frontera u otros hasta del otro lado, pero esto lleva a que la gente salga.”¹⁰⁹

Después de haberle dado prioridad al café, al desplomarse su precio nuevamente los campesinos se vieron en la necesidad de reorganizar sus actividades principales. Aquellos

¹⁰⁹ Entrevista a CGT en instalaciones de UCIRI, en Ixtepec diciembre 2007.

pequeños productores que pudieron formar un capital se reconvirtieron, arrancando plantas de café de primera, sacrificando parcelas de tierras maiceras, quemando árboles, con el fin de sembrar zacate y convertir las laderas de los cerros en potreros para el ganado, actividad que resulta más redituable desde el punto de vista del ingreso, aunque no sea sustentable, ni respete el equilibrio ecológico y cultural (ver fotos 17, 18, 19, 20, 21). La vaca que interrumpió el equilibrio ecológico de los pueblos milenarios hace 500 años, lo vuelve hacer en las mejores zonas boscosas de la Sierra mixe. El gobierno apoya a los ganaderos con 500 pesos por cabeza de ganado. En cambio la población más pauperizada, en general población indígena con nula o muy poca escolaridad, empezó a responder al llamado de los enganchadores para ir a trabajar en los diversos campos agrícolas del norte de la república, sobre todo en Sinaloa y las dos Californias mexicanas. Nos encontramos frente a una realidad de subsistencia compleja, entretejida de idas y venidas de norte a sur tras fuentes diversas de sobrevivencia, atando cabos, recibiendo remesas, confeccionando y bordando huipiles para las mujeres zapotecas del istmo, elaborando y vendiendo totopos.



Foto 17: Zona boscosa (El Ocotol)



Foto 18: Terreno desmontado para potrero.



Foto 19: zacate elefante



Foto 20: Potrero con ganado.¹¹⁰



Foto 21: ganado. Fotos CS

Resumiendo, el proyecto neoliberal, ha dejado en el agro mexicano una muy amarga experiencia, acentuando los problemas añejos y generando otros nuevos como la

¹¹⁰ Fotografía 20 :Plan de Desarrollo Integral Sustentable y Pluricultural , Ayuntamiento de San Juan Guichicovi 2005.

reestructuración agraria y productiva, el desmontaje de la reforma agraria a partir de la modificación del artículo 27 constitucional y la reducción de la participación estatal que incluye la transferencia de la comercialización y producción de insumos y servicios al mercado. Paralelamente la liberalización del comercio internacional atrajo a los empresarios extranjeros que buscaron la implantación de agroindustrias, tarea que fue facilitada con los decretos de reforma agraria que facilitaron la enajenación de tierras laborables y dieron cobertura legal a la renta y venta de parcelas ejidales así como incentivos fiscales. Pero las inversiones privadas en el campo se concentraron sólo en las regiones donde se asentaron agronegocios que impulsan la agricultura de exportación. El objetivo de superar el minifundismo, creando un mercado interno de tierras que permita una reconcentración de la propiedad, también ha estado lejos de cumplirse, e incluso lo que se ha dado es una acentuación del reparcelamiento interno, acompañado de un notorio fracaso del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), con el cual el gobierno se proponía acelerar la medición, delimitación y titulación parcelaria, como paso previo necesario para la privatización.

La imperante necesidad económica, factor de desplazamiento de la población campesina, ya no responde solamente a urgencias de sobrevivencias sino que está cobijada por nuevos valores ideológicos imposibles de detener a partir de la cultura local. El éxodo responde también a una cierta curiosidad por parte de los jóvenes de vivir otra realidad, una realidad implacable, uniformizante que convirtió el mundo en un vasto mercado hasta ahora desconocido en la historia de la humanidad, una sociedad en la que casi todo adquirió un precio en el mercado (Polanyi 1954, Chapman 2005, Good 2007). Los paisajes sociales y culturales se han modificado y la metodología para abarcar este paisaje ampliado, también.

SEGUNDA PARTE
LENGUA E IDENTIDAD

3. LENGUA E IDENTIDAD

El tema antropológico central al que puede contribuir la sociolingüística se refiere al papel que juegan el conflicto lingüístico y la lengua vernácula para la reproducción de la identidad étnica y la sobrevivencia del grupo indígena como tal. En la mayoría de los estudios sociolingüísticos recientes, se ha podido demostrar la alta relevancia de la lengua y el sistema discursivo autóctonos para la cohesión y preservación de una etnia.¹¹¹

Evolucionistas, relativistas, interaccionistas, instrumentalistas, han incorporado los conceptos de lengua y etnia para referirse a la “otredad” traducida en apelativos como indios, indígenas, pueblos primitivos, comunidades tradicionales, aborígenes, entre otros. A la par, etnólogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos, lingüistas, poetas, ensayistas han colocado a la lengua en el centro de vivas discusiones, que giran alrededor de temas clásicos, desde la hipotética aparición de un lenguaje articulado, la relación lengua y pensamiento, la adquisición de la lengua materna y de las lenguas secundas y/o extranjeras, de los universales del lenguaje, de la morfosintaxis de cada lengua y de su grado evolutivo, de la interacción lengua-cultura, de modo que el deseo que expresaba Sapir ha sido cumplido:

Solo cabe esperar que los lingüistas se den cada vez más cuenta de la importancia que tiene su disciplina en el campo general de la ciencia y no se mantengan al margen detrás de una tradición que amenaza con convertirse en escolástica si no está revitalizada por intereses que trasciendan el interés formal por el lenguaje mismo.¹¹²

La “sociolingüística” de los primeros tiempos se ha proyectado hacia un macro campo de estudio donde las fronteras entre la lingüística antropológica, la etnolingüística y la psicosociolingüística y demás especialidades, parecen desvanecerse frente a la “complejidad” misma de la disciplina. La rama actual de la antropología lingüística es “la actividad de aquellos cuyas preguntas sobre la lengua están modeladas por la antropología. Su alcance no está definido ni por la lógica ni por la naturaleza; sino que lo está por el activo

¹¹¹ Hamel R. E, 1996, “Conflictos entre lenguas, discursos y cultura en el México indígena:¿la apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio”, en Klesing-Rempel U (edit.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad en sociedades multiculturales*, Plaza y Valdés.p.2 ,

¹¹² Sapir E., 1929, *The status of linguistics as a science* en CARDONA G-R, 1994, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, Barcelona, p.23. Cita original “One can only hope that linguists will become increasingly aware of the significance of their subject in the general field of science and will not stand aloof behind a tradition that threatens to become scholastic when not vitalized by interests which lie beyond the formal interest in language itself”. La traducción es mía.

interés antropológico en los fenómenos lingüísticos”.¹¹³ En este caso lengua y sociedad están íntimamente imbricadas y permiten abarcar los problemas de una sociolingüística abierta y multifacética tal como la describe Trudgill. Algunos campos se inclinan más hacia la lingüística formal como sería el caso de la etnografía del habla y la ritualización de los intercambios en la oralidad que se detienen en el análisis del discurso como interacción social; el estudio de las estructuras lingüísticas son los caminos de acceso al significado simbólico y social hacia la comprensión de la relatividad lingüística; en una perspectiva psicosocial, la sociolingüística permite adentrarse en los planteamientos relativos al cambio lingüístico, a la desaparición de las lenguas e inclusive a los cuestionamientos en torno a la adquisición de lenguas secundas o extranjeras y al llamado bilingüismo.

Este trabajo pretende resaltar un fenómeno generalizado de abandono de lenguas originarias por parte de sus locutores, e interpretarlo en base a un enfoque psicosociolingüístico desde un punto de vista antropológico. Intenta también dejar en claro qué tan identitario puede ser un código lingüístico, entendiendo la identidad como un fenómeno de varias vertientes: positiva, negativa, interna o externa. Se enmarca, como lo define Fishman dentro de “la sociología del lenguaje que enfoca toda la gama de tópicos relacionados con la organización social de la conducta de la lengua e incluye no sólo el uso de la lengua per se, sino también las actitudes de los usuarios hacia ella”.¹¹⁴

Boas es el primer investigador en integrar el estudio de las lenguas con el estudio de la cultura y en insistir en la fuerte conexión que tienen ambas. Los extensivos trabajos de Boas y otros relativistas no interpretaron ni compararon a los diferentes sistemas culturales, por temor a utilizar categorías interpretativas no adecuadas y caer en especulaciones, razón por la cual dejaron a las ciencias sociales una metodología precisa más que una corriente teórica de interpretación. Consideran que lengua y cultura son inseparables siendo la lengua el acceso privilegiado a todas las culturas, porque una morfosintaxis, un léxico específico y una sonoridad particular detienen todos los secretos del “saber ser” (savoir-être). Por lo tanto se deben de revalorizar las lenguas en el entendido que todas y cada una de ellas es en sí un

¹¹³ Trudgill P., 1978, “Sociolingüística y sociolingüística”, en Lastra y, (compiladora), 2000, *Estudios de sociolingüística*, UNAM, IIA, p.25-33.

¹¹⁴ Idem p.32

sistema complejo con una morfosintaxis específica que permite la comunicación a nivel abstracto, simbólico, metafórico, imperativo, expresivo o lúdico.¹¹⁵ Las lenguas originarias no son, como lo pretendía la corriente lingüística evolucionista, “dialectos”, concepto despectivo que lleva implícito la idea de un lenguaje no científico con estatus inferior al de las lenguas prestigiadas como el inglés, el francés o el español. Cada lengua es la evidencia de la facultad de los diversos grupos humanos a estructurar el pensamiento con categorías gramaticales distintas y a organizar el acervo lexical de modo particular.¹¹⁶

El estudio teórico de las lenguas indias no parece ser...menos importante que el conocimiento práctico de dichas lenguas y la investigación estrictamente lingüística es parte esencial de una investigación profundizada de la psicología de los pueblos del mundo. Si se concibe a la etnología como la ciencia que trata de los fenómenos mentales de la vida de los pueblos del mundo, el lenguaje humano, que es una de las manifestaciones más importantes de la vida mental, parece entrar con derecho propio dentro del campo de estudio de la etnología a menos que se pueda aducir razones especiales en apoyo de lo contrario.¹¹⁷

De modo que “...quien quiera ignorar la complejidad de las otras culturas y de las otras lenguas lo hará por propia cuenta y riesgo”.¹¹⁸

3.1 LENGUA

Desde el primer contacto de los españoles con los pueblos indígenas en el siglo XVI, y hasta nuestros días, se ha utilizado la lengua como una forma de identificar a cada uno de los diversos grupos. Esta base lingüística distingue igualmente el ser o no indio sobre la base de hablar o no lengua autóctona. Esta distinción ha sido asumida por los hablantes tanto en la práctica como en su sentir ideológico de pertenencia y participación comunitaria y es utilizada para identificar y definir a los distintos pueblos indígenas. La lengua es así un marcador étnico que, con el tiempo, se ha vinculado con la cultura, el territorio y la identidad, en un proceso que incluye por un lado, la homogeneización colonial: todos son indios, y por el otro, la especificidad: son *nahuas*, *mixtecos*, *mayas*, *zapotecos*, etc.¹¹⁹

¹¹⁵ Montemayor C.,2008, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, Debolsillo , p.103.

¹¹⁶ Castillo Mario 2004, “Diversidad Lingüística y Cultural. Consideraciones para una Educación Indígena en México” en *Anales de Antropología*, IIA/UNAM.

¹¹⁷ Boas, 1911, “Introduction” en *Handbook of American Indian Languages*, en Cardona G-R, 1994, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, Barcelona, p. 31.

¹¹⁸ Cardona G.R.,1994, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, p. 114

¹¹⁹ Nolasco M., en <http://www.teluq.quebec.ca>

El punto nodal del desacuerdo con las posiciones teóricas relativistas referente a la lengua y la cultura, está plasmado en la controvertida teoría llamada “Sapir-Whorf”, que causó grandes polémicas y acabó por ser rechazada y condenada por los lingüistas en los años cincuentas. La respuesta académica a esta controversia divide los investigadores en aquellos que defienden a capa y espada la diversidad lingüística y cultural y colocan a la lengua y la cultura en un pedestal donde se entrelazan y se nutren mutuamente y aquellos otros que consideran a las lenguas como procesos intelectuales autónomos independientes de las culturas. Me parece pertinente recordar hechos históricos a partir de los cuales se puede suponer una radicalización de posturas teóricas y así poder contextualizar esta discusión.

3.1.1 LENGUA Y PODER.

La polémica sobre la diversidad cultural y lingüística en el espacio euro mediterráneo se refleja desde hace 3500 años en dos ejes de pensamiento totalmente opuestos.¹²⁰ Por un lado está la tradición de los antiguos profetas y filósofos griegos y hebreos y por otro, los representantes del imperio romano y la iglesia católica de occidente. Según Patterson¹²¹, si bien los primeros concebían el mundo de manera etnocentrista, no dejaban de otorgarles a las sociedades humanas su dimensión plural, siendo la diversidad etnolingüística parte integrante de la naturaleza fundamental de las sociedades y la estabilidad etnolingüística santificada bajo el auspicio de alguna divinidad protectora que le otorgaba el carácter de eterna. De esta forma el cambio cultural o los procesos de “transetnificación” y “translinguificación” se asemejaban a tragedias cataclísmicas. Los pueblos que vehicularon estos sistemas de pensamiento y valoración fueron aquellos con ideología judaica, el islam temprano, y los católicos ortodoxos.¹²² En cambio, para el imperio occidental y la iglesia católica :

...las colectividades etnolingüísticas pequeñas y localizadas eran muy naturales y hasta deseables al principio de la organización social, pero no más que eso. A medida que mayores oportunidades,

¹²⁰ Fishman J., “Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüística como una ventaja a nivel mundial (la hipótesis whorfiana: vaiedad de validación, confirmación y falta de confirmación II)” en Lastra Y. (compiladora), 2000, *Estudios de Sociolingüística*, UNAM/IIA, p.83

¹²¹ Citado por Fishman, op. cit. p. 81

¹²² Op.cit. p.81

recompensas, comprensiones y beneficios (tanto espirituales como materiales) se hacían disponibles, las poblaciones debían naturalmente cambiar de etnia y de lengua, persiguiendo sus propios intereses...El límite extremo de este proceso... fue una humanidad unida dentro de un solo reino unido, que acepta un sistema universal de valores y como resultado de todo lo anterior, habla una sola lengua universal.¹²³

El tema de las lenguas, por lo tanto, no puede desligarse de la política ni de las ideologías que la justifican.

“Hasta la Revolución francesa, el proceso de unificación lingüística se confunde con el proceso de construcción del Estado monárquico”. ...a partir de la Revolución, “la imposición de la lengua legítima contra los idiomas y los dialectos es parte de las estrategias políticas destinadas a asegurar la eternización de los saberes de la Revolución para la producción y la reproducción del hombre nuevo”...de modo que se puede “identificar la lengua revolucionaria con el pensamiento revolucionario”.¹²⁴

Bourdieu considera que la lengua es probablemente el soporte por excelencia del sueño de poder absoluto.¹²⁵ Los ideólogos de la revolución francesa declaran el francés “idioma de la libertad”, contradicción flagrante si recordamos que en la época de la revolución francesa, por lo menos 6 millones de franceses ignoraban la lengua nacional, que otros 6 millones tenían dificultad en sostener una conversación en francés, quedando solo 3 millones en hablarla y entenderla, sin por eso saberla escribirla correctamente.¹²⁶ El reordenamiento de la sociedad planteó el surgimiento de la producción y reproducción del hombre nuevo bajo la tutela de una “nación” emergente, nación que no podía configurarse en un territorio fragmentado por lenguas regionales y usos y costumbres diferentes.

En 1790, en plena época revolucionaria los ideólogos de la revolución generan una discusión en torno a la reforma del lenguaje y a la influencia de los signos en el proceso del conocimiento. La teoría de Condillac pregona que la lengua es un método ideológico en sí, por lo tanto imponerla después de haberla depurado y reformado es garantizar el pensamiento revolucionario.¹²⁷ Lengua y pensamiento están tan estrechamente relacionados que purificar y depurar la lengua es purificar el pensamiento. El francés debía de convertirse en una lengua universal basada en una nomenclatura universal y en una gramática general

¹²³ Op.cit. P. 82

¹²⁴ Bourdieu P., 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, éditions du seuil, pp. 72, 74. La traducción es mía, (se refiere a la lengua francesa, hasta entonces minoritaria).

¹²⁵ Idem, p.66.

¹²⁶ Ver Calvet L.J., 1998, *La guerre des langues*, Hachette, p.72, 73.

¹²⁷ Bourdieu, op cit, p.74.

que garantizaría la formación del Hombre nuevo revolucionario. La justificación de la universalidad del francés está plasmada en el discurso histórico de Antoine de Rivarol en el que proclama que el francés goza del privilegio único de ser universal por haber guardado fidelidad al orden directo, hecho que le da a la sintaxis del francés su carácter de incorruptible y una admirable claridad, pedestal eterno de la lengua francesa porque “lo que no está claro no está en francés”.¹²⁸ La construcción de la Nación empieza por el impulso de la unificación lingüística. El punto de partida es el dialecto de “l’Île de France”, hablado por los representantes del poder así como por aristócratas, por la burguesía del comercio y de los negocios así como en los ambientes donde se vehicula la Cultura. El francés cuya universalidad, “pureza” y “lógica” exaltan a los ideólogos, se convierte en lengua nacional. La adhesión al nuevo orden lleva como corolario la imposición de esta lengua regional y la obligatoriedad de la misma en todo el incipiente programa escolar: hablar francés era una manera de ser patriota.¹²⁹

Estas políticas lingüísticas, lejos de promover cualquier tipo de bilingüismo aditivo, precipitaron el país en una homogeneización lingüística que significó abrir todas las compuertas de la discriminación lingüística. Ninguna lengua regional podía aguantar los embates de tal superioridad. Los “patois” se cubrían con el velo de la vergüenza por ser lenguajes incomprensibles, burdos y vulgares, o sea la identidad del pueblo. Es de interés el hecho de que junto con la unificación lingüística, esperanza del hombre nuevo se impulsan la unificación política y financiera, con la regulación del sistema monetario e impositivo, así como de las primeras elaboraciones de lo que después sería el código civil, la estandarización de las pesas y medidas y la adopción de los sistemas métrico y decimal.

Las lenguas regionales representaban un peligro para la consolidación de la nueva nación porque los realistas que conspiraban contra el nuevo orden exhortaban al pueblo a la

¹²⁸ “Ce qui n’est pas clair n’est pas français”. Rivarol, 1784, *Discours sur l’universalité de la langue française*, en Calvet L.J., 1999, *La guerre des langues*, Hachette Littératures, p. 74.

¹²⁹ El maestro en su tarea de enseñar ‘el francés’, lengua ‘universal’ y ‘clara’ de la época, a niños cuya lengua materna era una lengua regional o ‘dialecto’ conduciría a los educandos a cambiar su visión de las cosas y edificar la conciencia común de la nación. La acción escolar como un instrumento de integración intelectual, moral, fue el medio por el cual se justificaría la normalización de las lenguas en Francia, oponiendo una lengua correcta con su norma escrita a los dialectos hablados, y dándole legitimidad por su estatus de “lengua correcta”. Bourdieu, op cit. pp. 75, 76.

insurrección en sus dialectos. En zonas fronterizas como Alsacia, en el este de Francia, se asiste a un verdadero terrorismo lingüístico, con medidas extremas de violencia, como las deportaciones en masa o el paseo por la guillotina para fomentar la conversión de los refractarios al nuevo régimen y sus ordenanzas.¹³⁰ Otras medidas que aseguraron la expansión de la lengua nacional por encima de las lenguas regionales fueron los reordenamientos del territorio francés en departamentos. Esta división territorial fue el factor determinante para empezar a vislumbrar una Francia “una e indivisible: una nación, una ley y una lengua”.¹³¹ La autoritaria política lingüística suscitó diálogos y controversias apasionadas en torno a la naturaleza de una lengua. Los grandes temas polémicos se agruparon en torno a tres vertientes tradicionales: la relación de los signos con nuestro pensamiento, según la tradición de Bacon, Locke, Condillac, de Gérando, Destutt de Tracy); 2) la gramática general de acuerdo a la tradición de Port-Royal –Arnauld, Nicole y Lancelot– y sus desarrollos posteriores: Dumarsais, Beauzée, Harris, Condillac, Sicard y Destutt de Tracy; 3) la discusión en torno a una lengua universal que despertó hondas pasiones en el siglo XVIII.

La exaltación de la cultura del siglo de las luces, junto con el espectro de uniformidad con el cual Francia pretende envolver a Europa, provocan reacciones en pensadores como Johann Gottfried Herder (1744-1803) en la defensa de lo que hoy llamaríamos la diversidad cultural. Para él y sus seguidores el mundo necesita de una diversidad de entidades etnolingüísticas para su propia salvación, su mayor creatividad, la solución más segura de los problemas humanos, la “re humanización” constante de la humanidad frente al materialismo; las capacidades estéticas, intelectuales y emocionales de la humanidad solo pueden desarrollarse en un mundo donde se respete la diversidad de entidades etnolingüísticas, porque las grandes fuerzas creativas no provienen de una civilización universal, sino de la individualidad de colectividades étnicas y de sus lenguas separadas.¹³²

Ninguna creatividad individual o colectiva es posible si la lengua étnica autentica se pierde...aprender de otra gente el idioma no causa ningún problema si uno lo hace sin olvidar o deshonorar lo propio...la

¹³⁰ Fernández Cepedal J. M., 1989, “Lengua universal, lengua francesa y «patois» durante la revolución francesa en *El Basilisco*, 2ª época, nº 1, página 1.<http://www.filosofia.org>

¹³¹ Idem p.2.

¹³² Fishman J., “Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüística como una ventaja a nivel mundial (la hipótesis whorfiana: variedad es de validación, confirmación y falta de confirmación II)” en Lastra Y. (compiladora), 2000, *Estudios de Sociolingüística*, UNAM/IIA, p.83, 84.

educación temprana y coherente en la lengua materna es una necesidad, independientemente de lo que aprenda uno después.¹³³

Bajo el concepto de “Universal” se esconden intenciones hegemónicas de los fuertes sobre los débiles. Es la razón por la cual cada colectividad etnolingüística, por pequeña que sea debe de contribuir a tejer la historia, con sus aportaciones en un marco de aceptación y respeto mutuo. Aunque esta posición se haya calificada de romántica y pre-científica, Herder abrió un vía alterna al desarrollo uniformizante. Lo “Universal” debe de resaltar la pluralidad, de manera incluyente, y destacar la diversidad de las manifestaciones culturales y lingüísticas. Este legado de Herder a las corrientes llamadas relativistas sigue apasionando a numerosos investigadores de las ramas de la lingüística.

...queda claro cuánto del pensamiento actual (...) en las disciplinas relacionadas con el lenguaje es de origen herderiano. Los miembros de estas disciplinas a menudo se entristecen profundamente al enterarse de la pérdida de las lenguas maternas y de la asimilación cultural de parte de pequeñas y débiles entidades etnolingüísticas. En efecto, de manera profundamente inconsciente y pre científica, convicciones como éstas están entre las que nos atrajeron a muchos a la lingüística, a la antropología, a la educación bilingüe y a una variedad de estudios étnicos.¹³⁴

La conceptualización y la interpretación de la lengua y la cultura están inmersas en grandes corrientes teóricas irreconciliables, cargadas de implícitos políticos e ideológicos. Por una parte surge la corriente mentalista en reacción a la amenaza de los “espectros” uniformizantes de “universalidad”, bases ideológicas para justificar numerosas acciones políticas; los seguidores de esta corriente reconocen el valor de la diversidad cultural, así como la profunda interacción de la lengua y la cultura en los procesos mentales y asumen el compromiso imperante de defensa de las lenguas minoritarias. Por otra parte y en reacción al mentalismo, el estructuralismo aísla al lenguaje de los fenómenos mentales y enfoca sus investigaciones hacia la comprobación de universales lingüísticos y cognoscitivos, sin tomar en cuenta la hipótesis de una eventual determinación entre lengua y cultura. La lingüística científica propone estudiar a las lenguas *in vitro*, como si fueran productos biológicos.¹³⁵

En el período en que estuvieron en boga la *Völkerpsychologie* de Wundt y en general las correlaciones de actividad lingüística y pensamiento, existe una tendencia, cada vez más acentuada, a excluir de las consideraciones del lingüista todo aquello que no se presta a enunciación formal. ...El

¹³³ Fishman J., “Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüística como una ventaja a nivel mundial (la hipótesis whorfiana: variedad es de validación, confirmación y falta de confirmación II)” en LASTRA Y. (compiladora), 2000, *Estudios de Sociolingüística*, UNAM/IIA, p.83, 84.

¹³⁴ Fishman J., op. cit., p. 84.

¹³⁵ Cardona G.R., 1990, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, p. 82

estructuralismo europeo menos orientado pragmáticamente y por lo tanto más inclinado a la abstracción, no tiene dificultad en admitir conceptos teóricos de nivel notable, pero no acepta que se discutan las relaciones entre pensamiento y lenguaje...De manera que durante varios decenios, mientras crecía la masa de estudios lingüísticos, mientras se formaban las escuelas y se creaban vulgatas, la indagación de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, lejos de constituir el punto de partida del lingüista, continuó siendo un campo de estudio peligroso y desaconsejable, abierto a las incursiones más improvisadas y acientíficas, pero prohibido a los profesionales serios.¹³⁶

3.1.2 POLÉMICA ANTROPOLÓGICA EN TORNO A LENGUA, CULTURA Y PENSAMIENTO.

3.1.2.1 LA HIPÓTESIS SAPIR-WHORF Y LOS RELATIVISTAS.

Durante 25 años el nombre de Whorf y el de Sapir fueron encerrados en un casi “concepto” estigmatizado y tabú para la comunidad académica y los campos de estudio de la antropología. Los trabajos de estos investigadores quedaron opacados por la llamada “hipótesis Sapir-Whorf” que dio lugar a interpretaciones condenatorias y suscitó toda clase de críticas, ofuscaciones y rechazo causando todavía en la actualidad polémicas estériles, en lugar de consensar puntos nodales de la relatividad lingüística. La discordia se nutre de citas como: “la lengua que hablamos modela enteramente nuestra conducta”, “a una lengua corresponde un pensamiento”, “la lengua condiciona la visión del mundo de una comunidad lingüística” etc., afirmaciones que son los pecados capitales que se atribuyen a estos dos autores. A pesar de que esta idea causal de que la lengua determina el pensamiento o la cultura, no se encuentra explícitamente en ningún escrito de Boas, Sapir o Whorf¹³⁷. La interpretación de esta “hipótesis” enardeció los espíritus de los científicos, quienes vertieron sus esfuerzos en refutar las afirmaciones de ambos. Sin embargo esta cita de Sapir demuestra qué tan equívocas han sido estas interpretaciones:

Es imposible demostrar la más mínima relación entre la forma de una lengua y el temperamento nacional. La lengua sigue una corriente, una curva de variaciones regida inexorablemente por sus antecedentes históricos, le son tan indiferentes los sentimientos y sensaciones de aquellos que la hablan como lo es el curso de un río a los paisajes cambiantes.¹³⁸

¹³⁶ Idem p. 80, 81

¹³⁷ Sherzer J., 2001, “Lengua y cultura enfocadas en el discurso”, en Lastra Y., 2001, *Estudios de sociolingüística*, UNAM/IIA, p. 516.

¹³⁸ Sapir, 2001, *Le langage, introduction à l'étude de la parole*, petite bibliothèque Payot, pp. 251-265. La traducción es mía

Volver a la lectura original de Sapir permite redimensionar sus aportaciones y comprender su cuestionamiento en torno a la relación que pueda tener la lengua y el pensamiento. Para Sapir la lengua cumple con dos propósitos: por una parte tiene la función primordial de comunicación y por otra la de representación o función simbólica. Su función comunicativa permite la interacción en una comunidad lingüística, mientras mediante su función simbólica permite a un grupo sociolingüístico compartir los mismos referentes culturales. El lenguaje es un instrumento de intercambio social constituido de unidades simbólicas organizadas en un sistema formal. Todas las reflexiones humanas y la manera de percibir el mundo objetivo se organizan por medio de la lengua con etiquetas verbales.

Lejos de verter una opinión determinista de la influencia de la lengua sobre el pensamiento o viceversa, se cuestiona sobre lo que pudo haber ocurrido en los albores de la humanidad. En torno al incógnito de qué fue primero, si el lenguaje o el pensamiento; presume que un sistema muy perfeccionado de símbolos lingüísticos no puede haberse constituido antes de que existieran las bases neurológicas del cerebro que permitieran la elaboración de los conceptos, para que, en un segundo tiempo, estos conceptos volvieran a incidir en los símbolos. De esta manera el lenguaje y el pensamiento se ven envueltos en reacciones recíprocas donde el instrumento da vida al producto, pero a su vez el producto perfecciona el instrumento. Que el lenguaje se asemeje a un molde del pensamiento significa que cada lengua organiza el pensamiento de manera distinta, pero no lo modifica como suelen interpretarse en muchas ocasiones los escritos de Sapir. Habla de “hábitus” de pensamiento: la lengua y nuestros hábitos de pensamiento están ligados de manera inextricable.¹³⁹

La lengua crea sustitutos de la realidad, ordena y estructura una forma de organización del pensamiento, que hace posible la transformación de la experiencia individual en una unidad lingüística común a los miembros de un grupo. En cuanto al contenido del lenguaje, está estrechamente vinculado con las costumbres, la cultura y el vocabulario y evoluciona conforme se modifican los paisajes de la sociedad razón por la cual no debe confundirse una lengua con su diccionario.

¹³⁹ « Le langage et nos habitudes de pensée sont inextricablement liés ». La traducción es mía.

El lenguaje puede ser considerado como el monumento más colosal que haya erigido el espíritu humano; es una forma perfecta de comunicación de cualquier conocimiento. Sujeto a multitudes de variaciones por los individuos sin que se pierdan las ideas principales y a una constante evolución, es la mayor manifestación artística conocida, es el trabajo gigantesco, anónimo e inconsciente de las generaciones.¹⁴⁰

La increíble diversidad de las lenguas dice Sapir “es tan asombrosa como su universalidad. No hay pueblos que no tengan un lenguaje organizado, rico en formas y expresiones, lo que lleva a pensar que el lenguaje es anterior a toda manifestación de cultura material”.¹⁴¹ El lenguaje existe en un contexto y está ligado al conjunto de costumbres y creencias que conforman nuestra herencia social, huella de nuestras existencias. Sin embargo cultura y lengua no siempre están en correlación: la lengua deja de ser un vínculo cultural cuando se modifican los factores geográficos, políticos y económicos, aunque exista la tendencia a que las demarcaciones lingüísticas correspondan a las demarcaciones culturales y sociales, sobre todo tratándose de comunidades originarias.

En América, Whorf vierte sus esfuerzos en la defensa de las lenguas minoritarias. Percibe que la ideología uniformizante angloamericana pone en riesgo lenguas reveladoras de un alto nivel de pensamiento como el Hopi por ejemplo. Denuncia, al igual que lo había hecho Herder, que el concepto político de lengua universal es un fraude y solo sirve para encubrir las acciones de los poderosos sobre los dominados, sean estos franceses, alemanes o ingleses. Whorf al igual que Herder postula por una verdadera universalidad, que difiera de la imperialista, y sea alcanzable por medio de las “realizaciones multilingües”¹⁴², pero la radicalización por parte de Whorf de algunas afirmaciones del maestro Sapir precipitó a ambos en un torbellino de polémicas y enemistades. Para contrarrestar las interpretaciones simplistas que tienden a cerrar un expediente con demasiada celeridad, es esclarecedor el análisis que hace Joshua Fishman de la controversia. Propone las hipótesis W1 y W2¹⁴³ para distinguir el relativismo lingüístico (W1) del determinismo lingüístico (W2), siendo este último el causante mayor de la polémica. Aclara que ninguna de estas dos hipótesis debe su

¹⁴⁰ Sapir E., 2001, *Le langage, introduction à l'étude de la parole*, Petite Bibliothèque Payot, pp.251, 263-265

¹⁴¹ Idem, pp.25-32

¹⁴² Fishman Joshua A., 1982, « Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüístico como una ventaja a nivel mundial », en Lastra Y, 2000, *Estudios de Sociolingüística*, UNAM/IIA, p.85, 86.

¹⁴³ Whorf 1 y Whorf 2.

concepción a whorf y que sus críticos ni siquiera están de acuerdo en su interpretación. La polémica en torno a W1 y W2 opacó al defensor de las “pequeñas lenguas” de los “pequeños pueblos”, siendo que pugnó para que se respetaran como “un tesoro al descubierto de sabiduría y refinamiento”.¹⁴⁴

Cardona considera que muchas de las discusiones sobre el tema se han vuelto anticuadas, porque numerosos estudios han demostrado que existe actividad de pensamiento sin el lenguaje, minimizando por lo tanto la influencia mutua de ambos; puntualiza que estas actividades constituyen universales del género humano y se caracterizan por tener en común las mismas bases genéticas. Los resultados de los estudios sobre la percepción de los colores demuestran que la clasificación de los colores fundamentales es similar en todos los seres humanos y se agrupan en “una verdad innata”.¹⁴⁵ Las denominaciones de la lengua, en cambio, reflejan la variedad cultural. Sin embargo, aún resueltas las polémicas en torno a la influencia que pueda tener la lengua sobre el pensamiento, siguen en pie las preguntas en torno a cómo procede la especie homo sapiens para organizar su conocimiento del mundo.

“Hoy vemos en las distintas lenguas diversos mecanismos para proyectar estructuras profundas presumiblemente universales. Las diferencias entre una lengua y otra estarán ciertamente condicionadas por varios factores, y principalmente los culturales...un defecto común a escuelas recientes y no tan recientes, consiste en haber insistido excesivamente en la autonomía de la lengua respecto de los sistemas culturales, como si la lengua no fuera ella misma un producto cultural. De esta manera las lenguas investigadas fueron estudiadas *in vitro* como productos biológicos, sin tener en cuenta la hipótesis de una eventual determinación entre lengua y cultura”.¹⁴⁶

Toda lengua puede ser abarcada desde tres niveles distintos: la lengua en sí, la cultura entendida como el acceso de un grupo a los sistemas de clasificación de los datos traducidos en símbolos particulares, y, por último, el pensamiento. La lengua es la más cognoscible, sólo que generalmente la conocemos en sí misma, cuando en realidad es importante considerarla como un puente cognoscitivo que permite “entrar” en el pensamiento y la cultura. Entre estos tres niveles hay sin duda un juego de conexiones y de influencias recíprocas; no se puede afirmar que uno de los tres tenga preeminencia lógicamente sobre los otros dos.

¹⁴⁴ Fishman Joshua A, 1982, op. cit, p.81, 87

¹⁴⁵ Changeux J.P., en BOYSSON-BARDIES B. de, 2007, *Qué es el lenguaje*, FCE popular, p. 202

¹⁴⁶ Cardona G.R., 1990, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, p.40, 82,83.

Recordemos además que los tres factores asumen sentido por la presencia de un cuarto: las condiciones biológicas y ambientales que constituyen un término de comparación imprescindible para los otros tres elementos en su conjunto....No existen tantas realidades como lenguas: la realidad biológica es una sola, pero existe sin duda un amplio margen de diferencia en los modos en que la vemos.¹⁴⁷

En ese sentido resalta el hecho de que los estudios de socio o etnolingüística *solo pueden realizarse con comunidades suficientemente pequeñas y tradicionales en las que haya permanecido vivo el nexo entre cultura, lengua y pensamiento, precisado y consolidado en el curso de una historia cultural*¹⁴⁸. Así mismo se entiende que una comunidad que haya adoptado una lengua de gran difusión como única lengua, no refleja una situación cultural o identitaria específica.

3.1.2.2 OTROS ENFOQUES TEÓRICOS.

Haciendo de lado a las controvertidas hipótesis W1 y W2, Fishman rescata el compromiso sociopolítico que atraviesa la obra de Whorf. Este Whorf (W3) va al encuentro de la defensa de esa multiplicidad de lenguas pequeñas, alerta sobre los casos bochornosos de la historia y pone al descubierto que las disciplinas relacionadas con el lenguaje son sistemas de valores¹⁴⁹. En ese sentido W3 promueve las investigaciones en el campo de la psico y sociolingüística, poniendo énfasis en la flexibilidad cognitiva de los bilingües.¹⁵⁰

A partir de la década de los ochentas y sobre todo los noventas, resurge el interés por los temas de la diversidad cultural y las relaciones privilegiadas que se establecen entre lengua, cultura y sociedad¹⁵¹, independientemente de que se haya esclarecido a ciencia cierta o no el pensamiento teórico de Whorf, debido a su muerte prematura a los 44 años. Después de la condena unilateral de Sapir y de Whorf, repican las campanadas, en un eterno ir y venir

¹⁴⁷ Idem, p.116

¹⁴⁸ Idem p. 117. Lo pongo en itálico porque esta cita es muy significativa en el contexto de este trabajo.

¹⁴⁹ Fishman Joshua A., 1982, Op. Cit:p.89

¹⁵⁰ Fishman se refiere a los trabajos de Wallace Lambert (1962, 1973). Fishman Joshua A., 1982, Op. Cit:p.88

¹⁵¹ Journet N., 2001, "L'hypothèse Sapir-Whorf" en *Le langage, nature, histoire et usage*, Éditions sciences humaines, p.189

dialéctico, despejando el camino hacia la diversidad frente al espectro de la globalización. Los lingüistas vuelven a considerar la posibilidad de que exista una estrecha vinculación entre la lengua y el pensamiento, o mejor dicho entre las distintas concepciones de la realidad y las lenguas originarias. Se acepta que las palabras en sí no dan el sentido a la comunicación, porque al lado de su significado básico, existe un sentido contextual, expresivo y sociocultural más o menos simbólico por lo que toda palabra es un conjunto de asociaciones.

En los grupos sociales, la cultura común es un depósito de saber compartido que permite la comunicación. Entre grupos sociales muy diferentes, cuyas hipótesis sobre el mundo divergen, la comunicación no siempre es fácil ni lograda. Las lenguas poseen vocabularios diferentes y modos de transmisión de la información muy marcados frecuentemente por la cultura y las costumbres.¹⁵²

El malentendido de la hipótesis “Sapir-Whorf” podría tener su raíz en una cuestión de definición, porque nadie parece negar que la lengua permite descomponer las ideas, generalizarlas, abstraerlas y expresarlas, o sea organizarlas, de modo que el lenguaje refleja la organización del pensamiento.¹⁵³ “Las estructuras de una lengua orientan la lectura del mundo y condicionan en parte las percepciones pero también las formas del razonamiento y de la conceptualización”.¹⁵⁴ Por otra parte, nuestra percepción del mundo está profundamente anclada en lo que se llama la memoria a largo plazo. Esta memoria es producto de nuestra experiencia anterior, nuestra cultura, siendo la lengua un componente importante de la misma ya que es la representación de una realidad en contexto, el susurro de los primeros tiempos al ritmo del cual empezó a latir el corazón del embrión.

Los experimentos llevados a cabo en los últimos años han revelado la existencia en los recién nacidos, incluso en el feto, de asombrosas facultades de percepción, categorización y selección de los sonidos del habla. Desde antes del nacimiento, el niño oye hablar a su madre. La voz y las palabras de esta impregnan la sensualidad del feto y orientan una estructura naciente para la que el sonido de la voz de la madre y las características prosódicas de su lengua serán familiares...el trabajo de escucha del lenguaje lo mantiene ocupado desde el nacimiento.¹⁵⁵

Por lo tanto la lengua es testimonio de la historia de los pueblos y de su propia configuración; carga con las huellas del tiempo, de los acontecimientos que marcaron el grupo que la habla y es producto de la vida en sociedad.

¹⁵² Boysson-Bardies B. de, 2007, *Qué es el lenguaje*, FCE popular, p. 126, 138.

¹⁵³ Idem p.197

¹⁵⁴ Coste D. « Europe. Construire des savoirs en plusieurs langues » <http://www.adeb.asso.fr/>

¹⁵⁵ Boysson-Bardies B. de, 2007, *Qué es el lenguaje*, FCE popular, p. 141,142.

Hay que ser ingenuo o ignorante para no ver en una lengua moderna más que un instrumento de comunicación, como lo son las lenguas artificiales. Más allá de las barreras sociales y como lo demuestran numerosos trabajos de neuro fisiólogos y psicólogos, no se reduce a un simple código para el intercambio de información, sino que constituye el caldero donde se forja la identidad de cada individuo. Como lo escribió Régis Debray, « no es un instrumento, sino un medio de vida, el hilo de oro de una larga y peculiar vitalidad ». no se ve ni se piensa el mundo, como tampoco se crea o se innova, de la misma manera a través del prisma del noruego o a través del quechua o del chino.¹⁵⁶

Se reconoce cada día más que la lengua y el pensamiento están estrechamente vinculados porque una lengua es algo más que un código, es la expresión y la condición misma tanto de la construcción como de la exteriorización de los conceptos. Desde el punto de vista gramatical, la lengua, a través de su morfosintaxis, construye distintos modos de referirse a sí mismo, a los demás y al mundo en general. En francés, por ejemplo, la fuerte pronominalización como el “yo”, “tu”, “ellos” no son simples herramientas para la construcción de oraciones lingüísticamente correctas, sino que son el testimonio de la relación que mantiene el interlocutor con el objeto de su discurso. Así mismo por medio de los tiempos y modos verbales un locutor tiene la posibilidad de transmitir un punto de vista muy personal a un interlocutor. La corriente pragmática de la lingüística deja el legado de que un enunciado es mucho más que un acto expresivo; para tener efecto es necesario que un interlocutor reconozca la intención del locutor en su intento de afirmar, argumentar, recordar, desear o añorar. Por medio de la gramática es posible constituir y distinguir mundos colectivos, afectividad y memoria, intercambio y conocimiento.

De manera que la dimensión universal de una lengua consiste en legitimar ante los demás una relación efectiva y reglamentada y no en su capacidad de enunciar “con claridad” una realidad como lo pregonaban en el siglo XVIII. En el nivel semántico, la lengua no se concreta a un enlistado de palabras distintivas que harían de ella un código complejo y sistemático. La lengua no es un código en sí sino un corpus o conjunto de enunciados previamente utilizados y de usos que emplea un locutor a fin de transmitir alguna realidad a

¹⁵⁶ Il faut être naïf ou ignorant pour ne voir dans une langue vivante qu'un outil de communication, comme le sont les langues artificielles. Au-delà des barrières sociales, et comme le démontrent d'innombrables travaux de neurophysiologistes et de psychologues, elle ne se réduit pas à un simple code pour l'échange d'informations, mais elle constitue le creuset même de l'identité de chacun. Comme a pu l'écrire Régis Debray, « elle n'est pas un instrument, mais un milieu de vie, le fil d'or d'une vitalité longue et singulière ». On ne voit pas et on ne pense pas le monde, pas plus que l'on ne crée ou n'invente, de manière identique à travers le prisme du norvégien et à travers celui du quechua ou du chinois. Bernard Cassen, 1998, « Manière de voir » en « La bataille des langues » Le Monde Diplomatique N° 97 / Février-Mars 2008 . La traducción es mía.

un interlocutor. Por definición estos enunciados son diacrónicos, porque extraen su significado de enunciados anteriores, gracias a los cuales son comprensibles. Por lo tanto una lengua está íntimamente vinculada a nuestra cultura histórica.¹⁵⁷

3.1.3 EN DEFENSA DE LAS LENGUAS

Frente a la globalización económica y mediática, la desterritorialización y el temor a un horizonte gris, donde la diversidad no tiene cabida, numerosas voces se abanderan con los derechos lingüísticos de los pueblos y claman a favor de la pluralidad étnica, cultural y lingüística, denunciando la falta de interés de las autoridades implicadas ante la fragilidad de la permanencia del acervo lingüístico y cultural de la humanidad, así como el abandono y la desaparición o muerte de miles de lenguas. La lengua es estelar y figura como una condición esencial de la preservación de la diversidad cultural:

Hoy que se habla tanto de la preservación de la biodiversidad, sería conveniente que adquiriéramos conciencia de la necesidad de conservar las lenguas autóctonas concediéndoles más espacio para su desarrollo, pero también para nuestro propio desarrollo. Una lengua, cada lengua representa una riqueza invaluable para la humanidad, un tesoro que nunca podrá ser recuperado en caso de que la comunidad deje un día de utilizarla. Pero lo que verdaderamente merece la pena salvar, no es tanto el producto, como pueden ser ciertos monumentos de piedra o literarios, sino los códigos mismos que los generan y sin los cuales ni siquiera se puede interpretar o entender el producto.¹⁵⁸

Incluso se le llega a otorgar el mismo lugar que ocupa la religión.¹⁵⁹

La lengua tiene la maravillosa particularidad de ser a la vez factor de identidad e instrumento de comunicación. No es posible, ni en todo caso conveniente separar lo lingüístico de lo identitario. La lengua tiene la vocación de seguir siendo el pivote de la identidad cultural, y la diversidad lingüística el pivote de toda la diversidad.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Judet de La Combe P. "Pourquoi s'intéresser à la langue ? Réflexions pour un projet d'éducation européenne". mars 2006, vol. XI, n°1. http://www.revue-texto.net/Inedits/Beauvisage2/Beauvisage_Parcours.html.

¹⁵⁸ Iturrioz Leza J. L. y otros, 2002, *Reflexiones sobre la identidad étnica*, universidad de Guadalajara, p.80

¹⁵⁹ Maalouf A., 1998, *Les identités meurtrières*, GRASSET, p. 152. La lengua y la religión han estado siempre ligadas en el transcurso de la historia, ya sea como aliadas o como rivales. Amin Maalouf da el ejemplo de dos comunidades que aunque comparten la misma religión (católica) no han podido unirse lingüísticamente; es el caso de los flamencos y los wallones de Bélgica. En cambio en el caso de la nueva nación de Israel, tanto la religión judía ha sido determinante, como también lo ha sido la lengua, factor de unificación del territorio, que renació de su estado literario para volver a convertirse en una "lengua moderna".

¹⁶⁰ Maalouf, 1998, op. cit. p.153, 154)

Los defensores de las lenguas originarias le atribuyen un papel preponderante en la construcción simbólica de las identidades sociales y étnicas y ven en ella el acceso privilegiado a todas las culturas:

En el estudio de la identidad se tiende a privilegiar el lugar del lenguaje como simbolizador y cohesionador de una cultura o con un grupo étnico. Uno de los aspectos centrales en esta conceptualización se refiere a los procesos comunicativos cotidianos en los cuales surge y se constituye esa identidad o esa cultura.¹⁶¹

Quienes mantienen prendida la luz de su conciencia y consideran a la lengua como un factor inequívoco de la identidad, pedestal de un equilibrio emocional y afectivo, probablemente se identifiquen con estas palabras:

No acepto la idea de que este fragmento de mi espiritualidad, mi lengua materna, sea aniquilada a su vez y que, después de mi muerte, las palabras proferidas por mi aliento [...] dejen de ondear encima de mi tumba. Representan la voz del alma, la de una sucesión familiar que desafía la muerte.¹⁶²

Desde las sedes de organismos especializados cuyos objetivos residen, entre otros, en salvaguardar el patrimonio material e inmaterial de la humanidad, se publican manifiestos y declaraciones:

Las lenguas no solo son herramientas sumamente propicias a la comunicación, sino que reflejan también una percepción del mundo: son el vehículo de sistemas de valores y de expresiones culturales, y constituyen un factor determinante de la identidad de grupos e individuos. Las lenguas representan una parte esencial del patrimonio viviente de la humanidad.

- Más de cincuenta por ciento de las 6000 lenguas del mundo están en peligro de extinción.
- 96 % de las 6000 lenguas del mundo son habladas por cuatro por ciento de la población mundial.
- 90 % de las lenguas del mundo no están presentes en el Internet.
- Una lengua desaparece en promedio cada quince días.
- 80% de las lenguas africanas no cuentan con una transcripción escrita.¹⁶³

La *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos*, por su parte, destaca la voluntad de apoyar todas las acciones destinadas a fomentar la diversidad lingüística y contrarrestar todas aquellas que tuvieran la tendencia contraria.¹⁶⁴

¹⁶¹ Sierra M.T., 1987, "Identidad étnica en las prácticas discursivas", en Muñoz Cruz H. Ed., 1987, *Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

"...je n'accepte pas l'idée que ce fragment de ma spiritualité qu'est ma langue maternelle s'anéantisse à son tour et que, après ma mort, les mots auxquels j'ai prêté mon souffle [...] cessent de flotter au-dessus de ma tombe. Ils représentent la parole de l'âme, celle d'une continuité familiale qui défie la mort" Koszólányi Deszö en Hagège C., 2002, *Halte à la mort des langues*, Odile Jacob poche, p.21. (La traducción en español es mía).

¹⁶³ *Langues en danger*: <http://portal.unesco.org/culture/fr>

3.2 IDENTIDAD.

« Cuando se quiere estudiar a los hombres hay que mirar de cerca a su alrededor, pero para estudiar el Hombre (genérico), se debe de proyectar la mirada hacia lo lejos; es necesario estudiar primero las diferencias para descubrir las propiedades ”.¹⁶⁵

Jean-Jacques Rousseau

*La reflexión sobre la alteridad siempre precede y permite cualquier definición identitaria.*¹⁶⁶

Marc Augé

« En la visión clásica cuando surge una contradicción hay que retroceder y adoptar otro razonamiento. En cambio en la visión compleja cuando se llega por vías empírico-rationales a contradicciones, no significa error sino el hecho de haber alcanzado un manto profundo de la realidad que precisamente no puede traducirse en nuestra lógica ”.¹⁶⁷

Edgar Morin

El planteamiento inicial de enfocar la investigación en grupos de trabajadores migrantes originarios respondió a una realidad regional en la cual se constata de facto la presencia de un sector de la población mexicana “indígena”. Hablar de indígenas en el contexto mexicano podría parecer banal y reiterativo si se toma en cuenta la abundante literatura antropológica y el lugar que ocupa en los discursos políticos y medios de comunicación. El concepto, sin embargo, no deja de ser polémico y su tratamiento, revelador de las ideologías que justifican el orden social. Es la razón por la cual me gustaría retomar algunas interpretaciones del mismo para recordar que las palabras no son inocuas y vehiculan una concepción muy particular de la realidad.

¹⁶⁴ Ver anexo.

¹⁶⁵ Rousseau, J.-J., 1781, *Essai sur l'origine des langues*, chapitre VIII, (la traducción al español es mía) « *Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais pour étudier l'Homme ; il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés* ».

¹⁶⁶ Augé 1994, en Denise Jodelet, 1994, *Les représentations sociales* pp.36-57) *Dans la vision classique quand apparaît une contradiction dans un raisonnement, c'est signe d'erreur. Il faut faire marche arrière et prendre un autre raisonnement. Or dans la vision complexe quand on arrive par des voies empirico-rationnelles à des contradictions, cela signifie non pas une erreur mais l'atteinte d'une nappe profonde de la réalité qui justement ne peut être traduite dans notre logique.*

¹⁶⁷ Morin E., 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil, p. 92. « *Dans la vision classique quand apparaît une contradiction dans un raisonnement, c'est signe d'erreur. Il faut faire marche arrière et prendre un autre raisonnement. Or dans la vision complexe quand on arrive par des voies empirico-rationnelles à des contradictions, cela signifie non pas une erreur mais l'atteinte d'une nappe profonde de la réalité qui justement ne peut être traduite dans notre logique* ». (la traducción es mía)

3.2.1 EMBROLLO IDENTITARIO

*“No resulta fácil discutir la identidad nacional en una sociedad como la mexicana, donde la diversidad étnica ha sido una constante en su historia y donde, paradójicamente, tal diversidad no parece tener lugar en la conciencia nacional contemporánea”.*¹⁶⁸

Andrés Medina

La cultura entendida como contenedora y gestadora de procesos simbólicos mediante los cuales los individuos de una sociedad comunican entre sí y comparten concepciones, creencias y experiencias, es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas simbólicas. Los procesos simbólicos se basan en el valor diferencial de los signos, y se manifiestan en la cultura cuya función básica es la de clasificar, catalogar, denominar, categorizar, nombrar, distribuir, o sea, ordenar la realidad desde el punto de vista de un “nosotros” “relativamente homogéneo en oposición a “los otros”. Por lo tanto cultura significa ante todo “diferencia”, y “la identidad social se define y se afirma en la diferencia”.¹⁶⁹

3.2.1.1 INDIO, INDÍGENA, ETNIA, ÉTNICO.

La ambigüedad identitaria en México remonta al encuentro violento de los europeos con las culturas autóctonas que ocupaban el territorio mexicano y que fueron excluidas desde un principio como elemento constitutivo del nuevo mundo y reducidas a un solo concepto, el de “indio”. La palabra “**indio**” se incluye en los diccionarios en el inicio del siglo XVII, en 1600 para ser más preciso, y su definición reviste fuertes connotaciones de “bárbaro”, “cruel”, “grosero”, “inhumano”, “aborigen”, “antropófago”, “natural” y “salvaje”

¹⁶⁸ Medina A. 1992, « La identidad étnica: turbulencias de una definición » en Méndez y Mercado L. (comp.),1992, / *Seminario sobre identidad*, UNAM p. 13.

¹⁶⁹ Gimenez G., 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, Conaculta, vol. 1, p.89. La cita es de Pierre Bourdieu en *La distinción*, p.170

e inclusive entre 1726 y 1736 “tonto” y “crédulo.”¹⁷⁰ En 1798 el *Dictionnaire de l'Académie Française* introduce la palabra “**indígena**” extraída de los textos en latín de autores clásicos como Virgilio, Ovidio, Tito Livio y Plinio; proviene de dos partículas arcaicas del latín: *indu*, que significa “en”, y *geno*: “engendrar”, “producir”. El concepto se refería entonces al pueblo originario del antiguo “Lacio” en oposición a los pobladores advenedizos. Indígena se empezó a utilizar entonces para referirse a las poblaciones originarias para distinguirlo de los pueblos invasores o migrantes: indígenas son entonces los que nacen en una región o los pueblos originarios de una región específica.

3.2.1.2 LA “ETNIA” COMO INDICADOR DE GRADO EVOLUTIVO.

Los conceptos “**etnia**” o “**étnico**” son polisémicos: en su primera acepción en griego, *etnia*, se refieren a “pueblo”; en los comentarios bíblicos de la Edad Media el término se traduce en latín como “*ethnicus*”¹⁷¹ y reviste una connotación negativa al referirse a la alteridad, aquellos que no tienen el mismo credo que “yo”, los paganos y los idolatras, los que no son cristianos, pues el concepto de civilización sólo se atribuía a los pueblos de tradición judeo-cristiana. Más tarde, los antropólogos evolucionistas del final del siglo XVIII mencionan a la etnia para referirse a los pueblos autóctonos, usando el concepto como sinónimos de “raza”. Las etnias se interpretan también como pueblo, tribu o inclusive cultura. Paralelamente, la literatura europea va forjando el mito del “buen salvaje” y lo asimila con la idea de un paraíso perdido en el cual viven hombres primitivos en una época de oro en estado natural, donde la naturaleza revela a Dios.

No tienen ni ropa, ni lana, ni lino, ni algodón, porque no los necesitan; y en su casa no hay ningún patrimonio, todos los bienes son comunes a todos. Viven sin rey ni gobernador, y cada cual es su propio dueño. Tienen tantas esposas como lo desean [...]. No tienen templos, ni religión, y no son idolatras. ¿Que más puedo decir? Viven de acuerdo con la naturaleza.¹⁷²

¹⁷⁰ Montemayor C., 2008, *Los pueblos indios de México, evolución histórica de su concepto y realidad social*, Debolsillo, p. 29, 30.

¹⁷¹ Vignaux G., *Le Démon du Classement*, Paris, Éditions du Seuil, 1999

¹⁷² Amerigo Vespucci, 1503, “Le mythe du bon sauvage” en *Mundus novus*. « Ils n'ont de vêtements, ni de laine, ni de lin, ni de coton, car ils n'en ont aucun besoin; et il n'y a chez eux aucun patrimoine, tous les biens sont communs à tous. Ils vivent sans roi ni gouverneur, et chacun est à lui-même son propre maître. Ils ont autant d'épouses qu'il leur plaît [...]. Ils n'ont ni

La lectura de las descripciones exhaustivas de las sociedades “primitivas” que legaron los ilustres viajeros del siglo XVIII, llevaron a algunos estudiosos a explicar a las sociedades modernas a partir de las sociedades simples, conforme a un proceso evolutivo, porque tenían que haber pasado necesariamente por las mismas etapas de desarrollo. Es lo que expresa Tylor :

“la diferencia entre los primitivos y nosotros no reside en el hecho de que su vida sea más ruda, salvaje y cruel. Las tribus salvajes y bárbaras representan etapas de la cultura por las cuales nuestros ancestros ya pasaron. Sus costumbres nos explican a menudo el sentido y la razón de las nuestras”.¹⁷³

A partir de la ocupación española Los conceptos de etnia y raza fueron utilizados como sinónimos y la discriminación hacia los aborígenes se basó en una justificación “racial”:

Las diferencias con los pueblos indios no se asumieron como un dato cultural, sino predominantemente racial”; en la colonia los indios se vieron envueltos en actos discriminatorios, como la prohibición de vestirse al igual que los españoles, ni tener caballos con silla y frenos, ni poseer armas.¹⁷⁴

Es solo a partir de la década de los años cincuenta del siglo XX que se percibe el abandono de la asociación de los conceptos de raza y etnia. Es cada vez más evidente que ambos términos tienden a separarse definitivamente y aún en las ciencias biológicas, más que de “raza” se habla hoy de “grupo racial” determinado por rasgos físicos, biológicos o fenotípicos genéticos; en cambio, el término de etnia designaría a grupos humanos homogéneos que pueden ser fácilmente reconocidos y estudiados desde el exterior en términos de normas y patrones de comportamiento, cultura y organización social, pautas culturales heredadas de las generaciones anteriores.¹⁷⁵

temples, ni religion, et ne sont pas des idolâtres. Que puis-je dire de plus? Ils vivent selon la nature». (la traducción al español es mía).

¹⁷³ En Benveniste A., 1999, “La question de l’autre ou la construction de la différence”, exposé pour le tronc commun des DEA, équipe GREEE. <http://educ.univ-paris8.fr> (la traducción es mía)

¹⁷⁴ Montemayor C., 2008, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, DEBOLSILLO, p. 46.

¹⁷⁵ Vignaux George, 1999, *Le démon du classement*, Éditions du Seuil Paris.

El concepto de pertenencia racial en México no es ni suficiente, ni relevante para determinar una adscripción étnica: “Ser o no ser un indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular.¹⁷⁶ Como sea, la tesis racial no es sostenible por muchas razones y aún menos si se toma en cuenta el violento traumatismo que causó la irrupción y conquista de los territorios mexicanos por parte de los españoles, como el choque microbiano, la introducción del ganado con sus fatales consecuencias para la economía sustentable indígena, así como las masacres de la guerra y acarrió un colapso demográfico de 80 a 90%. La mortandad de la población india durante el primer siglo de la Colonia provocó la catástrofe demográfica más brutal que se conoce en la historia. La población indígena del valle central estimada en la época del esplendor azteca a 25 millones de habitantes¹⁷⁷ en el territorio que corresponde hoy a México, se redujo a 1 millón en sólo 85 años.¹⁷⁸ Cabe recordar también que en tres siglos de colonización se menciona que por cada “blanco” entraron a México 20 esclavos “negros”.¹⁷⁹

| CUADRO 3 | | CUADRO 4: Cálculos de la población negra en Nueva España de 1580 a 1810 | |
|----------|-------------------------------|---|-----------------------------|
| AÑO | Total de Población (millones) | AÑO | NÚMERO DE NEGROS O “PARDOS” |
| 1519 | 25.3 | 1580 | 20 569 |
| 1523 | 16.8 | 1646 | 35 089 |
| 1548 | 2.6 | 1742 | 20 131 |
| 1595 | 1.3 | 1793 | 6 100 |
| 1605 | 1 | 1810 | 10 000 |

Cuadro 3: *Población indígena del valle de México*¹⁸⁰ Cuadro 4: *Cálculos de la población negra en Nueva España.*¹⁸¹ según S.F. COOK Y W. BORAH.

Es solo a partir de la segunda mitad del siglo XVII¹⁸² que la población “indígena” conoció un repunte numérico y se vio envuelta en un mestizaje biológico, pero sobre todo social y cultural. En reacción al enfoque evolucionista de fin del siglo XIX, se levantó una

¹⁷⁶ Bartolomé M.A., 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, p.23.

¹⁷⁷ Algunos autores hablan de una población total de alrededor de 45 millones.

¹⁷⁸ Bonfil G., 2001, *México profundo. Una civilización negada*, CONACULTA p.28

¹⁷⁹ Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, INI, FCE.

¹⁸⁰ Bonfil G., 2001, op. cit, p. 128

¹⁸¹ Malvido E., 2006, *La Población siglos XVI a XX*, colección *Historia económica de México*, Enrique SEMO, 2006, UNAM/OCEANO

¹⁸² Bonfil G., 2001, op. cit, p. 128

corriente fuerte de etnólogos quienes abandonaron la percepción etnocentrista y reduccionista de la cultura de los evolucionistas, al dejar de considerar a las comunidades primitivas como el testimonio vivo de la historia evolutiva de la sociedad.

3.3 IDENTIDADES REVELADAS POR EL JUEGO DE ESPEJOS.

*« En la visión clásica cuando surge una contradicción en un razonamiento, es signo de equivocación. Hay que retroceder y seguir otro razonamiento. En cambio en la visión compleja cuando se llega por vías empírico-rationales a contradicciones, esto no significa error alguno sino el hecho de haber alcanzado un manto profundo de la realidad que precisamente no puede traducirse en nuestra lógica ».*¹⁸³

Edgar Morin

3.3.1 LOS GRUPOS ÉTNICOS EN MÉXICO.

En México, en el momento del contacto, el concepto genérico de “indio” o “indígena”, trae implícita la negación de toda posibilidad de reconocimiento de la diversidad de las culturas presentes, su compleja organización socio-económica y religiosa, su cosmovisión, y el desconocimiento de los saberes milenarios de estos pueblos americanos, negándoles la existencia. Autores como C. Montemayor consideran que es incorrecto seguir hablando de pueblos indios en México porque “En verdad los indios de México nunca han sido los indios de México. Son pueblos que han tenido nombres precisos desde el siglo XV hasta nuestros días (o, debemos decir: desde muchos siglos antes del siglo XV hasta nuestros días): son purépechas, tzotziles, chinantecos, mayas, nahuas, tojolabales, mazatecos, rarámuris, tenek, binizá, ayuk, ódames, seris, mayos, yaquis, kiliwas, mazahuas, tantos otros”¹⁸⁴.

¹⁸³ Morin E., 2005, Introduction à la pensée complexe, Éditions du Seuil, p. 92. « Dans la vision classique quand apparaît une contradiction dans un raisonnement, c'est signe d'erreur. Il faut faire marche arrière et prendre un autre raisonnement. Or dans la vision complexe quand on arrive par des voies empirico-rationnelles à des contradictions, cela signifie non pas une erreur mais l'atteinte d'une nappe profonde de la réalité qui justement ne peut être traduite dans notre logique ». (La traducción al español es mía).

¹⁸⁴ Montemayor C., 2008, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, DEBOLSILLO, p. 32

“El discurso nacional se olvidó de las particularidades de la historia, de las culturas precolombinas y de la diversidad de situaciones de las comunidades y de sus descendientes, y se enfocó a la construcción de un discurso unificado. Así nació el indio, el indígena, cuyo destino podía ser regentado por una misma oficina burocrática, con una misma práctica indigenista”.¹⁸⁵

El “indio”, no tiene identidad en sí ni para sí porque es “...producto de la instauración del régimen colonial. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente identificados. La sociedad colonial, en cambio, descansó en una división tajante que oponía y distinguía dos polos irreductibles: los españoles (colonizadores) y los indios (colonizados).¹⁸⁶ “A lo largo de cinco siglos, la zona social que se ha identificado cada vez como la “nación” no ha aceptado a los “pueblos indios” como son: ha querido convertirlos en otra cosa. Durante 500 años no los hemos dejado ser como son”¹⁸⁷. Los pueblos originarios se vieron negada, en el contexto americano, toda originalidad civilizatoria a pesar de que

“Meso América se conformó a partir de la domesticación del maíz y otras constantes, pero sus pobladores pertenecieron a grupos de distintas culturas y procedencias. La unidad de una Cultura Mesoamericana surgió entonces de la pluralidad de los grupos que de alguna manera se constituyeron en pueblos diferenciados y autónomos. El contacto intenso y prolongado entre las culturas con perfil propio que van surgiendo históricamente... hizo posible que se consolidara la unidad de la civilización mesoamericana”.¹⁸⁸

El concepto de indio o indígena se impregnó de manera implícita de una alteridad estigmatizada e ideologizada, diferencia por medio de la cual la clase dominante justificó el despojo de las tierras de los pobladores originarios, el sometimiento, la esclavitud y la explotación, primero por la fuerza y luego por medio del control tributario e ideológico, la modificación de patrones de asentamiento y de explotación de recursos.¹⁸⁹ La violencia física, sangrienta y brutal no fue un episodio inicial: ha sido un signo permanente de la relación con los pueblos indios desde el siglo XVI hasta nuestros días.¹⁹⁰ Algunas veces fueron indios, otras veces seres irracionales y bestias de carga, más tarde seres humanos y al

¹⁸⁵ Rozat G., 2002, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, BUAP, UV, INAH, P.25

¹⁸⁶ Bonfil 2001 p.122.

¹⁸⁷ Montemayor C., 2008, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, DEBOLS! LLO, p. 128.

¹⁸⁸ Bonfil G., 2001, México profundo. Una civilización negada, CONACULTA p.28)

¹⁸⁹ La política liberal necesitaba de las tierras comunales de los indios para sus latifundios, de la misma manera que los españoles querían su oro. Si la ideología oficial de la conquista fue la evangelización de los herejes, la ideología del liberalismo fue el de “blanquear la población y apoderarse de las tierras: “Nada es a ustedes tan importante ahora como el blanquear su población”, dijo Lord Palmerson al embajador mexicano Mora en Inglaterra. Hale A. C., et al, 1995, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI, p. 246.

¹⁹⁰ Bonfil 2001, op. cit, p. 126.

fin hijos de Dios por medio del bautizo, nuevos vasallos del rey de España pero sin derechos, esclavos en fincas, y en la época de oro del indigenismo, una mancha oscura que había que blanquear y pulir como el bronce por medio del mestizaje como lo expresa con toda claridad el que fuera algún día presidente de la República.

“La cultura india fue pues, coja desde su nacimiento; carecía precisamente de aquello que es lo más delicado de todas las culturas. El intelectual indio no puede obrar sobre la masa apelando a la razón, y tuvo que actuar como sacerdote, como brujo, ... los idiomas indios son tan embrollados como los bultos de los dioses, 800 más que aglutinantes, polisintéticos y de raíces ásperas, de sintaxis sorprendentes e imprecisos. Fruto natural de conceptos mentales incompletos”... “es natural que necesite que muchas generaciones mueran en el limbo del asombro, para que las memorias raciales se borren de las mentes; para que los nuevos idiomas se introduzcan como propios en los cerebros; para que en el horizonte sombrío de horror que en el pasado forman su hambre, su propia complicada cultura, y el desplome de la conquista, los negros cúmulos se disipen. Mucho tiene el indio que olvidar, para poder aprender... Los indianistas irreflexivos que tratan ahora de resucitar el uso de lenguajes ya muertos, o condenados a morir por ser absolutamente inadecuados a la situación presente, sólo logran retardar el momento en el que el indio liberado ya de la carga que los recuerdos inconscientes de una situación de dolor representan para él, asuma conscientemente el papel activo de la nueva cultura a que se trata de incorporarlo. Ayudemos al indio a olvidar lo viejo, el dolor y la muerte, y a aprender lo nuevo. Nuestra acción tendrá así noble finalidad humana desprovista de egoísmo, que será capaz de saldar la cuenta a nuestro cargo asentada por nuestros antepasados conquistadores y encomenderos”.¹⁹¹

En la actualidad, para aquellos que se consideran “no indios”, los “indígenas” siguen siendo aquellos que hablan un dialecto, los ignorantes, los pobres, los trabajadores más pauperizados, el campesino, el soldado, el jornalero, entre otros, que tienen que someterse a largas jornadas de trabajo físico y a un constante acoso discriminatorio, mientras que los mismos “indios” se siguen preguntando en qué difieren de los ciudadanos mexicanos, y porque se les denomina indígenas. Paralelamente a los pronunciamientos de las diversas políticas lingüísticas e indigenistas que de una manera u otra se involucraron con el problema “indio”, se consolidaron diferentes corrientes teóricas interpretativas que intentaron definir la alteridad de las poblaciones originarias.

¹⁹¹ Korsbaek L, Sámano Rentería M. A., 2007, López-Portillo en “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”, en Ra Ximhai, enero-abril, año/Vol.3, Número 1, p. 211 <http://www.uaim.edu.mx>.

3.3.2 CORRIENTE INTERPRETATIVA ESENCIALISTA

Hasta décadas recientes, los antropólogos se han inclinado hacia los enfoques primordialistas o esencialistas, el relativismo cultural y lingüístico para la interpretación de la alteridad, corriente que ha dejado una huella indeleble en los estudios antropológicos. Para ellos la esencia de la identidad se encuentra en las expresiones objetivas de la cultura subyacente y/o factores identitarios comunes en planos diacrónicos y sincrónicos. Los grupos étnicos son pueblos indios o indígenas inmersos en dos realidades: una objetiva y una subjetiva que tiene que ver con la pertenencia al grupo y la identidad colectiva. En México, la población reconocida como indígena está distribuida en todo el territorio nacional, asentándose en nichos ecológicos diversos y en ocasiones abruptos, conocidos por lo que Gonzalo Aguirre Beltrán llamó “regiones de refugio”. Íntimamente vinculado con un territorio, el grupo étnico se caracteriza por su actividad productiva fundamental: la agricultura, con su particularidad mesoamericana de poli cultivo.¹⁹² Esta agricultura se desarrolla por lo general en tierras comunales y es notoria la ausencia de tierras de propiedad privada por lo que no se concibe como una mercancía. Si bien el instrumental de labranza es pobre y sin variación desde la época prehispánica, la falta de tecnología está compensada por el conocimiento de transmisión secular de las características de los suelos, selección de semillas y respeto a la calendarización tradicional de las actividades agrícolas. En general las comunidades tienden a la autosuficiencia, por lo que los indios no consumen o acaso muy poco, no generan capital y no invierten, pero trabajan de manera colectiva en base a gestos de reciprocidad sin que entre en juego retribución alguna ni salario.

La organización social de las comunidades descansa en una trama cultural compleja y variada. Por medio de numerosos oficios y actividades especializadas se transmiten importantes conocimientos, como los artesanos que trabajan materias distintas (barro, madera, cestería, tejido de palma, textiles etc.). En el ramo de la medicina se conocen las propiedades terapéuticas de un sin fin de plantas y yerbas, sabiduría que va a la par con el desciframiento de la psique, considerando las dolencias como pertenecientes tanto al alma

¹⁹² La clásica milpa intercala el cultivo del maíz, frijol, calabaza, chile pero puede incluir raíces, tubérculos, cereales, agaves, hortalizas y frutas según las condiciones climáticas. (Bonfil 2001, p.53)

como al cuerpo; por lo tanto las terapias se encuentran sumergidas en un universo simbólico: por una parte reconocen las dolencias del cuerpo y su carácter psicosomático y por otra las interpreta dándoles un significado simbólico.

La organización política se vincula con el prestigio social. Los cargos son anuales, a veces de forma voluntaria, en otros casos por designación o elección. Estos cargos tienen una fuerte vinculación con el calendario religioso festivo del santoral de las comunidades, pero también con sacrificios para la familia cuando reciben alguna imagen, pues las fiestas corren por su cuenta y la responsabilidad de la administración de los dones recae en ellos mismos. Quien acumula riquezas individualmente en lugar de hacer el gasto suntuario como lo dictan las normas culturales, pierde prestigio y autoridad y se ve en ocasiones obligado a salir de la comunidad. La familia, por lo general extensa, cumple con varios propósitos siendo el más importante el reproducirse y tener muchos hijos, base de la economía que requiere de muchos brazos para el trabajo cooperativo ya que funge como una unidad de producción y consumo; reproduce los patrones culturales de varias formas: mediante el acato al derecho consuetudinario, siendo una de sus normas explícita la endogamia para asegurar la transmisión de la lengua originaria y todos los elementos culturales. Quienes la violan incurren en una fatalidad en la cual pueden perder sus derechos y privilegios comunales.¹⁹³ Los esencialistas consideran además que las etnias son grupos humanos que aceptan descender de un ancestro común cuyo recuerdo se recrea en la memoria colectiva; que reconocen la pertenencia a una comunidad de lengua, una religión y un espacio territorial, y aceptan las reglas sociales normativas que distingue a su comunidad de los demás grupos.

Los grupos étnicos se definen también como: 1) grupos sociales o comunidades socioculturales; 2) configurados social e históricamente; 3) que forman parte de una sociedad mayor en la que interactúan con otros grupos étnicos de los cuales se diferencian; 4) cuyos miembros comparten, en forma dinámica y cambiante, ciertos rasgos culturales, físicos, lingüísticos o religiosos, así como un determinado tipo de organización; 5) pudiendo ser esos rasgos o características bien asumidos como tales o bien adjudicados por otros; 6)

¹⁹³ Bonfil 2001, p. 48, 52-67

estando conformados por la estructura de relaciones con otros grupos; 7) y habiendo en todo caso conciencia de la pertenencia o adscripción al grupo (identidad étnica).¹⁹⁴

Ante la creciente complejidad de la sociedad mexicana, los teóricos de la identidad se ven orillados a buscar nuevas herramientas para la interpretación de la realidad. Algunos hacen énfasis en la multiplicidad de identidades étnicas que junto con la llamada “diversidad étnica” “no pueden entenderse como un dispositivo taxonómico, o como una especie de cartografía con demarcaciones fijas y contenidos homogéneos”.¹⁹⁵ Guillermo de la Peña propone cinco modelos de identidad étnico-política, para entender las diferentes formas de mediación de los pueblos indígenas con los demás actores, retomando conceptos de tradición esencialista e introduciendo la interpretación “instrumentalista”.

1. Identidad comunitaria tradicional

La etnicidad continúa vinculada a la ocupación y control de un territorio (en general definido legalmente como tierra ejidal o comunal), a la vigencia de la lengua vernácula, a la participación generalizada en los rituales, a la obligación de prestar servicios y donar trabajo a la comunidad, y a la eficacia de los sistemas ancestrales de cargos y autoridades

2. Identidad comunitaria reinventada

En este modelo la etnicidad surge como consecuencia de discursos y organizaciones que busca recuperar una historia. La etnia y sus componentes, definidos por los esencialistas, se instrumentan para fines políticos o de demanda social.

¹⁹⁴ Malgesini G., Giménez C., 2000, “*Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Los Libros de la Catarata, p. 216.

¹⁹⁵ De La Peña G., 2005, “Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática” en Reina L., Lartigue F., Dehouve D., Gros C., (coordinadores), *Identidades en juego, identidades en guerra*, CIESAS, CONACULTA, INAH, p. 367-385

3. Identidad indígena migrantes

Se refiere a la realidad actual en la que los moradores de las antes llamadas “zonas de refugio” pasan una buena parte de su vida como jornaleros en campo de agricultura comercial moderna, o como trabajadores urbanos, en territorio nacional o extranjero, fenómeno que no anula necesariamente la identidad étnica, si se toma en cuenta que siguen vinculados con su comunidad de origen, participan de las obligaciones comunales, ya no con trabajo físico en la comunidad, por su ausencia, sino enviando su aportación monetaria para ser sustituido en las faenas colectivas; se vinculan con paisanos (originarios de su comunidad o región), y en ocasiones viajan para festejar al Santo patrón, hacer mandas o promesas. La identidad indígena migrante aunque pueda modificarse, presenta tres componentes:

- La vinculación con la comunidad de origen, mantenida por visitas periódicas, por interacción con paisanos y parientes en el lugar al que migran, por colaboración personal en las fiestas y obligaciones comunales, y por el envío de remesas.
- la comunicación con miembros de otros poblados y otros grupos étnicos que también han emigrado.
- la reacción frente al racismo y la exclusión.

4. Los intelectuales indígenas.

Este sector de la población originaria vive una paradoja: para representar a sus comunidades en el ámbito nacional e internacional, deben manifestarse públicamente como defensores de la tradición; pero, para ser efectivos en tal cometido intermediario, deben modificar la tradición e inventar una nueva manera de ser indígena. Pero está latente la pérdida cultural y lingüística porque la ideología dominante modifica sus representaciones y actitudes.

5. Nuevas religiosidades étnicas

Un componente esencial de las identidades tradicionales, readaptadas o reinventadas es la participación en los rituales, fundamentados en sus respectivas creencias. Las conversiones entre las poblaciones originarias se han interpretado de diferentes formas. Hay

quienes creen que tienen como objeto aniquilar la identidad étnica, y otros que consideran que a través de ellas se adquiere una nueva conciencia étnica para la lucha y reivindicaciones. Después de varias décadas de penetración ideológica protestante, se puede apreciar, sin embargo, un retorno a la tradición católica mexicana muy *sui generis* y con mayor permeabilidad hacia “la costumbre”.

El modelo número tres es el que se asemeja en mayor medida a nuestro campo de acción en combinación con el modelo número uno. En la región de procedencia hemos podido comprobar la realidad de los modelos 4 y 5. Sin embargo, en todos los casos que abarca la complejidad del fenómeno identitario, surge a menudo el concepto de región, territorio y comunidad.

3.3.3 LA HISTORIA ESPACIAL: EL TERRITORIO, CONCEPTO CLAVE PARA LA IDENTIDAD.

El territorio es la base de las estructuras económicas y políticas que constituyen las unidades fundamentales de la vida de las etnias y de las naciones...cuando no existe [un] estado constituido, la identificación con algún territorio considerado como propio es factor esencial para justificar la identidad y la continuidad étnica.

Rodolfo Stavenhagen¹⁹⁶

Margarita Nolasco considera que son varios los factores que dan cohesión a la identidad:

1) un factor territorial, que se refiere a un espacio reconocido lingüística e ideológicamente como propio por sus moradores y los vecinos de las tierras colindantes y cuyo límite territorial es aceptado como punto de referencia de identidad por todos. Este espacio puede ser una pequeña región, un pueblo, un barrio o alguna cabecera municipal;

¹⁹⁶ Stavenhagen 1992, en Nahmad, 2003, *Fronteras étnicas: análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional contra proyecto étnico: el caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*, Ciesas p. 85.

- 2) la cultura y la lengua;
- 3) la resistencia cultural y
- 4) la fragmentación histórica que lleva a la auto identificación a partir de la diferencia con los otros.¹⁹⁷

El territorio [...], es aquella porción del espacio apropiada por las sociedades humanas para desplegar en ella sus actividades productivas, sociales, políticas, culturales y afectivas, a la vez inscribir en ella sus estrategias de desarrollo y, todavía más, para expresar en el curso del tiempo su identidad profunda mediante la señalización de de los lugares.¹⁹⁸

En México, el espacio físico donde se reproducen patrones culturales específicos tiene una particular importancia para la interpretación de las identidades étnicas, ya que ha sido históricamente configurado para delimitar y circunscribir a los grupos étnicos, dándoles reconocimiento y legitimidad. El primer reconocimiento tuvo lugar en las llamadas leyes de Burgos fruto de la primera Junta de teólogos y juristas de Burgos en 1512; estas leyes se refieren a las Ordenanzas para el tratamiento de los indios. En ella se discutieron los derechos y obligaciones del indio y la justicia de los títulos sobre América. En 1516, y como parte de las leyes, la monarquía española ordenó congregarse a los indígenas en pueblos cercanos a los asentamientos españoles con el fin de tener un trato efectivo y permanente para lograr la evangelización, una adaptación más estrecha a los modos de vida europeos y un mejor aprovechamiento de su fuerza de trabajo.

Confrontados a una sociedad demográficamente densa, fuertemente estructurada, los invasores, en su afán de recaudación se percataron muy pronto de la importancia de identificar los vínculos de dependencia y tributación existentes entre los diferentes centros de población indígena, como único medio de asegurarles una pacífica administración de los tributos y mano de obra. Fue así como los descendientes de los antiguos *Tlatoani* y otros jefes fueron reconocidos como ‘nobles’, ‘caciques’ o ‘Señores’ dentro de la sociedad española, propiciando alianzas matrimoniales con algunas casa de conquistadores. A cambio se les asignó la tarea de controlar directamente las configuraciones socio territoriales de origen prehispánico que fueron llamados ‘pueblos de indios’. Así se fueron conformando

¹⁹⁷ Nolasco M., “Lengua hegemónica, lenguas autóctonas: identidades diferenciadas en México”. <http://www.telug.quebec.ca>.

¹⁹⁸ Lecoquierre y Steck, 1999 en Giménez Montiel G., 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, Vol. I, p.430.

nuevos núcleos de población indígena con patrones de organización similares a los prehispánicos. Se declaró obligatorio el pago del tributo anunciado en las leyes de Burgos en 1512, en reconocimiento de vasallaje a la corona real española.

En 1530 una nueva legislación colonial forma las repúblicas de indios, donde únicamente vivían los indígenas, sin mezclarse con los españoles, los mestizos o los negros. En 1549 se da a las repúblicas de indios la autonomía municipal con un sistema propio de gobierno; un año después, en 1550, llega un nuevo reglamento que señalaba que los municipios deberían tener un gobernador, dos alcaldes, dos regidores, un escribano y un mayordomo, todos indígenas, elegidos anualmente por los mismos pueblos indígenas.¹⁹⁹

En una segunda etapa se fueron consolidando algunos de estos pueblos de indios como entidades socioterritoriales con límites definidos y en principio permanentes. Tal política significó alcanzar un dominio verdadero sobre el pueblo conquistado aniquilando los patrones de asentamiento vigentes y diversas dinámicas espaciales y culturales, logrando la ‘reducción’ de los indios. Este proceso se puede apreciar en todas las zonas de alta civilización de América. Se conformaron más de 2000 pueblos de indios en la Mesoamérica de Nueva España en el inicio de la colonia.²⁰⁰ 1565 y 1567 son años decisivos para la vida y organización de los pueblos indígenas. La primera fecha marca la obligación del cabildo indígena de recaudar la tasación en su “república de indios” para entregársela a la autoridad española. La segunda fecha determina la superficie territorial de cada pueblo: el fundo legal, fijando los límites a quinientos varas alrededor de la iglesia y mil varas entre cada pueblo. Estas dos medidas tuvieron consecuencias inmediatas: la superposición de límites territoriales y pleitos reiterados de linderos pero una fuerte solidaridad en contra de la tasación en el interior de la república. Los pueblos eran fuertemente cohesionados en su interior pero muy hostiles hacia el exterior.

Esta fragmentación social impuesta por los españoles fue cuidadosamente atizada durante toda la colonia y los conflictos entre pueblos fueron pretextos idóneos para controlar alguna insurrección con la ayuda de los vecinos de los inconformes. Cada pueblo procuraba distinguirse de los demás con pequeñas diferencias simbólicas: en el vestir, con variaciones

¹⁹⁹ Nolasco M. 2002, “La reconstitución de los pueblos indígenas. Aspectos de 500 años de historia” en *México Indígena*, Vol. 1, número 2, noviembre de 2002, p. 17. (extracto de la conferencia dictada en la reunión de delegados del INI, 2 de octubre de 2002, Puebla, Puebla).

²⁰⁰ Alvarez S., 2003, “El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana”, en *Relaciones* Revista de El colegio de Michoacán, ColMich, <http://redalyc.uaemex.mx>.

dialectales de la lengua vernácula, con un mito particular de origen que les daba una identidad propia y un santo patrón titular distinto al del vecino.²⁰¹ En la actualidad, las identidades se enraízan todavía en los límites territoriales, y en muchos casos son los mismos que se empalman con las agrestes fronteras naturales de las sierras.

La economía liberal se opuso enérgicamente a la propiedad comunal de las tierras con el fin de apoderarse de las tierras de los pueblos originarios. El siglo XIX fue testigo de una devastadora acción política que destruyó más comunidades que en 300 años de colonia, porque La ley de desamortización del 25 de junio de 1856 tuvo como finalidad remplazar la propiedad comunal de los pueblos indígenas con la pequeña propiedad agrícola, pugnando por la desaparición legal de las comunidades indígenas. Las antiguas propiedades comunales apócrifas se consideraron como lotes baldíos que fueron ocupados por hacendados, colonos extranjeros, criollos o mestizos para asentarse en grandes haciendas: los moradores de los pueblos despojados se convirtieron en mano de obra de sus verdugos. Este cambio de régimen territorial implicó un atentado a los valores culturales que cohesionan la comunidad por medio de “el ordenamiento cultural en el que el trabajo, la economía, la integración política de los individuos y las familias se asumen como un sistema de valores también colectivo”.²⁰²

En las regiones apartadas de México los símbolos identitarios primordialistas como los mitos de origen pueden haberse desvanecido, pero el santo Patrón titular según la liturgia católica, la lengua o variación dialectal de una región, municipio o pueblo junto con la toponimia de dicho territorio, o sea aquellos espacios donde vive la gente, donde moran los muertos, donde se puede cortar leña, echar el ganado y sembrar milpas, son portadores de identidad y cargados de simbolismo y cosmovisión.

Lengua, cultura y territorio se encuentran íntimamente unidos para definir la identidad de los grupos indígenas. Debido a la fragmentación colonial se trata siempre de una gran cantidad de minúsculos grupos que nunca se extienden más allá del municipio, pero mantienen, refuerzan y conservan su propia identidad. Se trata de pequeñas unidades ligadas al total nacional a través de su relación con alguna ciudad-mercado indo mestiza o con una ciudad-cabecera regional. La supervivencia continuada y

²⁰¹ Nolasco M. 2002, “La reconstitución de los pueblos indígenas. Aspectos de 500 años de historia” en *México Indígena*, Vol. 1, número 2, noviembre de 2002, p. 18. (extracto de la conferencia dictada en la reunión de delegados del INI, 2 de octubre de 2002, Puebla, Puebla)

²⁰² Idem pp.76, 77.

semejante de cada grupo indígena como tal, se da a partir de un cerrado etnocentrismo, que le permite un intercambio continuado de bienes, servicios y mujeres, sin perder su identidad, a partir de resemantizar todo el proceso en términos propios y con la lengua como un indicador básico de su condición de indio y de lugar de origen.²⁰³

El concepto de territorio sigue siendo central y “...extraordinariamente importante, no solo para entender las identidades sociales territorializadas, como las de los grupos étnicos, por ejemplo, sino también para encuadrar adecuadamente los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento de pertenencia socio territorial, así como también de la movilidad, las migraciones internacionales y hasta la globalización”.²⁰⁴ El territorio cumple con una función simbólica intrínseca y profunda; resguarda la memoria histórica con la nomenclatura de las localidades²⁰⁵ y es sin duda una garantía de vinculación con la cultura simbólica, la lengua de los antepasados, la de los abuelos vivos que no siempre hablan el español y los abuelos difuntos que permanecen en la región más allá de los ríos. Refiriéndose a la cultura mixe se caracteriza por su “geovisión del mundo”, pues la tierra madre, fuente de la vida, dadora de todas las cosas, y generadora de lo indispensable es la que da sentido e identidad a la comunidad mixe y se convierte en el elemento central de la existencia biológica social y simbólica.²⁰⁶ Parece ser que en todo Mesoamérica las comunidades indígenas se tornan particularmente vulnerables sin su base territorial.²⁰⁷

La fuerte presión demográfica sobre el territorio, la reducción o inexistencia de tierras comunales, la privatización de la tierra, la expulsión sistemática de mano de obra migrante, el éxodo de los jóvenes que buscan “avanzar” o “progresar”, la recomposición de comunidades multiétnicas y las uniones matrimoniales interétnicas llevan a una fragilización de la identidad de los grupos étnicos, porque desprenderse de su suelo natal significa arriesgar toda su configuración socio-cultural y lingüística.

²⁰³ Nolasco M., op. cit.

²⁰⁴ Giménez Montiel G., 2005, Teoría y análisis de la cultura, CONACULTA, Vol. I, p.430

²⁰⁵ Los pueblos del municipio de San Juan Guichicovi tienen varias denominaciones: el santo patrón en español y luego el nombre en sí que proviene del nahuatl o del zapoteco y el nombre vernáculo en mixe que informa sobre los límites municipales y sella una identidad distintiva de los pueblos de otros municipios.

²⁰⁶ Torres Cisneros G., 2004, *Mixes, pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, PNUD, p. 13

²⁰⁷ Montemayor C., op. Cit. p. 73.

3.3.4 CORRIENTE INTERPRETATIVA INSTRUMENTALISTA

3.3.4.1 LO ÉTNICO Y LA ETNICIDAD.

La corriente llamada Instrumentalista tiene dos vertientes de aplicación: una corriente de interpretación antropológica cuyo interés se refiere a los casos particulares de miembros de comunidades culturales reales o virtuales e imaginadas que reivindican sus derechos políticos, territoriales y lingüísticos entre otros, haciendo resurgir paradigmas esencialistas como justificación de estos derechos, aunque hayan perdido la lengua y el territorio; la otra vertiente instrumenta los valores culturales y étnicos como soporte ideológico identitario de una nación compleja en proceso de descomposición social, cultural y económica.

Para los instrumentalistas, la “etnicidad” no descansa en un pedestal cultural inamovible sino que se construye de manera oportunista, según la elección razonada de símbolos y recursos que puedan proporcionar ventajas políticas y económicas a una agrupación social con cierta homogeneidad. La pertenencia a un grupo respondería a intereses compartidos por parte de los actores, quienes, con el afán de reconstruir o revitalizar una identidad etnocultural ya perdida o en proceso de dilución, darían validez, en un proceso intelectual consciente de reconstrucción, a algunos de estos paradigmas esencialistas. La etnicidad sería entonces una “representación” de la realidad de los actores de carácter innovador, con la misión de generar una colectividad para legitimizar posiciones políticas basadas en el derecho a la diferencia.

Algunos investigadores consideran que en la actualidad el “indio” es solo una “representación discursiva, ritual y simbólica” y la etnicidad “una comunidad imaginada”. La etnicidad sería entonces el resultado de la auto-percepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores de los llamados grupos étnicos, y se denominaría “identidad” a un concepto de la cultura interiorizada que se produciría por su uso, como una ideología pragmática. La identidad no es un atributo intrínseco ni a la lengua, ni a la cultura, ni a la historia de los grupos sociales; por el contrario se produce como parte de la competencia actual por la movilización y la representación del mundo social, y se produce dentro de los

márgenes de lo que se podría llamar el campo del imaginario, utilizando ciertos idiomas y ciertas tecnologías de la identidad.

Para ejemplo de la etnicidad en México, es fundamental la presencia en el imaginario colectivo -en el “sentido común”- de la diferenciación “indio-no indio”. La etnicidad sería entonces una representación con carácter innovador en México, con la misión de generar una colectividad para legitimizar posiciones políticas basadas en el derecho a la particularidad y/o la diferencia.²⁰⁸

La identificación o adscripción de actores sociales a un grupo étnico sería el fundamento de las “comunidades imaginadas” según el concepto de Anderson ; la pertenencia o etnicidad permitiría formar, crear o imaginar un sentido de comunidad creando vínculos y continuidades en el espacio y el tiempo en un contexto social heterogéneo²⁰⁹. Una cita de Alfonso CASO (aunque escrita en otro contexto), ilustra bien esta corriente moderna en la que todo es negociable, inclusive la identidad:

“Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones. Es decir, que es indio el que se siente pertenecer a una comunidad indígena”.²¹⁰

Desde hace dos décadas surgen organizaciones que pretenden enaltecer todo el referente étnico y cultural de poblaciones originarias desplazadas, migrantes, nacionales y transnacionales, México-Estados Unidos, con sus respectivos líderes. En los años noventas, el movimiento zapatista en Chiapas irrumpe en el escenario político, enarbolando la etnicidad y las manifestaciones culturales con fines de reivindicación de una autonomía política:

Los pueblos originarios deben de luchar por su autonomía e imaginarse como una comunidad en principio homogénea y unida por lazos espirituales e históricos; ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural.²¹¹

En 2002 Rufino Domínguez Santos, indígena mixteco y líder del “frente binacional de Oaxaqueños” se expresa de esta manera:

²⁰⁸ Escalona Victoria J.L., 2005, “Invocaciones de lo étnico e imaginario sociopolítico en México” en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, UCACH, p. 72. <http://redalyc.uaemex.mx>.

²⁰⁹ Idem p.71

²¹⁰ Caso A, 1958, *Indigenismo*, INI.

²¹¹ www.laneta.apc.org , con fecha 11 de octubre de 2002

Siempre soñé con la unidad mixteco y la propuse....Si no logramos organizarnos, corremos el riesgo de dividirnos...Debemos profundizar nuestra lucha para que se enseñen nuestras lenguas en las escuelas públicas y privadas....502 años después de la invasión sangrienta, los pueblos indígenas migrantes del estado de Oaxaca comprenden sus raíces, identidad, historia y cultura para defenderlas de las fuerzas manipuladoras de los gobiernos y de sus métodos que quieren destruir nuestra esencia indígena.²¹²

La “Declaración de Guelatao” de los pueblos zapoteco, mixe y chinanteco en la Sierra Juárez de Oaxaca, es el testimonio de una resistencia política con reclamos de derechos étnicos y de autonomía, como constan en los Acuerdos de San Andrés.

Las autoridades y organizaciones Zapotecas, Mixes y Chinantecas presentes, hemos acordado constituirnos en la Asamblea de los Pueblos Zapoteco, Mixe y Chinanteco como un espacio de encuentro regional para compartir nuestros problemas y acordar las alternativas de solución, basados en nuestro inalienable derecho a la libre determinación y autonomía consagradas en los Acuerdos de San Andrés y el derecho internacional. Por lo que en este momento estamos declarando la instalación formal de la Asamblea de los Pueblos Zapoteco, Mixe y chinanteco por la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. Dado en la comunidad de San Pablo Guelatao de Juárez, Oaxaca, México, a los 19 días del mes de noviembre del año 2006.²¹³

Numerosas organizaciones nacionales, internacionales, ONG, cooperativas de producción, partidos políticos de “oposición” buscan militantes “indígenas” que recobren la conciencia del imaginario colectivo perdido, como instrumentos de recuperación de derechos de todo tipo. La lucha por el derecho a la lengua también se convierte en lábaro ideológico que enarbola “el nombre de la lengua” instrumento para la lucha y reivindicación identitarias. Así la lengua deja de ser solamente un vehículo para interpretar y reinterpretar la realidad social y cultural sino también el canal mediante el cual el individuo se vuelve sujeto y objeto de prácticas ideológicas. En esta misma tónica, la cultura ya no es un factor de unidad en la era de la globalización sino que se convierte en un principio de división y demandas políticas.²¹⁴

El *multiculturalismo* es considerado como la ideología social-política de la llamada globalización en un contexto de “desterritorialización” que acarrea la migración (desplazamiento o movilidad laboral) de la población; instrumentaliza los conceptos de cultura y etnia de manera a convertirse en una forma de identidad política y es la respuesta

²¹² Idem.

²¹³ <http://www.ciepac.org>.

²¹⁴ Wieviorka M., 2006, “Cultura, Sociedad y democracia” en Gutiérrez Martínez D. (compilador), 2006, *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, El colegio de México, Siglo XXI, p. 26

testimonial contundente de la homogeneización triunfante y aparentemente irreversible del mundo capitalista. El multiculturalismo como movimiento político usa paradigmas del relativismo cultural postulando la igualdad y el respeto de las “culturas” y pregonando la defensa de los pueblos originarios, sin tomar en cuenta que la “cultura” ha dejado de ser un concepto homogéneo y ya no corresponde a la clasificación esencialista.²¹⁵ Se lucha por los “derechos” de las minorías oprimidas, a expensas de la lucha por el control de una economía sustentable, una organización política democrática y una organización social comunitaria. El derecho a la diferencia subsume el derecho a la igualdad como ciudadano de una “nación-estado”. El concepto de multiculturalismo está connotado con muchos implícitos que pueden llevar a la deriva al discurso teórico. Algunos autores consideran que la respectiva neutralidad frente a todas las culturas puede conducir a un relativismo ético que se asemeja a la expresión condescendiente de los fuertes frente a los débiles. Por otro lado, puede dar pie también a desviaciones interpretativas que conduzcan a posturas fundamentalistas de exaltación en base a paradigmas perniciosos que justifiquen ciertos regímenes políticos segregacionistas²¹⁶, y a plantear la desaparición de toda alteridad en el seno de sus fronteras. Desde el punto de vista político el multiculturalismo puede abordarse desde una perspectiva liberal o excepcionalista. Guillermo de la Peña enfatiza que ambas posturas comparten tres supuestos que califica como falsos: que las sociedades étnicas son homogéneas, estáticas y bien delimitadas, que los actores de estas sociedades tienen poca flexibilidad en cuanto a acción y pensamiento y que no existen interrelaciones entre las identidades políticas y la política nacional.²¹⁷

La otra vertiente instrumentalista está presente a nivel del discurso ideológico nacional y enaltece lo “étnico” como imagen muy superficial y paternalista de identidad nacional.²¹⁸ Desde hace un cuarto de siglo la profunda desregulación de la estructura del

²¹⁵ Barabas A.M., 2006, “Presentación. Multiculturalismo e Interculturalidad en América Latina” en *Diversidad y Reconocimiento. Aproximación al multiculturalismo y la interculturalidad en América latina*, Diario de campo, octubre 2006, Conaculta/Inah, p.14

²¹⁶ Cucho, D., 2004, op. cit., p. 114.

²¹⁷ De La Peña G., 2005, “Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática” en Reina L., Lartigue F., Dehouve D., Gros C., (coordinadores), *Identidades en juego, identidades en guerra*, CIESAS, CONACULTA, INAH, pp.370-371.

²¹⁸ Hablando de cultura nacional dice Bonfil: “ Es un proyecto sustitutivo, en todos los casos ...(que tiene) ...la tarea de construir una cultura nacional...imponer un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente” (Bonfil 2001, op. cit., p. 106)

orden económico en México ha estado empujando a la población originaria rural al éxodo en las ciudades y campos de trabajo, misma que fue abandonando paulatinamente su indumentaria, principal rasgo distintivo, su lengua y por consiguiente su cultura. A partir de los años ochentas el Estado aparece como fuerza reguladora de una “estatización de la cultura”, dando lugar a una objetivación y comercialización de la misma, con organismos como Fonart, Conaculta, la Dirección General de arte popular, y la creación de museos de arte popular así como el fomento de ferias artesanales, tiendas especializadas, entre otras acciones. Ante la pérdida de cultura auténtica había que salvar y resguardar el “patrimonio” de los mexicanos antes de la completa desaparición de la cultura material ahora llamada “artesanía”, testimonio de la riqueza del pasado que se desvanece como ya lo había manifestado Alfonso Caso en 1958:

El pueblo mexicano a lo largo de su historia ha transmitido y dejado testimonio de su cultura en obras materiales e intangibles. Estas son de gran diversidad y constituyen el patrimonio cultural de la nación...El Estado no puede ni debe renunciar a su papel de resguardar este patrimonio. No puede ni debe concesionar el uso, resguardo y conservación de estos bienes a usos mercantiles privados, sean nacionales o extranjeros... Deberá legislarse para proteger el patrimonio cultural.

Hay que incorporar las comunidades indígenas a la gran comunidad mexicana, transformar estas comunidades llevándoles lo que ya existe en otros poblados del país. ...Puesto que no se trata de un problema racial sino de un problema de atraso cultural, lo que se necesita es transformar los aspectos negativos de la cultura indígena en aspectos positivos y conservar lo que las comunidades indígenas tienen de positivo y útil: su sentido de comunidad y de ayuda mutua, sus artes populares, su folklore No tenemos derecho a destruir estas formas de cultura”.²¹⁹

El patrimonio cultural se refiere a la cultura material cuya manufactura sigue realizándose según las normas de una larga tradición, en la que la tecnología prehispánica ha variado poco en los últimos cinco siglos, como tampoco se han modificado las formas y motivos de decoración. Por lo tanto, amerita ser expuesta en recintos museográficos ultramodernos que resguardan las “colecciones” con higrometría e iluminación especiales, buscando efectos dramáticos, con el objetivo de satisfacer las expectativas de turistas insaciables de “aventuras perdidas”.

La presencia de lo indio en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas abiertas al público se maneja, esencialmente, como la presencia de un mundo muerto....El discurso oficial traducido en

²¹⁹ Caso A, 1958 , Indigenismo, INI.

lenguaje plástico o museográfico, exalta ese mundo muerto como la semilla de origen del México de hoy. Es el pasado glorioso del que debemos sentirnos orgullosos...²²⁰

La Guelaguetza deja de ser una fiesta popular comunitaria y se convierte en un espectáculo folklórico para el turismo “cultural” y la clase política dominante, y los monumentos históricos producen placer visual y auditivo con espectáculos millonarios de luz y sonido, testimonio de la “Grandeza de nuestro pasado indígena”, producto para el consumo de un turismo de masa que recorre el mundo muy a prisa. Instrumentar a la cultura para fines de atesoramiento patrimonial puede abrir brechas para el reconocimiento y respeto de las culturas originarias, sin embargo son los propios actores los que deberían de decidir sobre el destino de sus producciones, aunque, en realidad no las consideran como objeto de comercialización a menos de que sean “encargos”.

3.3.5 CORRIENTE INTERACCIONISTA

Frederick Barth y la corriente interpretativa interaccionista ponen en evidencia los límites de las interpretaciones esencialistas de las identidades étnicas y le van sumando el concepto de auto adscripción de los miembros de un grupo así como el de representación: la identidad se construye por definición social a partir de las representaciones de los actores de un lado y otro de las fronteras que los separan. El concepto de identidad así entendido abre el camino hacia la comprensión de la complejidad y permite trascender las descripciones monográficas lineales. El reconocimiento y la construcción o reconstrucción identitarios se encuentran sumergidos en varias dimensiones, sociales, ideológicas y económicas y son moldeados por una dinámica dialéctica de cambio y permanencia, continuidad y discontinuidad, tanto a nivel individual como a nivel social.²²¹

²²⁰ Bonfil G., 2001, OP. CIT, p.91

²²¹ Barth F. 1976, Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales, FCE.

3.3.6 LA POBLACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO. LA VOZ OFICIAL.

En 2001 la Nación mexicana publica en el Diario Oficial su reconocimiento a la diversidad cultural y a la autonomía de los pueblos indígenas de México:

“La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales económicas, culturales y políticas, o parte de ellas..... Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: Art.IV, inciso A: “Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”.

Las instituciones como el INEGI, CONAPO, y en fechas recientes INALI²²² se han dado a la tarea de cuantificar a la población indígena por medio de censos oficiales cuyo parámetro principal de diferenciación es la pertenencia a un grupo étnico a partir del indicador “universal”, la lengua que hablan sus integrantes en oposición a aquellos que hablan otra. El enfoque metodológico del INEGI se refleja en lo citado a continuación:

México es un país pluriétnico, donde la población mestiza coexiste con un importante número de grupos indígenas, descendientes de los pobladores que habitaban el territorio nacional antes de la llegada de los españoles. Cada uno de estos grupos conserva algunos de sus rasgos culturales precolombinos; se caracterizan por tener formas particulares de organización social, ciclos festivos, tradiciones, costumbres y una lengua propia que los distingue del resto de la población y, en ocasiones, los segrega. Sin embargo, en la actualidad su identificación se dificulta porque, debido al mestizaje, no existen límites precisos entre la población indígena y la no indígena, ni existe homogeneidad entre las características de los diversos grupos indígenas. Además, son poblaciones que residen tanto en localidades rurales y pequeñas como en grandes ciudades y zonas metropolitanas. Si bien es cierto que se han recomendado diversos criterios culturales para identificar a la población indígena, existen dificultades conceptuales y metodológicas para la aplicación de dichos criterios. No obstante *se ha utilizado el criterio lingüístico, basado en la identificación del idioma o lengua*²²³, el cual ha resultado útil y apropiado para operativos estadísticos, en particular de tipo censal.

Actualmente, esta característica se capta para la población de 5 años y más, pues se considera que a esa edad las personas son capaces de dominar un idioma. Por su importancia las características étnicas aparecen en todos los censos de población; el habla de una lengua indígena por su sencillez y objetividad, ha sido considerada como el indicador más adecuado para conocer el volumen y ubicación de la población hablante de lengua indígena en el territorio nacional.²²⁴

La identidad étnica representa también un desafío para el Inegi, de modo que se da a la tarea de afinar constantemente los parámetros de las encuestas de los censos

²²² Instituto Nacional de estadística Y Geografía, Consejo Nacional de Población, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas

²²³ El subrayado es mío.

²²⁴ <http://www.inegi.gob.mx> Características del Censo (2000) ,p.23.

demográficos, para que la diversidad de este país se pueda reflejar en los tabulados básicos. Prueba de ello es la preocupación constante por definir cada indicador en su glosario:

LENGUA INDÍGENA: Sistema de comunicación verbal utilizado por uno o varios grupos humanos en México y en otros países de América desde la época prehispánica.

HOGAR INDÍGENA: Hogar donde el jefe(a) y/o el cónyuge hablan alguna lengua indígena.

POBLACIÓN EN HOGARES INDÍGENAS: Conjunto de personas que forman parte de un hogar indígena.

POBLACIÓN HABLANTE DE LENGUA INDÍGENA: Conjunto de personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena.

Por otra parte busca adecuar los parámetros de los cuestionarios a la creciente complejidad social para poder, de esta manera, acercarse a la realidad; en el Censo de Población y Vivienda 2005, se han incluido en los cuestionarios nuevas preguntas que complementan los datos lingüísticos que anteriormente solo consideraban la condición de habla indígena de la población censada: ¿habla lengua indígena? y ¿no habla lengua indígena? Los nuevos parámetros toman en cuenta la población en “hogares cuyo jefe o cónyuge es hablante de lengua indígena” y “población en hogares cuyo jefe o cónyuge no es hablante de lengua indígena”. Estas variables permiten cuantificar la tendencia al abandono de las lenguas originarias, así como el fenómeno de “mestizaje” mediante las uniones “mixtas”. De la misma manera se toma en cuenta las variantes de las lenguas originarias; en el caso del zapoteco, por ejemplo, se abandona el criterio único de “zapoteco” reagrupando las variaciones lingüísticas bajo el nombre de “lenguas zapotecas”. En el apartado 20, “pertenencia étnica”, del capítulo III intitulado “características de las personas” del censo ampliado de 2000, se formula la pregunta siguiente: ¿Se considera Usted indígena? o ¿no se considera indígena? Esta innovación parece responder a una intención de medir la “etnicidad”, o sea la auto adscripción consciente de los actores, independientemente del dominio de una lengua originaria. El concepto de adscripción a un grupo étnico abandona los referentes fijos culturales o lingüísticos, y vincula la “etnicidad” con un sistema de representaciones dictadas por muchos factores socioculturales e ideológicos, y cuyo análisis requiere de conceptos de la psico/socio/lingüística como son las “actitudes lingüísticas” y

sus componentes cognitivos afectivos y conductuales.²²⁵ En el concepto de “auto adscripción indígena” subyace la aceptación de la conciencia étnica objetiva y de la etnicidad.

De acuerdo a los tabulados de la Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas (ENEZI) de 1997, en las “regiones indígenas” coexiste población hablante y no hablante de alguna lengua indígena²²⁶: de las 511,324 personas que declararon no hablar una lengua indígena el 45% se consideraron indígenas; en cambio de los 2 689 318 que declararon hablar una lengua indígena, solamente 5% no se consideraron indígena, dato que pone a la luz una relación clara y proporcional de la identidad étnica y de la lengua hablada, aunque la pérdida de la lengua por otro lado no significa necesariamente una pérdida de identidad.

Desde el punto de vista del análisis social lo *indio* debe entenderse como una dimensión identitaria –más que nunca, hoy en día-, y como tal debe tratar de registrarse. Por supuesto, es importante seguir capturando información sobre las lenguas vernáculas –cuyos hablantes no han dejado de aumentar en números absolutos- la indumentaria y otros rasgos culturales, entre los que habría que destacar la participación en instituciones comunitarias. Pero la atención debe fijarse principalmente en la identidad asumida: si una persona se considera o no indio, indígena o miembro de una etnia, y como la identidad siempre implica sentido de pertenencia a un grupo, debe establecerse cual es el grupo de referencia pertinente: la comunidad, el barrio o vecindario, la familia, la parentela, la asociación ritual o la organización entre militantes.²²⁷

Actualmente la cuantificación se hace cada día más difícil, porque la población llamada indígena está en constante desplazamiento. En el contexto de este trabajo hablamos de jornaleros, trabajadores y población originaria pero de hecho nos referimos a “indígenas”, identificados como tal por los “mestizos”, porque son locutores de alguna lengua originaria, son originarios del estado de Oaxaca, no poseen todos con certeza el código de la lengua oficial, capital lingüístico de los ciudadanos mexicanos y no cuentan con la escolarización básica. Pertenecen a una comunidad de lengua/territorio, pero tienen que vender su fuerza de trabajo en un proceso de migración itinerante y se encuentran muy marginados de los procesos jurídicos. Sus comunidades de origen no son sistemas cerrados y armónicos que gozan de justicia y equidad de un hipotético comunismo primitivo. Los pobladores originarios se encuentran inmersos en la misma complejidad que cualquier ciudadano con

²²⁵ Castillo M., 2006, « El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto socio-cultural: el caso del mexicano de Cuetzalan », en *Anales de Antropología*, volumen IIA/UNAM. P. 99.

²²⁶ Val del José, 2001, “Sobre la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural <http://www.ejournal.unam.mx>

²²⁷ De La Peña G., “Primer informe INI-PNUD 2000” en Zolla, C., & Zolla Márquez, E. (2004). “Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas”. *Pluralidad cultural en México*, no. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México

los agraviantes que implican la “marginación” social de la mayoría, pero con una plusvalía de organización social de solidaridad.

3.3.7 IDENTIDADES EN EL CAMPO AGRÍCOLA “PENÍNSULA DE LA PAZ” (2005-2008)



Foto 22: Campo agrícola “Península de la Paz” Fuente: Google earth .²²⁸

La empresa con razón social “Baja king” tiene sus oficinas en la ciudad de La Paz; ocupa terrenos ejidales arrendados para la producción y exportación de tomate, chile morrón, pepino, de acuerdo a la demanda del mercado. Cuando el campo se ve necesitado de mano de obra, solicita a una persona de confianza que contrate personal en los pueblos del istmo de Tehuantepec. Los pobladores conocen bien el destino y saben que se necesitan brazos, allá en La Paz, para el corte de tomate. La cita es en Matías Romero donde uno o varios autobuses los trasladan hasta Mazatlán, puerto de embarcación para La Paz. La oferta es atractiva porque la compañía proporciona la vivienda (los cuartos con paredes de cartón negro), la energía eléctrica, el gas y el agua como acuerdo contractual, de modo que el jornal es tentador, cuando se desconoce el costo elevado de los alimentos en el estado. A cambio los jornaleros se comprometen a permanecer la o las temporadas convenidas a menos de que, a raíz de un imprevisto, los administradores decidan suspender los contratos y reenviar a sus trabajadores de regreso a casa.

²²⁸ Las fotografías de Google earth no han sido actualizadas desde 2005. En la actualidad hay construcciones nuevas, una guardería, una enfermería, la casa del capataz y dos naves de material . Se construyeron además 3 o 4 naves adicionales de cartón.

El espacio vital es el espacio silencioso donde se observan las primeras manifestaciones identitarias y brotes de posibles conflictos. Las viviendas o cuarterías se encuentran en medio de las tierras de cultivo y a proximidad de la empacadora (ver foto 22). Junto a las viviendas se encuentran las instalaciones sanitarias, las tienditas, la guardería, algún espacio dedicado a la escuela, la casa del capataz, el proyecto de consultorio médico (todavía en construcción) y la caseta de vigilancia y cobro. El *capataz* del campo recibe los jornaleros y los acomoda en las cuarterías o galeras con la ayuda de la mayordoma contratista.

En el inicio de la investigación las “habitaciones” o cuarterías consistían en unas 10 galeras de cartón negro corrugado con 10 cuartos de cada lado y cada galera contaba con una cocina equipada con varias estufas (ver fotos 23 y 24) y podía albergar hasta 20 unidades familiares. Posteriormente se construyeron nuevas galeras de cartón y algunas otras de material sólido. Las conversaciones previas con las trabajadoras sociales o administradores dejaron a entender que la repartición de los espacios se hacía de manera pacífica y espontánea, por orden de llegada de los jornaleros de distintos estados de la república. El campo cuenta con una guardería, una escuela improvisada, dos tienditas, las viviendas, cocinas e instalación sanitaria, los campos de cultivo y la empacadora.



Foto 23: Galeras o cuarterías en el campo “Península de La Paz” Foto 24: Jornalera mixe en la cocina. Fotos: CS

3.3.8 RELACIONES INTERÉTNICAS

En un estado como Baja California Sur ser procedente de los estados del sur del “macizo continental” y ser “indio” o “indígena es factor suficiente para la gestación de roces y conflictos diferenciados. Aunque el estado de mayor procedencia sea Oaxaca y el grupo más significativo de gente es población originaria mixe baja, hay presencia de zapotecos de la sierra y del istmo, amuzgos, popolucas del sureste de Veracruz, zoques de las chimalapas y mestizos de Sinaloa. En el campamento se observa que la convivencia de “mixes baja” con zapotecos es posible y los jornaleros del municipio de San Juan Guichicovi mantienen relaciones amistosas con los “tecos” (zapotecos) ya que la región de procedencia es limítrofe con la región zapoteca con el municipio de Santo Domingo Petapa e Ixtepec.

Mire,...donde estamos ahorita se puede decir que no hay tanta revoltura de gente, no? este, porque de un modo u otro es pura gente de Oaxaca la que tenemos y una poca gente de Sinaloa, son de diferentes partes de Oaxaca, pero son del mismo estado de Oaxaca y esta gente pues, no...como dijera, mucho conflicto no hay entre ellos. Aunque manejan diferentes lenguas ellos de un modo u otro conviven, platican. Aquí tengo pura gente de Oaxaca, pero son de diferentes pueblos y yo creo que cada uno tiene su modo de hablar, su lengua; entonces , como le digo, la gente de Platanillo convive muy bien con la gente de San Juan Guichicovi, con Zacatal, y también San Juan Guichicovi, conviven bien; tengo una poquita gente también de Ixtepec y también conviven bien, ahora si surge un problemita, este..., los problemitas que surgen son de borrachitos pero otro día los ve platicando.

La primera manifestación de la “alteridad” ocurre cuando a los recién llegados del estado de Oaxaca se les invita a ir a buscar tablas en algún tiradero de maderas desechadas, para la hechura de sus camas mientras que los trabajadores mestizos de Sinaloa reciben tablas nuevas. La segunda distinción es la entrega de los cuartos de material a los Sinaloenses, cosa que no ocurre con los Oaxaqueños.

Nosotros somos oaxacos, no nos tratan igual que los de Sinaloa. Nos mandan a buscar madera vieja tirada en el campo para hacer nuestras camas y a los de Sinaloa les dan tablas nuevas. Igual pasa con los cuartos nuevos de material: se los dan a los de Sinaloa, nosotros seguimos en los cuartos de cartón.²²⁹

Por otro lado la “espontaneidad” del acomodo en los cuartos solo perdura mientras las familias se organizan para lograr estar a proximidad las unas de las otras, de acuerdo a su pertenencia familiar, étnico-lingüística y territorial, o dicho de otro modo su relación de

²²⁹ Don R. (mixe)

parentesco o su condición de “paisano”.²³⁰ Los solteros ocupan las últimas galeras y ellos también se reacomodan según la procedencia, el parentesco o las afinidades y muy pronto se forman parejas. El umbral de tolerancia de los jornaleros mixes es mucho mayor que el de los mestizos, aquellos que por oposición a los indígenas, no hablan una lengua indígena y tienen escolaridad concluida. Si alguna unidad familiar mestiza es acomodada en medio de familias indígenas del estado de Oaxaca, los pobladores originarios no manifiestan inconformidad alguna, en cambio los mestizos se sienten agraviados y manifiestan su incomodidad con malestar y desagrado. La discriminación se da de manera espontánea, inconsciente y aunque es posible que mestizos e indígenas entablen amistad a nivel individual, la separación física es un hecho real.

Para los mixes existen otros casos de percepción de la alteridad: identifican a los jornaleros procedentes del estado de Guerrero, amuzgos o tlapanecos como hablantes de una lengua originaria: “hablan otro ayuuk”, dice un jornalero mixe, “y tienen costumbres distintas a las nuestras, por ejemplo “no usan los baños”.

Por ejemplo el guerrero, mis paisanos no se pueden hablar, están peleando por la misma palabra porque no entienden el otro, este que esta hablando su idioma, y mi gente también están hablando su idioma²³¹. Estos de Guerrero (*refiriéndose a indígenas amuzgos o tlapanecos*) hablan otro ayuuk y son muy sucios, porque no usan los baños.²³²

Se percibe una franca hostilidad con personal procedente del estado de Veracruz, sean mestizos o hablantes de alguna lengua originaria. El capataz explica que evita tener en la misma temporada gente veracruzana, mestiza en su mayoría (aunque están presentes algunos indígenas popolucas y nahuatl de la sierra de Zongolica), con personal procedente del estado de Oaxaca, porque la convivencia entre ellos resulta complicada y vivir juntos tiene como consecuencia frecuentes altercados.

Entonces, cuando la cosa, por ejemplo la temporada pasada que tuvimos unos veracruzanos por este lado²³³, eran mestizos, entonces, la gente de Veracruz no se lleva con la de Oaxaca, porque en ninguna parte, no se que hay entre ellos ..o no se cual sea su... como le dijera...yo creo que desde que nacen y empiezan a entender, a lo mejor sus papas les...dicen algo de la gente de Oaxaca, no sé, desde que nacen hay rencor contra los de Oaxaca, porque en todos los campos en que yo he estado y que hay

²³⁰ Concepto que se explica más adelante.

²³¹ Testimonio de R. jefe de familia que ha salido de su comunidad desde hace aproximadamente 10 años.

²³² Don R. (mixe)

²³³ El interlocutor indica con la mano la ubicación de los veracruzanos en el campo.

gente revuelta veracruzanos y oaxacas y guerrereros los más problemotes vienen siendo Veracruz ya ni los de guerrero son tan problemotes como los veracruzanos²³⁴.

Los actores no conocen muy bien el motivo del rechazo, pero el hecho es que no hay aceptación por ambas partes. Cabe señalar sin embargo un dato que pudiera tener sabor a una explicación: el Departamento Agrario, creado en 1934, y que fue sustituido por la Secretaría de Reforma Agraria el 31 de diciembre de 1974, promovió los asentamientos de las colonias ubicadas a los largo de la vía del tren transistmico: Benito Juárez, Ramos Millán, Estación Mogoñe, Estación Sarabia, El Infiernillo, Las Cruces, entre otros, y dotó de tierras, pertenecientes al municipio de San Juan Guichicovi, a los colonos en su mayoría mestizos de Veracruz y de otros estados. La adquisición de terrenos por parte de los nuevos pobladores se hizo a través de supuestos dueños de grandes extensiones de tierra que amasaron fortunas a expensas de quienes habían tenido el usufructo de estas tierras desde tiempo inmemorable, y se repartieron los montes vírgenes aparentemente abandonados, terrenos alejados e incomunicados que se prestaron más tarde a la introducción de cultivos de estupefacientes, perjudicando a las comunidades mixes.²³⁵

Las relaciones históricas y geográficas que mantienen o han mantenido las poblaciones originarias en su paisaje geográfico es un factor fundamental para la buena convivencia. La población mixe baja y la zapoteca se han hermanado a lo largo de la historia a pesar del dominio de los zapotecos y la cultura zapoteca ha permeado la cultura mixe baja. Se observa que algunos adultos mayores de 60 años hablan tanto zapoteco como mixe por la unión mixta de sus padres o su procedencia geográfica limítrofe de la región mixe y zapoteca, fenómeno que corrobora un habitante de Zacatal.²³⁶

Un señor vive aquí en San Juan, ya tiene edad, es un señor que es mero de cruzado del teco y hay otro señor que se llama Leopoldo ya tiene años ese señor es mero natural nacido aquí en san Juan, y otro señor es Eligio, este señor está mero cruzado con la mama o el papa son de teco pero él mejor habla el ayuuk más limpio pues mas que nada que el teco porque es san juanero y el eso si habla más claro.²³⁷ A los zapotecos le dicen tecos o tecas porque hablan el zapoteco, mazateco, chinanteco.²³⁸

²³⁴ Don Manuel, capataz de "Península de La Paz.

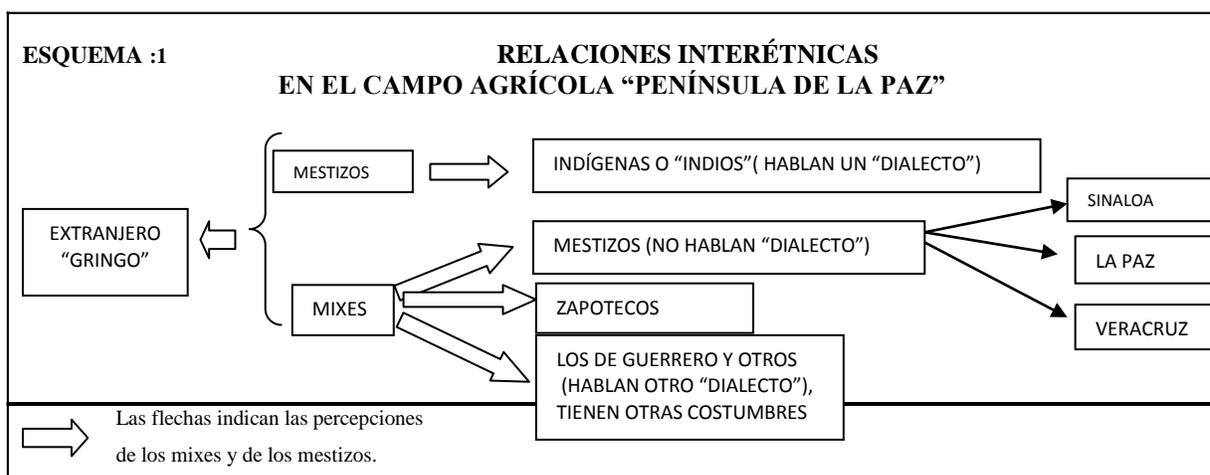
²³⁵ Nahmad S., 2003, *Fronteras étnicas: análisis y diagnostico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional contra proyecto étnico: el caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*, Ciesas, p. 196-198

²³⁶ Municipio de San Juan Guichicovi.

²³⁷ Don G. carpintero de Zacatal, julio 2008.

²³⁸ RG. San Juan Guichicovi.

Las relaciones interétnicas se pueden analizar desde varios puntos de referencia de la misma manera que la “identidad” se interpreta dialécticamente. En primer lugar está la oposición indígena no indígena o “mestizo”, ampliamente reconocida en la realidad mexicana; pero la población originaria no ve reflejada esta dicotomía de la misma manera que los mestizos. Ellos perciben la alteridad por tres factores: la lengua que hablan o no hablan los otros y la región de procedencia, y por ende las costumbres que no siempre coinciden con las propias. En el contexto del campo agrícola existe además la figura del “extranjero”, el “gringo” con fisionomía estereotipada, alto, blanco, con ojos de color y que habla inglés, para quien trabajan y quien tiene poder; es el “alter ego” tanto de mestizos como de indígena.



No encontramos en el espacio laboral una identidad global “indígena” que pudiera implicar lealtad, solidaridad por encima de cualquier vinculación socio-cultural y lingüística socio-económica y política. La alteridad y la pertenencia se configuran a partir de la localidad de procedencia, el código lingüístico que se maneja y las costumbres a las que se apegan. Los pobladores originarios solo saben que se les llama “indios” entre otros apelativos y que son objeto de discriminación, por hablar algún “dialecto”. El cúmulo de experiencias en el roce diario con los “otros”, conlleva a la construcción de un sistema de representación que se ancla en la conciencia y modifica poco a poco las actitudes ante la realidad social.

3.3.9 LAS REPRESENTACIONES.

El desplazamiento de individuos y familias hacia regiones de configuración sociolingüística distintas conlleva modificaciones de los factores identitarios de los actores al enfrentarse con la alteridad. El análisis de la sociedad se convierte entonces en un ejercicio de destreza muy complejo si se trata de desenmarañar las hebras que la entretajan. La interpretación antropológica necesita de nuevas herramientas metodológicas para tocar las fibras sensibles del tema. La psico-socio-lingüística brinda en la actualidad un horizonte teórico-metodológico palpable y enriquecedor para aprehender la complejidad social y acercarse a una interpretación más certera del papel que desempeñan los fenómenos sociales, como las lenguas por ejemplo, en las interacciones de los pueblos. El modelo de las representaciones sociales nace en la confluencia de tres corrientes teóricas: la etnopsicología de Wundt (1900), el interaccionismo de Mead (Obras póstumas 1934) y la psicología social de Durkheim con el concepto de representaciones (1895).²³⁹

La representación social, es una forma de conocimiento, elaborada y compartida socialmente, que tiene un objetivo práctico que conlleva a la construcción de una realidad común a un conjunto social. También llamada “sentido común” o pensamiento natural, se distingue por no ser un conocimiento científico. Este conocimiento se construye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, de los saberes, y modelos de pensamientos que recibimos y transmitimos, por medio de la tradición, la educación y la comunicación social.²⁴⁰

Las representaciones son construcciones psicocognitivas propias del sentido común que pueden definirse como

...conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado...las representaciones sociales no son un simple reflejo de la realidad sino una organización significativa de la misma que depende, a la vez, de circunstancias y de factores más generales como el contexto social e ideológico, el lugar de los actores en la sociedad, la historia del individuo o del grupo y, en fin, los intereses en juego. Son sistemas cognitivos contextualizados que responden a una doble lógica: la cognitiva y la social.²⁴¹

²³⁹ Mora M., 2002, « La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici » en Athenea Digital, Num.2 <http://www.insumisos.com>

²⁴⁰ Jodelet D., 1994, Les représentations sociales, en <http://psychologie.u-strasbg.fr>. (la traducción al español es mía)

²⁴¹ Abric J-C, 1994 (ed), « Pratiques sociales et représentations » en Abric J-C, et al, 1994, *Pratiques sociales et représentations*, PUF, p.19 en Gimenez Montiel G., 2005, Teoría y análisis de la cultura, CONACULTA, Vol. I, p. 82. (la traducción al español es mía)

El concepto de representación está atravesado por tres particularidades evidentes: la vitalidad (por su permanencia en el lenguaje de las ciencias sociales), la transversalidad y la complejidad, conceptos, que han ganado un lugar privilegiado en las ciencias sociales desde hace un poco más de una década. El estudio de las representaciones sociales tiene la posibilidad de integrar, en el análisis de los procesos sociales, la pertenencia (auto-adscripción), así como la participación social o cultural del sujeto y considerar la actividad psíquica de un grupo o colectividad como efecto de procesos ideológicos que atraviesan estos individuos, (de ahí la transversalidad). Las representaciones son dictadas por las condiciones históricas, sociales e ideológicas y se objetivan por medio de estereotipos, creencias, opiniones, saberes y actitudes, componente motivacional afectivo en la conformación de una representación social, que inciden en el esquema valorativo de los grupos sociales.

La teoría la más objetivista debe de integrar la representación que los actores tienen del mundo social, y más específicamente, la contribución que hacen a la construcción de la visión de este mundo, y por ende, a la construcción misma de este mundo, por medio del *trabajo de representación* (en todos los sentidos del término) que siguen realizando para imponer su visión del mundo o la visión de su propia posición en este mundo, de su identidad social.²⁴²

“Una representación social consiste siempre en anclar nuestros conocimientos en un mundo de valores sociales jerarquizados que resultan de las posiciones asimétricas ocupadas por grupos e individuos en un campo social”.²⁴³ Estos valores se manifiestan en un plan *estructural* (por ejemplo los valores que se adquieren en la infancia), una dimensión *actitudinal* (la toma de posición frente a acontecimientos) y una dimensión *informativa* (conocimiento natural de sentido común). Se conforma en un sistema interpretativo que rige nuestra relación con el mundo y los demás, orienta y organiza las conductas y las comunicaciones sociales. Las representaciones intervienen también en procesos como la difusión y la asimilación de los saberes, el desarrollo individual y colectivo, las definiciones de identidades personales y sociales, la expresión de grupos, y las transformaciones sociales. Como fenómenos cognitivos, las representaciones comprometen la pertenencia social de los

²⁴² Bourdieu, 2001, Op cit, p. 300 , « La théorie la plus résolument objectiviste doit intégrer la représentation que les agents se font du monde social et, plus précisément, la contribution qu'ils apportent à la construction de la vision de ce monde, et, par là, à la construction même de ce monde, à travers le *travail de représentation* (à tous les sens du terme) qu'ils ne cessent d'accomplir pour imposer leur vision du monde ou la vision de leur propre position dans ce monde, de leur identité sociale ». *La traducción es mía.*

²⁴³ Doise W., 1990, « Les représentations sociales » en GHIGLIONE ET AL, *Traité de psychologie cognitive*, tomo 3, Dunod, cita de Moore D., *Les représentations des langues et leur apprentissage*, DIDIER.

individuos con implicaciones afectivas y normativas, con la interiorización y experiencias de prácticas y modelos de conducta y de pensamiento inculcados o transmitidos por la comunicación social.

Así las representaciones pueden ser consideradas como el producto y el proceso de una actividad de apropiación de la realidad exterior al pensamiento y de elaboración psicológica y social de esta realidad. Porque hacerse una representación corresponde a un acto reflexivo por medio del cual un sujeto se refiere a un objeto. Este objeto es una persona, o una cosa, o un acontecimiento material, psicológico o social, un fenómeno natural, una idea, una teoría, tanto real como mítico, pero necesario, porque no hay representación sin objeto. Los investigadores que se han ocupado de las representaciones sugieren iniciar una investigación con las preguntas: ¿Quiénes saben y de dónde? ¿Qué se sabe y de qué forma? ¿Sobre qué se sabe y con qué efecto? En relación al papel que juegan las lenguas en la cuestión identitaria, esta corriente teórica permite rebasar los límites del código lingüístico y detenerse en sus locutores para determinar “lo que la gente “sabe” o dice que “sabe”, así como “quién” dice “qué cosa”, “cuándo” lo dice y “cómo” lo dice.²⁴⁴ Con esta metodología se busca comprender el sentir profundo de aquellos pobladores originarios que llamamos “indígenas” acerca de las funciones y usos sociales de su lengua originaria así como lo que esta representa para aquellas personas que no son locutoras de las mismas.

No debemos de olvidar, en la búsqueda de criterios “objetivos” de la identidad “regional” o “étnica,” que, en la práctica social, estos criterios (por ejemplo la lengua, el dialecto o el acento) son el objeto de *representaciones mentales*, o sea de actos de percepción y de apreciación, de conocimiento y de reconocimiento, en dónde los actores depositan sus intereses y sus supuestos, y de *representaciones objetivadas* en cosas (emblemas, banderas, insignias etc.), o de actos, estrategias con intereses de manipulación simbólica que tienden a determinar la representación (mental) que los demás pueden hacerse de estas particularidades y de sus transmisores. Dicho de otro modo, los rasgos y los criterios que los etnólogos o los sociólogos objetivistas recolectan, funcionan como signos, emblemas o estigmas y también como poderes.²⁴⁵

²⁴⁴ Castillo M, 2006, « El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto socio-cultural: el caso del mexicano de Cuetzalan », en *Anales de Antropología*, volumen 40, IIA/UNAM.

²⁴⁵ Bourdieu 2001, op.cit. p.281,282 « La recherche des critères « objectifs » de l'identité « régionale » ou « ethnique » ne doit pas faire oublier, que, dans la pratique sociale, ces critères (par exemple la langue, le dialecte ou l'accent) sont l'objet de *représentations mentales*, c'est-à-dire d'actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de reconnaissance, où les agents investissent leurs intérêts et leurs présupposés, et de *représentations objectives*, dans des choses (emblèmes, drapeaux, insignes, etc.) ou des actes, stratégies intéressées de manipulation symbolique qui visent à déterminer la représentation (mentale) que les autres peuvent se faire de ces propriétés et de leurs porteurs. Autrement dit, les traits et les critères que recensent les ethnologues ou les sociologues objectivistes, dès qu'ils sont perçus et appréciés dans la pratique, fonctionnent comme des signes, des emblèmes ou des stigmates, et aussi comme des pouvoirs. » (La traducción es mía)

En el caso particular de la realidad de este trabajo, los individuos que pertenecen a grupos minoritarios tradicionalmente oprimidos no son siempre conscientes de la naturaleza de su alteridad, dado que el grupo al que pertenecen o al cual dicen los demás que pertenecen, está lejos de ser homogéneo; el concepto de alteridad cambia de contenido según el posicionamiento de los individuos: es frecuente que los individuos "educados", que fueron expuestos a discursos oficiales sobre la Educación, con puestos federales o estatales en el sistema educativo, expliquen la diferencia en los mismos términos que maneja el grupo dominante, o sea los mestizos, mientras que aquellos inmersos en un proceso de capitalización, comerciantes por ejemplo, tienen la tendencia a auto negarse una adscripción étnica, demarcándose de su cultura originaria con el uso de calificativos como "ignorantes" o "atrasados". En cambio, la mayoría silenciosa, locutora de una lengua originaria y respetuosa de las "costumbres", poco escolarizada, es consciente de su pertenencia a una comunidad y a un espacio territorial armonizado por la tradición y el respeto hacia el pasado, los difuntos y la cosmovisión específica de su cultura.

3.3.10 IDENTIDAD Y ALTERIDAD EN SUDCALIFORNIA.

En el estado de Baja California Sur, "Sudcalifornia" y "Sudcalifornianos" son conceptos muy reiterativos en los discursos de la clase política, con el fin de corroborar una identidad estatal. La cultura del rancharo sudcaliforniano y los humoristas locales que recalcan su acento y léxico peculiares, la ballena gris, la choya y el cardón, y la tradición culinaria como la machaca de carne de res o burro, los burritos y las frutas en dulce, la damiana, famosa por sus propiedades afrodisiacas según la vox populi, la belleza de los paisajes naturales y algunas piezas musicales consagradas como "La Paz, puerto de ilusión", pueden darle identidad al estado desde afuera pero no son en sí marcadores de identidad de una población cada vez más heterogénea. Para la gente nativa con apellidos que se transmiten desde hace varias generaciones, la identidad parece manifestarse a través de la pertenencia territorial en un sentido reducido; me identifico con un pueblo, un

ranchero²⁴⁶, inclusive con una familia. Para dar un ejemplo, los comondeños del centro del estado no sienten ninguna afiliación o solidaridad con los Paceños o la ciudad de La Paz e inclusive se disculpan con: “es que yo no soy de La Paz”. La misma cultura ranchera está amenazada por caer en el olvido porque el campo en general, está siendo abandonado por las nuevas generaciones que buscan en la ciudad las “oportunidades” que ya no brinda el campo, y han canjeado los espacios majestuosos de las sierras semi-desérticas por casas de interés social, quedando los abuelos en el olvido.

Las familias sudcalifornianas de abolengo cuentan con apellidos europeos de Inglaterra, Alemania, Francia, Portugal, Italia y España, origen cuyo testimonio es su fenotipo: complexión robusta, tez blanca y ojos claros; y aunque desconocen los pormenores de la primera migración de su linaje, conservan un sentimiento de pertenencia de casta, que se exagera frente al fenómeno migratorio de población indígena del sur del país, dando lugar a hechos discriminatorios.²⁴⁷ Las actitudes discriminatorias hacia los que no son originarios del estado podría interpretarse, como nos dice Denise Jodelet²⁴⁸ recordando a Taguieff, como un fenómeno de respuesta defensiva desde adentro de una comunidad (aquí sería el estado de Baja California Sur que permaneció aislado del resto de la República hasta hace unas cinco décadas²⁴⁹), bajo la forma de un cierto “racismo culturalista”.

Ocurre entonces una reacción actitudinal de exclusión, gestada por un pensamiento estigmatizante (Moscovici 2002). Para referirse a los migrantes agrícolas se utilizan varios apelativos: “oaxacos”, “chuntaros”, que se convierten globalizando en “chuntarada” o aún

²⁴⁶ “El valor del ranchero radica, todavía, en la posesión de la tierra, en la producción agrícola. Además de la herencia señalada, en su expresión propia, como la descendencia generacional. Pertenecer al ranchero es ser parte de las cinco o seis generaciones anteriores al individuo”. Sequera A., 2003, *La otredad en la California sureña*, UABCS et al, p. 40.

²⁴⁷ “Las primeras migraciones son fáciles de definir por los apellidos; ...sigloXVII, Rodríguez, Márquez, Arce...Verdugo, Meza, Murillo; siglo XVIII, Verduzco, Sáenz, Ruiz, Ortega, Ceseña, Avilés, Talamantes; principio del XIX, balleneros y extranjeros, Collins, Mc Clish, Smith, Sandez, Gibert, Fiol, Fisher, Green”. Idem, pp. 27, 36, 37. A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la empresa minera El Boleo atrae a familias francesas de apellido Burgoin, Chollet Fort entre otros (p.41). Así mismo los apellidos Yuen, unzón, Ong, Fong, Wong....son testigos de la migración de chinos. se encuentran también apellidos de origen italiano y alemán como Fenech, Von Borstel, Tuchman, entre otros. Aún hoy, los pobladores originarios del estado empiezan por preguntar el apellido a un desconocido para ubicar a la familia a la que pertenece.

²⁴⁸ Jodelet D., 2005, “Formes et figures de l’altérité” en Sanchez-Mazas M., Licata L., 2005, *L’autre. Regards psychosociaux*, Les Presses de l’ Université de Grenoble,PUG, pp. 39, 45.

²⁴⁹ El territorio de Baja California Sur se convirtió en el estado n° 30 el 8 de octubre de 1974.

“oaxacalifornianos”, término que pretende ser humorístico entre pares. El término “oaxaco” se desliza convirtiéndose en insulto aplicable no solamente a quienes tienen un físico distinto, la tez morena y el pelo negro, y son hablantes de algún “dialecto”, sino también a toda persona que no se comporta como yo espero que se comporte. Don M.²⁵⁰ cuenta una anécdota vivencial personal a raíz de un altercado en una playa de La Paz que terminó en un conflicto oral:

...era más antes que ahora...que decía uno... para mí...antes que yo no...o sea cuando yo estaba chamaco, la palabra oaxaca era una palabra hasta ofensiva. Pero ahora para mí no; yo sé que Oaxaca es un estado y decir oaxaca es una persona que es de Oaxaca...pero para mucha gente lo sigue siendo... la gente de La Paz trata de sobajar a una persona. Los que usan la palabra Oaxaca dan a entender que se creen mucho más que una persona que es de Oaxaca. La persona que dice oaxaca ni siquiera precura saber porque va a decir oaxaca. Para la gente de La Paz lo mismo son los de Guerrero, de Veracruz o Oaxaca: son oaxacos... Aunque se tienen en general por “gente mala”, yo sé que es gentecita buena, como nosotros los de Sinaloa.Año con año hemos estado metiendo gentecita de Oaxaca que también es gente buena, hace lo mismo que la gente de Sinaloa

Para contextualizar mejor la anécdota, mencionaremos que nuestro protagonista es trigüeño, alto, por lo general se viste con pantalón vaquero, botas y sombrero, y se desplaza en camionetas tipo pick up de modelos recientes; por lo tanto, no puede haber sido confundido con un indígena. La representación social del término “oaxaco” en Baja California Sur, va más allá del aspecto físico. Es un concepto que los pobladores fueron construyendo frente a la alteridad y porque se consideran “sudcalifornianos” (por derecho de antigüedad), como reacción al intruso, en el momento histórico de apertura del estado al resto del país, como si la presencia de los migrantes representara una amenaza a un estado que era reconocido por haber triunfado sobre el analfabetismo. Por extensión, todos los que vienen del “macizo continental” y no responden a la normatividad local son “oaxacos”. El término de “oaxaco” ha perdido su referente geográfico y es usado comúnmente para ofender, discriminar o dejar en claro que una persona no es sudcaliforniana, aunque es gracias a estos nuevos braceros nacionales que la economía agrícola del estado ha podido crecer.

Los desarrolladores turísticos de “calidad mundial” y cierto sector de la población del estado consideran la presencia de estos jornaleros como la mancha negra que puede

²⁵⁰ Capataz del campo “Península de La Paz”.

entorpecer los proyectos de los inversionistas (por lo general estado-unidenses) como los nuevos campos de golf construidos en medio del desierto y numerosos “paraísos de ensueños junto al mar”. El desarrollo desenfrenado, no sustentable modifica arbitrariamente el paisaje social, porque sectores importantes de la población local son desplazados de su hábitat; es el caso de los pescadores ribereños que contemplan, atónitos, cómo se cierran los accesos a las playas (en ocasiones con cadenas y candados) y son amenazados de “vigilancia satelital”, cuando ellos creían en el “progreso”, al momento de vender sus tierras ejidales. Surge una contradicción: por una parte la identidad sudcaliforniana se ve fragilizada, pero, al mismo tiempo, se va reforzando combinándose con una nueva identidad “instrumental” que se construye para recuperar las identidades olvidadas.

Es tanta la preocupación de este estado por absorber las inversiones extranjeras que en tiempos recientes, en aras del progreso y con total arbitrariedad, se modificaron a nivel federal y estatal las nomenclaturas de ciertas bahías, playas e islas a pesar de la declaración universal de los derechos lingüísticos²⁵¹: por ejemplo, se permutó el nombre fatalista de la playa “Ensenada de Muertos”, por el ensoñador apelativo publicitario “Bahía de los Sueños”, después de haber “resuelto” la concesión histórica de la misma a los pescadores; por otra parte la isla “Cerralvo” acaba de ser rebautizada “Jacques Cousteau” por la fédération, junto con la promoción de los observatorios científicos por parte de Francia a lo largo de las costas mexicanas, causando fuertes reacciones en la sociedad. El concepto de “identidad sudcaliforniana” es una etiqueta acomodaticia que encubre muchas fracturas de la frágil sociedad local y su complejidad.

²⁵¹ Toda comunidad lingüística tiene derecho a establecer, preservar y revisar la toponimia autóctona. Ésta no puede ser suprimida, alterada o adaptada arbitrariamente, como tampoco puede ser sustituida en caso de cambios de coyunturas políticas o de otro tipo. Sección III, artículo 32, 2.

3.3.11 OAXACA O INDÍGENA.

En el análisis de la identidad/alteridad figuran discursos muy diferentes de acuerdo al posicionamiento de los individuos en los distintos grupos sociales: los que manejan muy bien el español y han vivido como ciudadanos mexicanos “mestizos” sin diferencias culturales ni lingüísticas y aquellos locutores de alguna lengua originaria que tuvieron la oportunidad de estudiar e incorporarse a la vida urbana aceptan gozosamente ser entrevistados, por medio de una grabadora, aunque pueda existir alguna reticencia al abordar ciertos temas candentes; en cambio, cuando el conocimiento del español es insuficiente, la grabadora y las entrevistas dirigidas inhiben el proceso. Son las frecuentes charlas informales las que permiten fomentar la confianza y el diálogo. Es la razón por la cual las entrevistas abiertas y las pláticas informales resultaron ser la herramienta acertada para acercarnos a las representaciones y a las actitudes subsecuentes de los actores en el espacio de esta investigación; privilegamos el análisis de contenidos que arrojaron las entrevistas y narraciones informales, porque resulta improcedente aplicar cuestionarios cerrados si se toma en cuenta el insuficiente manejo del español de nuestros entrevistados y la poca o nula alfabetización de los mismos. Cada código lingüístico impone sus reglas para la elaboración de un discurso y organiza las ideas de diferentes maneras, lo que llega a obstaculizar la comunicación; por lo tanto la medición directa de las actitudes puede generar malos entendidos.²⁵²

Si bien todos tienen la posibilidad de narrar distintos acontecimientos, no todos lo hacen con la misma competencia y con la misma aceptación. Son pocas las personas que poseen el conocimiento requerido para responder a las preguntas que se refieren al sentido simbólico de un motivo de un personaje. Es necesario tener la habilidad de dar secuencia a la narración, de utilizar gestos o usar el silencio necesario para mantener la atención del público que escucha.²⁵³

Las entrevistas abiertas permiten analizar los discursos en torno al binomio alteridad/identidad, desde diferentes perspectivas, tomando en cuenta los niveles de

²⁵² Para dar un ejemplo, si para mí el factor tiempo es importante, no lo es en absoluto para los jornaleros mixes, porque los valores que nos han acompañado durante nuestro crecimiento y formación no han sido los mismos, pues mientras yo tuve la oportunidad de estudiar, ellos producían sus alimentos y recreaban el diario acontecer de la vida dentro de una lógica apegada a su cosmovisión, y a los rituales, gestos simbólicos y ritmo que la acompañan.

²⁵³ Castillo M. A., 2007, *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas de los masehualmej de Cuetzalan*, IIA/UNAM, p. 201, 202.

abstracción de ambos, entrevistador y entrevistado y sus distintos referentes. Por medio del intercambio informal los juicios de valor afloran y revelan un sistema de representaciones, más o menos estereotipadas, para caracterizar no solamente las relaciones “interétnicas” en el estado de Baja California Sur, sino también para sentar las bases de la alteridad de “ellos” y “nosotros”. La realidad que encontramos en el campamento es compleja porque cada unidad familiar presenta características distintas. Pero el sentir general es que la condición de hablante de una lengua originaria y la procedencia de los actores son los factores principales para poder hablar de alteridad y para los pobladores originarios, son los detonadores del estigma y de la discriminación. Los jornaleros locutores de mixe baja interiorizan el grado de estigmatización de su lengua originaria y procedencia, percibiendo la conveniencia de ocultarlas deliberadamente frente a los “mestizos”: este hecho es reconocible por la recurrencia del uso del término “oaxaca”, sobre todo en situación de conflicto. Don M. tiene claro que “los indígenas son los que hablan diferentes idiomas” y “tienen costumbres atrasadas”.

Yo le llamo indígena..., a mi modo de pensar, los indígenas son los que hablan diferentes idiomas... indígena le llamo a una persona que baja de la sierra, que no habla español o que tiene unas costumbres mucho más atrasadas, que no hay nada *de civilización*, ¿me entiende? La gente de Guerrero son mucho más sucios que esta gente que trajemos de Oaxaca. Tlapa, Guerrero, allá hay mucho más indígenas que la gente que trajemos de Oaxaca. Estos muchachos de acá no se miran tan indígenas, *son medios civilizados*, este.....*hablan bien perfectamente el español*. Son de ranchos, lo que pasa es que una vez aquí *les da vergüenza hablar un idioma de los que ellos manejan*, entonces, inclusive aquí hay gente que viene de Matías Romero que hace mucho tiempo que conocemos, y están trabajando desde hace 10 años que estoy aquí en La Paz...y este... y los *he cachado* por coincidencia o por lo que usted quiera que los encuentro platicando con la misma gente de ellos ahí...y entonces me doy cuenta que hablan otro idioma, pero son chavalotes que se han criado aquí con nosotros pero *sí manejan otro idioma*²⁵⁴. Año con año hemos estado metiendo gente de Oaxaca que también es gente buena, hace lo mismo que la gente de Sinaloa.²⁵⁵

Este discurso refleja las concepciones que tiene el capataz de la alteridad mestizo-indígena: utiliza un criterio lingüístico “español-lengua originaria” para justificar el binomio “civilizado-atrasado” insistiendo en el hecho de que la identidad de los jóvenes “indígenas”, “atrasados” y no “civilizados” está vinculada con el desconocimiento del español y ciertos rasgos civilizatorios modernos como el aseo personal. Traduciría las ideas centrales de este testimonio de la manera siguiente: Los muchachos que han convivido tanto tiempo con nosotros no se diferencian de nosotros, *hablan español y son civilizados*, sin

²⁵⁴ Se refiere a muchachos de 18 años que emigraron a los 8 o 10 años cuando su lengua materna ya estaba consolidada.

²⁵⁵ Don M. capataz, originario del estado de Sinaloa. Entrevista grabada con su autorización en el campo agrícola Península de La Paz.

embargo son indígenas porque yo los “cacho” hablando *a escondidas* entre ellos en su idioma. Pero no son tan *indígenas* como los de Guerrero... Estos últimos *no hablan español*, tienen otras costumbres, no se asean y *son mucho más indígenas*. Doña B., sudcaliforniana, madre del propietario de las tierras del campo agrícola “Península de La Paz”, vive en un rancho en las proximidades del campamento; manifiesta admiración hacia las personas que hablan varios idiomas, refiriéndose a los jornaleros, a los que contrapone el “nosotros” que “solamente hablamos español y quién sabe si lo hacemos bien”; justifica la cerrazón de los indígenas por el maltrato histórico que han recibido. Así ser indígena está directamente relacionado con el dominio de otra lengua. El apelativo “oaxaco”, se torna menos incisivo, más condescendiente, cuando se refiere a los indígenas con quienes se tuvo un trato amable y puede tener una inflexión para convertirse entonces en “oaxaquita” o “gentecita” de Oaxaca, en el momento de reconocer el valor de los trabajadores. Los “grupos étnicos” en condición de desplazamiento se han convertido en minorías silenciosas, en situaciones interétnicas. Sin embargo en el interior del grupo “ayuuk” la lengua sigue siendo un factor identitario que permite reconocerse y ser reconocido como Ayuukjyäay (gente que habla ayuuk). Desde el exterior, el solo hecho de hablar una lengua desconocida es un indicador discriminatorio de la diferencia y moldea las representaciones sociales.

3.3.12 EL CONCEPTO DE “PAISANO”

El concepto de paisano surge con el fenómeno migratorio. Es un término flexible para denotar identidad con el “alter” o pertenencia a un grupo y tiene la característica de adaptarse a las circunstancias específicas de la interacción social en condición de migración. En el intento de comprender el término y su uso, me parece factible la interpretación siguiente: una vez redefinido el fenómeno migratorio Mexico-USA, en los años ochentas, surgieron inquietudes por parte de líderes de organizaciones sociales, empresariales, políticas y aún religiosas de origen mexicano residentes en los USA, por la inseguridad que enfrentaban al regresar a sus lugares de procedencia, ya sea de visita o de forma permanente, y los abusos que tenían que soportar desde el ingreso al territorio nacional hasta el destino final. Es la razón por la cual estos sectores de la población mandaron al gobierno mexicano

una propuesta para crear mecanismos que los protegieran de los maltratos, extorsiones, robos e inclusive corrupción y prepotencia por parte de los servidores públicos.²⁵⁶

Esta iniciativa encontró terreno fértil en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari con el programa “Bienvenido Paisano” que entró en vigor a partir de que el acuerdo se publicará en el Diario Oficial de la Federación el 6 de diciembre de 1989. Con este programa se pretendía garantizar cada uno de los derechos de los inmigrantes nacionales, en su tránsito por toda la república. Inició sus operaciones bajo la figura de Comisión Intersecretarial con la participación de 15 secretarías y dos entidades del Ejecutivo Federal, así como tres procuradurías, y una coordinación interinstitucional. Se instalaron oficinas de atención al migrante bajo la supervisión de la Coordinación Nacional, un Comité Técnico y 29 comités estatales; el programa contaba también con dos representaciones en Estados Unidos. Su objetivo es:

Asegurar un trato digno y conforme a derecho para los mexicanos que ingresan, transitan o salen de nuestro país, a través de la información y difusión sobre el cumplimiento de obligaciones y derechos, la protección de su integridad física y patrimonial, la sensibilización y capacitación de servidores públicos y sociedad, así como la atención y seguimiento de quejas y denuncias.²⁵⁷

El programa sigue vigente en la actualidad y opera de manera permanente aunque con mayor énfasis en los períodos vacacionales como semana santa y temporada navideña, momentos en que se intensifican las campañas por todos los medios de comunicación. El término se fue instalando en el lenguaje coloquial a la par de la generalizada expulsión de mano de obra del campo profundo, hasta entonces muy aislado. Como concepto genérico y en contexto binacional, lleva implícito la pertenencia a una nación en contraste con otra, pero esta identidad nacional se fragmenta en el interior del país de origen, donde los individuos van refinando el concepto identitario con el estado al que pertenece, en segundo lugar su región de origen y finalmente su tierra natal, es decir su pueblo. Así, en los Estados Unidos son “paisanos” todos los mexicanos sin importar su procedencia, pero cruzando la frontera de regreso, el término paisano se restringe a mexicanos del mismo estado, mientras que una vez de regreso a la tierra de origen es “paisano” el que pertenece al mismo municipio o pueblo. En situación de desplazamiento laboral, es frecuente oír a los mestizos

²⁵⁶ <http://www.inm.gob.mx>

²⁵⁷ Idem, <http://www3.diputados.gob.mx>, <http://www.congresomorelos.gob.mx>

nombrar a los indígenas como “paisanos”; en este caso se entiende que se refieren a jornaleros “indígenas”.

El cuadro 5 intenta sintetizar las manifestaciones identitarias desde la realidad interétnica. Los referentes pueden tener una connotación más o menos despectiva como es el caso de los apelativos que se usan en el estado para referirse a los “indígenas” en general: oaxaca, oaxaquita, que denota una cierta actitud condescendiente o oaxacaliforniano en son irónico, chuntaros y chuntarada que lleva implícito una connotación totalmente despectiva junto con indio. Los responsables del campo agrícola hablan de sus trabajadores, pero sí hacen la distinción entre los “mestizos” del estado de Sinaloa y la gente de Oaxaca y de otros estados, esta “gentecita” hace lo mismo que los otros, dice el capataz. Cuando una mujer sigue usando su traje original con falda y huipil, la nombran “paisanita”, o sea, “indígena”. Las dependencias de gobierno como el programa de atención a jornaleros agrícolas, generalizan el concepto de poblador originario y utiliza la palabra “indígena” para referirse a ellos, o sencillamente los nombra por su grupo étnico.

| CUADRO 5 : LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL CAMPO AGRÍCOLA: EL ALTER EGO. | | | | |
|---|---------------------------|---------------------------------|--|--------------------------|
| TERMINOLOGÍA DESPECTIVA EN EL ESTADO DE B.C.S. | JORNALEROS AYUUK | | PERSONAL ADMINISTRATIVO DEL CAMPO LABORAL | PROAJAG (SEDESOL) |
| | Para autonombrarse | Para nombrar a los otros | | |
| Oaxaco, Oaxaca | Paisanos | Los guerrero, los Sinaloa | Trabajadores | Indígenas |
| Indio | <i>Ayuukjyä'ay</i> | Los tecos* | Jornaleros | Mixes, Tarahumaras, etc |
| Chuntaro | Kunash | | Gente de Sinaloa | |
| La Chuntarada (genérico) | | | Gentecita de Oaxaca | |
| Oaxaquita | | | Paisanos | |
| Oaxacaliforniano (irónico) | | | | |
| *Se refieren a las zapotecos, chinantecos, mazatecos, etc.... | | | | |

Los trabajadores mixes, procedentes del municipio de San Juan Guichicovi nombran a los “otros” por su estado de procedencia y a sí mismos como paisanos, en español, pero en lengua ayuuk ellos son “ayuukjyä'ay”. Por la característica metafórica de la lengua ayuuk autores como Laureano Reyes²⁵⁸ han traducido “ayuukjyä'ay” como gente de la lengua

²⁵⁸ Citado por Nahmad Sittón S, 2003, *Fronteras étnicas: análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional contra proyecto étnico: el caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca*, Ciesas, p. 19.

florida o gente de la lengua elegante, porque *A* significa boca, verbo, palabra, idioma; *yuu*, montaña y *iyä'ay*, gente, muchedumbre. En varias ocasiones oí decir “nosotros somos gente de la montaña”, y yo interpretaría *ayuukjyä'ay* como la gente de la palabra de la montaña, en el entendido que “palabra” significa lengua. *Ayuukjyä'ay* se refiere a toda la comunidad lingüística *ayuuk* distribuida en tres regiones, mixe alta, media y baja, aunque su lengua no sea homogénea y presente variantes fonológicas y lexicales importantes. Sin embargo la comunicación sí es posible como lo expresa un locutor de *ayuuk* de Zacatal: “solamente este mixe de los tres mixes ahí sí, un poco cambia”. La identidad del *ayuukjyä'ay* es ante todo lingüística. La identidad profunda coincide con el municipio de la tierra natal, en este caso Tegaam, San Juan Guichicovi. En este caso los paisanos son “*kunash*”²⁵⁹ que también se traduce por “paisano”.

3.4 VIDA DIARIA EN EL CAMPO AGRÍCOLA

El trabajo remunerado es la razón del desplazamiento -“aquí toda la gente viene a trabajar”- dice una trabajadora social. Núcleos familiares con hijos, sobrinos o nietos, por lo general parientes de un mismo lugar de origen se dedican a trabajar. Pero el trabajo no dispensa a las mujeres de sus tradicionales actividades como son la elaboración de tortillas y la preparación de alimentos (aunque en ocasiones no alcanza el tiempo y optan por comprar lo que se les ofrece en los surcos o invernaderos), el aseo de la vivienda, el cuidado de los hijos y el lavado de la ropa, actividades vedadas a los hombres. El abastecimiento de la despensa es limitado al no disponer de refrigerador. Hay ocasiones en que se pone un camión a disposición de los trabajadores para surtir la canasta básica en La Paz con un pago simbólico para cubrir los gastos de combustible, pero son pocos los jornaleros del estado de Oaxaca que compran el mandado para la semana: temen malgastar y el abasto de carne o pollo es riesgoso. Los rancheros sudcalifornianos aledaños llegan a ofrecer alguno de sus productos de temporada, ya sea pollo, naranja, melón o verdura, entre otros. Esporádicamente alguien atrapa una liebre, un armadillo o tejón, una iguana o algún animal de carne comestible; tienen además la posibilidad de cortar melones, sandía, chiles o tomates

²⁵⁹ Descubrí este concepto llegando al municipio de San Juan Guichicovi. Nunca lo oí mencionar en el campo agrícola.

en otros predios. Así mismo “paisanos” que trabajan en otros campos llegan a visitar a los compadres e intercambian productos de temporada como fresas, ejotes o elotes, entre otros.

En un principio no es fácil discernir desde afuera, lo que ocurre en el interior de esta pequeña sociedad; poco a poco, sin embargo, se hace visible la configuración interna de los distintos grupos sociales. La condición principal del desplazamiento de los trabajadores es que sean contratados junto con su familia y personas afines. Esta cercanía entre los jornaleros ayuuk les permite reproducir, en el campo laboral, formas organizativas donde prevalecen relaciones de reciprocidad y confianza y no de competencia. No ocurre, como podría dictar la lógica capitalista, una tajante separación de clase entre los trabajadores y los representantes de la compañía. Más bien los grupos se manifiestan alrededor de otros parámetros que tienen que ver con su procedencia, la lengua que hablan, y las formas relacionales muy particulares. Al ser numéricamente más importantes, los jornaleros del municipio de San Juan Guichicovi, forman una comunidad mixte en el seno de otras realidades y recrean sus patrones relacionales y de organización, siendo la unidad familiar estricta o extensa según el número de miembros de la familia presentes, la base social.

La organización “política” se basa en la encomienda de responsabilidades que pueden hermanarse, de cierta manera, con los “cargos” de las comunidades rurales e indígenas. Esta interpretación permitiría comprender el porqué del desarrollo armonioso de las relaciones laborales. El *capataz* o *mayordomo* es la autoridad en el campamento; tiene comunicación directa con los altos mandos de la compañía y es el encargado de organizar las tareas diariamente en los campos de cultivo. Los *agentes de seguridad*, son respetados aun compartiendo el espacio vital y siendo contratados, al igual que los demás, en sus localidades de procedencia. Tienen la tarea de velar por la seguridad del campamento, impidiendo el paso a extraños, controlando los comerciantes, vigilando que no se introduzcan bebidas embriagantes²⁶⁰ o que se extraiga material o productos de las instalaciones así como estar alertas a cualquier brote violento o riñas entre jornaleros. Proceden de varios estados, y aunque algunos sean locutores de lenguas originarias, solo hablan en español. El *campero* se encarga de supervisar la higiene de las instalaciones sanitarias y cerrarlas a determinadas horas; abre y cierra la guardería, se encarga de cobrar

²⁶⁰ En teoría.

una cuota a los comerciantes el sábado y domingo, adjudicar los espacios y ordenar el estacionamiento, entre otras actividades.

Algunas mujeres, con cierto nivel educativo, fungen como *educadoras*, trabajan en la guardería, ya sea en la cocina, en el aseo de las instalaciones o directamente con los bebés y niños de las trabajadoras. Por lo general pertenecen a comunidades indígenas, pero también pueden ser mestizas; la diversidad de lenguas originarias las lleva a comunicar entre sí y con los niños en español. Se observa una rotación del *personal de limpieza* de las instalaciones sanitarias, tareas asignadas en ocasiones a adultos mayores. El *velador* tiene la función de recorrer los campos en bicicleta según su turno, de día o de noche.

3.4.1 COMUNIDAD Y TRABAJO EN SOCIEDADES COMPLEJAS.

La participación colectiva y la satisfacción de estar en contacto con la madre naturaleza, hacerla producir, se traduce en rendimientos positivos que los administradores traducen en alta productividad: “todo lo que siembran se les da”, son palabras en la voz de una administradora. Sorprende la constancia y la serenidad de los trabajadores que no parecen agobiados por la faena, a pesar de las jornadas de trabajo largas y agotadoras, sobre todo en tiempo de calor, bajo el sol lacerante del semi-desierto; los trabajadores se camuflan bajo gorros y sombreros, las mujeres cubren sus piernas con pantalones debajo de las faldas, pero aún así regresan al atardecer con la piel quemada por los rayos del sol, con una tonalidad verde por la manipulación de las guías del tomate o algún pesticida.

El retorno del campo no significa el ocaso del día: concluida la jornada laboral hay que recoger a los bebés y niños de la guardería, bañarlos y bañarse, hacer tortillas, preparar la cena en la cocina colectiva, lavar los trastes, atender a los animales ‘clandestinos’ como palomas, pájaros, pollos, conejos, pavos que conviven con ellos y que en momentos neurálgicos de control en el campamento, tienen que desaparecer por órdenes superiores; hay que ocuparse también del mini huerto en cubetas donde se cultivan yerbabuena, cilantro, albahaca o epazote. Finalmente el sueño vence muy a pesar de los decibeles de los equipos de sonido y el campamento se aletarga, arrullado por el sonido de las televisiones y la

música ranchera o rapera que hace vibrar las bocinas estereofónicas. Es necesario reparar el desgaste físico para lograr levantarse nuevamente a las cinco de la mañana, preparar el almuerzo que se consumirá en la cuadrilla. La participación de las mujeres, los niños y los ancianos en todas las actividades comunitarias tienen implicaciones sustanciales para la construcción cultural de los individuos y las relaciones de género, como lo puntualiza Catharine Good refiriéndose a las comunidades nahuas. En la interpretación clásica, en la esfera de la economía capitalista, el trabajo o actividad remunerada, es, en el inicio del sistema, el motor de la acumulación del capital plasmada en el salario gracias al hecho de que esta retribución de las horas de trabajo no equivale al valor real de los bienes producidos.

Históricamente, la condición para la aparición de este orden económico fue la separación de los productores de sus medios de producción. Este nuevo orden, con el tiempo, convirtió el mundo en un vasto mercado libre donde prácticamente todo tiene un precio y es objeto de transacción, dejando en el olvido el bienestar de la mayoría para perseguir aquel de una minoría voraz y negando validez a otras relaciones de producción e intercambio. Sin embargo, a pesar del movimiento envolvente de una economía global, formas alternativas de organización del trabajo que giran alrededor del concepto de reciprocidad y/o trabajo comunitario siguen vigentes en comunidades rurales. El tequio, por ejemplo, conocido en el campo de la antropología como trabajo comunitario y prestación de servicio a la comunidad, tiene su origen en la palabra nahuatl *tequitl*, concepto poli semántico que Catharine Good²⁶¹ considera como organizador central en las comunidades nahua del estado de Guerrero; el contenido semántico del término nahuatl oscila entre “reciprocidad” o “amar” y “respetar”. El tequio es entonces algo más que una faena obligatoria que los varones deben de cumplir sino que extiende su significado a “todas las actividades necesarias para la producción material” incluyendo dar consejos, conversar y convencer, repartir conocimiento, hacer ofrendas; también puede referirse a la reproducción sexual y biológica o a la muerte. *Tequitl* significa todo uso de la energía humana, física o espiritual, intelectual, emocional, para realizar un propósito específico: es la energía vital. En este contexto el trabajo, por lo tanto, deja de ser una relación mercantil entre un obrero desposeído y un patrón capitalista, sino que contiene en su esencia una alta valoración

²⁶¹ Good Eshelman C., 2004 “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico Mesoamericano”, en *eJournal.Unam.mx.*, p. 91

cultural y de experiencia corporal como proveedora de “fuerza”. Es la razón por la cual la agricultura de exportación ha sido exitosa, porque no solamente subvalora el jornal sino que también se beneficia de los saberes de los trabajadores originarios.

En base a las prácticas informales, se percibe que en las representaciones de los jornaleros mixes, el trabajo en el campo no es desgastante en sí, a pesar de las labores agotadoras que implica labrar la tierra. “Aquí el trabajo es fácil, solo se trata de hacer esto u el otro, en cambio allá en el rancho hay que trabajar con el machete, desmontar y cuidarse de las víboras”, caminar en la montaña cargando costales como animales, explica R., palabras que sorprenden cuando se conocen las condiciones climáticas del estado de Baja California Sur, la intensa insolación y las temperaturas ambientes superiores a los 35°, con sensación térmica aún mayor. Se intuye una motivación intrínseca, más allá de todo utilitarismo, que impregna todas las actividades en un suave continuum y otorga la tranquilidad de estar en armonía con la naturaleza. Los campos agrícolas no podrían existir sin esta extraordinaria fuerza de trabajo que acepta las rudas condiciones de trabajo con alegría y optimismo. No hay en ellos la lasitud de los “urbanos” que claman por descanso, vacaciones y mejores condiciones laborales.

La vida fluye como los ríos que corren al pie de las montañas ayuuk, y transcurre sin los sobresaltos que produce el torbellino mercantil. Cualquier actividad manual es una manera de relajarse después del trabajo: tejer una hamaca, aprender a hacer pulseras o a tejer con gancho y agujas, son actividades que son evaluadas como reparadoras, o por decirlo así, casi lúdicas en el acontecer diario, porque no se consideran a las actividades artesanales como trabajo en sí (ver fotos 25, 26, 27 y 28)



Foto 25: tejiendo hamaca (C.S.)



Foto 26: bastidor(C.S.)



Foto 27, Tejido de petatillo (C.S.)



Foto 28: tejer con agujas Fotos:C.S

La recompensa es la raya del sábado, a pesar de colas interminables, los trabajadores reciben su sobre que ‘contiene felicidad’. Es la magia de tener dinero y poder comprar: hay tantas cosas que comprar, ropa, oro, aparatos de sonido, televisión, y sobre todo el teléfono celular, maravilla que borra al instante los cientos de kilómetros que los separan de sus raíces y permite enterarse al instante de los últimos acontecimientos en el pueblo: de quien se enfermó, del estado del tiempo y de las tierras sembradas, de la desaparición de algún ganado en los potreros o de la próxima remesa. El poder de compra y la satisfacción de consumir son nuevos placeres que desplazan las prioridades dictadas por la costumbre. Puede tener también como corolario la agudización de roces sociales bajo el efecto de la ingestión del alcohol u otra sustancia dañina a pesar de la prohibición reglamentaria de introducir bebidas alcohólicas. Los domingos son, a menudo, el escenario de espectáculos de riñas, sobre todo entre los jóvenes jornaleros solteros de distintas procedencias, que terminan con el estruendoso ingreso de la policía municipal, deleite de los niños y demás presentes. Para el observador, los ayuukjä’ay del municipio de San Juan Guichicovi trabajan mucho, pensando el “trabajo” como concepto occidental, aunque para ellos el trabajo es la esencia misma de la vida, tal como lo fue en tiempos prehispánicos:

“...y luego hicieron a un hombre y a una mujer....y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejiese, y que de ellos nacieran los macehuales, y que no holgasen sino que siempre trabajasen...”²⁶²

Prueba de ello es el descontrol experimentado cuando se suspenden las actividades agrícolas por causas externas, como la caída de los precios internacionales de los productos, un embargo sobre los productos de exportación por parte de los Estados Unidos o un fenómeno meteorológico. La interrupción de las actividades significa por supuesto la preocupación por la disminución de las percepciones económicas pero también el tedio de

²⁶² Rafael Tena, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, cap.2 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, Conaculta, cien de México, p.29

tener que ver pasar el tiempo sin ser productivo porque los conceptos de “descanso”, “vacaciones”, “ocio”, o sencillamente “tiempo perdido”, que manejamos en la sociedad moderna, son inexistentes en el diario acontecer de los jornaleros. Independientemente de que la motivación extrínseca del desplazamiento sea la obtención de un jornal, existe, al igual que en los pueblos nahuas, una profunda necesidad de estar activo y productivo. Aunque el trabajo remunerado es una realidad, los valores sociales no han sufrido todavía la transformación radical necesaria para que objetos y trabajo sean abstraídos de su contexto de producción, porque para que las cosas y el mismo trabajo se conviertan en mercancías debe de borrarse cualquier vínculo o derecho de las personas sobre los productos de su trabajo.²⁶³ La economía no se puede entender en términos capitalista sino como una relación social y cultural. El salario y los objetos en cierta medida, no son propiedad privada sino que suplen a las necesidades de una comunidad, grupo parental.

...la economía del hombre, por regla general, queda sumergida entre sus relaciones sociales. No obra para proteger su interés individual en la posesión de bienes materiales; obra en forma de proteger su posición social, sus ambiciones sociales, su caudal social.. Valúa los bienes materiales solamente por lo que sirven para este fin.²⁶⁴

3.4. 2 ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO

En el campo agrícola los sembradíos a cielo abierto están divididos en “tablas” o “cuadrillas” de 100 x 100 metros a su vez divididas en dos parcelas de 50 x 100 metros. En el periodo correspondiente al inicio de esta investigación, había 15 cuadrillas activas. Estas parcelas están bordeadas por un camino de acceso (ver fotos 29 y 30). En tiempo de corte de tomate u otro producto, por allí transitan los camiones que acarrear el tomate hasta la planta empacadora.

²⁶³ Good Eshelman C., 2007, “Economía y cultura enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad” in MEDINA A., OCHOA A., (Coordinadores), 2007, *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, INAH, CEMCA, UNAM, IIA, p.96, 97.

²⁶⁴ Polanyi K., 1975, *La gran transformación*, Juan Pablos editor, p.74



Foto 29: Campo agrícola "Península de La Paz".
Fuente: Google earth .



Foto 30: Sembradío de tomates. Fotos: C.S.

Al amanecer, el capataz del campo indica a los mayordomos de cuadrilla las labores a desarrollar, trátase de preparar el terreno, sembrar, extender lonas de plástico, barbechar, fumigar, amarrar las guías o cosechar. Cada tabla tiene su "mayor" o persona responsable de la organización interna del trabajo. En cada cuadrilla trabajan entre 20 y 50 jornaleros, Pero el "mayor" responsable (también llamado mayordomo) se encarga de formar los equipos y de organizar el trabajo en su cuadrilla. Cada mañana el capataz da a los "mayores" las directivas del trabajo a realizar en cada campo cultivado. El mayordomo reúne entonces su equipo de trabajadores y les explica a su vez las actividades a realizar. En principio no existe impedimento alguno para que todos puedan trabajar con cualquier mayordomo, porque de hecho se empiezan a organizar las cuadrillas en el momento de la contratación antes de emprender el viaje. Sin embargo vemos como, en el terreno, intervienen otros factores en la organización laboral, que llevan al capataz a otorgar a los mayordomos una cierta autonomía para la organización del trabajo en su cuadrilla:

En el trabajo, lo que pasa es que si doña Adela, que es la contratista me manda un grupo de gente, 40 gente en un camión y en este camión viene una poquita gente de Zacatal, viene otra poca gente de Platanillo, viene otra poquita gente de Ixtepec, viene otra poquita gente de aquí, de la colonia de Matías Romero , así como viene el grupo, así los pongo a trabajar; los problemitas que surgen son que el mayordomo, muchas veces, el mayordomo que ponemos o que lo pone doña Adela se le dice "tu eres el encargado del grupo, este..., tu vas a ser mayordomo y ya me lo manda así, pues, entonces muchas veces la gente del mayordomo no entiende el idioma del mayordomo, ¿ me entiende?, entonces a mi me dice una familia que no entiende el idioma me dice, "sabe qué, Don M. , estos no son de mi pueblo, no entiendo como me dice, a lo mejor el cree que no le quiero hacer caso", pero, que hago yo para que se acabe el problema: los cambio de cuadrilla.²⁶⁵

²⁶⁵ Don M. capataz del campo "Península de La Paz", 2008.

3.4.3 IDENTIDAD “ÉTNICA” Y LENGUA COMO FACTORES DE COHESIÓN LABORAL.

La autonomía del mayor de cuadrilla le permite configurar la repartición de las tareas entre sus pares y asegurar el orden durante el desempeño de sus labores. En primer lugar los actores de la cuadrilla deben de ser preferentemente “paisanos”, que lleva implícito el referente de la condición lingüística, y garantizar de esta manera la buena comunicación en el equipo. El hecho de conformar el equipo de trabajo con “paisanos” que hablan la misma lengua, son originarios de un mismo municipio y/o están emparentados en mayor o menor grado, es una manera de alcanzar un nivel máximo de comunicación, minimizar los riesgos de conflicto en el momento de cuantificar el producto del trabajo y maximizar los rendimientos. R., mayordomo mixe, explica: “Cuando el capataz quiere imponer algún trabajador que no es “paisano”, se crea una tensión”. “Si se junta en la cuadrilla un trabajador que no habla como yo, no me entiendo”²⁶⁶ y el trabajador que no habla ayuuk tampoco logra comunicar de manera acertada, lo que provoca su descontento y posibles conflictos futuros.

Los paisanos tienen la posibilidad de reproducir patrones culturales de organización del trabajo colectivo al cual están acostumbrados en sus comunidades. Armonizan el espacio laboral con la función comunicativa de su lengua materna cuyo valor simbólico reside en identificarse como “paisanos”, hablar como yo, ser de alguna comunidad del municipio de San Juan Guichicovi y propiciar un clima de confianza para evitar roces innecesarios. La lengua de los trabajadores es el resguardo de un bagaje cultural importante y una organización social y de producción que rebasan la simple relación salarial. Se convierte sin duda en el factor decisivo para integrar los equipos de trabajo entre la población mixe. Lo anterior se persigue especialmente en época de cosecha cuando los jornaleros ya no reciben

²⁶⁶ Es la percepción de Rosalino (50 años), que vive en campos agrícolas desde hace 10 años. Para él el factor lingüístico intercambio es muy importante en la medida que permite organizar mejor las actividades de su cuadrilla y evitar los conflictos que pudieran surgir por falta de comunicación; en el fondo se puede intuir que es una cuestión de confianza, presente entre “paisanos” que son originarios de un mismo municipio. La estructura de la frase de mi informante destaca que su lengua materna no tiene el mismo tratamiento de los pronombres que el español.. Aquí el “me” significa “le” o “lo”.

un “jornal” o sueldo, sino que el pago se calcula en base al rendimiento: es el trabajo a destajo.²⁶⁷ El trabajo se convierte entonces en un deporte maratónico en el que gana más quien tiene mejor condición física y “se apura” llenando el máximo de cubetas con el producto cosechado para obtener un mayor jornal. Una persona clave entonces en la cuadrilla es el “apuntador” que debe de contar con cierta escolaridad, porque tiene la responsabilidad de registrar el rendimiento individual, dejando constancia del mismo en una libreta; este registro es la base sobre la cual se calculará la raya de la semana. El apuntador debe de pertenecer a la comunidad mixe y hablar ayuuk por cualquier aclaración posterior.

3.4.4 EL NÚCLEO FAMILIAR EN EL CAMPO “PENÍNSULA DE LA PAZ”

3.4.4.1 EL DINERO

La gráfica 38 indica que los núcleos familiares de 4 integrantes son los más numerosos (50), seguido de aquellos de 3 integrantes (48) y de los de 5 integrantes (42). Es difícil saber con exactitud lo que ocurre en el interior de cada unidad familiar, sin embargo en las familias mixes con las cuales el acercamiento fue posible se observó una cierta autonomía en cuanto a la gestión individual de los ingresos y en general solidaridad, en los casos de insolvencia de las deudas contraídas. En calidad de “mandadera” me fue fácil comprobar que quien pedía algo lo pagaba por separado, tratase de una abuelita, la nuera, el yerno, esposa o jefe de familia. El dinero circula, para satisfacer las necesidades diarias pero también para realizar proyectos como la construcción de una vivienda sólida en el pueblo, para formar un hato de ganado, instalar un molino o una caseta telefónica, surtir una tienda, saldar cuentas pendientes, préstamos, hospitalizaciones, sin hablar de los gastos suntuarios que exige la organización de festejos y compromisos, bodas, bautizos, 15 años, etc.

Los jornaleros que trabajan por temporadas tienen marcadas sus metas y por lo general las cumplen; en cambio las familias que viven en el campamento desde hace varios años

²⁶⁷ “El pago a destajo no es otra cosa que la forma transmutada del salario por tiempo”, Marx, *El Capital*, libro 1, capítulo XIX

parecen haber perdido los objetivos iniciales. Los ingresos se desvanecen conforme pasa el tiempo satisfaciendo la lógica consumista con la adquisición de aparatos de sonido, televisión, celulares y ropa. En el campo agrícola hay trabajadoras de la tercera edad, “abuelitas” que mandan remesas a su esposo incapacitado o sin trabajo y madres solteras que sostienen a sus hijos en los estudios, en los centros urbanos. La solidaridad familiar perdura a pesar de la distancia, y cualquier necesidad de recursos de algún pariente en el pueblo -la mayoría de las veces relacionada con crisis agudas de salud-, es solventada con mucha prontitud. Pero el dinero no es inocuo; al igual que todo lo existente en la cosmovisión mixe, está sometido a fuerzas invisibles. Algún acontecimiento en la vida o fatalidad del destino puede ser el causante de su carácter escurridizo: algún altercado entre padres e hijos en el cual alguno de ellos infringió el respeto mutuo maltratando los billetes, o el hecho de haber nacido un mal día, son algunas causas de que no rinda el dinero.

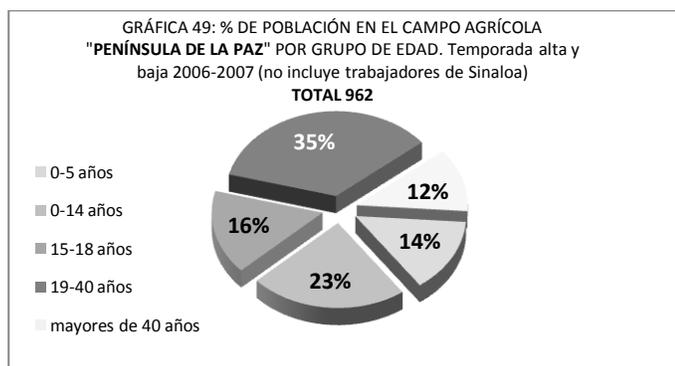
El buen dinero tiene dos características básicas: éste depende de establecer y sostener relaciones apropiadas de reciprocidad con los Dioses y la naturaleza, y debe ganarse a través del trabajo duro....el mal dinero, en contraste, se deriva de ciertos tipos de formas capitalistas de intercambio. El mal dinero, “el dinero del viento”, le llega a la gente sin que esta tenga que trabajar para obtenerlo. Los mixes consideran que el dinero “bueno”, como el maíz, debe ser valorado y tratado con respeto...²⁶⁸

El dinero obtenido a cambio de la venta de la fuerza de trabajo es canjeable por cosas destinadas a satisfacer las necesidades vitales diarias y permite reproducir y fortalecer la cohesión social por medio de manifestaciones festivas. Las cosas solo tienen valor de uso y cuando se enajenan no se sigue la lógica moderna del valor de cambio, sino que se buscan lógicas de solidaridad y reciprocidad. Así cuando es tiempo de retornar al pueblo muchos objetos adquiridos durante las temporadas de trabajo asalariado son traspasados a las familias que permanecen en el campo otra temporada por cantidades monetarias irrisorias que no corresponden al verdadero valor de los objetos, o inclusive de manera gratuita. Si bien está el factor objetivo de exceso de equipaje que en ocasiones implica un pago adicional en los transportes marítimos y terrestres, existe también la evaluación individual de la utilidad del objeto. Si no se “ocupa” un ventilador en el pueblo, solo se convierte en estorbo. Lo mismo ocurre con los artefactos para bebé como andaderas, carriolas etc.: se dejan encargados para alguien que los pudiera llegar a necesitar.

²⁶⁸ Greenberg J.B., 2002, “El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada” en *Desacatos*, primavera-verano, N° 009, Ciesas D.F. pp.136-138.

3.4.4.2 INFANCIA Y PUBERTAD

Desde una perspectiva socioantropológica, existe la tesis compartida de la influencia de los ámbitos socioculturales en la construcción de la identidad personal (Giménez 1997, Gilligan 1994, Erickson 1992²⁶⁹). En referencia a la relación padre e hijos, lo que, desde un punto de vista occidentalizado, es interpretado como desapego, falta de interés o abandono, puede conllevar implícitamente significados muy distintos en el seno familiar de una comunidad originaria. Maestros comunitarios coinciden en afirmar que las primeras enseñanzas de la educación familiar tienden a desarrollar una autonomía muy temprana en los hijos, misma que los lleva a realizar solos muy pronto las actividades cotidianas como el aseo personal, el lavado de ropa y a atender las responsabilidades que se les encomienda. Es necesario contextualizar y recordar que por tradición cultural, la familia es extensa, se convive de muchas formas con tías, tíos, abuelos y abuelas, y los niños tienen cierta libertad de movilidad. Además en la comunidad ayuuk los niños deben de incorporarse muy pronto al quehacer cotidiano y forjarse como seres productivos para el futuro a corto plazo. Por lo tanto los conceptos de niñez y adolescencia como etapas distintivas de la vida no tienen sentido en ese contexto porque los niños desde muy chicos tienen responsabilidades asignadas. En el campamento, 53% de los presentes son menores de 18 años, 16% tienen entre 16 y 18 años, 23% de 6 a 14 años y 14% de meses a 5 años. Lo anterior indica la importancia del núcleo familiar (ver gráfica 49).



²⁶⁹ Citado por Díaz Sánchez Josefina "Identidad, adolescencia y cultura. Jóvenes secundarios en un contexto regional" en *Revista mexicana de investigación educativa*, CMIE, abril junio 2006 vol. 11Nº 29 p.432

Padres e hijos prefieren permanecer juntos durante todas las actividades laborales y no falta que el tío invite a viajar a algún sobrino o que un “abuelito” viaje acompañado de sus nietos. Por lo general los bebés son atendidos por su mamá los primeros meses de vida, pero a partir de seis, siete u ocho meses deben de regresar a trabajar y dejar a su bebé en una guardería del campamento. La mayoría de Los niños en edad preescolar opta por acompañar a sus papas en las cuadrillas, en las labores del campo. Allí aprenden a respetar la tierra y a labrarla, a conocer los elementos naturales, los insectos y las víboras, a atrapar algún ratón desubicado o a perseguir una liebre. La otra alternativa para ellos es quedarse en la guardería con otros niños que hablan otras lenguas, jugar con material “didáctico” o permanecer sentados frente a un televisor. Es ahí donde aprenden a hablar el español.

A menudo los medios de comunicación denuncian la violación a los derechos humanos y la explotación laboral infantil en los campos agrícolas. Es un tema de discusión neurálgico en la medida en que las normas culturales no están contempladas en la legislación mexicana que no opera desde un punto de vista “intercultural”; la dificultad interpretativa reside en la superposición de contextos socio-culturales distintos, y en el hecho de que el sistema dominante tiene como prioridad el orden económico y no los valores culturales. Los niños antes que nada pertenecen a la célula familiar como entes completas y por lo tanto participan en todas las actividades diarias asignadas con el afán de que estén preparados para la vida adulta.²⁷⁰ En esta perspectiva se podría decir que los niños, en el campo, no trabajan propiamente dicho, sino que observan cómo se trabaja, aprenden a conocer los elementos naturales, los insectos, las huellas de alguna liebre, deleitando sus cinco sentidos, siguiendo los caminos de las hormigas, y cortando tomates al igual que los grandes. El reconocimiento de la diversidad cultural debería de caminar junto con el análisis minucioso de las prerrogativas de los distintos grupos. Sin embargo la tarea no es sencilla porque atender a los casos particulares antes de generalizar y emitir veredictos individualizados puede encubrir una verdadera explotación infantil por parte de los empleadores con el pretexto de respetarla. En la comunidad, los jóvenes que alcanzan la pubertad están cobijados por sus valores culturales, aunque en menor grado que en tiempos pasados, cuando los padres apalabraban futuras uniones entre sus hijos anticipadamente.

²⁷⁰ De hecho, la vida “adulta” empieza justo en la pubertad.

Fuera de la comunidad, en los campos agrícolas, los jóvenes se asocian muy rápidamente en parejas en cuanto inicia la etapa reproductiva de las mujeres, dando pie a embarazos precoces. Aunque en teoría la joven que pierde su virginidad no puede aspirar a tener una boda con pedimento de mano y todos los rituales subsecuentes, los padres de la joven pactan rápidamente con el “infractor” que se ve obligado a comprometerse e ir a vivir con ellos o en su cercanía.

Cuando los integrantes de la nueva pareja son procedentes del mismo pueblo o municipio, y si así lo desean ambos, intervienen los padres del varón para formalizar la unión y pedir disculpas por el agravio perpetrado. En este caso hay que juntar dinero para la fiesta en el pueblo, mediante la cual se podrá asentar formalmente el compromiso, festejando el acontecimiento, porque una unión significa que la familia se ensancha y se afianza. El festejo consiste en ingerir bebidas embriagantes, si este fue el acuerdo con los consuegros. En realidad solo son tres los caminos trazados para las hijas que alcanzan la pubertad: o trabajan, o se “juntan” o estudian. La tercera opción no procede en el contexto que describimos, pero en cambio, se combinan las primeras dos opciones: llegan al campo agrícola en compañía de sus padres para trabajar y se enamoran de algún joven de su comunidad. Juntos y en secreto planean la “fuga” que no tarda mucho en evidenciarse (ver fotos 31, 32).



Foto 31: 9 meses después del agravio Foto 32: Primer cumpleaños del bebé. Fotos: C.

3.4.5 LA SALUD: ATENCIÓN MÉDICA O CURANDEROS.

El tema de la enfermedad aparece de manera reiterativa en la interacción oral con los jornaleros. A lo largo de dos años y medio observé que el tema de la salud es de suma importancia. Las interpretaciones referentes al estado de salud de los trabajadores difieren según el papel que desempeñan los entrevistados. Las trabajadoras sociales, por ejemplo, estiman que los jornaleros se enferman a causa de una desnutrición, porque prefieren juntar su dinero en lugar de gastar en la despensa diaria y alimentarse mejor, hecho que se traduce en una descompensación nutricional. El capataz y/o los administradores prefieren pensar que detrás de la enfermedad se esconde una gran pereza por el trabajo. Se les recuerda a menudo que están en el campo para trabajar y no para “flojear”. La mente empresarial opera en función de la ecuación trabajo/rendimiento/ganancia y busca minimizar los gastos de operación y maximizar las ganancias.

En el inicio de este trabajo, los trabajadores contaban con la seguridad de ser atendidos en un hospital público de la cabecera municipal. Las prestaciones sociales fueron menguando conforme se fueron presentando las dificultades económicas. Pero el enfrentamiento de dos concepciones distintas de la enfermedad lleva a los trabajadores mixes a la conclusión de que “los médicos no curan, solo dan una pastilla, mejor no vamos”²⁷¹. La enfermedad es algo más que una relación de causa-efecto. Los numerosos malestares que padecen los jornaleros podrían ser la consecuencia de una insolación o de la inhalación de los fumigantes y fertilizantes tóxicos y del desgaste físico, entre otros. Pero la interpretación de síntomas como síncope, epistaxis o dolores inexplicables da a entender que se ha perdido un equilibrio natural por la desregulación de su ritmo vital y espiritual. Si los médicos no curan, hay que llevar a los enfermos a consultar curanderas.

Antes de aceptar a la enfermedad como un fenómeno físico se busca contentar a los espíritus con oraciones, limpias con hierbas o huevo. La enfermedad se produce cuando se

²⁷¹ Testimonio de R, Península de La Paz, 2007

rompe el frágil equilibrio entre lo espiritual, lo mental y lo físico. Consideraciones de origen prehispánico apuntan que la salud lleva implícita un cierto equilibrio de frío y calor²⁷², fenómeno que se extiende al desequilibrio de los alimentos fríos y calientes, causa importante de las enfermedades. El cambio de alimentación significa daños a la salud. En el campo agrícola la base de la alimentación es la harina de maíz nixtamalizada y los niños padecen con frecuencia de avitaminosis porque en lugar de consumir las frutas y vegetales acostumbrados, consumen refrescos y golosinas que venden en la tiendita. La región de origen de los mixes baja es tropical semi-húmeda y se caracteriza por tierras fértiles, milpas que alternan el maíz con el frijol, el chile y la calabaza, chayotes y una gran variedad de frutas, y vegetales desconocidos en esta latitud (ver fotos 33, 34, 35 y 36), así como quelites en tiempo de lluvia y proteína de origen animal como pescado de río, carne de res, gallina y pollo.



Foto 33: tepeljilote



Foto 34: Anona



Foto 35: Maracuya
(granada china)



Foto 36: Mango manil
Fotos: C.S.

Pero existe otro factor que afecta profundamente el equilibrio corporal. Cada individuo posee varias almas que tienen una incidencia en el buen funcionamiento del cuerpo y pueden afectar de muchas maneras la salud. La línea que separa los factores naturales de los sobrenaturales causantes del desequilibrio no está bien delimitada pero los factores mórbidos están relacionados con toda seguridad con el incumplimiento de la “costumbre”, dictada por los antepasados.

..las potencias espirituales están más allá de la comprensión humana, pero se puede entrar en contacto con ellas, propiciarlas dándoles reconocimiento, mediante el respeto para conseguir su colaboración y ayuda mutua....quien se olvida de esta costumbre es castigado por ambos, la sociedad y su imagen simbólica representada en las deidades. El olvido de la memoria histórica es altamente sancionado....(la) transgresión es un cargo de conciencia, objeto de sanción corporal de la sociedad o espiritual de los antepasados...²⁷³

²⁷² Torres Cisneros G., 2004, *Mixes, pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, PNUD, p. 11

²⁷³ Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, IIA/UNAM, p. 79.

De todas las transgresiones sobresale la omisión del festejo del día de muertos para recordar y convivir con los difuntos, esperarlos en familia y compartir con ellos alimentos y bebidas: “Yo, aquí, no puedo hacer nada dice R. solo cuando voy a tomar una coca le doy unos tragos a la tierra y le digo, ahí te va Papá, es todo lo que te puedo dar”. No respetar la costumbre del día de muertos tiene consecuencias graves en el equilibrio vital. Síntomas extraños no tardan en manifestarse como sangrado de nariz o dolores estomacales y dolores de cabeza son los signos que envían las almas para manifestar a los vivos que no están satisfechas. “Por eso nos enfermamos, porque no hacemos la costumbre”, dice doña L. las advertencias de las transgresiones cometidas se manifiestan también a través de los sueños, en los cuales aparecen con frecuencia los rostros de los difuntos que vienen a perturbar los vivos con alguna travesura. Los jornaleros mixes pueden escatimar el gasto diario pero no titubean en desembolsar varios miles de pesos para ser atendidos por una curandera de La Paz.:

“D. estuvo muy enfermo, y tuvimos que ir a La Paz para ver una curandera, ella si cura, le dio algo de tomar y me dijo que le dijera en mi idioma que subiera y bajara la escalera, cuando regresó, ya estaba curado; los médicos no saben”.

El “consultorio” de la curandera es un cuarto lleno de imágenes, santos y virgenes, veladoras, incienso, agua bendita; para la curación se auxilia de huevos. D. se enferma seguido, entra en una especie de letargo, se postra debajo de cobijas aunque haga calor, no habla y no se mueve, puede quedarse así varios días sin comer ni tomar agua. Su cuñada explica: “dicen que es que no le hicieron la costumbre cuando era chico, por eso, su nagual está perdido”. De regreso al pueblo, gran parte de los ahorros se destinaron a curar a D. con un curandero (rezandero) ayuuk y una curandera que dialoga con el maíz.

La presencia constante de los espíritus que escudriñan la vida de los mortales se manifiesta de manera reiterativa por los sustos, espantos y visiones de seres sobrenaturales. Un tropiezo en el camino o la caída de un objeto son obra de aquellas entes invisibles pero presentes que se manifiestan por algún mal comportamiento de un pariente mortal. Es difícil poder cumplir con la “costumbre” en el campo agrícola, porque si bien algunos jornaleros saben rezar, son actividades consideradas no gratas por los administradores, y las tradiciones deben de hacerse a un lado porque no se dan las condiciones ni la libertad para acatarlas. La lejanía del territorio de los ancestros va diluyendo las creencias. Es frecuente oír, “yo ya no creo esto o aquello”. Sin embargo al volver a pisar la tierra natal resurge el vínculo con la unicidad del cosmos y la fuerza reparadora y olvidadiza que borra amablemente todos los

actos transgresivos. La gente que viene de las montañas, los “paisanos”, viven sin los sobresaltos de la vida moderna, apegándose a las antiguas enseñanzas y respetando un orden biológico y espiritual.

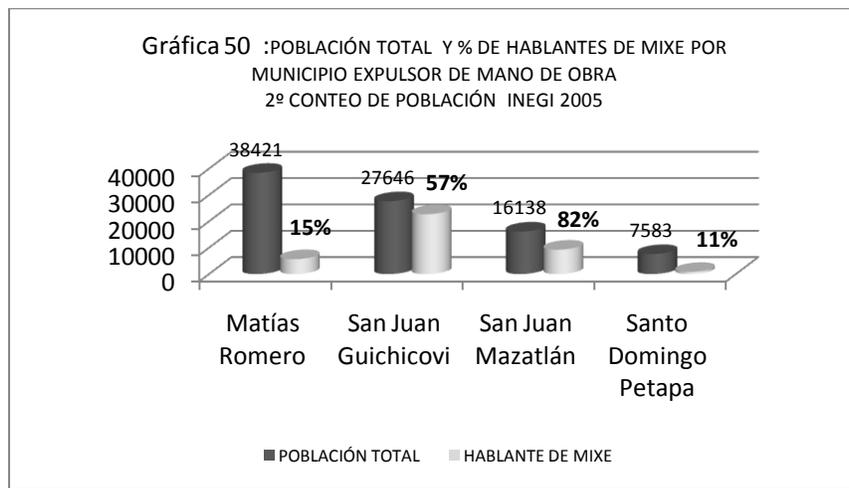
La característica fundamental del calendario es repetir el ritmo de la vida cotidiana pautada por el tiempo sagrado...la unicidad del cosmos tiene como sentido inmediato y finalidad futura: la conservación de la vida y su regeneración. La mimesis del universo está presente en el individuo, la sociedad y la cultura. A la vez que el universo es humanizado, el hombre se universaliza, decir, constituyen una misma una misma naturaleza.²⁷⁴

No deja de sorprender la alegría que desborda de los cuartos de cartón o de lámina sobrecalentada por el sol, alegría de vivir en familia, de tener un trabajo que realizar del amanecer hasta el atardecer. Como se mencionó anteriormente, la realidad de los campos agrícolas no ofrece condiciones ideales para el trabajo de campo del antropólogo, cuya característica es la lenta impregnación, la observación, participación e interacción con los actores de una comunidad. Es la razón por la cual consideramos, en un segundo momento, la posibilidad de trasladarnos en la región de origen para poder hacer extensivo el paisaje social y cultural de los trabajadores, comprender las dinámicas migratorias y observar el grado de cohesión identitaria del grupo. La rica realidad, compleja, entretejida de idas y vueltas, de fuentes diversas de sobrevivencia, atando cabos, recibiendo remesas, confeccionando, bordando, vendiendo, o elaborando totopos, se encargó de sacudir y hacer evolucionar mis representaciones anteriores.

3.5 IDENTIDAD DE LOS MIXES DEL MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI.

En esta región mixe del Istmo de Tehuantepec el uso de la lengua originaria es tan gozoso como si fuera la golosina más exquisita y dulce que hayan conocido los paladares. El II Censo de población y vivienda 2005 indica para el municipio de San Juan Guichicovi un total de 27646 habitantes de los cuales 22716 o sea el 82%, son locutores de la lengua mixe baja (ver gráfica 50).

²⁷⁴ Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, IIA/UNAM, p. 80.



El visitante percibe inmediatamente la faz identitaria de la lengua cuya sonoridad fluye como río caudaloso tan pronto como empieza el territorio ayuuk. El factor lingüístico y la frontera territorial son los fenómenos externos de una identidad profunda que mantiene oculta una cosmovisión muy anclada en los seres y un entretejido complicado de relaciones sociales. Ser Ayuukjyá'ay significa, aunque no se expresa siempre de manera consciente, pertenecer a una región geográfica, un territorio que mantiene una cierta cohesión lingüística e histórico cultural, independientemente de la complejidad que significan hoy las “comunidades” donde se entrelazan o se contraponen los nuevos credos, las nuevas hermandades espirituales, los lazos de parentesco, los partidos políticos antagónicos, las alianzas. La voz ayuuk clama: “no somos ciudadanos, no somos la ciudad, no somos otra república, somos en la montaña”, dice un habitante de Zacatal. Los límites territoriales e históricos determinan la vinculación de los pobladores con la “madre tierra”, durante y después de la vida. Ayuukjyá'ay se refiere a todos los mixes que hablan ayuuk. El ‘Ayuuk’ es la lengua de la montaña alta, media y baja, es el mixe alta, media y baja con cada una de sus variantes dialectales. Estas variantes se manifiestan a nivel fonológico, básicamente en el “tono”, entiéndase entonación, así como en el acervo lexical. En general los locutores del ayuuk baja dicen que existe una intercomprensión dialectal con el mixe media y en menor grado con el mixe alta:

“...este mixe, de los tres mixes ahí si un poco cambia”...por acá si, mixe medio, si lo entiendo un poco. Una vez hubo una junta pues, vino un técnico, mixe medio habla, y la gente dice no me entiende lo que habla eso, y yo pregunto ¿Por qué? si es misma lengua materna, yo le entiendo todo, cree que no entiende, si entiende nada mas que no habla así bien, pero si lo entiende, dicen que no, pero si lo entienden, no más por su orgullo dicen que no lo entiende el mixe, mixe alto es mejor, porque sabe

bien la lengua materna y bien el español, Tlahuiloltepec, puro español, pero hablan bien la lengua materna.²⁷⁵

la gente mixe alta son ayuukjyá'ay, la gente que habla bonito, del lenguaje florido; en la mixe baja también son ayuuk pero como complemento es el kunash, es el lugareño, el nativo, el paisano, significa, de aquí, de este lugar, donde nació, el que habla la misma lengua, tiene las mismas costumbres, es igual que yo.²⁷⁶

Los ayuukjyá'ay del municipio de San Juan Guichicovi se consideran “paisanos” en español pero poseen una palabra en su lengua ayuuk con mayores referentes identitarios: más que paisanos son “kunash”. Kunash significa el que es de aquí, el que nació en este lugar, el oriundo de los “ayuukjyá'ay” del municipio de San Juan Guichicovi y habla ayuuk:

El término kunash tiene dos significados. Esto sirve como un medio de identificación; nosotros los mixes de este municipio, de este de baja de los mixes. Más también, quiere decir kunash, una persona que tiene mucho terreno, kunash, que es rico en cuestión de tierras, es lo que es el mixe de este municipio, kunash es un san juanero; un mixe, que emigra y busca trabajo a las ciudades y se encuentra en un bar con un mixe, dice ese es kunash, es un modo de identificarse, se distingue entre nosotros pues estando fuera del lugar, es kunash, habla el mixe, igual si es de zacatal, es del mismo municipio.²⁷⁷

A pesar de la fuerte identidad que les proporciona ser locutor de ayuuk, reconocen aún como parte de la comunidad mixe a los hijos de los ayuukjyá'ay que se han desprendido de la tierra natal para incorporarse a la vida “nacional” urbana. Esta generación de locutores pasivos del ayuuk sigue siendo identificada como ayuukjyá'ay por los paisanos, aunque hayan perdido las competencias comunicativas de su lengua primera: “...aún si no hablan el mixe, en el pueblo se les sigue considerando como mixe porque son nacidos aquí y son nietos o hijos de la gente mixe”.²⁷⁸

Para los pobladores originarios tradicionalistas, el concepto de etnicidad no es significativo, por lo menos en su forma abstracta, a menos que de sean personas inmersas en el sistema educativo bilingüe y bicultural o aquellas que se han ausentado de sus comunidades para trabajar en el medio urbano y han participado en algunas organizaciones sociales o políticas que les ayudó a interiorizar su alteridad: “yo soy indio” dice un maestro bilingüe activista.²⁷⁹ Julio de la Fuente considera que no existe una identidad grupal (étnica)

²⁷⁵ Carpintero del pueblo de Zacatal, tío de una joven jornalera.

²⁷⁶ Juan Manuel Rosas. Palacio municipal de San Juan Guichicovi, junio 2007.

²⁷⁷ R G de San Juan Guichicovi, julio 2008

²⁷⁸ R.G. de San Juan Guichicovi. (junio de 2008)

²⁷⁹ Mismo que considero innecesario transmitir su lengua a sus hijos.

sino comunitaria y que la identidad se obtiene de la filiación al municipio²⁸⁰, a las localidades. Es el caso de la cabecera municipal de San Juan Guichicovi.

La gente básicamente de una región, o nativos de algún lugar... ellos por lo regular no se reconocen como indígenas porque la palabra indígena no existe para ellos, existe para el mestizo, los nativos de alguna región no son indígenas, no son indios, son, se reconocen de acuerdo a la lengua que hablan, en el caso de los mixes se dicen ayuuk o algo más se dicen kunash; *kunash* es la gente nativa de este lugar.

Una maestra del COBAO comenta:

Aquí la gente está muy identificada como San Juanera más que mixes, con sus costumbres, con la manera de tratar a la gente y la forma en que celebran o cumplen los rituales de sus celebraciones. En el colegio se ve como se separan los muchachos por localidades, los de Chocolate con los de Chocolate, Zacatal con los de Zacatal, los de San Juan con los de San Juan. Como maestra no siento que exista una identidad mixe por encima de las procedencias. Pero sí son cordiales entre ellos, porque si los invitan a la fiesta de otros pueblos sí van, cuando están invitados, hay relaciones de compadrazgos.²⁸¹

Afirmar que alguien es Kunash es reconocer el derecho del suelo y vínculos inamovibles; significa afirmar una identidad y adscripción a un grupo históricamente configurado, lugareño, nativo que comparte o cuyos padres y abuelos hayan compartido una cultura, costumbres, compromisos sociales, un territorio y la lengua ayuuk. En contraposición están aquellos que solo hablan español y no pertenecen a los límites territoriales por nacimiento: se les llama “agaats”:

...por ejemplo nosotros se llama el pastura “*agaatsmuy*”, unas veces es pastura y una vez que lo encontraba un señor de acá: “oye adonde fuiste - ah yo lo traigo “*muy*” dice, ah tu lo traes *agaatsmuy*, ...regresa otra vez: ¿como lo dijo, tío?, si lo trae *agaatsmuy*, ¿cuando vino aca *agaats* sembrando pastura?, eso no es *agaats* eso se llama *kunash'muy*, *ayuuk'muy* *ayuukjä'ay'muy*, no es el pastura del español sino que es de los paisanos.²⁸²

Ser *ayuukjä'ay*, no es impedimento para demarcarse de los otros *ayuukjä'ay* alta y media. Aquellos que no nacieron en las circunscripciones correspondientes se denominan de otra manera:

Pues el *havio'ocsh*, también es mixe pero de la parte alta, entonces nosotros de la parte baja como mixe también, *havio'ocsh* lo entendemos, pus ora sí, una persona que trabaja mucho que no descansa pues es la manera que tenemos nosotros de entender la palabra *havio'ocsh*, la persona que ha trabajado mucho que nunca ha descansado. Creo de los mixes de la parte media les dicen *mugu'uk*, y los de la parte alta *tucnöö*, algo así. Son tres etnias,

²⁸⁰ En Nahmad..(idem) ...p.24

²⁸¹ Maestra del COBAO de San Juan Guichicovi

²⁸² Carpintero del pueblo de Zacatal, tío de una joven jornalera

tres grupos mixes. Los que no son nativos, originarios, que vienen de fuera, de visita, no hablan el dialecto, son agaats, o niök: que no sabe hablar mixe.²⁸³

Existe, también, en la lengua ayuuk una palabra para designar a los “extranjeros”, aquellos que no hablan ayuuk ni zapoteco o alguna otra “palabra”:²⁸⁴ “marush”. El “marush” es identificado a partir de factores físicos externos distintivos y estereotipados, como el color de la piel, del cabello amarillo, los ojos de colores y la complexión corporal.

Marush, bueno pues por lo regular por lo que he oído en los años que llevo, son, este, tal vez creencias o son consignas que los abuelos bisabuelos han dejado, o han tenido siempre en mente, a los gringos, le dicen marush, a los hueros, a los grandotes, se refiere al aspecto físico, si pues, alemán, italiano, todos los hueros altos que traen el cabello amarillo guero, café, alto, ojos claros, ese es marush.²⁸⁵

| CUADRO 6: IDENTIDAD EN EL MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI | | | | | |
|--|--------------|--|--------------------------|------------|--|
| PARA AUTO NOMBRARSE | | | PARA NOMBRAR A LOS OTROS | | |
| Cercanía | Nombre | Significado | Lengua | nombre | significado |
| •••••(mayor) | KUNASH | 1. El que habla nuestra lengua y es nativo de a 2. El que tiene tierras, que es rico. | NO HABLA AYUUK | TEK'Ø | Zapotecos |
| | | | | | Mazatecos (Havio'ocsh) |
| ••••• | AYUUK'JYÄ'AY | Gente que habla ayuuk (genérico). | | | Chinantecos (son vecinos, paísanos) |
| | | San Juaneros (cabecera municipal). | | | no son nativos y no hablan el “dialecto” (lengua originaria) |
| ••••• | TEGAM'AYAY | | | AGAATS | |
| ••••• | MIXES | Mencionan esta palabra solo los que salieron de las comunidades. | | NYÖK | |
| | | | | MØRUSH | Gringos, Alemanes, gente alta huera , de ojos azules, de cabello amarillo, rojo. |
| . | PAISANO | EUA→ mexicano | | | |
| ••(menor) | | Mexico→Oaxaqueño | | | |
| ••• | | Oaxaca→Istmo, Matías Romero, | | | |
| | | | HABLA AYUUK | HAVIO'OCSH | 1. Mixes de la parte alta 2. persona que trabaja mucho, que no descansa |
| | | | | TUC'NUUM | se dice de la gente de tamazulapan |
| | | | | MØGUK | Mixes de la parte media |

²⁸³ R.G. de San Juan Guichicovi, ha sido regidor en el ayuntamiento y vivió muchos años en el Distrito Federal.

²⁸⁴ Una intuición lingüística me hace pensar que esta palabra es una adaptación al mixe de la palabras “ moros” pronunciada por los españoles. De hecho es muy frecuente la “ayuukización” de palabras como “kutumba” (la costumbre), un nombre propio “iosh” es en realidad “George” (como George Bush, dice una persona mixe).

²⁸⁵ Idem 284.

3.5.1 TOPONIMIA DE LA REGIÓN MIXE BAJA.

La toponimia de la región es el guardián de la memoria histórica. La mayoría de los pueblos del municipio de San Juan Guichicovi y aledaños mantienen su nombre originario en ayuuk que describe el lugar físico; por ejemplo “tsadoc’nyö” significa “Río del Sol. El nombre en español alude por lo general a algún santo patrón seguido de otro nombre en zapoteco o en nahuatl o la traducción del nombre ayuuk originario lo que informa de las relaciones que pudieron haber tenido los pueblos en distintos momentos de la historia. San Juan Guichicovi tiene como santo patrón a san Juan Bautista y Guichicovi significa en zapoteco “pueblo nuevo”: Tegaam en mixe significa lugar de casas (o teek’am, lugar de “tecos”).

En el cuadro 6 se describen las localidades pertenecientes al municipio de San Juan Guichicovi y aledañas con las cuales se tuvo o se sigue teniendo algún vínculo específico, razón por la cual perdura la memoria histórica. Las nuevas generaciones no recuerdan muy bien los nombres en ayuuk porque muchos han estado trabajando en centros de atracción laboral desde temprana edad por temporadas largas durante su infancia. Las localidades que aparecen solamente en español son centros de población creados a lo largo de la vía férrea

| TABLA 8: TOPONIMIA DE LA REGIÓN DE SAN JUAN GUICHICOVI | | | | |
|---|----------------------|------------------------|------------|------------|
| Municipio San Juan Guichicovi | Mixe (Ayuuk) | Español o Santopatrono | Zapoteco | Nahuatl |
| Significado en español | | | | |
| Centro, villa, (mixe) pueblo nuevo (Zapoteco) | Tegaam | San Juan | Guichicovi | |
| Lugar de zacate (mixe) | Mwöyum | El Zacatal | | |
| Que tiene muchas espinas. | Tsavözats' hüt sh | El Zarzal | | |
| Se refiere al árbol "encinal colorado" | Tsapshe'hoits h | Encinal colorado | | |
| Maíz, hoja, agua. | Mok'ai'nyöo | Mogoñe | | |
| | | Sarabia | | |
| Piedra blanca | Pop'tsanagap' | Piedra blanca | | |
| | kashiöm | Santa Ana | | |
| | | Plan de San Luis | | |
| | | Arroyo Lirio | | |
| | | Boca del monte | | |
| | | Buena Vista | | |
| Pueblo escondido | Aran'tsham | Chocolate | | |
| Maíz, hoja, agua (mixe) | Mok'ai'nyöo | Mogoñe | | |
| | Mogunyö hec' | Mogoñe viejo | | |
| Lugar de ocotes | Tsinoi'tsh | Ocotál | | |
| | | Paso real | | |
| Donde pasa un río | Patshiyöó(Ahuim) | Río Pachíñe | | |
| | | Brena Torres | | |
| | | Vicente Guerrero | | |
| | | Arroyo Limón | | |
| | | Benito Juárez | | |
| | | Ejido la Revolución | | |
| | | El triunfo | | |
| | | Jose María Morelos | | |
| | | Ramos Millán | | |
| Se refiere a una fruta | yosoksh | Río de Guasamando | | |
| | Ash'aam | San Juan viejo | | |
| Lugar de hierba | Bwo'haam | Hierba Santa | | |
| | Hep'tsimnyö | Arroyo cuchara | | |
| | tsoyöm | Maluko | | |
| | Mashnyö'aam | Revolución | | |
| Municipio Santo Domingo | | | | |
| | Tsadoe' nyöo | Río del sol | | |
| | Abish'nyöo | Platanillo | | |
| Lugar de flores | Tek'ya'aam | Maceta | | |
| Mixe media | | | | |
| San Juan Mazatlán | | | | |
| Lugar de mazatecos | Amakstuk'aam | San Juan Mazatlán | | |
| | | Loma Santa Cruz | | |
| Cabeza de perro | Uk'uba | Santiago | | Ixcuintepe |
| | | Loma Santa Cruz | | |
| Lugar de guayabas | Po'sh'aam | | | Hueyapam |

3.5.2 LA MEMORIA HISTÓRICA EN SAN JUAN GUICHICOVI

La Iglesia de San Juan Bautista es una construcción monumental de piedra, inconclusa (ver fotos 37, 38, 39 y 40), en torno a la cual flotan leyendas, creencias, mitos entrecortados por el olvido. Durante el trabajo de campo en los campos agrícolas, hubo destellos de intento de reconstrucción de la leyenda por parte de jornaleros sin poder completar la historia: los elementos que salieron a la luz fueron la construcción mítica de la iglesia en una noche, con la presencia de algún ser maligno que tuvo que abandonar la obra al amanecer, cuando cantó el gallo; las voces de animales como burros, perros, gallos, que se oían pero que se dejaron de oír; la recurrente alusión a la campana de oro que se encontraba arriba del techo y que desapareció por arte de magia: “aquí amaneció la iglesia; los ruidos de los animales son espíritus, porque nunca los vieron, dicen, terminaron en una noche la iglesia y los animales se fueron,.....y como mito fundador, la búsqueda del elemento vital para subsistir: el agua que brotó en el lugar donde se construyó la iglesia.

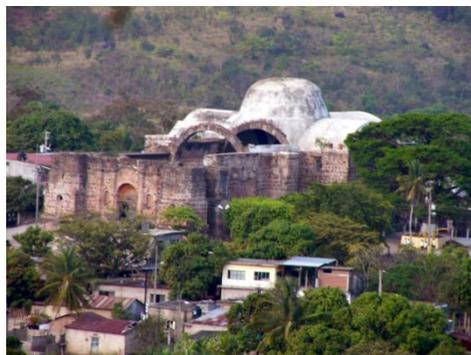


Foto 37: *Iglesia de San Juan Bautista, San Juan Guichicovi.*



Foto 38: *“interior” de la iglesia*



Foto 39: *“Interior” de la iglesia*



Foto 40: *Campana con inscripción 1774. Fotos C.S.*

El primer asentamiento, llamado San Juan Viejo, tuvo que ser abandonado por escasez de agua. Una peregrinación emprendió una nueva búsqueda con San Juan: llegando en el lugar de la catedral, dicen que el santo se volvió tan pesado que los peregrinos comprendieron que quería quedarse ahí y se hizo el milagro: de una roca brotó agua en abundancia. Son varias las versiones del origen del asentamiento en la región. Salomon Nahmad refiriéndose a trabajos de Campbell y Kaufman (1976) evoca la posible hipótesis de que las lenguas mixe-zoqueanas pudieron derivar de un tronco común olmeca hace 3 500 años. Esto significaría que los antiguos mixes habitaban en las planicies costeras del golfo de México al sur del estado actual de Veracruz como lo proponen M. Winter y C. Martínez (1994) y por razones políticas bélicas fueron ganando espacio tierra adentro, en la sierra mixe. Otra interpretación, que se refiere probablemente a épocas más cercanas atribuye el asentamiento en la región de San Juan Guichicovi a oleadas migratorias de la sierra alta y media por conflictos de tierras. En cuanto a la fundación de la cabecera municipal existe otra versión:

Para empezar los mixes bajos son provenientes de SAN JUAN COTZOCÓN, venían cargando a su santo patrón SAN JUAN BAUTISTA grabado en un pedazo de madera, peregrinaron por San Juan Juquila, San Juan Mazatlán. Los mixes pidieron perdón a Dios y le ofrendaron buenas ideas, calendario ritual, trajes típicos, sangre de animales e inciensos por un impulso de amor, acatamiento y solidaridad. Después de las ofrendas, San Juan Bautista por orden de Dios en sueños habló con el REY CONDOY, diciéndoles que tenían que peregrinar de nuevo y que el peso del santo, señalaría el lugar destinado. Así recorrieron su largo viaje rumbo a caminos desconocidos, peregrinaron cuarenta días y cuarenta noches, rezando, sembrando albahaca, flor de espíritu santo y cordoncillo, también buscaron un lugar apropiado donde establecerse en el cual pudieran encontrar los recursos necesarios para sobrevivir, siendo estos el agua, tierras fértiles y las tres especies de árboles los cuales eran: Hábil, Ceiba y Lambimbo.

En varias ocasiones a pesar del peso liviano del santo, ellos iniciaban la construcción de sus casas, iglesias con materiales que poco a poco conseguían; unos se dedicaban a cavar pozos, buscar arroyos y otros a desmontar y limpiar el lugar, como consecuencia, los pocitos se secaban al igual que las plantas, por ello tuvieron que reunirse y ponerse de acuerdo para buscar nuevos horizontes, abandonaron el poblado y continuaron buscando mejores tierra.

Hubo un día que trataron de levantar el santo, pero se encontraba liviano lo cual era la señal de que el lugar no era el deseado. En cada movimiento que se hacía había cierto ritual que cumplir, así como cantos de adoración, rezos y ofrendas. Después de todo este acto emprendían nuevamente a buscar el lugar apropiado para establecerse. Hasta que llegaron a San Juan Viejo, allí iniciaron la cimentación de su templo sagrado, pero el suelo empezó a temblar y suspendieron la construcción, también había muchos tigres y fieras, el agua les quedaba muy retirada y no les gusto quedarse a vivir. Pero en eso que ellos andaban emigrando se perdió uno de sus hermanos que se llamaba XAAN éste caminó en la montaña días y noches hasta que llegó a Sarabia donde vivían unos españoles que lo ayudaron a buscar a sus hermanos al encontrarlos siguieron su viaje así es como llegaron a este lugar que llamaron SAN JUAN

nombre dado por su Santo Patrón, encontrando tierras fértiles, pozos cercanos, y dicen que tres especies de árboles, los cuales eran: Hábil, Ceiba y Lambimbo.²⁸⁶

Construcción del templo

Cuentan los antepasados de generación en generación que cuando llegaron los frailes de España a establecerse a SAN JUAN GUICHICOVI, tenían la idea de construir algo grande y digno de su Dios, pero carecían de recursos para realizarlo, siempre buscaron la forma de allegarse de un capital pero nunca lo consiguieron lo cuál se les volvió una obsesión. Un día precisamente cavilando en ello se les aparece el diablo y les dice que pueden construir la iglesia en tres noches los frailes les responden, no queremos hacer ningún trato contigo nuestra vida se la hemos dedicado a Dios, pero como el diablo era astuto, se valía de sus artimañas haciéndoles una prueba de lo que podía hacer, y les dijo: miren, si quisieran esta puede ser su iglesia y les hizo ver lo majestuoso de la obra, les propuso que lo pensarán en tres días. Transcurriendo ese lapso los frailes no pensaron en otra cosa más que en esa obsesión que tenían y la visión que les hacía ver, así es como hicieron el trato y desde luego eran sus almas a cambio. Les dijo el diablo :“ Vendré en tres días y a primera hora antes que cante el gallo la obra estará terminada”. Esa misma tarde ya obscureciendo los frailes ven llegar una cantidad de gente realizando grandes excavaciones, preparando grandes cantidades de mezcla así como acarreado enormes piedras; pero los frailes no le podían ver el rostro y conforme pasaron las primeras horas ven que la obra va avanzando muy rápido, dando las once de la noche del tercer día ven que la obra esta a punto de terminar.

En ese momento se les viene un gran arrepentimiento y empiezan a pensar como romper ese trato, por mucho que pensaron no se les ocurría nada, lo único que se les venía en la mente era recordar lo que les dijo el diablo vendré en tres días y a primera hora antes que cante el gallo la obra estará terminada. Es por eso que los frailes empiezan a conseguir un gallo y lo hacen cantar, después le siguen con su canto los gallos de las casas del contorno, dice la leyenda que al cantar estos de verdad antes de la hora fijada por el diablo se rompe el trato, porque ni terminaron de construir la iglesia y ni se llevaron el alma de los frailes.²⁸⁷



Foto 41: Detalle de una campana. FOTOS: C.S.

²⁸⁶. Mijangos Zacarías Heidi, alumna del COBAO de San Juan Guichicovi, julio2005, <http://infiernitum.googlepages.com/lo-snjuanguichicovi.htm>

²⁸⁷ Idem

En la foto 41 se observa en relieve una lagartija y una víbora. Cabe hacer un paralelismo con un dato antiguo: “Jordán...descubrió cuatro ollas llenas de ídolos, pintadas en los contornos de culebras, sapos y lagartijas”.²⁸⁸

La narración histórica contemporánea en los pueblos está entrelazada de mitos de fundación que la tenue memoria colectiva entrega de generación en generación bajo símbolos que recrean los pasos de los pobladores. Muy pocos probablemente tienen o han tenido acceso a las fuentes históricas escritas hace varios siglos; sin embargo la simbología perdura gracias a piedras, campanas y demás, que dan identidad silenciosa a los dueños del devenir histórico. Existen otras versiones de la procedencia de los mixes de la región de San Juan. Se habla de migración desde el Perú, o de pueblos europeos, lo que explicaría, dicen, el color ‘miel’ de los ojos de gran parte de la población mixe baja.

A pesar del proceso de dehistorización que significó la empresa colonial y la presión homogeneizante del Estado actual, no se ha logrado borrar totalmente de la memoria colectiva indígena el recuerdo de su pasado. ...La recuperación de la historia, por mitificada que sea, demuestra así un valor político y cultural crucial, ya que otorga a la comunidad un pasado compartido que la hace asumirse también como una *colectividad de destino*...²⁸⁹

3.5.3 LA MADRE TIERRA

El concepto de “madre tierra” se refiere a la ocupación originaria e histórica de un territorio que es la base de la identidad y el soporte de la cosmovisión de los pobladores del mismo como lo expone Bartolomé:

Resulta indudable que para los pueblos nativos el territorio representa un referente fundamental dentro del cual se inscribe la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado...el ámbito residencial es por lo general un ámbito sacrificial y por lo tanto sacralizado, en razón de la relación transaccional que los hombres mantienen con las deidades y potencias de la naturaleza. Parte del conjunto de representaciones colectivas que dan vida a las conciencias étnicas se refieren entonces a los territorios propios como marcos no solo físicos sino también simbólicos para la experiencia grupal.²⁹⁰

Los mixes fieles a la tradición y la costumbre tienen una relación muy respetuosa con la madre tierra; cualquier interacción con la naturaleza va acompañada de rezos y rituales para pedirle permiso ya sea de desmontar, sembrar, o cortar plantas. Con la desregulación en

²⁸⁸ En Münch Guido 2003, *Historia y cultura de los mixes*, IIA/UNAM p. 35.

²⁸⁹ Bartolomé M. A. 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México* INI, Siglo XXI, p.90, 91.

²⁹⁰ Bartolomé, 1997, op. cit., pp.86,87.

el campo los hombres deben de modificar las leyes de su existencia, enajenar tierras, alejarse de ellas y entrar en las filas del proletariado agrícola. Abandonar la agricultura de subsistencia significa abandonar los rituales cíclicos de preparación y oración para recibir las bondades de la tierra: “la tierra nos da todo, dice un jornalero, en cambio nosotros solo la ensuciamos con nuestros deshechos”.²⁹¹ El uso indiscriminado de fertilizantes e insecticidas o herbicidas arriesga la fertilidad de la misma, interrumpe los ciclos alimenticios con la desaparición del quelite ancestral y puede interpretarse como una agresión ultrajante a todos los espíritus de la naturaleza, porque la tierra puede quedar estéril y acabar con la sustentabilidad de la agricultura de subsistencia. Es necesario hacer el sacrificio para que la sangre penetre en la tierra y el hígado suelte su jugo saciando a “nuestra madre” a la que se ofrenda también cigarros, incienso, mezcal y rezos en ayuuk.

“Cuando voy a un temporal en la milpa también hace sacrificio, se mata pollo se queman velas, se ofrece mezcal y cigarro a la tierra en las cuatro esquinas para que dé la milpa, y para protegerse de los animales como las víboras. Se hacen cinco hoyos para poner la sangre. Los sabatistas ya no hacen nada.”²⁹²

La modernidad y el “desarrollo” generan contradicciones aparentemente irreconciliables con la cultura vernácula, contraponiendo la profunda tradición del pasado y el poder creativo del presente.²⁹³ Un ejemplo es el fomento gubernamental para otorgar casa digna a todos los mexicanos; con estos programas asistenciales, de diversas dependencias, las casas se han ido revistiendo de pisos de concreto, golpeando la repetición ancestral de la “costumbre” y dejando a la población en una encrucijada: seguir complaciendo la tierra horadando el flamante piso símbolo de progreso frente al altar para poder seguir haciendo las ofrendas a la tierra, o dejarlo intacto y sepultar para siempre la costumbre y el respeto a los valores antiguos. El progreso anestesia la tradición, transformando representaciones y actitudes hacia los “paisanos” “ignorantes” y crédulos. Por esta razón aquellos pobladores originarios que se autoproclaman “indios” pero se han alejado de sus patrones culturales, no han evaluado positivamente la transmisión de la lengua a sus hijos, insertándolos en el sistema educativo oficial, aún siendo ellos maestros bilingües. “La negación de la cultura propia, dice Münch²⁹⁴, sería la masificación subordinada a poderes externos de economía y política”. Todos los rituales, rezos y sacrificios relacionados con protección, sanación de

²⁹¹ R.A.C. dice un jornalero originario de Zacatal en el campo “Península de La Paz”.

²⁹² Idem

²⁹³ Münch, 2003, p.78

²⁹⁴ Op.cit, p.78

cuerpo y alma, ciclos agrícolas y muerte demuestran un gran respeto y apego de los ayuukjyá'ay a la tierra que los vió nacer y que acogerá sus restos mortales. La costumbre de inhumar a sus muertos representa una preocupación central como se puede apreciar en la pregunta que hace un “ayuukjyá'ay” a los que van a cortar tomates en el norte:

...si se muere alguno de ustedes (*los jornaleros*), como regresarían para hacer la costumbre ¿en una caja mortuaria?¿en una ambulancia?¿con su dinero, con su propia ganancia

3.5.4 LA FIESTA.

...eran tan amigos de las fiestas que no perdonaban día que fuese de holgar y así todo el año se les iba a estos naturales en fiestas, porque ellos tenían las fiestas de sus principales dioses y diosas, luego tenían las fiestas que cada principio de mes celebraban, que era de veinte en veinte días. Luego celebraban los primeros días de la semana, de trece en trece días....²⁹⁵

Los mixes baja se caracterizan por su alegría, y la felicidad de existir y son numerosas las ocasiones de festejar. Aunque la liturgia católica sigue jugando un papel importante en el calendario festivo (ver tabla 9), no es la única dictaminadora de las fiestas en las comunidades del municipio de san Juan Guichicovi porque los pueblos se han dividido según su credo y pueden pertenecer a otras congregaciones no católicas. Los momentos estelares del ciclo de vida son de gran importancia para fortalecer los lazos sociales sin que interfieran las adscripciones religiosas: el bautizo, los 15 años, las bodas y los entierros, el día de los difuntos o los arreglos derivados del hurto de una jovencita. La fiesta es la alegría de vivir que permite la recreación de las relaciones sociales de los miembros de la comunidad y por ende el fortalecimiento de su identidad.

La fiesta, dice Guido Münch, como institución creadora e imagen primordial o arquetípica de las relaciones humanas, define el orden social inmediato y su concepción proporciona la Imago mundi; el espíritu social, el alma colectiva, el sino del tiempo, la historia, el mito, la identidad; en resumen: la cultura es la que se recrea en los ciclos festivos para preservar la unidad cultural y su diversificación social dentro del grupo. La fiesta se hace para recrear a la sociedad y su imagen simbólica ideal de relaciones humanas, ofrecer la experiencia feliz de vivir la unidad entre los individuos, a pesar de sus diferencias particulares, de acuerdo con el espíritu del universo...la fiesta se vive como afirmación de la libertad humana para restaurar la aceptación del ser común, la unidad social y su cosmización.²⁹⁶

²⁹⁵ Münch G., 2006, *La Organización Ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, UNAM, IIA, p.60.

²⁹⁶ Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, CIESAS/IIA-UNAM, pp. 92, 106

| TABLA 9: CALENDARIO DE FIESTAS PATRONALES LOCALES Y REGIONALES¹ | | | |
|---|------------------|------------------------------------|--|
| MES | DÍAS | CELEBRACIÓN DE LA FIESTA DE | LUGAR |
| ENERO | 16 | La virgen de la Soledad | el barrio de La Soledad |
| ABRIL | 27,28,29, 30 | San Pedro Apóstol, | San Pedro Acatlán , Mazatlán Mixe |
| | 29 | Santa Cruz | Ocotál |
| MAYO | 1,2,3 | Santa Cruz | Loma Santa Cruz |
| | 1, 2, 3 | Virgen de la pasión | Magdalena Tlacotepec |
| | 2 | Santa Cruz | San Juan Guichicovi |
| | 3 | Santa Cruz | Chocolate (San Juan Guichicovi) |
| | 3 | Cristo Negro | Otatitkán (Veracruz) |
| | 4, 5, 6, 7 | Santa Cruz | Zacatal (San Juan Guichicovi) |
| | 7 | Santa Cruz | Río Pachíñe (San Juan Guichicovi) |
| | 15 | Santa Cruz | Encinal Colorado (San Juan Guichicovi) |
| | 23, 24, 25, 26 | Virgen María | San Juan Mazatlán Mixes |
| JUNIO | 1º | Vela a San Juan bautista | San Juan Guichicovi |
| | 4, 5 | San Francisco de Asís | San Mateo del Mar (Tehuantepec) |
| | 24 | San Juan Bautista | San Juan Guichicovi |
| | 23, 24, 25, 26 | San Juan Bautista | San Juan Mazatlán Mixes |
| JULIO | 26 | San Juan Bautista | Santa Ana (San Juan Guichicovi) |
| | 29 | San miguel Arcángel | Sarabia |
| AGOSTO | 3, 4, 5, 6, 7 ,8 | Santo Domingo de Guzmán | Santo Domingo Petapa |
| | 14, 15 | | Santa María Petapa |
| | 29 | San Juan degollado | San Juan Guichicovi |

¹ Fuentes: trabajo de campo y <http://sanjuanguichicovi.com>

Según algunas interpretaciones antropológicas²⁹⁷, el sistema de fiestas significó, en el pasado, estructurar una economía de prestigio que permitiera redistribuir la riqueza dentro de la comunidad e inhibir el desarrollo de las formas de acumulación e inversión capitalista, para evitar la intensificación de la división de clase. Marcel Mauss considera que los regalos hacen posibles los intercambios y los contratos en sociedades pre modernas. Pero afirma que el carácter voluntario, aparentemente libre y gratuito del don esconde de hecho una coerción e intereses sociales aunque revista la forma de regalo obsequiado generosamente. Califica el gesto generoso como una transacción que solo esconde ficción, obligación e interés económico y busca dilucidar cuales son las reglas que en ciertas sociedades “arcaicas” hacen que a un regalo se deba de corresponder con otro.²⁹⁸

Otras corrientes interpretativas prefieren insistir en el hecho de que, endeudarse con otros y endeudar a otros permite a los individuos cultivar sus redes sociales para poder seguir disfrutando de la ayuda y recursos necesarios en el futuro.²⁹⁹ El don como práctica social en el diario acontecer es común entre los mixes: cuando una persona va a visitar a alguien, lleva algo para dar, una fruta, un chicle, y a cambio también recibe algo. La naturaleza, en un clima tropical, es generosa y provee alimentos en abundancia; quienes cultivan la tierra tienen la certeza de obtener buenas cosechas y gozar del privilegio de algún excedente que rápidamente se redistribuye: tepejilotes³⁰⁰ en mayo, hongos o setas y aguacates en julio, chayotes casi todo el año, mangos y quelites en julio/agosto, guayabas en septiembre, etc., inclusive los fieles pentecostés obsequian un dulce o un chicle cuando se presentan en una casa para invitar a una concentración y reunir almas para su salvación.

En épocas prehispánicas la riqueza individual estaba altamente sancionada civil y religiosamente y las festividades eran el medio para redistribuir los excedentes entre parientes y vecinos de las localidades.³⁰¹ Los gastos suntuarios que se realizan en México

²⁹⁷ Wolf en Greenberg J.B., 2002, “El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada” en *Desacatos* p.133

²⁹⁸ Mauss M., 1980,(7º Ed.), *Sociologie et anthropologie*, Puf, pp.147,148.

²⁹⁹ Good Eshelman C., 2004 “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico Mesoamericano”, en *ejournal.Unam.mx*. p. 92.

³⁰⁰ Ver foto nº 33.

³⁰¹ Münch G., 2006, *La Organización Ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*, UNAM,IIA, p. 51.

con reiteración son difíciles de comprender para un occidental cuya cultura le dicta el ahorro para solventar cualquier imprevisto. Lo que algunos llamarían “derroche” es la prueba viviente de una ideología ancestral que recuerdan a las prácticas de devoción a los dioses y agradecimiento a la vida, olvidadas sí, pero cuyas manifestaciones fenomenológicas perduran a través del tiempo. Durán narra:

...hay hoy en día una diabólica costumbre entre estos indios...que andan unos mercadercejos diez y doce y veinte años, ganando y recogiendo doscientos y trescientos pesos, y al cabo de todos sus trabajos y mal comer y trasnochar, sin ningún propósito ni causa hacen un banquete solemnisimo donde gastan cuando habian ganado, ...y el día de la fiesta de aquel ídolo se convidaban unos a otros para la celebración de él y comían y gastaban los del barrio cuanto tenían para que no faltase y cayesen en falta a la letra,...³⁰²

En la actualidad, en el ámbito social de los mixes baja, los gastos suntuarios festivos ocurren independientemente de la economía local, la cual, lejos de contar con excedentes ni siquiera puede seguir llamándose de “subsistencia”. Sería incorrecto seguir afirmando que las fiestas siguen operando como regulador organizativo de una sociedad cerrada. Las familias viven gracias a las remesas de los paisanos y los apoyos asistencialistas gubernamentales como “oportunidades”, “adultos mayores de 60” o mayor de 70 años, etc. Sin embargo, las carencias no han sido un pretexto suficiente para suspender los festejos. 15 años, bodas y festejos patronales son los eventos que demandan mayores preparativos porque todo el pueblo está invitado y las cooperaciones se juntan con un año de anticipación.

Las fiestas patronales siguen los patrones culturales de las festividades zapotecas del istmo de Tehuantepec, con las tradicionales velas y calendas, porque la cercanía geográfica de las dos culturas ha favorecido la impregnación de numerosos rasgos culturales zapotecos por parte de la comunidad mixe baja, aunque surge de vez en cuando el recuerdo de las fiestas de antes. Cuentan los adultos, recordando su infancia, como los perseguían los enmascarados en todo el pueblo y los aterrorizaban con sus máscaras; recuerdan también el júbilo cuando se prendían los castillos y danzaba el torito. La difícil situación económica y la dispersión de la población restringen las manifestaciones festivas porque la organización de una fiesta no es asunto sencillo. Para que la fiesta del pueblo pueda celebrarse, debe de haber un mayordomo, su esposa y una capitana, comprometidos a organizar la fiesta.

³⁰² Diego Durán en Münch, 2006, op. cit. p.58.

Si bien el cargo de mayordomo significa una erogación, no recae todo el gasto en el, sino que comparte las responsabilidades, invitando a participar a “padrinos” y “madrinas” de música, de flores, de velas, de refrescos, de cervezas y botanas, de globos, de canastas para niños y de regalos como baldes, cubetas y toallas, entre otros (ver foto 44). Cada padrino se compromete a conseguir la cooperación voluntaria para el propósito que escogió; un año apenas es suficiente para asegurar el éxito de la fiesta y obtener los recursos para las derramas económicas que implica el festejo. Hay que juntar el dinero para matar varias reses, apartar a los músicos que son muy solicitados en la región. La ausencia de muchos paisanos que trabajan en otras regiones del país complica aún más los proyectos. Se empieza a trabajar con mucha anticipación. Toda entrega monetaria es cuidadosamente registrada. Los bailes y convivios en honor, al santo patrón, a la virgen, o a la santa Cruz duran 5 días pero pueden empezar con otras ceremonias con un mes de anticipación. En San Juan Guichicovi, cuando se acerca la fecha de la fiesta patronal, acuden a la iglesia los mayordomos para bajarlo de su nicho, rezarle y aprovechar la limpieza para tener un contacto físico con el, tocarlo y pasarle algún algodón con aceite para que reluzca en su día, mismo que puede servir de amuleto durante el año.

En San Juan, es muy conocida la mayordomía de San Martín Caballero; todos los mayordomos van a cumplir con los rituales tradicionales en la capilla del mismo nombre; estas ceremonias se hacen sin la presencia de un sacerdote. El día del santo llega el padre a celebrar la misa pero los momentos culminantes del verdadero fervor ocurren después de misa, cuando los fieles estallan al unísono en plegarias de sanación en lengua ayuuk, en un destello de velas, incienso de copal, y olor a hierbas, instrumento de las limpias, bajo el auspicio del Santo festejado. La iglesia católica parece haber comprendido la imperiosa necesidad que tienen los pobladores de elevar sus plegarias en ayuuk, y cuanto daño pueden causar ciertas prohibiciones a la comunidad eclesiástica.

Las festividades reafirman la identidad ayuuk, aunque se deslinden de ellas otros grupos sociales: aquellos, por ejemplo, que ya son empresarios y se dedican a sus negocios, se refieren con cierto desprecio a sus “paisanos ignorantes. Los maestros bilingües y autoridades municipales pueden cooperar pero no asisten siempre a los eventos. Los pentecostés se encierran los días de la fiesta y compiten con música religiosa para no oír las

bandas locales tradicionales. Por la cantidad de fiestas patronales que se registran en esta región, es evidente que la fiesta juega un papel preponderante en la cohesión de las relaciones sociales. Aceptar algún cargo significa también adquirir prestigio social. El gasto suntuario lejos de ser un “despilfarro”, como se suele considerar desde el exterior, puede ser interpretado como una “inversión” en un universo simbólico reconocido por la comunidad: lo que es “gastar” para algunos, significa afianzar lazos comunitarios y atraer el prestigio y el respeto de la comunidad, así como los favores de la imagen.

Comprometerse con los festejos es dar oportunidad a los habitantes de reconstituir una cierta unión identitaria a través de los convivios. Se matan varias reses para poder alimentar a todos los que acuden en casa de los mayordomos. La preparación de los alimentos es el resultado de actividades comunitarias de equipo en las cuales intervienen muchas voluntarias. Se puede decir que se asemeja al “tequitl”³⁰³ masculino que Catharine Good³⁰⁴, en contexto nahua del Alto Balsas, interpreta como una manera de trabajar y transmitir la fuerza y la energía vital hacia los que reciben los beneficios de su trabajo. Trabajar es la ocasión de realizar actividades en cooperación organizada, compartir e intercambiar esta energía vital, con la certeza de que habrá reciprocidad en el momento oportuno; los hombres juntan la leña, las mujeres preparan el nixtamal, y ponen a cocer la carne, van al molino, elaboran tamales y tortillas en grandes cantidades porque tiene que alcanzar para todos. Las descripciones de Diego Duran muy bien podrían ser las de un etnógrafo moderno que percibe esta actividad intensa:

...si hay quinientas personas, todas quinientas están ocupadas. Ellas en moler y hacer pan otras en hacer cacao, etc. Ellos en traer leña, soplar, atizar el fuego, asar gallinas, barrer, enramar, componer aposentos, recoger la comida que de casa en casa se ha hecho, todos para no sentir el trabajo de aquel día andan borrachos³⁰⁵...

El convivio lleva implícito el don: los comensales que acuden a la invitación dejan una ofrenda, un kilo de azúcar o sal, un paquete de harina o un balde de maíz, un kilo de frijoles o un cuarto de mezcal. Los jóvenes que trabajan o estudian en los centros urbanos encuentran en la fiesta la oportunidad de reunirse con la familia, restablecer los vínculos

³⁰³ “El tequio, es una costumbre ancestral de ayuda mutua, de apoyo y de solidaridad al interior del pueblo, interfamiliar y vecinal, la cual se está perdiendo por la introducción de programas asistencialistas de los gobiernos y de la llegada del programa Oportunidades a las comunidades, ya que no quieren trabajar en forma gratuita sino quieren que se les pague” <http://www.sanjuanguichicovi.com> (cap. IX).

³⁰⁴ Good C., 2004, op. cit. p. 92

³⁰⁵ Diego Durán en Münch, 2006, op. cit. p.59.

fragilizados y tal vez “noviar”. Los días festivos se da de desayunar y comer en la casa del mayordomo a quienes lo desean: se reparten caldo de res y tamales, refresco o café. Durante los bailes de las flores de los mayordomos y de la capitana de Señoras, Señoritas y niñas (ver fotos 42, 43 y 44), se reparten los numerosos cartones de cerveza y refrescos para los más jóvenes, y se obsequian trastes de plástico, cubetas, bandejas, inclusive toallas. A las niñas, para el baile de las flores y la regada de frutas, se les viste a la usanza antigua con enredos como todavía los usan algunas abuelitas en el pueblo, con el afán de reafirmar una identidad que pierde sus distintivos Desfilan en un carro decorado con flores y recortes de papel y al final del recorrido frente a la capilla (ver foto 45 46).. hacen una regada ya no de frutas sino de objetos utilitarios de plásticos como vasos tazas, platitos etc, hacia los brazos alzados de los asistentes(ver foto 47).



42: madrinas de flores Baile de las flores.

Foto 43: Baile de la capitana Foto 44: regalos para distribuir Fotos C.S



Foto 45, 46: niñas en carro alegórico, Zacatal, fiesta de la Santa Cruz. Fotos CS



Foto 47: Regada de frutas

Foto 48: Enmascarado.³⁰⁶ Fotos C.S

³⁰⁶ Este personaje está presente en todos los bailes, fingiendo estar borracho y asustar a los niños, tal vez sea una reminiscencia de la “danza del enmascarado”, que consiste en llevar puesto ropa vieja de los enfermos para sacramentarlas o limpiarlas de manera que se les quite la enfermedad y así poder curarse, los danzantes se disfrazan

3.5.5 BODAS Y LEGITIMACIÓN DE UNIONES

Las relaciones sociales se retroalimentan de los acontecimientos del ciclo de vida mediante los rituales simbólicos que recrea la fiesta, siendo los más importantes los bautizos, las bodas o arreglos familiares, los rituales de protección, sanación, agrícolas, adivinatorios y aquellos relacionados con los fallecimientos. En el dolor y la alegría se comparte y convive de manera voluntaria para el festejo. Ser padrino (o madrina) de bautizo, 15 años o boda, también permite estrechar los vínculos de una familia extensa y los vecinos, amigos y compadres y asegurar una mayor protección a los individuos por medio de la relación de reciprocidad, verdadero compromiso social que se materializa mediante la ayuda económica.

En principio el proyecto de boda solo es viable cuando hay pedimento de la novia por parte del novio, pero pedir a la novia según la tradición se ha vuelto incosteable; la desregulación económica en las comunidades que subsistían en base al cultivo de la tierra, como en el caso de los mixes baja, exacerbó la pauperización de los pobladores y dio la pauta para el cambio cultural y su legitimización. Este fenómeno aunado con las fracturas familiares y la movilidad de los jóvenes dejaron pronto a las costumbres antiguas en el olvido. Las visitas obligadas de la familia del novio a la familia de la novia durante uno o dos años implicaban una erogación económica demasiado elevada porque en cada visita se tenía que llevar cervezas o refrescos y algún bien para lo que ciertos antropólogos llaman “el pago de la novia”:

Cuando se pide la novia van 2, 3, o 7 veces y ver las cosas, que cosas van a dar, no platique con que van a dar ganado, piden ganado, leña, hoja, hoja cinta, panela y pan así de antes pero de este año que ya va ya no, antes lo pidiaban, se casaban, de un año de dos años, así. Ahora no, se roban la novia y ya.³⁰⁷

Las uniones ya no son endogámicas y los rituales originales se entremezclan con modalidades mestizas y zapotecas del istmo de Tehuantepec de acuerdo al grado de

de mujer o cualquier personaje cubriéndose el rostro con una máscara marcando el compás de la melodía de la banda de música (<http://www.sanjuanguichicovi>)

³⁰⁷ Doña I (80 años)

mestizaje de la pareja. Las bodas son el escenario de una serie interminable de rituales que armonizan la tradición con la modernidad y el mestizaje; se asemeja hasta cierto punto a una fiesta de 15 años en la cual se efectúan cientos de gestos rituales como el paseo de muñecos, la quebrada de cántaros con dinero, el brindis, el baile de la cola, el vals, donde cada actividad está dirigida a una jerarquía definida y generaciones distintas (ver fotos 49-56)

Ocurre cada vez con mayor frecuencia, que los novios se “juntan” para forzar los acontecimientos y evitar los fuertes compromisos económicos. En el campo agrícola, si llegara a suceder la infracción por parte de dos jóvenes “paisanos”, esta puede ser minimizada si existe la voluntad de ambas familias de afianzar y asegurar la relación de sus hijos mediante el cumplimiento del ritual entre las familias de la “agraviada” y del “transgresor”. En realidad la palabra de compromiso que opera como una disculpa consciente de la transgresión cometida por un hijo hacia los padres de la muchacha, conlleva el deseo de fortalecer vínculos entre familias. El convivio tiene la finalidad de sellar definitivamente el compromiso y proteger a la hija. Esto implica una derrama económica importante que bien puede implicar la venta de una parte del patrimonio familiar, ganado o terreno. En el pueblo, cuando un joven se ha enamorado de una muchacha, le pide a sus padres permiso para visitarla; en caso afirmativo, empieza el acercamiento. Al cabo de un tiempo corto (algunos meses o menos), el muchacho le pide a su novia su consentimiento para “juntarse” y la lleva a casa de sus padres donde se consume la unión esta misma noche; cuando esto ocurre, los padres del novio deben de avisar a los familiares en la brevedad que su hijo se ha robado a una muchacha.

En Zacatal se comunica el acontecimiento mediante unos cohetes que dan fe de su virginidad y se inician las pláticas entre ambas familias para determinar los bienes que entregará la familia del novio a petición de los padres de la muchacha y el día en el que ambas familias se juntarán para “tomar”, evento al que podrá asistir voluntariamente todo el pueblo para compartir alimentos, bailar y formalizar el compromiso entre ambos jóvenes. Sin embargo lo anterior solo se llevará a cabo si se comprueba la virginidad de la muchacha, hecho imprescindible para justificar el júbilo de ambas familias y la coronación de los padres de la muchacha por parte de la familia del novio.



Foto 49: La boda mixta.
Matías Romero, julio 2008



Foto 50: El brindis
Fotos: CS



Foto 51 Foto 52



Foto 53



Foto54



Foto 55.: Baile de la cola



Foto 56: Preparándose para lanzar el ramo.
Fotos C.S.

La virginidad es un factor primordial para el cumplimiento de la costumbre. De no ser así el muchacho tiene el derecho de regresar a la muchacha a su familia, sin que esta pueda inconformarse. La madre y el padre de la “agraviada” pueden pedir dinero, ganado, tierras según las posibilidades del novio, pero muchas veces optan por solicitar 30 o 50 cartones de cerveza y otra cantidad de refrescos, mismos que deberán de consumirse el o los días del festejo. Con boda o sin boda los padres reciben a la pareja con los brazos abiertos. Según la tradición la compañera debe de ir a vivir en casa del novio y apegarse a las costumbres de la suegra, pero por distintas circunstancias, en caso de migración, o de orfandad, los jóvenes se acomodan en la familia de la muchacha, sin conflicto alguno. En la actualidad se presencia numerosos matrimonios consolidados y con hijos que desean celebrar su unión con toda la solemnidad de una boda, ante Dios y la sociedad. Las uniones no pueden formalizarse a posteriori en el marco de los credos pentecostés. En cambio la iglesia católica lo permite siempre y cuando los esposos accedan a ser bautizados, ir a las pláticas previas a la comunión, la confirmación y las sesiones prenupciales. Es una de las razones por las cuales los paisanos se incorporan o reincorporan a la religión católica. La organización de las bodas implica los esfuerzos de muchos integrantes de la familia y de la comunidad y rememoran la cohesión de tiempos pasados. Al igual que en las fiestas patronales se nombran padrinos de música, de cerveza, de refrescos, de video, de vaca, entre otros, y se dividen las tareas entre hombres y mujeres para acarrear la leña, cocer los alimentos y elaborar las tortillas. Es honorífico ser designado como padrino (por lo general se utiliza en masculino) porque significa que se deposita plena confianza en esta persona para administrar los bienes de los miembros de la comunidad que cooperan voluntariamente



Foto 57: Boda en Zacatal, 2011³⁰⁸



Foto 58: el ropero: ritual de protección para los novios. Fotos CS.

³⁰⁸ Se gestó la unión en el campo agrícola “Península de la Paz”.

Ser padrino significa comprometerse a reunir la cantidad requerida entre los habitantes de la comunidad para una fecha específica. Su función es recolectar la suma requerida para cumplir con el compromiso (ya sea para la música, el video, el pastel etc...) La inserción de las prácticas de reciprocidad en una economía mercantil confiere el derecho de publicar el costo y naturaleza del "don" o regalo, dejando muy claro en una libreta el nombre de la persona y el valor de cambio de los objetos o de las participaciones a los gastos de la fiesta. De no anotar estos datos sería imposible cumplir con el mecanismo de reciprocidad. Cual no fue mi sorpresa al entregar un obsequio para una boda, cuando se me preguntó ¿Qué es? y ¿Cuánto te costó? En situación de desplazamiento laboral, los paisanos ayuukjyá'ay reproducen el mismo tipo de organización, para un cumpleaños por ejemplo: toda aportación es anotada cuidadosamente en un cuaderno.

3.5.6 LA SALUD, LA ENFERMEDAD, TRIBUTARIAS DE LA COSMOVISIÓN

La organización social de los pobladores tradicionalistas de esta región gira alrededor de varias categorías de rituales: los rituales de paso, que intervienen en los nacimientos, las alianzas matrimoniales y la muerte, los rituales de intensificación, como las fiestas, los rituales de interacción como los saludos y los rituales de sanación y prácticas adivinatorias así como los rituales para la fertilidad de la tierra, siembra, cosecha o recolección. La ausencia prolongada de la figura sacerdotal en esta región propició la continuidad de las prácticas rituales como las ceremonias específicas para la curación de los cuerpos y las almas, la invocación a los nahuales y la solicitud de protección, así como ritos de respeto a la madre tierra para propiciar su fertilidad, para mantener el equilibrio y asegurar la vida, en armonía con el calendario antiguo y auxiliado de las vernáculos artes adivinatorias. Llamaremos "curanderos" a todas aquellas personas que han recibido el don o las enseñanzas para curar el cuerpo y aliviar el espíritu.

El individuo está formado por dos "almas", una mortal y otra inmortal tso'ok (tona, tonalli), que corresponde a la visión indígena. La tona tso'ok se adquiere cuando coincide el nacimiento de un individuo y el de un animal, por lo que tona e individuo correrán durante toda su existencia suertes paralelas. Para conocer la tona del recién nacido, se recurre a consultar el calendario ritual y la lectura de la ceniza. Las tonas están clasificadas en "fuertes-buenas", poseídas por los curanderos, las "fuertes malas", características de los brujos y las "débiles" (buenas o malas), poseídas por el común de los

mortales. El calendario ritual también llamado tonalamatl es consultado para conocer la suerte o destino de las personas.

La consulta del tonalamatl se hace con granos de maíz colorado, los cuales se dejan caer sobre un petate y el especialista se encarga de hacer la lectura correspondiente. Otro tipo de calendario es el agrícola que consultan los más ancianos para conocer las condiciones meteorológicas que prevalecerán durante los próximos doce meses. La religión que practican los ayuuk es resultado de la mezcla sincrética de la indígena y la católica.³⁰⁹

A pesar de la presencia de Centros de Salud en las comunidades, los pobladores tienen la necesidad de atender muchos otros trastornos que no se originan precisamente en el cuerpo pero que si se manifiestan a través del cuerpo. La medicina mesoamericana se desarrolló en base a una cosmovisión específica donde la enfermedad significaba la pérdida del equilibrio corporal y espiritual³¹⁰, la pérdida del alma o el extravío del nagual. Los moradores de las montañas bajas de la sierra para quienes siguen vigentes las leyes antiguas, están envueltos en un mundo donde las almas de los vivos se vinculan con el espíritu de los difuntos. Buscan vivir en armonía con el entorno, respetar el orden establecido por los abuelos y cumplir con los rituales. No hacerlo implica estar en infracción y exponerse a los castigos correspondientes: “La transgresión es un cargo de conciencia, objeto de sanción corporal de la sociedad o espiritual de los antepasados”.³¹¹ Aunque se hayan perdido rituales ya incompatibles con la vida moderna, las sanaciones por medio de la acción especializada de curanderos siguen ocupando grandes espacios de la vida cotidiana.

Las almas de los difuntos son traviesas, y algunos espíritus malignos gustan espantar a los vivos; los inquietan por medio de apariciones transformándose en animales feroces cuya vista hunden a las víctimas en sintomatología mórbida, la cual, de no ser atendida, puede llegar a provocar la muerte. Los espantos por caídas, sustos por apariciones, la introducción de vidrios o piedras, los ritos de protección, alejar a los malos espíritus, son preocupaciones del diario acontecer. Un espíritu maligno puede rozar a un individuo que peca de su presencia por un escalofrío en el cuerpo. Un objeto que se cae o un mal paso son la evidencia de la presencia de los espíritus para manifestar su inconformidad por el incumplimiento de la tradición. Los sueños, sobre todo los “malos sueños”, son indicios de un desequilibrio en la existencia de un individuo. Los ritos de sanación combaten las

³⁰⁹ Texto de una página de Internet, con fecha 2009, <http://www.guichicovi.org/HISTORIA.html>

³¹⁰ Lozoya X, 1999, *La herbolaria en México*, tercer milenio, CONACULTA.

³¹¹ Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, CIESAS/IIA-UNAM, p. 79.

enfermedades de origen sobrenatural. Los rituales consisten en oraciones en lengua originaria, en ocasiones entrecortadas de palabras en español y se asocian la mayoría de las veces con el sacrificio de pollos, gallinas o gallos y su sangre, su molleja y su hígado se ofrendan a la tierra junto con la luz de las velas encendidas, las volutas del copal, y el olor vivificante del ocote al consumirse los nueve manojos de cinco varitas.

Sacrificar un pollo lleva también implícito el propósito de compartir el caldo y reforzar lazos sociales y familiares. En lo referente a una interacción dialógica con pobladores originarios, el intercambio de información toma matices diferentes de acuerdo al estatus de los locutores. Aquellos que tienen mayor instrucción tienen el cuidado de ponderar su discurso en pretérito, aclarando que esto se hacía “antes...pero ya no”: “Cuando abortaba la mamá o le hacían un daño, una curandera se cortaba la lengua y dejaba caer la sangre en la tierra como ofrenda”³¹², aunque en ocasiones los oradores no soportan más el stress gramatical del pretérito, y el discurso prosigue en tiempo presente y le da vigencia a la “costumbre”. Las narraciones entrelazan los rituales simbólicos y la atención propiamente médica, y corroboran la unidad cuerpo-espíritu:

-En el río se lleva a la gente que está enferma de la cabeza de trastornos para bañarla en él.³¹³

-Cuando se nace a los 2, 3 días se quema ocote donde hay un camino, cualquier camino, se quema ocote con nueve varitas, 9 manojos, velas, se ofrece un pollito, se deja la sangre a la tierra, y el hígado, es costumbre de los antiguos mixes, se pone huevo, el pollo se mata en otro lado.

-Cuando las criaturas nacían echaban cenizas, más antes, se buscaba el nahual, antes, debajo de la cama se echaban cenizas y allí pasaba el animal que iba ser nahual, así decían... ¡que tal que pase un ratón!... la gente de la religión³¹⁴ ya no hacen nada, ya no sacan estos nahuales, se está perdiendo la cultura de nosotros.³¹⁵

-Cuando uno se cae o se asusta o le pasa algo en el camino, se cae en un pozo, le hacen el daño a la criatura, le cuentan el maíz, y la curandera confirma que en ese lugar se asustó, entonces se debe de soltar un pollito en el camino donde se asustó el niño y llaman al que asustó, y decirle que se regrese “vente regrésate ya pagamos...dimos tu pago”. En platanillo y san Juan Mazatlán cambia la costumbre.³¹⁶

-Mi nieta, ya camina, ya está buena, pero antes estaba enferma y no sabían que tenía, pues se cayó de la cama dicen, pero la encontraron debajo del ropero, el mal lo vino a jalar, se quedó pálido, pálido, desde ese día, pero ¡pobre! ¡Como estaba su carita!, y no se quitaba, muchas veces lo llevó al doctor y no se quitaba nada, nada y nada. Iba morir la nena si no la trajera acá (*con una curandera*). También venimos porque un borracho brincó en el camioneta de su papa en un una fiesta de 15 años, a las 3 o 4 de la

³¹² Doña F

³¹³ Doña F

³¹⁴ Se refiere a los credos protestantes

³¹⁵ Doña F.

³¹⁶ Idem

mañana, todo el vidrio del parabrisas cayó dentro del camioneta, los tres sentados ahí, quien sabe como se alocaron, y cayó en su cabeza de M y venimos a curar aquí para que no se enferma.³¹⁷

Las curanderas verdaderas, las de antes, las que solo cobraban 10 pesos, curaban espantos, extraían vidrios y piedras, y tenían el poder de ubicuidad; al transformarse en animal veloz se podían trasladar rápidamente de un lado a otro de la región. La última curandera recibió un balazo en el brazo, porque se les apareció a unos hombres un cerdo muy grande; le dispararon, pero en realidad dispararon a la curandera nahualizada y acabó perdiendo el brazo. El sacrificio está presente en todos los rituales, y aún los que profesan otros cultos degollan algún pollo y dejan que la sangre penetre la tierra. El sacrificio de pollos se asocia a rituales de protección a las nuevas criaturas (ver fotos 59, 60) a las que se les unta sangre en los piecitos.

...A los niños que nacen se debe de matar un pollito y untar la sangre del pescuezo en los piecitos, y quemar nueve manojos de ocote.³¹⁸



Foto 59



Foto 60: niñas con pollos

Fotos CS

Hoy en día las mujeres acuden al centro de salud de la comunidad para dar a luz; sin embargo las parteras o comadronas siguen siendo solicitadas desde el tercer mes de embarazo para que soben el vientre de las gestantes, de manera que el producto crezca bien acomodado y no tenga dificultad al nacer; la operación se repite cada mes hasta el momento del alumbramiento evitando cesáreas innecesarias.

³¹⁷ E.R.

³¹⁸ Doña F. zacatal 2007

Yo tengo 54 años y alcance a ver la costumbre de los mixes que cuando nace un, o más bien cuando está embarazada la mujer indígena, san Juanera , mixe, busca a una señora que le dicen, ahora si partera, en mixe se dice ... la que va y le soba el vientre el estómago, después fajan a la mujer unas dos o tres veces y así cuando ya le agarra el dolor la mujer, alguien de la casa corre a traer a la partera, y ya entra donde van a dar a luz pues, en la camita o en el petate, por lo regular antes no había cama, entonces lo ayudan , lo soban para que nazca , saca al bebe y lo mueve para que lllore , traen hojas de ocote, las ramas, lo queman, matan un pollito, tiran la sangre, quema vela de cebo, el ombliguito creo que lo tiran en el río no sé lo queman creo, no recuerdo.³¹⁹

Don R. G de San Juan habla también en pasado y luego en presente:

Aquí *en San Juan*) no hay cuevas, cerros si, pero ya no he visto que practiquen el ritual. Antes si lo alcancé a ver cuando tenía 19 años, hay una piedra, allá en el monte (ver foto 61), en el mirador, allá iban a... llevaban los 5, los 20 centavos que había antes, iban allá y llevaban un velador, según, la persona encargada de hacer...iban a rezar, a pedirle a dios a sacudirse para que se le fuera el mal de la casa, mataban pollo, o que el niño o la persona se fue a un lugar y que se espantó, y que por ese espanto había que dar el alma, o espíritu por ahí, iban a dejar su dinerito, y matar pollito para que se le fuera ese mal, así hacía antes en esa piedra que esta ahí. ³²⁰



Foto 61: *La piedra Mějñëaambë awiimb en lengua mixe que significa del otro lado del arroyo grande*³²¹.

Apariciones reiteradas de un difunto juguetero que espanta insistentemente, pueden combatirse con acciones precisas: “en la vida cotidiana, el espanto de muerto ocasiona la pérdida del alma, enferma el cuerpo de la persona y después muere”.³²² Cuenta don R.:

Todavía era yo chamaco. Recuerdo que había en el pueblo una persona que se quejaba de no poder dormir por el susto que le provocaba cada noche un tío recién fallecido. Sus allegados decidieron un día poner fin a su tormento. Es cuando encontré a mucha gente que se dirigía al panteón con palos,

³¹⁹ Don R.G. San Juan Guichicovi Julio 2008

³²⁰ R.G

³²¹ <http://mx.geocities.com/sanjuanguichicovi/datos.html>

³²² Münch G, 2003, Historia y cultura de los mixes, IIA/UNAM, p. 90

palas, piedras o cualquier otro objeto, ingiriendo mezcal, con el fin de proferir insultos en ayuuk y golpear la tumba del difunto para que se quede en paz. Así fue como se pudo combatir el mal.

3.5.7 OTRAS ARTES ADIVINATORIAS Y CURATIVAS

Los curanderos guían a los individuos para que estos alcancen el bienestar corporal y espiritual, mediante rituales para calmar los espíritus malignos, el diálogo con el maíz para comprender los males que aquejan al paciente, pero recurren también a prácticas ancestrales como el uso de sustancias psicoactivas para confrontar al paciente a su realidad y propiciar de esta manera una auto curación. Münch menciona “la campana azul, el floripondio, el toloache, la salvia y los hongos alucinógenos...para curar y adivinar”.³²³ En la mixe baja, se mencionan semillas como la “semilla de ángel” y la planta conocida como “nashwimba”; esta última es escasa y crece en montes despoblados; ir a buscarla significa suspender las actividades cotidianas y emprender la búsqueda del vegetal. Estas plantas son veneradas y respetadas y su extracción debe de convertirse en un acto ritual respetuoso en el que se hacen oraciones para pedirle a la tierra su anuencia para sustraerla.

La ingestión de estas sustancias y las subsecuentes manifestaciones permiten experimentar un estado de compenetración con lo inexplicable, llámese Dios, espíritus, deidades, lo sagrado en general; es comparable a la ingestión de la divinidad (enteogénesis³²⁴) que, en la religión católica, se simboliza con la ingestión de la ostia “cuerpo de Cristo”. No responde a una curiosidad morbosa o a la necesidad de entrar en estados de conciencia más tolerable, sino persigue aumentar la conciencia individual y social mediante una intensificación de la visión (en sentido propio y figurado), que se manifiesta con una mayor intensidad de luz.³²⁵ La experiencia permite acercarse a lo desconocido y tiene la función de oráculo mediante el cual el paciente llega a conocer, el autor de un hurto, el responsable de un daño y es capaz de revelar el nombre de quien cometió un latrocinio y da la fuerza y el valor necesarios para recuperar el bien hurtado. Tratándose de una

³²³ Münch G, 2003, Historia y cultura de los mixes, IIA/UNAM, p. 80

³²⁴ Gordon Wasson, 1983, en Bartolomé M. A. 1997, *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las Identidades Étnicas en México* INI, Siglo XXI, p.111.

³²⁵ Bartolomé, 1997, idem, p, 113.

enfermedad, revela sus verdaderas causas y lleva al paciente a curarse a partir del auto reconocimiento de su propio cuerpo.

El recurrir a las plantas psicotrópicas es una práctica común, conocida, abierta en las comunidades, pero, durante la curación, se recomienda permanecer en casa con la asistencia de una curandera para guiar al paciente y rezar durante una larga noche en la cual señalará los pasos a seguir; la planta al ser ingerida dará las respuestas esperadas: ¿Quién mató a mis animales? ¿Quién se metió a robar a mi casa? ¿Donde está el caballo que se extravió?, o ¿Cual es mi enfermedad y porqué no me alivio? Ingerir estas sustancias no es un acto ligero desprovisto de sentido: el paciente debe de prepararse a recibirlas en ayunas y tener la convicción, la fe de que va a obtener como respuestas, las explicaciones a sus males. Se entabla un diálogo silencioso entre él y las voces que le van dictando la verdad; palabras que comunicará a su vez a la persona que lo cuida. La planta o brebaje son catalizadores de síntomas, emociones, sensaciones, temores, representaciones etc. Se puede hacer una analogía del fenómeno con lo que ocurre en cierta medida durante las sesiones de psicoanálisis; en los dos casos se trata de exacerbar la conciencia, mediante la lucidez que experimenta el paciente. Las manifestaciones físicas de la ingestión de sustancias sicotrópicas varían según los individuos, pero no parecen ser placenteros, porque están acompañadas de vómito u otros síntomas violentos. Esta práctica está considerada como remedio medicinal y permite la sanación espontánea y autónoma de cuerpo y alma.

3.5.8 EL CALENDARIO Y LA LECTURA DEL MAÍZ.

Todos los rituales se asocian al calendario tradicional. La lectura del maíz es una actividad muy antigua de Mesoamérica: las curanderas cuentan el maíz, para obtener respuestas a sus interrogaciones, conocer los días favorables para el acontecer del ciclo de vida, obtener respuestas sobre las causas de una enfermedad, o consultar el oráculo para anticipar la llegada de los acontecimientos. Estos días se determinan a partir de la lectura del maíz que se efectúa con apego a conocimientos antiguos: "...y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase de adivinanzas y hechicerías...luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes 20

días”...³²⁶ El calendario consistía en treceñas de 20 días dedicados a los dioses³²⁷ más cinco días inútiles que servían para regir las actividades cotidianas y festivas. Las prácticas adivinatorias sobreviven a los embates del tiempo:

...Yalalag tuvo fama de tener buenos sabios o adivinos, conocedores del ciclo agrícola anual y manejo del calendario prehispánico, organizados en treceñas de veinte días. Sabían los días propicios para las siembras, el comercio, los viajes, las ofrendas, los lugares sagrados. Adivinaban, como hasta la fecha, echando suertes de maíz.³²⁸

Las pláticas informales en Zacatal revelan que:

...hay personas que cuentan días, que día pasa hoy que día pasa mañana, son 20 días que hacen contar, hay un día bueno, hay un día malo, así dicen, Echan el maíz, 120 , 112 granos de maíz y le hacen su oración, lo amontonan, lo reparten, otra vez lo parten y reparten y cuando sobra 4 es suerte y cuando sobra 2 significa que...no sé., no me acuerdo... Un familiar dice “yo nací un 16 de mayo es un mal día porque soy puro enfermo, trabajo y no avanza mi trabajo, pero creo que no hay días buenos o malos: diario pasa el bien , diario pasa el mal”.³²⁹

Presencíé, aunque tardíamente en el curso de esta investigación, una sesión en la cual observé el diálogo que se establece entre una curandera y el maíz ; granos de maíz que adquieren una personalidad con carácter sagrado, esencia de la vida, espíritu revelador de la verdad que vincula el ser con su condición vital, espiritual, su nahual. La sesión resultó sumamente larga porque el paciente había nacido en una familia convertida pentecostés que había omitido hacer el ritual de protección del recién nacido y por lo tanto se encontraba separado de su nahual que “andaba perdido”. La mano de la curandera buscaba respuesta, ayudada con las volutas de un copal endémico; la señal debía de ser 6 granos de maíz después de haber formado una decena de montoncito de 5 maíces; si restaban dos o tres granos se hacía varias veces el signo de la cruz sobre el cuerpo del enfermo, en piernas, cabeza o pecho, acompañando los gestos rituales de oraciones en lengua ayuuk (ver foto 62). Victor Gayol, en los años noventas documenta esta práctica de la manera siguiente, texto integral que reproducimos a continuación:

³²⁶ Rafael Tena, 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, cap.2 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, Conaculta, cien de México, p.29.

³²⁷ Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, IIA/UNAM, p. 56

³²⁸ Münch, 2003, op. cit., p.56

³²⁹ Doña F.



Foto 62: Doña Sidonia. San Juan Guichicovi. Fuente:
<http://victorgayol.blogspot.com>

Llegué a San Juan Guichicovi en la tarde de un día muy ajetreado de finales de octubre, hará quince años. Recorría entonces varias comunidades indígenas a lo largo del país para intentar documentar dos temas que me había asignado entonces mi contratista (el extinto Instituto Nacional Indigenista): las empresas comunitarias y la medicina tradicional, que eran entonces proyectos estratégicos de aquel Instituto, apoyados con recursos federales, y que al día de hoy han pasado a manos de las fundaciones privadas -algunos de ellos, no todos-, gracias al adelgazamiento del estado mexicano y la consecuente desaparición del INI.

Llegué a las estribaciones de la sierra mixe completamente exhausto: habíamos viajado un montón de kilómetros desde Papanitla (en el norte de Veracruz) hasta el istmo de una sola tirada, en una camioneta que debía detenerse cada tanto porque el radiador estaba picado y perdía agua. Nada más llegar ya me estaban esperando para llevarme a cierta casa porque sabían que yo iba para el pueblo a buscar médicos tradicionales que estuvieran en situaciones reales (ya estaba harto de fotografías compuestas en el lugar) y, esa tarde, Doña Sidonia tenía un paciente. Todo el pueblo lo sabía. Además, doña Sidonia se especializaba en la lectura del maíz, y ningún antropólogo o fotógrafo había dejado un registro etnográfico del asunto en los últimos años.

La lectura del maíz es una de las artes adivinatorias que está asociada al pasado prehispánico. Según el Popol Vuh o según la conocida como Leyenda de los soles (en el Códice Chimalpopoca), los dioses crearon al ser humano a partir del maíz, pero antes de ello, consultaron a sus granos para definir lo que debía ser la creación. Muchos grupos indígenas mesoamericanos utilizan la lectura del maíz como arte adivinatorio no solamente para diagnosticar enfermedades, sino también para conocer el estado del tiempo o para encontrar personas u objetos extraviados. Las formas de la lectura no solamente varían de un grupo a otro, sino de adivinador en adivinador. Por ejemplo, siempre he leído que los mixes utilizan solamente doce granos de maíz para sus lecturas. Pero doña Sidonia buscaba mazorcas que tuvieran exactamente 111 granos y, después de desgranarlas con los ritos adecuados, utilizaba los 111 granos para hacer su lectura.

Lo que más me llamó la atención de todo el asunto fue que el paciente (el de la derecha de la imagen, un maestro bilingüe que andaba medio perdido) y la adivinadora, se metieron al unísono en un proceso de sanación que no solamente implicaba el diagnóstico de los males del paciente, sino una serie de posibilidades de sanación.

Después de encender copal en un pequeño incensario, doña Sidonia tomó los 111 granos de maíz entre sus manos, los puso sobre la cabeza del paciente y, luego de hacer la señal de la cruz sobre la mesa, los desparramó en su superficie. A partir de ahí se puso a escoger y a separar los granos según habían caído sobre la mesa: cada grupo era un concepto distinto (de lo cual me perdí mucho, pues todo se llevaba a cabo en mixe, o ayuuk, y había ciertas partes que mi traductora -una hermosa jovencita de veintitantos años, versada en ambos idiomas-, se oponía a trasladar...). Mientras le hacía la lectura de sus males (en mixe o ayuuk), también le iba haciendo preguntas y, a partir de sus respuestas, le proponía soluciones o lo dejaba pensando, tal y como lo haría un psicoanalista en nuestra cultura occidental europea.

Una vez terminada la lectura, cuyo término se veía que tenía que estar muy en acuerdo con las palabras e interacción del paciente, doña Sidonia tomó una botellita de cerveza que contenía aguardiente de caña, se echó un buche a la boca, y bañó a nuestro paciente con gotas, para limpiarlo. Cuando salimos de casa de doña Sidonia, el paciente me confesó: "Me siento aliviado". Años después, una de las fotografías de ese día vino a quedar como portada de la reedición del tomo XIII de las obras completas de Aguirre Beltrán. Y esto es un punto paradójico, pues yo me pregunto si don Gonzalo habrá visto lo que yo ví, aunque soy consciente que yo no puedo (porque no quiero) teorizar como él lo hizo -y menos, ser un cacique en mi disciplina como él lo fue. He vuelto varias veces a buscar en campo lecturas del maíz, yendo a pueblos en los que sé que se hacen. Las respuestas siempre han sido negativas. ¿Habré agotado mi chance con los dioses mesoamericanos? Ese día, en casa de doña Sidonia, me sentía un granito de maíz.³³⁰

Los ayuukjyá'ay cuentan todavía en ayuuk. El sistema numérico tiene mucho remanente de una forma vigesimal; por ejemplo 'iksh' es veinte, y 60 se dice tres veintes, 'tügük (tres) iksh (veinte) y 80 se dice 'madashk' (cuatro) 'iksh(veinte).³³¹ En varias ocasiones corrobore los números con personas distintas y ninguna puedo decirme 'setenta' en ayuuk .

³³⁰ Esta preciosa información la encontré en la dirección siguiente: <http://victorgayol.blogspot.com/> o

³³¹ Al igual que en francés 'quatre vingts' (cuatro veintes: ochenta)

| TABLA 10: Numeración en ayuuk | | | |
|-------------------------------|--------------------|-----|--|
| 1 | tu'uk | 23 | iksh t ø g ø' ø k |
| 2 | Metzk | 24 | iksh mada'ashk |
| 3 | t ø g ø' ø k | 25 | iksh mogø'shk |
| 4 | Madaashk | 26 | iksh t ø d ø k |
| 5 | mogø'shk | 27 | iksh ushtuk |
| 6 | t ø d ø k | 28 | iksh tuktuk |
| 7 | Ushtuk | 29 | iksh ta'ashtuk |
| 8 | Tuktuk | 30 | iksh majk |
| 9 | ta'ashtuk | 31 | iksh majk tu'uk |
| 10 | Majk | 32 | iksh majk metzk |
| 11 | Maj'tu'uk | 40 | ushchigik'sh |
| 12 | Maj'metzk | 50 | Ushchig'iksh majk |
| 13 | Maj' t ø g ø' ø k | 60 | t ø g ø' ø k iksh |
| 14 | Maj'makz | 80 | madaashk' iksh |
| 15 | Maj'moksh | 100 | Mogoksh |
| 16 | Maj'mokшту'uk | 200 | metzk mogoksh |
| 17 | Maj'mokshmetzk | 300 | t ø g ø' ø k' mogok'sh |
| 18 | Ma'jmokшту'uk | 400 | madash mogok'sh |
| 19 | Maj'moksh madaashk | 500 | mogø'shk mogok'sh |
| 20 | iKsh | 999 | taashtuk'mogok'sh Tuukmajmokshmadaashk |
| 21 | iKsh tu'uk | | |
| 22 | iKsh metzk | | |

3.5.9 EL OTRO VIAJE

Se percibe que la muerte no reviste el carácter angustiante de renunciación a la vida y ausencia fatal que representa en las sociedades modernas, sino que está asociada a una partida, un viaje hacia un lugar placentero más allá de los ríos, cerrando un círculo para regresar ahí donde se originó la vida en las entrañas de las montañas tal vez. La partida implica una serie de obligaciones para una actividad más, la última de esta fase de la existencia, el viaje. En los textos antiguos se menciona que : “...los indios morían serenos” y “la vida era un sueño del cual despertarían gozosos en la otra vida³³²...” Esta serenidad perdura, pero no tiene el mismo sentir que en la teología católica donde los difuntos resucitarán para la eternidad; en la cosmovisión de estos pobladores originarios, no hay ruptura entre lo visible e invisible, entre lo material y lo espiritual: vivos y espíritus forman una unidad indivisible y vida y muerte son elementos de un mismo ciclo.

³³² Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, CIESAS/IIA-UNAM p. 25

Los mixes le dan significación a la muerte como paso a la inmortalidad del espíritu de transformación, el alma de los muertos vuelve a la tierra para reproducir su sociedad y cultura, para continuar la historicidad. Aún como desaparecidos representan la imagen de los muertos, entre los vivos. El papel social que se tiene aún después de muerto es enseñar el camino, ya que toda vida reproduce la experiencia de los muertos, como forma de herencia de cultura.³³³

La persona mayor que presiente la partida, dirige ella misma los últimos detalles del acontecimiento. Con el fin de que su recuerdo permanezca entre los vivos acepta gustosamente ser retratada. Cuando la partida es más inminente, algún familiar arregla su maleta con su mejor huipil y enredo o falda, o camisa y pantalón, su peine, su jabón, todo lo que necesitará en el viaje. Manda hacer su cajón de madera, donde se colocará junto con ella, agua para el camino, mezcal y cigarro si fuma (ver foto 63).

Cuando murió mi Papá, se le apareció alguien y le dijo que el agua no era suficiente, que estaba sufriendo y que pronto iba a llegar alguien más para traerle más agua. A los dos meses murió mi sobrino. Lo encontraron sin vida en su departamento en México y se supone que fue asesinado envenenado con gas.³³⁴

Los perros negros son muy respetados en el pueblo, porque son los encargados de trasladar a las almas de los difuntos a su última morada; por el color de su pelaje no temerán ensuciarse al cruzar los ríos y ayudarlas a cruzar; es común que cada casa donde vive un adulto mayor tenga como huésped a un perro negro. Guido Münch menciona que se sacrificaba el animal para acompañar al difunto a su última morada, dato que se comprueba cada día con las excavaciones arqueológicas y el descubrimiento de tumbas (ver foto 64).³³⁵



Foto 63: Curandera y rezandera de Zacatal alistándose para el último viaje.



Foto 64: perro negro aguardando el momento de la partida

³³³ Idem p. 114

³³⁴ E.R. Zacatal

³³⁵ Cf exposición itineraria del barrio zapoteco en Teotihuacan, por ejemplo.

El cumplimiento de los rituales deben de ser una prioridad para los “ayuuk’jyā’ay”. Así lo expresa una persona mixe en un mensaje para sus paisanos que están trabajando en el norte:

Yo le platique, le comenté si se muere alguno de ustedes, de mis paisanos, ¿cómo regresarían? ¿les dan una caja mortuaria, en una ambulancia, con su propio dinero, ganancia, cómo? ¿Cómo harían la costumbre?

Los gatos también son animales míticos relacionados con el viaje según algunas leyendas³³⁶:

Había un señor que estaba muy enfermo pero no se podía morir; aquel que lo cuidaba ya estaba cansado y fue a buscar ayuda para atenderlo. Encontró al diablo que le propuso un trato: a cambio de llevarse al enfermo lo convirtió en gato. Por eso cada vez que hay enfermedad se oyen los gatos. Por eso a mí no me gustan. Cuando yo me enfermé allá en La Paz soñaba puros gatos de pesadilla; odio los gatos son del diablo.³³⁷

El destino final de las almas/cuerpos de los difuntos es sin duda, más allá de los ríos. Se mencionan reiteradamente a cuevas misteriosas y temibles, donde torrentes de agua y voces de animales, toros que embisten, representan un peligro para quienes pretenden aventurarse y penetrar en su interior. Las cuevas son de temer pero también pueden encantar a algún “elegido” como cuentan es el caso del cantautor y compositor zapoteco Chuy Rasgado. Cuentan que fue elegido e inspirado para este destino en la cueva del cerro de Santo Domingo.

Paralelamente a la organización material del viaje es importante cumplir con ciertos rituales. En 2007 desencarnó en Zacatal la última curandera tradicional (foto 60), muy querida por la comunidad por ser consciente de la precariedad de la economía de sus paisanos. Era reconocida por su poder de ubicuidad, apareciendo bajo la forma de un enorme cerdo que asustaba en los caminos o como tigre que recorría la sierra en segundos. Se dedicaba a la lectura del maíz y a curar los espantos y los daños causados por los espíritus malignos. Explicó en su lecho de muerte en ayuuk lo que debía de hacerse después de su partida. La serenidad y entereza de una anciana moribunda, su voz nítida, y la lucidez de pensamiento sorprenden al observador al cual asombra la integridad espiritual frente al término de la envoltura física, el cuerpo:

³³⁶ En Anexos se adjunta una lista más exhaustiva de las creencias vigentes.

³³⁷ E., Zacatal mayo 2007

Está diciendo que maten un casado de pollo, un gallo y una polla, el día cuando se muere, ya cuatro días que se enterró y ahí le van a hacer el costumbre, ella ya lo sabe, van a matar el pollo y no lo van a hacer caldo, van a comer tamalón y un poco de tamal de frijol, lo van a desayunar y cuando va a terminar de comer el tamalón lo va llevar donde está el cruce del camino, allí lo va ir a quemar dice, y van a dejar un cuarto de mezcal, lo va a dejar ahí para que no se quede la enfermedad. Se quema el tamalón en el cruce del camino porque ahí se va a terminar todo. Así es la costumbre. Como es curandera, aquí llegaba la gente a curarse, pobremente cobraba 10 pesos, como ella curó a mucha gente, cuando ella se va ya no queda quien quiera ser curandera, se acabó así, ella es la última de los antiguos. Hay quien hace pero como brujo, andan por el mal, piden por el mal, ellos no cobran 10 pesos, te va a cobrar 5000 o 10 000 pesos, si llega un enemigo cobran 4000 pesos, así trabajan los otros, ella es buena, gracias a Dios, vino acá en el mundo para sanar, y levantar a los enfermos.³³⁸

Las prácticas informales denotan que la muerte no interrumpe un ciclo sino que es una fase de un ciclo en bucle que se reproduce hasta el infinito. Morirse viejo es considerado entonces como un castigo, el de permanecer en la tierra y sufrir más que aquellos que desencarnan antes de perder las fuerzas.

³³⁸ Extraído de una grabación en lengua mixe. Traducción y comentarios de E.R. Zacatal.

3.5.10 CREDOS

Inmerso en un universo sagrado, el hombre mesoamericano se descubre plenamente como *homo religious*. Las fuerzas sobrehumanas y los poderes representados por sus númenes trascienden todas sus actividades. Las creencias religiosas lo ocupaban todo.³³⁹

Ha quedado atrás el tiempo en que se solía hablar de las comunidades indígenas, con la casi certidumbre de poder encuadrar el concepto y sus descriptores con la realidad. Hoy en día, aunque la mayoría de los pobladores del municipio se consideren como ayuukjiäay, la comunidad padece del síndrome de la “diferenciación”; mientras los tradicionalistas se apegan a normas antiguas, otros encuentran caminos alternos en los nuevos valores dictados por el beneficio y el mercantilismo. Se entreteje la diferenciación en niveles y ámbitos distintos recreando fenómenos de “desregulación” a nivel social, económico, político y religioso.

Las fracturas políticas son evidentes porque el municipio se rige por elecciones de partidos políticos. En el plano religioso, mientras los primeros reproducen cultos y costumbres muy sui generis, los otros encuentran en las doctrinas protestantes, pentecostés y otras, la manera de “progresar”. La configuración histórica ha permitido la repetición secular de la ‘costumbre’. Los frailes dominicos llegan a Veracruz en 1526 y a partir de 1530 establecen conventos en todo el sureste del país; en menos de 50 años evangelizan toda la región que constituye el actual estado de Oaxaca. Pero hacia el año de 1806 y en la época de independencia prefieren reincorporarse a centros urbanos dejando en el abandono las zonas misionales. Es la razón por la cual se presume que la región quedó sin atención clerical, gran parte del siglo XIX y del siglo XX; es solo hasta el año de 1971 que se reporta la llegada de un sacerdote para officiar misas en San Juan.³⁴⁰ Si bien los rituales fueron considerados durante mucho tiempo como limitante de las libertades individuales, se les atribuye hoy en día un papel importante en la configuración de la vida social, como formas de acción que conectan la historia con el presente y el futuro (Wulf 2008).³⁴¹

³³⁹ Rosell C, Ojeda Diaz M.A., 2003, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, CIESAS, p. 107.

³⁴⁰ Ayuntamiento de San Juan Guichicovi 2005, Plan de Desarrollo Integral Sustentable y Pluricultural , in <http://mx.geocities.com/sanjuanguichicovi/datos.html>

³⁴¹ Wulf C., 2008, *Antropología, Historia, cultura, filosofía*, ANTHROPOS, UAM, p. 220.

Los grandes instrumentos de control ideológico y político han perdido su efectividad, frente al nuevo amo, la mercancía; todo en esta modernidad se vuelve objeto de transacción; pero para que las brechas se conviertan en arterias transitables es necesario romper con la estructura social, religiosa, económica y política, provocando el caos y la desunión. La ausencia del clero católico durante más de un siglo entre la población mixe baja ha sido un detonador para la penetración de evangelizadores protestantes de orientación pentecostés. En efecto, la región mixe baja ha sido asediada desde hace aproximadamente treinta y cinco años³⁴² por grupos proselitistas evangelistas quienes, no conformes con dividir lo ya fracturado en el plano político y económico, se empeñaron en dividir sus propios feligreses en Sabatistas o Sabáticos, Pentecostés, etc; y dentro de los pentecostés surgen otras iglesias como agua viva y de los Santos de los últimos días, entre otros.

La discordia surge cuando los nuevos credos hacen pública su voluntad de dejar de participar en el tequio y en las festividades religiosas y sociales de la comunidad así como abandonar los rituales y la medicina tradicional. Se habla de la injerencia del Instituto Lingüístico de verano como principal promotor de los nuevos cultos, sobre todo en la región mixe media y alta, donde se dedican a hacer proselitismos religiosos a cambio de servicios médicos (alopáticos) gratuitos. Renunciar a la religión católica es una decisión dramática que alcanza cada fibra de la cultura tradicional. Cuando una familia decide convertirse, generalmente por la iniciativa de las mujeres, es con la esperanza de atenuar o erradicar el alcoholismo y sus estragos en el hogar, “progresar” en el plano económico o cumplir una promesa una vez concedido el favor. Es el caso de Doña S.

S. era una persona muy católica que no se perdía de ninguna fiesta, ni ocasión para festejar y compartir la alegría tomando cervezas o mezcalito. Un día en un chequeo de rutina de los programas de salud le diagnosticaron un cáncer. Rezó mucho para pedirle a Dios que no se la llevara, prometiendo, a cambio, renunciar a la religión católica e integrarse a un grupo de pentecostés; una noche, en sueños, vio a Jesucristo tal como lo pintan en las

³⁴² <http://www.sanjuanguichicovi>

imágenes con su barba y su pelo largo, sus ojos azules, que le tendía un vaso de agua con medicina, diciéndole : “¡tómalo!” envolviéndola con sus rayos de luz de tal manera que su hijo se despertó y le preguntó: “¿qué es esa luz y porqué estas hablando?”...Cuando llegó a Oaxaca para volverse a hacer los análisis, el doctor le dijo que no tenía más que una leve infección, que no existía rasgo alguno de cáncer; esta noticia fue el detonador de su conversión. El milagro había ocurrido.³⁴³El efecto de la conversión evangélica es profundo e implica sacrificios, omisiones, renunciaciones. La decisión es aún más dramática porque la tradición, a pesar de haber sido sometida a un sinfín de vejaciones, agresiones, prohibiciones, que la historia narra con lujo y detalles, había logrado acomodarse alrededor de la estructura del catolicismo que exportaron los colonizadores, creando una simbiosis que favorecía a ambos.³⁴⁴

Convertirse a la nueva palabra de Dios significa renunciar a todos los ritos que hasta ahora satisfacían a la tierra y a las almas, porque a partir de este momento solo queda un alma; significa también dejar de lado las pretensiones de suntuosidad como los aretes y adornos y negar a las jóvenes casaderas la reivindicación de su identidad que resurge cada año con los bailes de la capitana, bailes de lujosos y costosos trajes regionales, alhajas de oro y ocasión para conocer jóvenes. Implica también romper con los lazos espirituales que mantenían con los difuntos, dejar de participar y cooperar en todas las festividades patronales; destruir las imágenes sagradas que hasta ahora adornaban el altar familiar (ver foto 65) o abandonarlas en algún rincón de la iglesia aunque feligreses católicos sigan honrandolas con veladoras encendidas (ver fotos 66, 67,68)

³⁴³ narrado por ella misma, Zacatal, mayo 2007.

³⁴⁴ ...nuestros dioses a quienes hemos servido con la sangre de nuestras venas y tantos sacrificios, por estos montes, nos tienen preparado el descanso en su palacio, en el otro mundo, y para gozarle luego, y salir del poder de estos enemigos tan poderosos, y de la persecución de estos padres que nos quitan todos nuestros dioses, y quieren que sólo al suyo sirvamos y adoremos, y que dejemos a los que nos han dado hijos, y aguas para sembrar y comer tantos años, es lo más acertado morir e ir a gozar aquellas fiestas y regocijos que nos esperan, y para animaros yo voy a ahorcarme para que vosotros, si sois hombres de valor, hagáis lo mismo, y me sigáis....y diciendo esto, se despidió de ellos cogiendo un lazo partió al monte y se colgó de un árbol.... ...Mientras los perros de Pacheco despedazaban a un mixe, este dijo:”Bracos comed bien que así me pintarían en la piel del tigre y se me contarán entre los valientes, por no descubrir a mi Señor, MÚNCH G., 2003, Historia y cultura de los mixes, IIA/UNAM, p’



Foto 65: En una casa evangelista una televisión suplanta las imágenes sagradas.



Foto 66

Foto 67

Foto 68

Imágenes abandonadas en una “cueva”³⁴⁵ en la iglesia de San Juan Bautista por aquellos que cambian de religión.
Fotos: C.S

El alcohol, como catalizador de las relaciones sociales, juega un papel importante en todas las festividades y cumple con numerosas funciones simbólicas; sin embargo, aún sin alcohol los evangelistas siguen reproduciendo las estructuras festivas con otros apelativos como “asambleas” o “convenciones”, en las cuales los feligreses perpetúan el placer de estar juntos y de repartir comida y té de canela(!)³⁴⁶, mientras en el pueblo se festeja el Santo patrono con gran despliegue de cartones de “coronitas”, o mezcälito³⁴⁷ al son de “...que se lo tome Vivianita”³⁴⁸ (ver foto 69). No es raro, por lo tanto, observar que los varones abandonan pronto la esperanza evangelista para reincorporarse a los placeres étlicos, dejando a las mujeres en la encrucijada de la tradición y el “bienestar”.

³⁴⁵ “Adentro de la iglesia hay como una cueva, un caracol, quien sabe dentro de la construcción que signifique, es una cueva de vampiros, de los murciélagos, ahí no hay nada, solo unos santos despedazados, cuando era chamaco me metía ahí y veía unos dos tres murciélagos que entraban y salían, tiene un huequito en medio, donde se meten los murciélagos”. Don R. G. San Juan.

³⁴⁶ El café les es prohibido así como el alcohol.

³⁴⁷ Que se reduce en la actualidad a licor de nanche con alcohol.

³⁴⁸ Santa Viviana se encuentra en la iglesia de San Juan Bautista cargando un jarro en una mano...de modo que cualquier ingestión de ybebida alcoholica en su honor cae en el jarrito...evitando de esta manera la embriaguez.



Foto 69: Santa Viviana. Iglesia de San Juan Guichicovi. Foto C.S.

Para poder cumplir con la promesa de la nueva religión, en teoría hay que renunciar al culto de los difuntos y a muchos rituales; sin embargo la conversión no los excluye completamente de la vida comunitaria en la que siguen participando aunque sea como espectadores y comerciantes aprovechando la ocasión para poner algún puesto de mercancía; algunos visitan todavía las tumbas de sus difuntos en el panteón y recurren a su pastor evangelista para sanar el espanto porque los espíritus malignos nunca dejan de merodear:

El estado de salud de una señora enferma empeoró al oír ruidos en el techo de su casa, como si alguien aventara piedritas; los familiares salieron y vieron una manta blanca que brincó y se transformó en perro, el diablo mismo; al mismo tiempo doña E. veía brincar a la hamaca como si alguien acabara de sentarse.

El sentimiento de la transgresión a la costumbre se manifiesta tarde o temprano con alteraciones en la conducta:

-Un borracho consuetudinario tiene muy mal tomar y se mete a las casas y amenaza a los pobladores que se encierran rápidamente y esperan pacientemente que se aleje; ha intentado colgarse, no tanto por el alcohol sino porque fuma marihuana; se puso así porque se convirtió a la religión del séptimo día y fue a tirar las imágenes de la virgen de la Purísima Concepción de Ixcuintepec: este es su castigo³⁴⁹.

Independientemente del culto que profesan, permanece muy anclado el deber moral de atender y respetar a los difuntos y a los abuelitos. De no hacerlo, empiezan a manifestarse síntomas de angustia directamente relacionados con la transgresión:

-Mi experiencia propia, yo estoy en la ciudad en el tiempo de Todos Santos, día de los muertos, por ejemplo este año que no fui, sentí bastante de no estar presente allá, a la llegada de mis padres que ya se murieron, en el altar, porque así se dice, llegan en el altar, se convive con la familia o prepara uno todo lo que tiene que estar presente a la hora de su llegada, en ese momento, entonces yo siento que si yo no estoy ahí qué tal que si ya llegaron los padres y yo por otro lado, me encuentran que no estoy, que ya no los quiero, que perdí esa costumbre, se siente uno mal porque es una manera de como vas alimentando nuestro espíritu, de sentirse contento, de decir bueno ya hice esto que debía de hacer ya cumplí, el hecho de convivir con la

³⁴⁹ E.R. abril 2007

gente ver que todos van a los ritos, al panteón y uno no va, se va perdiendo, se va perdiendo y va llegar el momento que se va perdiendo completamente.....³⁵⁰

El estado de salud de una señora enferma empeoró al oír ruidos en el techo de su casa, como si alguien aventara piedritas; los familiares salieron y vieron una manta blanca que brincó y se transformó en perro, el diablo mismo; al mismo tiempo doña E. veía brincar la hamaca como si alguien acabara de sentarse. El sentimiento de la transgresión a la costumbre se manifiesta tarde o temprano con alteraciones en la conducta:

La iglesia católica, por medio de la congregación salesiana, encuentra hoy un terreno propicio para enarbolar una visión moderna de la fe católica, efectuando una nueva cruzada evangelizadora en las comunidades del Distrito Mixe, con el propósito de “desactivar las fuerzas que las mueven”, a fin de imponer la religión católica.³⁵¹ De la misma fuente, se informa que en algún momento, un cura de San Juan se había convertido en un instrumento del cacique e intentaba excluir de la iglesia todas las costumbres tradicionales. Las imposiciones ideológicas externas producen, en el transcurso del tiempo, reacciones que tienden hacia la recuperación de la tradición. Las subsecuentes y recurrentes apariciones de la virgen (ver foto 70) son señales de esperanza para los creyentes de la comunidad que la respetan y se apegan a las costumbres de los ayuukjyá'ay.



Foto 70: Aparición de la virgen de La Purísima Concepción camino a Huisicil (San Juan guichicovi).

³⁵⁰ C.G.T. Ciudad Ixtepec (Uciri)

³⁵¹ Nahmad Sitton S, 2003, Fronteras étnicas. Análisis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: Proyecto nacional contra Proyecto étnico. El caso de los ayuuk (mixes) de Oaxaca, CIESAS, p. 26

En un ir y venir, actualmente, la iglesia católica ha flexibilizado la doctrina permitiendo que los feligreses eleven sus plegarias en lengua ayuuk y que, al término de los oficios, los rezanderos y curanderos hagan sus limpias, prendan sus veladoras o ceras (ver fotos 71, 72) y depositen mazorcas, refrescos, mezcal entre otros, en el altar para ser bendecidos.



Foto 71: Semana santa en San Juan Guichicovi. foto CS



Foto: 72 después de la misa católica³⁵²

Los mixes que han pasado por experiencias educativas y laborales fuera de la comunidad manifiestan con toda seguridad que la religión católica permite cumplir, en mayor medida, con la tradición ancestral, mientras que los demás credos tienden a sepultarlos para siempre: “los pentecostés ya no creen en nada” dicen en el pueblo. En los últimos años han aumentado los casos de jóvenes o adultos pentecostés que acuden a la capilla con el sacerdote para ser integrado o reintegrado a la religión católica, junto con sus hijos por medio del bautizo. Es la vía más segura de reincorporarse a la vida festiva comunitaria y a las relaciones de reciprocidad.

Paralelamente a los cultos conocidos como católicos o evangelistas, surgen otros agrupamientos religiosos, como los espiritualistas o los masones; pequeñas hermandades se agrupan alrededor de un templo donde se practica la oración y la curación. La hermana mayor de tales pequeñas congregaciones también es rezandera y curandera, aplica las manos, y hace limpias con alcohol o agua para ahuyentar el mal y permitir a los enfermos y/o perturbados por las fuerzas invisibles recobrar paz y tranquilidad. El aniversario del templo es la ocasión de recrear la organización social festiva con la participación de los

³⁵² Foto tomada de 1ª revista mixe , www.Sanjuanguichicovi

hermanos en la preparación del convivio, asignando tareas distintas a los hombres (cortada y acarreo de la leña) y a las mujeres (preparación de tamales y tortillas), dar la cooperación para la carne e insumos, para finalmente compartir los alimentos y recrear el placer de convivir. Este culto parece ser una fusión de la iglesia evangelista y del sentir profundo del inconsciente colectivo, la unión de los vivos con los espíritus, y la veneración de la virgen milagrosa de Santiago Ixcuintepec, sin tener que someterse a los patrones religiosos católicos u alternos. (ver foto 73)



Foto 73: Templo espiritualista de la hermana T.

3.5.11 SANTIAGO IXCUINTEPEC, SANTUARIO DE LA VIRGEN DE LA PURÍSIMA CONCEPCIÓN

Tonantzin, “nuestra madre”, nuestra Señora de Guadalupe, la tierra madre, son referencias de principio y fin en los ciclos de un tiempo eterno. El culto a la virgen de la Purísima Concepción es asimilable a todos los cultos de la deidad mayor, llámese virgen, madre o tierra y se lleva a cabo en un cerro rodeado de otros cerros cubiertos de chipotes que hacen pensar en la fertilidad y la abundancia de leche materna (ver foto 74). Los santuarios se encuentran en lugares sagrados de culto y se asocian con santuarios naturales preexistentes como cerros y cuevas ya concurridos en épocas prehispánicas y donde más tarde se construyeron templos católicos. El santuario puede considerarse como un centro

cósmico vital para los grupos que lo han dotado de poderes terapéuticos y mágicos. Son lugares de interacción social y simbólica, donde se manifiesta lo sagrado por medio de eventos milagrosos.³⁵³

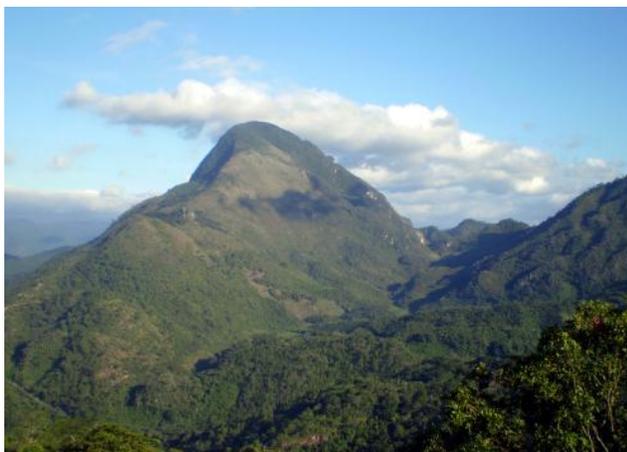


Foto 74: Cerros alrededor de Santiago Ixcuintepec foto: C:S.

Aún no se han realizado excavaciones arqueológicas en “uk’ubah”, “cabeza de perro” o Ixcuintepec en nahuatl; sin embargo se percibe de manera intuitiva que fue un centro ceremonial prehispánico de gran importancia, no solamente por el templo construido en medio de la sierra, de difícil acceso, sino también por su mítica cueva. Las cuevas siguen siendo lugares de culto así como lo fueron en tiempos prehispánicos. Según Dávila Padilla³⁵⁴ “los indios llevaron a Guerrero a descubrir muchos lugares sagrados y él destruyó los antiguos templos, tumbas y adoratorios de las cuevas”. Menciona que estos lugares ejercen en los peregrinos un poder sobrenatural que en conjunción con sus deseos, opera como un catalizador de voluntades cuya manifestación son los milagros. Según Guerrero los “indios” eran renuentes y recidivistas porque seguían llevando ofrendas e imágenes en la cueva de Camotlán³⁵⁵. Camotlán es el pueblo que sigue de Santiago Ixcuintepec hacia San Miguel Quetzaltepec y la región del Zempoaltepetl (cerro de las veinte cabezas).

³⁵³ Barabas A., 2006, “Los Santuarios de vírgenes y Santos aparecidos en Oaxaca” , *Cuicuilco*, vol 13 N^o.036, ENAH.

³⁵⁴ En Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, CIESAS/IIA-UNAM, p. 36 y 37

³⁵⁵ En Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, CIESAS/IIA-UNAM, p. 37

Un adulto mayor con el que compartí un tramo de brecha de Santiago Ixcuintepac a San Lucas Camotlán me comentó que en un preciso lugar se acababa de desbarrancar un carro con todo y sus ocupantes, no muy lejos de una cuevita donde se aparecía un perro negro que espantaba a los transeúntes. Las cuevas son lugares míticos donde moran los espíritus y de los cuales hay que alejarse, porque acechan en su interior peligrosos animales, o ríos caudalosos. Los cerros y sus cuevas también se asocian a actividades mágicas como en el caso del cerro de Santo Domingo, región mixe-zapoteca donde dice la creencia popular que el famoso cantante zapoteco Chuy Rasgado encontró su don e inspiración. En la sierra mixe son muchas las alusiones a lugares sagrados donde se hacen los sacrificios. Cualquier transgresión acarrea fatales consecuencias

“El abismo del río Chintete han muerto muchos arrieros, choferes, caminantes y borrachos. Es un lugar con mucha inercia; en opinión de los paisanos, es muy pesado, porque jala a las personas. Aún existen ahí numerosos vehículos desbarrancados. Es uno de los lugares preferidos por los nahuales que se aparecen en forma de animales, remolinos de aire, hombres o mujeres desconocidos. No se debe de pasar de noche porque es muy peligroso, se han puesto algunos nichos de santos, cruces y los adornan con flores y velas para proteger a los vecinos que van por allá.”³⁵⁶

La fiesta de la Virgen de la Purísima Concepción es el 8 de diciembre y los peregrinos mixes del municipio de San Juan Guichicovi y de la región mixe media (Tamazulapan, Alotepec, Hueyapam, San Miguel Quetzaltepec, Camotlán) acuden al santuario para pedir o agradecer los favores recibido como la sanación, la procreación, abundantes cosechas, etc... En épocas pasadas, cuando la sierra estaba incomunicada, se emprendía el viaje a pie. Adultos de hoy recuerdan esta hazaña como una terrible prueba para los niños que eran; caminaban hasta tres días, durmiendo en el monte, cargando comida, cobijas y enseres necesarios para una semana de ausencia.

En 2007³⁵⁷ las condiciones han cambiado. El desplazamiento se hace en camionetas e implica gastos y tiempo que no todos pueden entregar. Los fervientes ahorran todo el año para obsequiarle algo a la virgen y/o cumplir promesas y regresar a casa con imágenes, rosarios y toda clase de artefactos benditos para adornar el altar y obsequiar a familiares. La peregrinación implica una organización minuciosa, desde juntar dinero para apartar el

³⁵⁶ Idem, p. 92

³⁵⁷ Fecha en la que nos fue posible presenciar las festividades.

transporte (cada Nissan lleva unas doce personas), organizar lo que se va a llevar, sillas, hamacas, cobijas, trastes, comida, agua, para poder pasar 5 días sin hambre ni frío. Al amanecer se juntan los peregrinos y se someten a algunos rituales de purificación y protección porque los caminos siguen azarosos y acechan los peligros.

“ Antes se sufría más, comentan, porque no había nada en el pueblo de Ixcuintepc; ahora llegan a vender por las brechas transitables, hay agua potable, luz y drenaje, baños públicos, para recibir a los creyentes”. Es una fiesta mixe para todo el distrito mixe, el distrito de Juchitán, y paisanos de las ciudades de Oaxaca y México, donde la fe hacia la imagen de la virgen se desborda, donde la catarsis colectiva entrega dulces lágrimas al reencontrarse con la “madre universal”.

Cuando estaba yo joven , mi papa me llevaron allá entonces a Ixcuintepc, ya tenia mi edad como 14 años, cuando fui la primera vez allá, ya tiene muchos años, yo fui allá 15 veces en la fiesta, estaba tocando una jaranita, el bandolón, es una promesa, entonces mi papa cuando llegaron allá a Loma Santa Cruz, está un arroyito llamado caracol, pasa uno y ahí está una cruz, la frente hay luego un cerro se llama “ hep kop”, luego pasa San Juan Mazatlán hay otro arroyo grande, se llama arroyo San Andrés, hay un cerro grandote muy grande, San Andrés, entonces pasa y hay una piedra así, tiene uno hueco, hecha su mano a ver si encuentra dinero para que lo lleve ahí a la iglesia para la promesa. Entonces cuando llegue en Ixcuintepc porque tocaba la jaranita, allá hay una iglesia chiquita donde prenden las velas para la iglesia grande, donde hace alabanzas, para bailar puro vals y yo estaba tocando bien un noche dos noches, tres noches tocando con jarana. Mucha gente llega donde estoy tocando y están bailando puro huapango como de Veracruz. La gente va a la cueva para llevar enfermos a curarse.³⁵⁸

La peregrinación se detiene, antes de llegar a uk’ubah, cerca de un lugar arbolado donde yace entre hierbas y matorrales una roca en cuyas entrañas brota agua todo el año; ahí empiezan gestos rituales de purificación y limpias con hierbas o albahaca. En el camino se cortan flores y guías del monte para elaborar las coronas con las que se cubren la cabeza los que visitan el santuario por primera vez (ver foto 75). Los peregrinos bajan en el puente (ver fotos 76, 77) para admirar el rio caudaloso y se detienen nuevamente en una ermita a la entrada de Santiago Ixcuintepc para bailar con una vela encendida

El milagro del viaje presente es la reproducción interior del pasado y del futuro. Ir al santuario se reproduce en tres sentidos simbólicos, a la vez que se recrea el camino de los muertos,

³⁵⁸ J. S. O Jornalero del campo “El Trampuchete” procedente de El zacatal. No volvió a Ixcuintepc porque se convirtió a la religión pentecostés.

se crea el camino actual de los vivos, e instauro el camino futuro en el más allá. Es darle continuidad pasada, presente y futura a la promesa de vida.³⁵⁹



Foto 75: peregrinos mixes con corona.³⁶⁰



Foto 76: montañas y río a la entrada de Ixcuintepéc.
Fotos CS



Foto 77: río arriba se bañan los peregrinos.
Foto C.S.

La cueva cercana al Santuario es un lugar de esperanzas y oración. Varias imágenes de la virgen se perfilan en el relieve de la roca, con los reflejos de la luz de las velas. Las mujeres solteras mayores de 25 años, deseosas de casarse y formar familia, piden con fe encontrar su pareja; las mujeres estériles piden fertilidad. La visita a la cueva es un experiencia conmovedora, la ocasión cíclica de estrechar los vínculos con la “madre tierra” simbolizada por la imagen de la virgen por un lado y el contacto con la tierra por otro. Entrar en la cueva es un acto de fe, dada la dificultad de acceso: hay que franquear un pasadizo estrecho arrastrándose y deslizándose boca abajo entre piedras húmedas y lodo, mientras se elevan las plegarias de los demás feligreses. Existe la profunda convicción de que aquel que no tiene fe se inmoviliza y le es imposible avanzar, por más delgado que sea, no pasa. El acceso al nivel superior se logra mediante una escalera de metal muy resbalosa y los

³⁵⁹ Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, CIESAS/IIA-UNAM, p. 99

³⁶⁰ En 1786 se condenaron a 9 hombres y dos mujeres por idólatras, atándolos con sogas en el cuello, velas verdes en la mano y coronas en la cabeza, en la primera grada del presbiterio (Münch G., 2003, *Historia y cultura de los mixes*, CIESAS/IIA-UNAM, p. 44), lo que muestra como la historia va dejando su huella material en los ritos, pero difícilmente altera la esencia de la creencia.

creyentes se arman de valor para subir gracias a las oraciones de los que ya están arriba, transmitiendo a los de abajo la seguridad de que nada malo puede ocurrir. La cueva está oscura y solo las velas encendidas descubren los rostros exaltados por la experiencia mítica. El contacto con el lodo borra toda diferenciación, suspende el tiempo y el espacio para vincular a los peregrinos con el hilo místico de la vida cósmica en un acto que refleja representaciones del inconsciente colectivo.

Es el éxtasis de haber alcanzado el corazón del mundo que entrega el agua necesaria a la humanidad para su reproducción. El agua filtrada humedece la tierra convirtiéndola en un barro suave, fresco y moldeable por medio del cual se materializan los deseos; un muñeco, un bebé, animalitos, una casa, un corazón, entre otros, se colocan en nichos formados en las paredes de la cueva. Se oyen los gritos fuertes de un peregrino arriendo ganado, simulando sus actividades campiranas y las mujeres se untan lodo en cara, brazos y piernas. Al salir de la cueva existe una sensación de triunfo, de felicidad, por haber superado la dificultad, de haberse enlodado voluntaria o involuntariamente. Después de rendir devoción a las representaciones simbólicas de la cueva, hay que trasladarse al pie de la montaña y bañarse en el río a media hora de distancia por caminos enlodados y resbalosos para terminar el proceso de purificación. Los días siguientes, los peregrinos que acuden por primera vez al santuario, deben de buscar tres madrinas o padrinos, que a su vez deben de dar un obsequio a sus ahijados y quemar velas: las rezanderas ayuukjä'ay aplican las manos en la cabeza de ambos mientras elevan sus plegarias en ayuuk y se consumen las velas.

Durante cuatro días desborda el júbilo de los asistentes que despliegan cantidad de flores, velas, cirios que los sacristanes no alcanzan a recoger para hacer lugar para las nuevas entregas. En la noche mucha gente opta por quemar las velas en un costado de la iglesia y tener de esta manera la certeza de que se consuman. En cada misa se leen las intenciones de decenas de feligreses que pagan 50 pesos por cada una de ellas; en varias ocasiones oímos plegarias para paisanos trabajando en Los Cabos y La Paz, en el estado de Baja California e inclusive en Estados Unidos. Los peregrinos siguen llegando día a día; los días 7 y 8 el acceso al Santuario solo es posible abriéndose paso a empujones, pero todo ocurre en un halo de felicidad donde no cabe la menor preocupación por ser despojado de

algún bien. Las bandas filarmónicas de niños de la sierra media y alta tocan toda la noche contestándose unas a otras en la explanada del santuario. Músicos de Tamazulapan con tambor y flauta invitan a los presentes a “sacudir el hueso” y alejar los malos espíritus. Para estar en armonía con la virgen y cumplir con las promesas y ruegos, dones y súplicas, lágrimas y agradecimientos es necesario hacer tres visitas consecutivas al santuario.

“El milagro del viaje presente es la reproducción interior del pasado y del futuro...es darle continuidad pasada, presente y futura a la promesa de vida”.³⁶¹

Los peregrinos se desprenden del dinero acumulado, sin preocuparse de su verdadero destino, porque el don es de origen metafísico: la Virgen se merece todo como madre universal de los Ayuukjyá'ay. Posee mucho oro, perlas y otras joyas que los sacerdotes guardan en alguna caja fuerte, dicen; tampoco se preocupan mucho por las calumnias y sarcasmos proferidos a los curas católicos por los habitantes de Ixcuintepec, pentecostés en su mayoría, ni ponen atención a los eternos discursos de rendición de cuentas de los mismos, que sí se está restaurando los frescos del santuario, la imagen de la Virgen, que cada hoja de oro vale 100 000 pesos...etc. La virgen escucha al pueblo mixe y cumple con las plegarias sinceras (ver foto 78).



*Foto 78: La Virgen de la Purísima
Concepción
en el Santuario de Ixcuintepec .Foto CS*

³⁶¹ Münch, 2003, op. cit. p.99

3.5.12 EL ACONTECER DIARIO EN ZACATAL

En los poblados originarios de la sierra Juárez incipiente “el tiempo se vuelve consustancial al alma”.³⁶² Ahí el tiempo se desenvuelve suavemente, combinando los amaneceres con los atardeceres, el canto de pájaros, el ladrido de los perros y aves de corral, el sol, el viento y la lluvia que acompañan las almas de los difuntos. Los pobladores son gente activa que se dedica a los quehaceres cotidianos a un ritmo constante y a la vez flexible. Todo el mundo trabaja, inclusive los adultos mayores (en los caminos es frecuente encontrar abuelitos o abuelitas mayores caminando con su bastón), buscando cómo ser útiles, reparando cercos o ayudando a encontrar una res extraviada, porque el trabajo es una actividad vital, es la vida misma. Los gestos cotidianos se dibujan entre los elementos de la naturaleza, la leña o madera, metal, fuego, maíz, plátano, frijol, elaborando totopos, extendiendo tortillas, moldeando puertas y ventanas, combinando hilos.

Temprano arrancan los motores de los molinos para reducir el nixtamal a masa lisa y lista para extenderse, o moler cierta cantidad de café; apenas amanece, el viento trae de regreso los ecos de los anuncios de las casetas telefónicas que rebotan en los cerros; el claxon de las camionetas Nissan, único medio de transporte hacia la cabecera municipal y Matías Romero, alertan con anticipación a la población de su llegada (ver foto 79); se atiza el fuego (ver fotos 80, 81) y se alista la producción de totopos para su comercialización o la elaboración de las tortillas del día; los tejedores de hamacas, los y las bordadoras instalan sus bastidores y alistan los hilos combinándolos con el trabajo realizado ayer (ver foto 82).. Al declinar la luz y atenuarse los rayos de sol, se vuelve a oír la sierra estridente de algún herrero que alegra la noche con los destellos de la soldadura. De los hornos, se escapan llamaradas frívolas, antes de liberar el aroma exquisito del pan recién horneado (ver fotos 85, 86, 87).

³⁶² Idem, p. 80.



Foto 79 transporte colectivo local



Fotos 80, 81: elaborando tortillas. Fotos C.S.

Aquellos que se dedican a la agricultura y ganadería pasan largas temporadas en el “rancho” para la siembra, limpia o cosecha y atención al ganado; solo bajan al pueblo para reabastecer la despensa.



Foto 82: bastidor



Foto 83 tejiendo hamaca. Fotos CS



Fotos: ,84, 85, 86: La elaboración del pan en el horno de leña . Fotos CS.



Fotos 87, 88: pan dulce y “Capricho” recién horneados. Fotos C.S.

Zacatal es famoso por sus bordadoras aunque los hombres también se dedican a bordar y se enorgullecen de saber hacerlo mientras otros atienden el ganado (ver foto 89, 90).



Fotos 89, 90: bordando

El bordado de huipiles y trajes festivos, destinados en su mayoría a la comunidad zapoteca de Juchitán, se convierte en un trabajo a destajo que intermediarias encargan a las muchachas que bordan. Los modelos varían según las modas de la región zapoteca de Juchitán y Tehuantepec. En el municipio de san Juan Guichicovi la mayoría de las mujeres mayores de 50 años en la actualidad usan la misma falda y huipil que las mujeres zapotecas del istmo de Tehuantepec, hecho que demuestra la gran permeabilidad cultural que se ha establecido entre la cultura mixe y zapoteca (ver fotos 91-94



Foto 91, 92 vestimenta en Zacatal Fotos C.S.

Para las nuevas generaciones la vestimenta tradicional o “artesanal” se ha vuelto un artículo suntuario para las fiestas o eventos sociales. A pesar de la fuerte división religiosa en el pueblo, se ha intentado reavivar las tradicionales fiestas patronales. En 2007, se logró organizar la mayordomía de la “Santa Cruz” con su respectiva capitana que reúne a las jóvenes casaderas. Algunas bordan sus trajes, otras los alquilan porque semejante prenda es muy costosa y tiene que acompañarse de alhajas de oro; la actividad se desarrolla en ocasiones con todos los miembros de la familia, papá, mamá, yerno, atareados alrededor del mismo bastidor.



Fotos 93, 94: Trajes festivos;., Zacatal. Fotos C.S.

En la montaña, al igual que en el campo agrícola, donde los ecos de cualquier música llenan el espacio diurno y nocturno, nadie se ofende por el ruido de los molinos, los altavoces que avisan a la población o la invitan a atender una llamada telefónica en general. El “silencio” es un concepto abstracto, porque aquí la naturaleza es ruidosa: gritan los tucanes, los xanates, y las chachalacas (ver fotos 95, 96), truenan el cielo y la montaña se estremece; se oye el llanto de las láminas heridas. En todo momento el cantar de la lengua ayuuk acompaña los hacendosos moradores y es el vehículo universal de las noticias que comparten alegremente los Ayuukjyä’ay.



Fotos 95, 96: Tucán y chachalacas fotos C.S.

Queda presente Sin embargo en la memoria colectiva que los trajes que se confeccionan hoy no son propios de la tradición mixe (ver fotos 97, 98):

¿Donde está el punto del origen de la identidad? Pues la vestimenta, el vestuario, la original... pero ahora sí que desgraciadamente la gente acepta la mezcla de las copias que traen de allá de Tehuantepaquí. Su identidad es el enredo. La vestimenta ha cambiado muchísimo, ya no la utilizan ni en sus festividades, la mayoría usa traje de las tehuanas.³⁶³



Fotos 97, 98: Abuelitas con enredo tradicional



Foto 99: Niños en Zacatal en semana santa.



Foto 100: El día del baile de las flores:
"recordando a nuestras abuelitas"
Fotos C.S.

³⁶³ R.G. de San Juan Guichicovi. (junio de 2008)

El interés de la exposición anterior es recalcar el papel fundamental de la cultura en esta realidad globalizadora que absorbe los individuos arrancándolos de su antigua estructura económica, social y religiosa. Subsisten aún muchas manifestaciones culturales circunscritas a regiones y comunidades lingüísticas específicas. Esta cultura, la mayoría de las veces “silenciosa”, que perdura y atraviesa las historias, lejos de ser remanentes de culturas y civilizaciones antiguas, es el “entramado de significaciones”³⁶⁴ que los pueblos necesitaron y siguen necesitando para mantener la cohesión del grupo en un hábitat determinado. Mientras la convivencia entre paisanos existe, se reproduce el sentimiento y la certeza de la pertenencia a una comunidad étnico-lingüística y regional. Sin embargo la “libertad” adquirida por medio de la migración laboral y que tiene como corolario ser partícipe de la sociedad de consumo con un cierto poder adquisitivo parece incompatible con la organización social colectiva, comunitaria de intercambio. Así mismo la discriminación étnica y lingüística por parte de los “otros” orilla a los pobladores originarios en desplazamiento laboral a dejar de valorar su cultura y lengua y considerarlas como el obstáculo para su “progreso”.

4. ACTITUDES LINGUISTICAS

La sociología del lenguaje enfoca toda la gama de tópicos relacionados con la organización social de la conducta de la lengua. La sicología social le brinda conceptos de herramientas de análisis, útiles en su quehacer, que rebasan el uso de la lengua per se, para enfocar las actitudes y conductas hacia las lenguas así como las de sus usuarios.³⁶⁵ En el caso que aquí estudiamos, son estas actitudes las que van a permitirnos comprender como la población originaria en tránsito en un territorio ampliado modifica sus actitudes lingüísticas, acechando la oportunidad de un cambio de identidad. Al ser la lengua originaria el primer blanco de esta transformación, es primordial saber cuales son los factores que inciden en la vitalidad o debilidad de una lengua vernácula.

³⁶⁴ Geertz C, 1997, *La interpretación de las culturas*, GEDISA, p.20

³⁶⁵ Trudgill Peter 2000, “Sociolingüística y Sociolingüística” in YOLANDA LASTRA,, 2000, *Estudios de Sociolingüística*, UNAM//IIA, p. 32

La vitalidad etnolingüística se mide por el estatus, la fuerza demográfica, el apoyo institucional y la estandarización de la misma lengua.³⁶⁶ El *estatus* se refiere al poder económico, social, político y socio histórico sustentado por los hablantes de la variedad lingüística. La *fuerza demográfica* es el número y distribución de los hablantes dentro de la comunidad de habla así como la diversidad y poder de otras comunidades que la hablan. El grado de *apoyo institucional* provee un importante índice de su vitalidad presente y futura por razones obvias: las poblaciones que hablan una lengua minoritaria adoptarán actitudes diferentes hacia ella según el valor que cada nación le confiera. En cuanto a la *estandarización*, es el factor que asegurará la transmisión uniforme de una lengua y evitará el fraccionamiento de la misma.

De estos paradigmas se derivan diferentes actitudes de los locutores hacia su lengua, entendiendo por actitud lingüística, una entidad más compleja que un signo lingüística, la asociación de una creencia con un hecho. Más que una creencia definida y delimitada en sí, la actitud se genera en la esfera cognitiva y afectiva y cobra vida en asociación o comparación con hechos reales (Rona).³⁶⁷

La “actitud lingüística” se define en sentido amplio y flexible como cualquier índice afectivo, cognitivo o de comportamiento de reacciones evaluativas hacia diferentes variedades de lengua o sus hablantes.³⁶⁸

...La lengua no es simplemente un vehículo de contenido, latente o manifiesto. La lengua misma es contenido, un referente para lealtades y odios, un indicador de estatus social y relaciones personales, un marcador de situaciones y tópicos así como de metas relacionadas con la sociedad y escenarios de interacción cargados de valores primordiales que son típicos de todas las comunidades de habla.³⁶⁹

El contexto sociocultural de la(s) lengua(s) que hablamos tiene repercusiones inmediatas que infieren en los componentes cognitivo, afectivo y conductual de las actitudes de los locutores así como en los usos y las funciones de la propia lengua. matizan las relaciones interculturales (ver esquema 1). El objetivo central del estudio de las actitudes es

³⁶⁶ Giles Bourhis Y Taylor 1977 Johnson Giles 1981 en Ellen Bouchard Ryan, Howard Giles y Richard J. Sebastián en Lastra Y., 2000, , UNAM/IIA.

³⁶⁷ Garvin P., Lastra Y., 1974, Antología de etnolingüística y sociolingüística, UNAM, p.213

³⁶⁸ Bouchard H. Et Al “Una perspectiva integrativa para el estudio de las actitudes” en Lastra Y., 2000, *Estudios de Sociolingüística*, UNAM/IIA, p. 499.

³⁶⁹ Fishman 1971 en Bouchard Ryan E., Howard Giles Y Richard J. Sebastian en Lastra Y., 2000, *Estudios de sociolingüística*, UNAM/IIA, p. 493

el comportamiento explícito hacia la lengua y sus usuarios, entiéndase por comportamiento el de los colectivos sociales más que un comportamiento individual aislado. La tarea del sociólogo del lenguaje consiste, entonces, en encontrar y describir las pautas que llevan a determinadas conductas lingüísticas a partir de los patrones evaluativos de la realidad lingüística de las cuales derivan y del valor simbólico que adquieren los hechos lingüísticos en esta realidad.

Para el caso de las actitudes lingüísticas me parece pertinente considerar no solamente lo que la gente "sabe" o dice que "sabe", sino también es necesario identificar "quién" dice qué cosa, "cuándo" lo dice y "cómo" lo dice. Qué dice acerca de la lengua y cuál es su opinión acerca de sus funciones y usos sociales.

Las actitudes son manifestaciones "valorativas" hacia las cosas que la gente hace y dice y se construyen durante la experiencia social. La cuestión sobre lo dicho, que puede ser algo no cierto, refleja la forma en que una persona percibe a los demás y es a través de las actitudes cómo podemos reconocer la valoración que expresa hacia grupos diferentes. Varios autores coinciden en definir la "actitud" como un tipo de manifestación "valorativa" dirigidas hacia las cosas que la gente "hace" o "dice" (Giles y Bourhis, 1976; Moscovici, 1986; Hewstone y Stephenson, 1988; Echebarría, 1991; Díaz, 1992).³⁷⁰

En el marco de esta investigación, las actitudes de los locutores de lengua originaria hacia las variaciones lingüísticas de la misma no son trascendentales; en cambio son de interés las razones que encuentran para modificar el comportamiento actitudinal hacia su lengua materna en contexto de desplazamiento laboral. Las actitudes lingüísticas se modifican proporcionalmente a la inserción cada vez más profunda de la población originaria en la estructura económica moderna del país. En contexto de migración, los actores se encuentran repentinamente en situación de desigualdad lingüística. La lengua originaria que hablan se convierte en un estigma que los identifica como seres distintos y objetos de discriminación dentro de una sociedad mestiza castellanizada. Por lo tanto se genera un fenómeno de ocultamiento consciente o inconsciente que minimiza la veracidad de las encuestas, porque no existen condiciones de igualdad lingüística.

Salir de la comunidad de origen hacia un campo agrícola del norte del país, es equivalente a viajar por primera vez al extranjero, y confrontarse a situaciones adversas y desconocidas. El contacto con la sociedad mestiza y, especialmente, en las condiciones

³⁷⁰ Castillo M. A., "El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto sociocultural: el caso del mexicano de Cuetzalan" *Anales de Antropología* 2006 IIA/UNAM p....

peculiares de un campo agrícola, despierta sentimientos encontrados por la nueva realidad vivida. La toma de conciencia de la alteridad y del estigma que significa ser locutor de una lengua originaria modifica las actitudes buscando respuestas para remodelar la identidad. “Mucha gente está considerando el lado pragmático ¿de que le sirve el dialecto? Dice M.R. Por otro lado, A. comenta en el campo agrícola “Península de la Paz”: “Tengo una prima, en Sinaloa, que no le dice a la gente de donde viene (Oaxaca), prefiere decir que es de Sinaloa”.³⁷¹ Los jornaleros se expresan abiertamente y explican porqué deciden dejar de lado su lengua materna:

-“El (*mi esposo*) no quiere que les hable (a mis hijos) en dialecto”. (*Matrimonio mixto, mixe/zapoteco*)

-Yo (*padre de familia*) quiero que mis hijos hablen español, porque he sufrido mucho, porque no hablaba el español, no podía pedir trabajo o defenderme, por eso no quiero que hablen un dialecto. (*pareja mixta mixe/zapoteca*)

-Sí, yo (*Mamá*) hablo zoque, pero no les enseñé a ellos (*hijos*) porque después no van a poder pronunciar bien el español.³⁷²

A partir de estas afirmaciones se puede interpretar que el sufrimiento, la explotación, el desprecio y las representaciones en cuanto a la adquisición del español, son consecuencia de la condición de locutor de una lengua originaria: ser locutor de una lengua originaria es un impedimento para adquirir el español, porque la fonología de la primera lengua entorpece la adquisición de la segunda lengua. Esta explicación parece ser una respuesta lógica frente al hecho de que los niños migrantes que apenas están fortaleciendo la adquisición de su primera lengua, al entrar en contacto con una segunda lengua ya no se expresan en lengua materna por lo que los padres dejan de hablarles en lengua originaria interpretando este fenómeno como un “retroceso” en su desarrollo. Estos niños se convierten en locutores pasivos de su lengua materna, porque entienden la lengua pero no la pueden hablar.

-A (21 años) : Entiendo el mixe , me hablan y entiendo , pero no lo puedo hablar.

-E (13 años). No sé hablar en ayuuk³⁷³ estuve 3 años en primero de primaria y hablaba ayuuk, pero vinimos para acá. Ahora me da pena, no puedo pronunciarlo.

-Una señora (hablando de un nieto): Como ya esta grande si lo entiende pero no quiere hablar, porque están jugando con otros niños que hablan español.

³⁷¹ A (21 años). La prima en cuestión es en realidad hermana y se ha quedado a vivir en el estado de Sinaloa. Ya no habla ayuuk, y sus hijos tampoco.

³⁷² Curiosamente esta persona bilingüe habla muy bien español con pronunciación y entonación correcta.

³⁷³ E (13 años) creció en campos agrícolas de Sinaloa.

Se percibe reiteradamente como esta situación de contacto lingüístico hace evidente el deseo de brindar a los hijos la herramienta necesaria para que las oportunidades en la vida sean mayores y más gratas, o sea, la lengua española y en el mejor de los casos, la educación en español. Es la razón por la cual se modifican las actitudes de los locutores originarios hacia su lengua materna. En la conciencia colectiva de los jornaleros se gestan las representaciones de que el “dialecto” retrasa, impide o mengua la adquisición del español. Por otro lado, los que gozan del prestigio de ser considerados ciudadanos mexicanos solo hablan español, por lo tanto una operación argumentativa lógica es que es necesario abandonar el código lingüístico originario para convertirse a su vez en ciudadanos de primera categoría y dejar de ser sujetos a discriminación y burla. El cambio de actitud ante la transmisión de la lengua materna soslaya lo que en realidad es un conflicto social bajo la forma de inequidad: los dominados, en las palabras de R. Lafont³⁷⁴, se creen portadores de una sublengua, un dialecto y se auto denigran mediante una culpabilidad durable, como pretexto para detener la transmisión natural, familiar, de la lengua estigmatizada y aceptar un monolingüismo de la lengua dominante.

La pérdida de la función comunicativa de la lengua materna tiene graves consecuencias: aceptar otro código lingüístico significa también imitar el comportamiento de ciertos niños mestizos, el abandono del respeto hacia los mayores, patrones de agresión verbal y física, como manotadas, golpes con objetos, gritos, manejo de las groserías en español, etc.. El proceso se acelera cuando los niños se quedan en la guardería del campo agrícola donde conviven con otros niños que solo hablan español. La identidad ‘ayuuk’ de las nuevas generaciones de jóvenes también tiende a fragilizarse y a ser ocultada, aún si llegaron en el campo agrícola con su lengua materna fortalecida, absorbieron de una u otra manera los valores discriminatorios, procuran callar su identidad y solo comunican en lengua originaria alejados de incómodos “intrusos”. Por el contrario la mayoría de los jornaleros mayores de 40 años manifiestan su orgullo de ser ayuuk y tienden a ocultar sus conocimientos de español: “R: Mis paisanos me están preguntando en ayuuk, yo sí les contesto, yo no lo dejo” dice R., 50 años. En situación “exolengua”, los jóvenes encuentran muy conveniente ocultar su procedencia y su lengua materna, y declaran ser de estados más

³⁷⁴ Lafont R., 1971, “ Un problème de culpabilité sociologique : la diglossie franco-occitane » en *Langue française*, nº 9. Este análisis se refiere a locutores minoritarios sobrevivientes del « occitan » del sur de Francia.

prestigiados como Sinaloa o Baja California para evitar la estigmatización. Esta actitud conlleva tomar distancia de su adscripción etnolingüística y rechazar paulatinamente toda memoria histórica, para caer al cabo de una o dos generaciones en el olvido parental y geográfico.³⁷⁵

4.1 LOS MIGRANTES Y SU CONDICIÓN LINGÜÍSTICA.

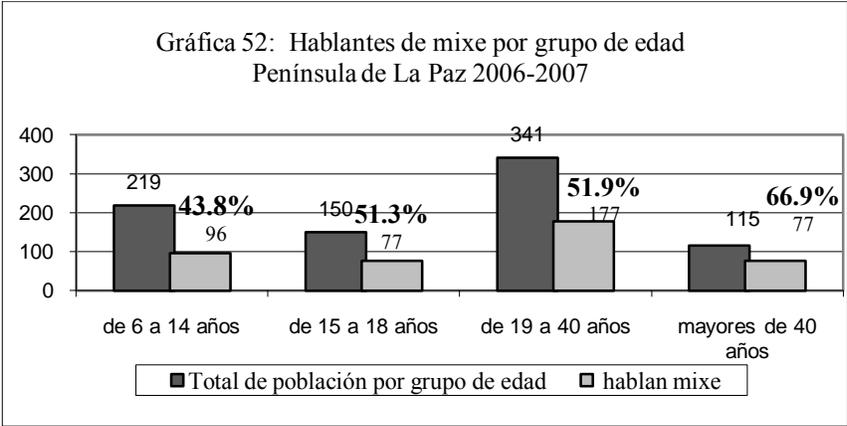
Pocos son los trabajadores en desplazamiento que dicen no hablar el español, siendo los adultos mayores de 40 años los más numerosos en esta situación; el hecho de que afirman no hablarlo se debe a una representación que les dicta que no son bilingües. En realidad desarrollaron la competencia de comprensión oral, a expensas de la expresión oral en español del mismo modo que sus nietos se han vuelto locutores pasivos de su lengua originaria. Los locutores adultos estiman que carecen de los elementos lingüísticos necesarios para interactuar y comunicar eficazmente y resienten cierto temor a la crítica o burla si se expresan en español.

El cuadro 7 intenta sintetizar la realidad lingüística de los pobladores originarios en el campamento, según los distintos grupos de edad. En caso de los niños que apenas están estructurando su primera lengua, el contacto con el español en la guardería o jugando con otros niños de lengua materna diferente, tiene como consecuencia un descontrol en el proceso de adquisición de la lengua materna cuyos adelantos se inmovilizan ante la lengua de comunicación y socialización, el español, lengua de los niños mestizos de Sinaloa; un segundo bagaje lingüístico se empalma con la lengua materna provocando un bloqueo de esta última. Es frecuente oír a algunos papás decir: “sí, les hablamos pero no contestan, entonces mejor cambiamos al español”. El acto deliberado de abandono de la transmisión de la lengua originaria responde a una decisión utilitaria.

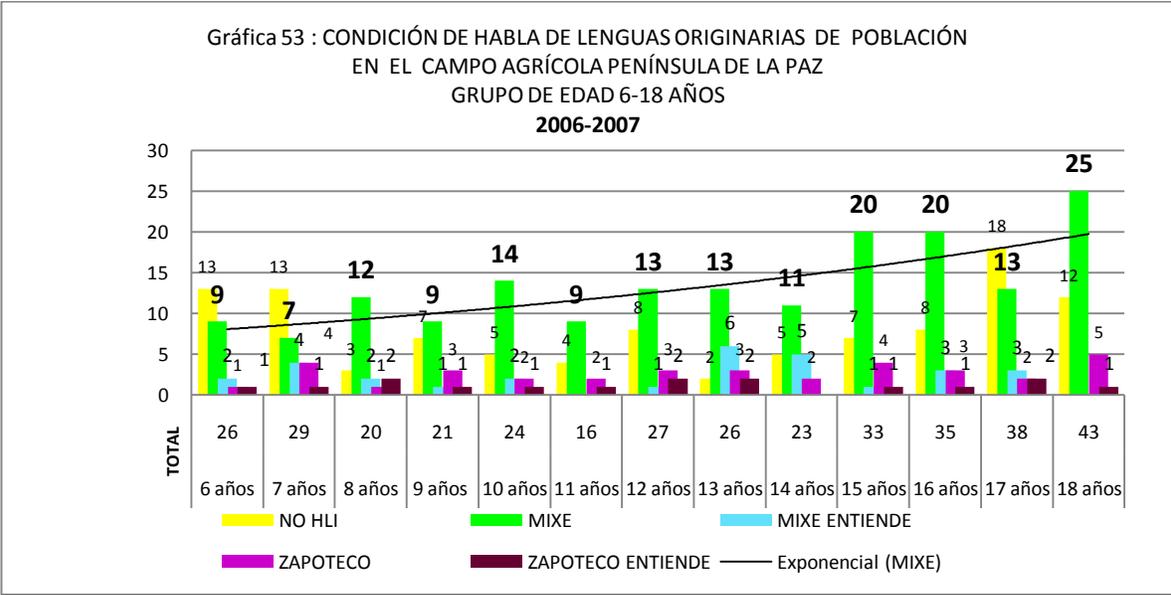
³⁷⁵ Bartolome M.A. , 1997, Gente de costumbre, gente de razón, p. 81

| CUADRO 7: CONDICIONES LINGÜÍSTICAS DE LOS POBLADORES ORIGINARIOS CAMPO AGRÍCOLA PENINSULA DE LA PAZ | | |
|---|---|---|
| Grupo de edad | Características | |
| 0-5 | NIÑOS NACIDOS EN LA COMUNIDAD | NIÑOS NACIDOS EN SITUACIÓN DE MIGRACIÓN |
| | INTERRUMPEN LA ADQUISICIÓN DE LA LENGUA MATERNA Y LOS QUE YA HABLABAN SE VUELVEN LOCUTORES PASIVOS DEL MIXE. | ADQUIEREN EL ESPAÑOL COMO LENGUA MATERNA. ENTIENDEN ALGO EN MIXE PERO NO LO HABLAN. |
| 6-11 | HABLAN LA LENGUA MATERNA, PERO SI NO REGRESAN A LA COMUNIDAD, ADQUIEREN EL ESPAÑOL Y DEJAN DE HABLAR MIXE (LOCUTORES PASIVOS) | EL ESPAÑOL ES SU LENGUA |
| 12-18 | SON BILINGÜES PERO OCULTAN SU LENGUA MATERNA. ES PROBABLE QUE NO TRANSMITAN LA LENGUA ORIGINARIA A SUS HIJOS | |
| 19-49 | Adultos bilingües. LOS MÁS JÓVENES DEJAN DE TRANSMITIR LA LENGUA A SUS HIJOS. | |
| Mayores de 50 años | Adultos MONOLINGÜE O QUE TIENEN MUY POCOS CONOCIMIENTOS DEL español. | |

La gráfica 52 indica que hay una correlación entre la edad y la condición lingüística: a mayor edad mayor dominio de la lengua originaria a expensas de la lengua oficial; a menor edad la lengua oficial se vuelve dominante a expensas de la lengua originaria y en los grupos de edad intermedios se observa una tendencia hacia un bilingüismo más equilibrado. Para las temporadas baja y alta de 2006 y 2007, 66.9% de los 115 trabajadores mayores de 40 años censados en el campo agrícola Península de La Paz, son locutores de mixe, así como 51.9% de los 341 jornaleros entre 19 y 40 años . 51.3% de los 15-18 todavía hablan su lengua materna, pero se observa ya la tendencia a abandonarla en el grupo de niños entre 6 y 14 años. Esta tendencia se acentúa en el caso de los menores de 6 años. Mientras 72% de los jornaleros de 18 años declaran hablar mixe o zapoteco, 53% de los niños de 6 y 7 años solo hablan español..



La línea exponencial de la gráfica 53 pone en evidencia esta tendencia así como el desplazamiento de la lengua mixe.



4.2 ESCOLARIDAD

Los datos disponibles sobre escolaridad de jornaleros en el campo agrícola “Península de La Paz” para las temporadas 2006-2007, indican que a mayor edad, es evidente una menor escolarización; otra hipótesis emerge también en el sentido de que el proceso de escolarización que implica la adquisición de la lengua española inhibe el fortalecimiento de la adquisición de la lengua materna que pone en riesgo al modificarse las actitudes de los locutores originarios. La conclusión del sentido común de los jornaleros es que ser locutor de una lengua no reconocida es la razón principal no solamente del fracaso escolar sino también de una posición discriminatoria hacia ellos:

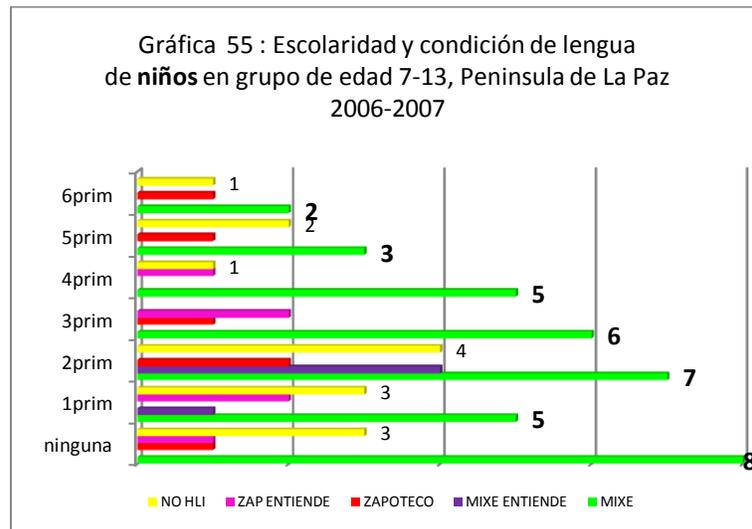
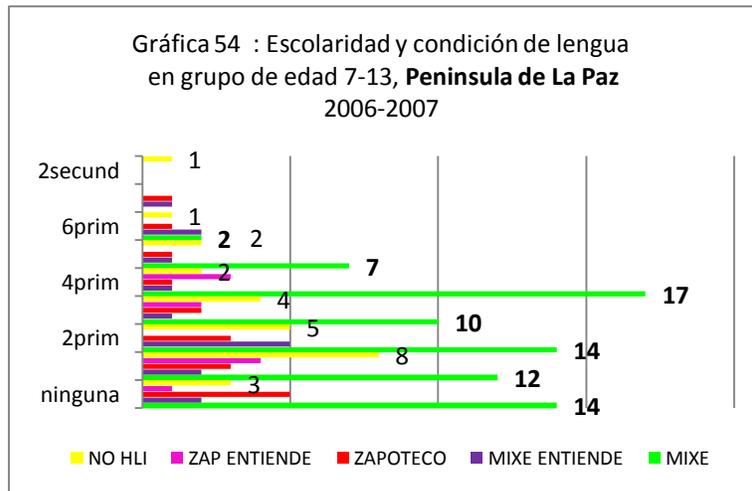
Los jóvenes, por ejemplo, hay quienes están saliendo, ya sea por cuestiones de estudios o de trabajo a otras ciudades, a la capital y a su regreso ya no quieren hablar su lengua, probablemente por lo que han vivido fuera, una persona indígena o hablante de lengua indígena que sale a otra comunidad que no habla su lengua, necesariamente tiene que adecuarse al español, y estarse enfrentando al español, porque cuando no lo domina se enfrenta a críticas, se enfrenta a la intimidación de aquellos que hablan el español y trata de negar sus raíces o su formación básica, deja de hablar la lengua y la toma como sinónimo de rezago y para no estar estigmatizado, estas personas en ocasiones cometen el error de tratar de demostrar que ellos estuvieron en un lugar diferente al suyo y por lo tanto han evolucionado y tratan de ocultar que hablan esta lengua, de alguna manera, muchos traen una concepción diferente de lo que es su cultura y, este ...,por desgracia llegan a negar sus propias raíces.³⁷⁶

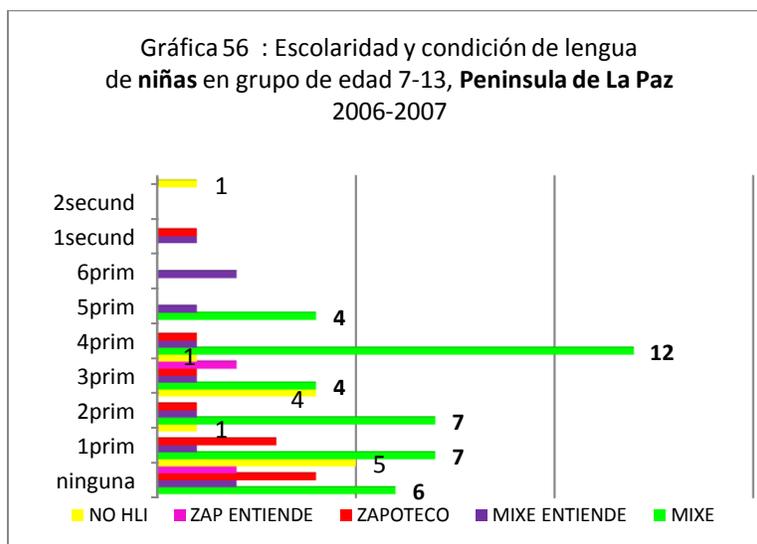
El grado de escolaridad de los jornaleros del campamento “Península de La Paz” está inversamente proporcional a su edad y su condición de habla. Se observa que los mayores de 40 años no han asistido a la escuela pero son, en su mayoría, hablantes de una lengua originaria. A la pregunta ¿habla español?, responden “no” o “muy poco”, cuando de hecho sí dominan un español funcional a pesar de mostrar actitudes de mucha inseguridad lingüística. Por otra parte, la condición inestable de trabajadores agrícolas hablantes de una lengua originaria se refleja en una escasa escolarización de los niños y jóvenes acompañantes como lo muestra el análisis de los datos correspondientes a 2006-2007.

³⁷⁶ Juan Manuel Rosas, San Juan Guichicovi, julio 2007. J.M.R. es mixte de origen, quedó huérfano de mamá y solo habló mixte con su papá que trabajó en distintas entidades del país. Según su testimonio, decidió, a los 18 años avanzar en su preparación logrando terminar la secundaria y la preparatoria abierta en un tiempo record. Pero lejos de sentirse satisfecho, emprendió la hazaña de cursar una licenciatura en la UNAM, concluyendo exitosamente sus estudios.

- **Grupo de edad de 7 a 13 años**

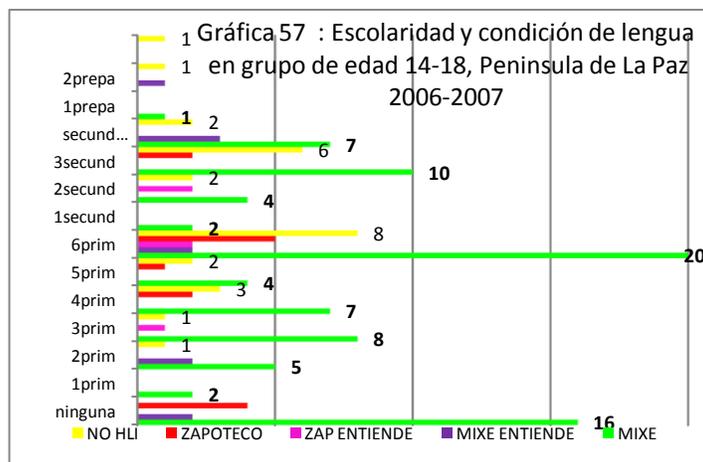
- En estas temporadas la mayoría de los niños de este grupo de edad hablaba mixe y en menor grado zapoteco (ver gráfica 54). Lo que hace pensar que viajaron cuando ya habían afianzado su lengua materna. Los niños no escolarizados eran en su mayoría hablantes de mixe y no fueron sometidos nunca a un programa escolar regular. Por otro lado los datos parecen indicar que la escolarización influye sobre la condición lingüística porque aparecen las categorías zapoteco entiende o mixe entiende, lo que significa siguiendo este razonamiento que parte de estos niños se han convertido en locutores pasivos y han perdido la función comunicativa de su lengua originaria. Los escasos alumnos que pasaron en el nivel medio del sistema escolar, se registran como no HLI. En cuanto a lo que respecta a las niñas de este rango (ver gráfica 56), vemos que las hablantes de mixe interrumpen la escuela en 5° de primaria, momento que puede coincidir con la pubertad.

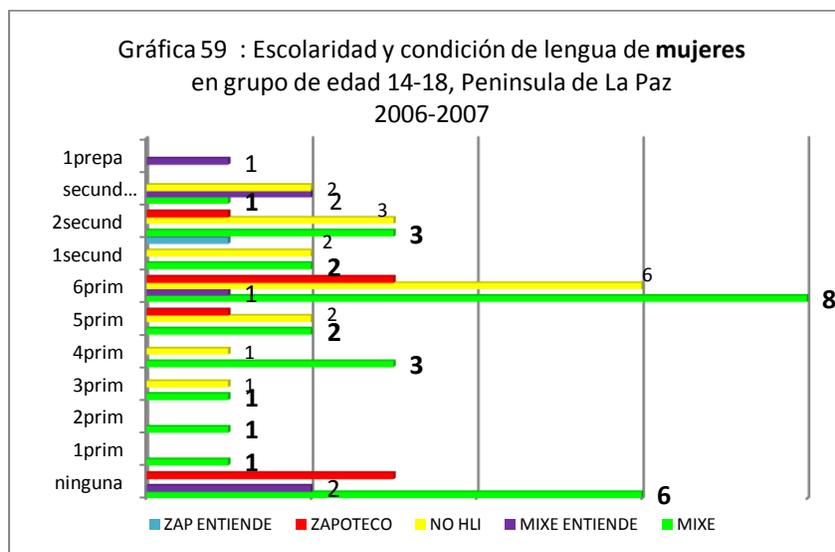
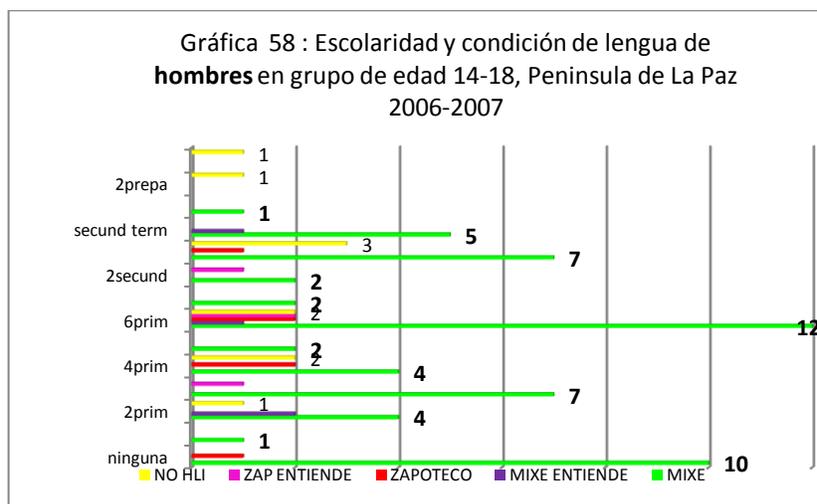




Grupo de edad: de 14 a 18 años

En este grupo de edad 14-18 (ver gráfica 57), se nota un aumento significativo de la escolaridad, así como del número de locutores de la lengua materna mixe o zapoteca hasta el término de la primaria y la secundaria. Sin embargo a partir de la preparatoria el proceso se invierte. Cabe señalar que son muy pocos los que llegan a este nivel de escolaridad y por lo general manifiestan hablar solamente el español. A partir del 3° de primaria aparece en mayor grado las categorías “no HLI” en la gráfica de “mujeres” (ver gráfica 59). A partir de la secundaria es evidente la disminución de HLI. Los jóvenes varones (ver gráfica (58) parecen conservar en mayor grado su lengua materna. Sin embargo Solamente individuos aislados alcanzan terminar la preparatoria y declaran en general no hablar ninguna lengua originaria.





El análisis comparativo de estos datos nos conduce a formular la hipótesis de que a mayor escolaridad corresponde una disminución del número de hablantes de lengua indígena. Esto correspondería al fenómeno de “bilingüismo sustractivo” y al sistema de representaciones que considera que para adquirir la lengua dominante es necesario dejar de lado la lengua materna. Así lo expresa un habitante mixe de San Juan Guichicovi:

Ahorita pues ahora si la nueva generación, los maestros, pos ya a sus hijos les hablan en español siendo mixes, si al 100% mixes, ellos ya no muy hablan en mixe, en su lengua materna porque según ellos por concepto del maestro o del mismo mixe que porque no le va poder entender que apenas hablan el español que dejen un poco el mixe para que puedan hablar mejor español y así pueden asimilar más en lo que le dan en la escuela, lo que aprenden o le enseñen en la escuela. Que si siguen hablando el mixe su desarrollo aminora y por eso es que no asimilan, que no entienden muy bien la matemática o alguna materia porque hablan el mixe, porque no le entienden muy bien el

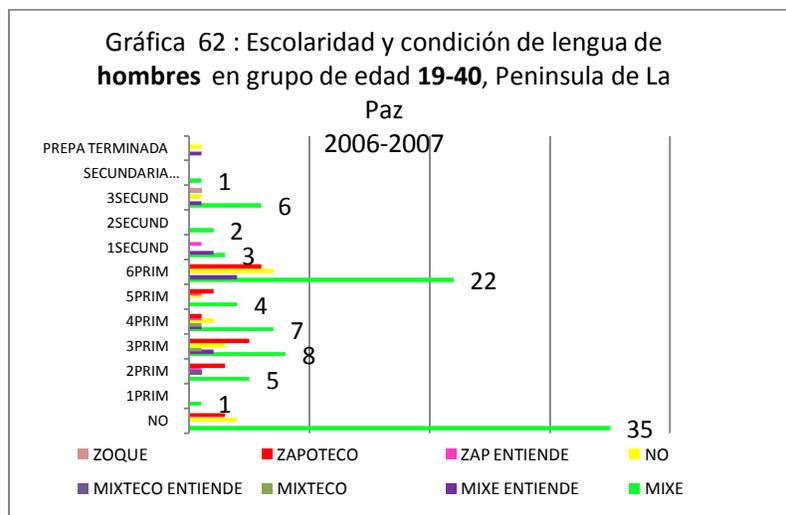
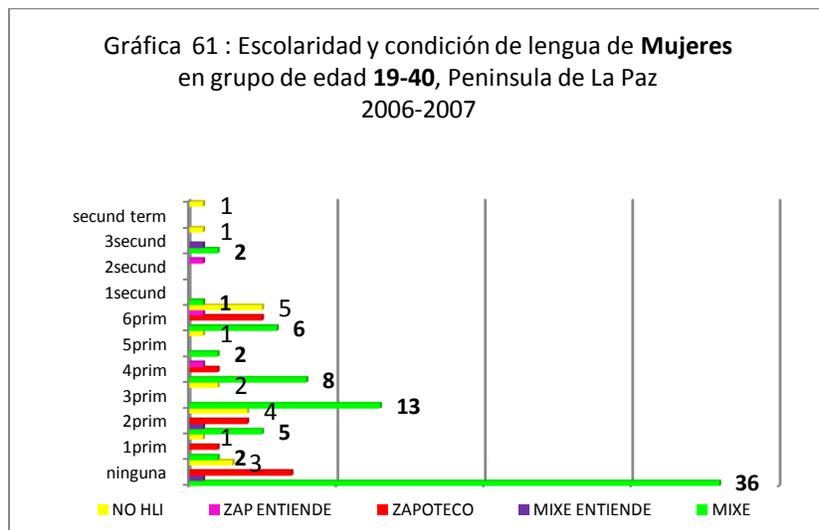
español, porque los libros que ellos poseen viene puro español y porque hablan el mixe no consideran que tienen la misma capacidad.³⁷⁷

Grupo de edad de 19 a 40 años

Para el grupo de edad de 19 a 40 años la situación se asemeja a la anterior. Hay que notar, sin embargo, que un porcentaje importante de estas personas alcanzaron a terminar la primaria, algunas lograron algún grado de secundaria y dos personas terminaron la preparatoria, de las cuales una manifiesta solo entender la lengua mixe, la otra solo habla español. Cabe señalar que son numerosos los pobladores mixes de este rango de edad (entre 20 y 30 años) que saben leer y escribir aunque no hayan completado su primaria o solo asistieron 2 o 3 años a la escuela. La condición de escolarización de este grupo de edad (ver gráfica 60) difiere mucho de la de los grupos precedentes. Observamos que la mayoría de los integrantes de este grupo es locutora de la lengua originaria mixe y no ha recibido ningún tipo de escolarización. Hay una tendencia de las generaciones más jóvenes sin embargo a tener la primaria concluida por parte de hablantes de mixe y zapoteco. Las mujeres de este rango de edad (ver gráfica 61) siguen el mismo patrón que los hombres; pero se nota una menor asistencia a la escuela primaria, y casi nula a la secundaria, así como un número menor de hablantes de lengua vernácula, y un aumento de no HLI. Al mismo tiempo se incrementan los no hablantes de lengua indígena. Un importante porcentaje de hombres que dominan su lengua materna en este grupo de edad han concluido la primaria y alcanzado algún grado de secundaria. Se repite la tendencia anterior, a mayor grado de escolaridad, mayor número de “no hablantes de lengua indígena”.

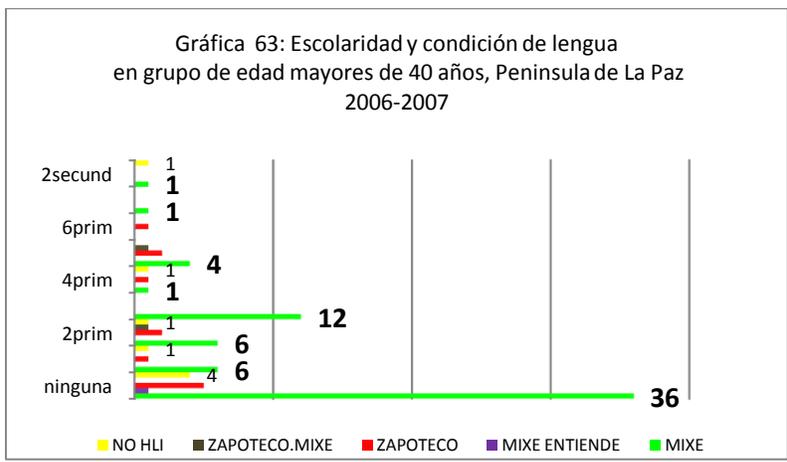


³⁷⁷ Raúl Gutierrez: san Juan Guichicovi, 2007.

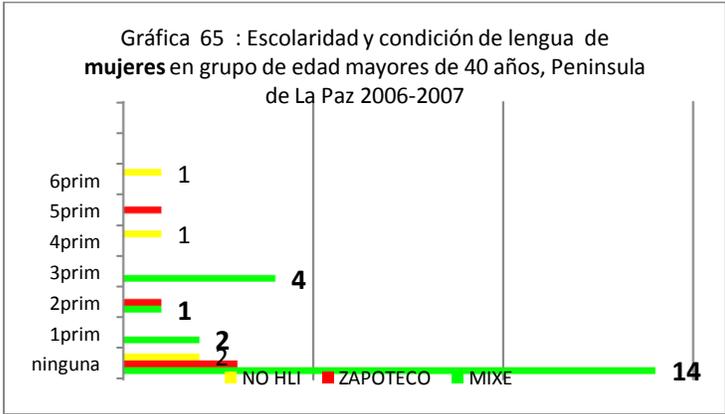
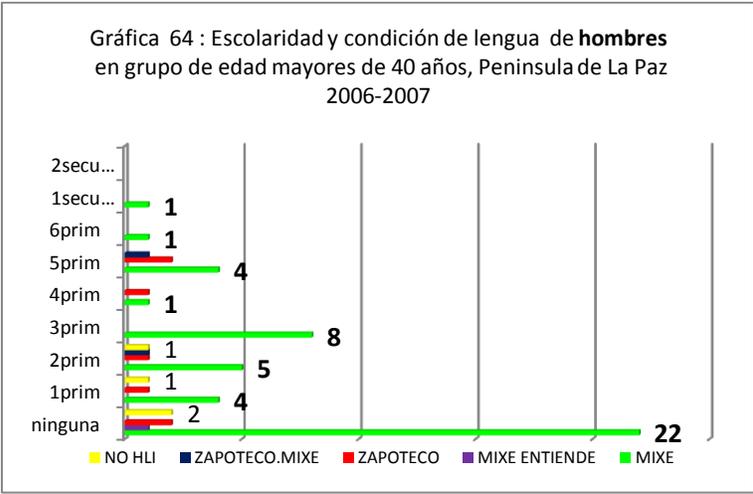


Grupo de edad mayores de 40 años

La mayoría de este grupo de edad no tuvo ningún tipo de escolaridad y es locutor de una o dos lengua indígena (mixe y/o zapoteco) (ver gráfica 63). Aquellos que fueron escolarizados solo parecen haber llegado a 3° de primaria Solo 2 personas mayores de 40 años alcanzaron entrar a la secundaria cursando 1° y 2°.



Los hombres mayores de 40 años son locutores de mixe y/o zapoteco. Se caracterizan por tener poca escolaridad. La mayoría de las mujeres mayores de 40 años tienen muy escasa escolaridad y son casi en su totalidad locutoras de mixe y en menor proporción zapoteco.



Es importante recordar también que en la actualidad existe una fuerte tendencia de los muchachos y muchachas a “juntarse” en cuanto entran a la pubertad, lo que incide en la interrupción de la escolaridad. Los embarazos tempranos en las jóvenes y la necesidad de trabajar de sus parejas restan posibilidades de mayor escolarización. Este fenómeno podría interpretarse como un dato cultural; sin embargo, el trabajo de campo en los pueblos de origen de los jornaleros demuestra que muchas mujeres actualmente mayores de 50 años, se casaron entre los 20 y 30 años de edad o más.

4.3 LA LENGUA AYUUK EN EL MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI

En las comunidades de origen, las dos funciones básicas de la lengua: la función comunicativa y la función simbólica son las portadoras del reconocimiento identitario junto con el parentesco, las alianzas matrimoniales, las organizaciones sociales en torno a las festividades religiosas, el ciclo de vida y la cosmovisión que incluye los ritos de fertilidad de la tierra y la sanación de cuerpos y almas. La función comunicativa permite la interacción entre los miembros de la comunidad, al mismo tiempo que el grupo comparte los mismos referentes culturales³⁷⁸ mediante la función simbólica. Para Don R.G³⁷⁹ la lengua materna es importante; hablar la lengua materna es respetar el pasado, el presente y el futuro:

No, claro que sí, para mí, en lo personal, como ser pensante, es valioso la lengua materna; es muy importante porque es el medio de comunicarse con nuestra propia gente, pues, ¿qué pasaría si yo no le hablara en mixe a mi mamá que me dio la vida y que me habló en mixe o que negara yo de hablar?, sería pues ora sí que triste para mi mama ¿No?. yo si estoy convencido que tiene valor nuestra lengua, pues, da tristeza los que la abandonan, mas seguro es de que no saben valorar, y ya, no valoran lo que es su lengua , ellos mismos abandonan, porque se fueron emigrando de sus pueblos y se fueron y se quedaron allá, se casaron en otro lugar, y desde luego por el medio donde se desenvuelven ahí, como que, los absorbió por ahí, tal vez por eso no tomaron importancia no saben valorar, ellos sabrán porque lo dejan, su papa su mama podrán decir lo mismo, son ingratos, son inhumanos descartar de su origen; que llega un hijo y no se pueden comunicar con su abuela.

¿Que se sentirán al interior de ellos? la lengua es la música, es la vida de uno. Yo veo, le digo a mis hijos, todos mis hijos hablan en mixe y desde luego tienen su bachillerato, fueron a la escuela, yo le contaba que hay muchos de nuestra gente que no quieren mandar a sus hijos a las escuelas indígenas bilingües porque hablan mixes,...mixes se han sobresalido, como Benito Juárez era zapoteco fue presidente de la republica, no? El que se dedica a estudiar se sobresale, digo yo. Así es.

³⁷⁸ Kelman, Edwards, Fishman en Herzfeld A., Lastra A., (editoras) 1999, Las Causas Sociales de la Desaparición y el Mantenimiento de las Lenguas en las Naciones de América, UNISON.

³⁷⁹ R.G. 54 años.

Los jóvenes tienen otra mentalidad, otro concepto, es un complejo individual que cuando ellos van a la ciudad llegan con ropa de cholos, de aretes, son contagiados más que nada.³⁸⁰

Zacatal también es tierra de los Ayuukjyá'ay, acariciada por la fonología tan peculiar del ayuuk entre los susurros del viento y la charla de los ríos. Desde el amanecer hasta más allá del anochecer la gente habla, comunica sin cesar en ayuuk, en los transportes, en los caminos; todos los pormenores de la vida se intercambian en lengua ayuuk; hablar e intercambiar información es una manera de mantener equidad comunitaria: "aquel tendrá mucho dinero pero no me impresiona porque conozco su comportamiento individual, sé lo que hace y como lo hace". La lengua ayuuk es la portadora de todo este implícito que permite un acercamiento mayor de los integrantes de la población. "En ayuuk puedo chanclear y bromear", dice Doña E.³⁸¹

Sin embargo, a pesar de la certidumbre identitaria que les otorga su lengua, se empalma el deseo de dejar de ser 'pobre' y esto solo es posible en las representaciones de muchos, dejando de transmitir la tradición y la lengua; He presenciado prohibiciones formales por parte de padres o abuelos de dirigir palabra alguna en ayuuk a sus hijos o nietos, aunque por otro lado, ciertos abuelos enseñan el ayuuk a sus nietos a escondidas. Los testimonios que presentamos son los pensamientos de pobladores tradicionalistas mayores de 60 años que han permanecido en su pueblo la mayor parte de su vida y ven con asombro como los paisanos modifican sus actitudes al regresar al pueblo. Doña Isabel (83 años) dice:

Pues sí, cuando dejan su idioma, ¿por qué lo dejan?, no es cierto que pueden dejarlo, si se platican los demás, no está bueno, uno que ya sabe mucho que no puede hablar su idioma, como que no puede, el idioma no se puede dejarlo, pero alguno no, siempre lo dejan su idioma, como lo pueden dejarlo, yo no puedo dejarlo, platico y platico y así, yo no fui a estudios, quien sabe como está su lengua que no pueden platicar. Por eso es que no tienen vergüenza, como lo van a dejar si es su idioma, es un sinvergüenza cuando llega su pueblo, no pueden dejar su idioma, que platicuen donde van. Algunas encuentran sus maridos donde están trabajando. Por eso lo dejen, algunas, pero luego llegan acá y dicen que ya no saben, que ya no pueden, como que no van a poderlo, nomás dicen.

Don B. J. expresa estas palabras:

Así es, cuando veo algunos paisanos que van por otro lado y cuando regresan, ya no quieren pronunciar bien la lengua mixe pues, eso es una verdad, entiendo ellos están dejando su tierra, su raza,

³⁸⁰ Don RG. San Juan, 2008

³⁸¹ Doña E. de Zacatal, 2007

ahí esta la tristeza pues, así entiendo yo, ellos ya se sienten muy orgullosos, se sienten superior, ya se ríen que nosotros somos indios, así es, vienen con vestidos, con ropa fina, zapatos, ahí están mis hijos, entienden, pues, pero ya no quieren hablar y regañan a sus hijos si hablan mixe, solo quieren que hablen español....ya ni saludan los paisanos cuando llegan, se sienten muy orgullosos. Me siento muy triste, pues...

O., tío de una joven trabajadora del campo agrícola “Península de La Paz”, carpintero de oficio, manifiesta:

Ya me di cuenta, hay algunos señores y señoras puro hablan el español, cuando alguno los encontramos alguna vez el caminito lo pregunta algo en la palabra ayuuk a lo mejor no le entiende, no lo contesta, porque no saben ni le aprenden, porque no saben el ayuuk, porque dice su mamá su papa es mejor el español porque los tiempos ya se cambiaron, no es bueno totalmente, nosotros cambiamos acá.

Al mismo tiempo pues un poco de tristeza por ejemplo los abuelos porque hay algunos que no saben el español y el que hable el español, que le pregunta las cosas, no hablan con los abuelos, y saben el ayuuk, dicen “ya no hablo ya no sé”, se olvidaron, pero no es cierto, nunca ni jamás porque Dios cada idioma o cada dialecto, cada quien su palabra, su costumbre y su cultura.

Una vez también acá es mi cuñado de su hijo pues, no sabe ni hablar de español, totalmente, puro cero, no sabe ni “sí” ni “no”, no sabe, cual es la letra, no sabe nada, y fue del militar, dentro de dos o tres años regresa ahora si llegaron agaats en español llegó, no sabe hablar, no quiere hablar la palabra ayuuk y son legítimo de acá, ya no sabe, puro español, no puede ayuuk, hasta eso su papa : mira hijo porque me hablaron así yo no quiero español, habla mixe, totalmente, si tu lo entiende el español que me enseñe, pues ni tampoco, habla así puro español, ya no quiere hablar, por eso dicen algunos, su cultura totalmente ya se enterraron, se separan de su cultura.³⁸²

Los pobladores evalúan espontáneamente los acontecimientos. Para unos el cambio de actitud deriva de un “orgullo malo” ocasionado por el contacto con la “civilización”, la ciudad, que contrasta con el pueblo, la montaña y los indios. Haber salido y convivido en la realidad urbana conlleva necesariamente cambiar los distintivos externos y desechar las pautas culturales originales:

Mientras aquí, no puede la gente, algunos de acá, entre las comunidades, su pensamiento eso está muy duro pues, tiene egoísmo, es un orgullo, no tiene orgullo bueno sino que tiene orgullo malo, porque hay dos cosas el orgullo, por su orgullo se olvidan de las costumbres, quita la costumbre, nada por eso, pero hay alguna gente que si, de los dos, anda bien, palabra su cultura habla, y el español habla, pero de los dos, sale bien, del otro lado bien, depende la conciencia, es mejor que la lengua mixe sigue siendo, pues el cultura para que no muera, pero si el cultura no puede quitar, porque los abuelos porque Dios mismo manda; ahorita los genera (*generaciones, jóvenes*) ya no salen igual como antes, porque piensan ellos, a lo mejor va regresar aquí el español o va regresar el gringo, mejor que vamos aprender puro español....

Por eso digo, sobre ese punto ¿no?, porque siempre aquí hay algunos hacen mal, puro enseña el español, por ejemplo ahorita, ahorita, el cultura, porque siempre dicen algunos que la cultura no puede cambiar, pero ¿que pasó? ahorita, ahorita lo cambiaron el cultura, no recuerda como lo pasó los

³⁸² Idem

abuelos, como trabajan los abuelos, con quien trabaja los abuelitos ahorita que ha pasado hay varios cambios, aquí en el mismo rancho, son rancheros de nosotros acá no somos ciudadanos no somos la ciudad, no somos otra república, somos en la montaña.³⁸³

El desplazamiento causa las pérdidas culturales e identitarias. Así lo explica Don L.:

Cuando llevan a sus hijos a La Paz, aprenden como divertirse y regresan fumando marihuana, son puro borrachos y pierden el sentido, traen ropa moderna y aretes. Muchos regresan y no quieren hablar, como un cobarde porque ya no quieren hablar mixe a sus compañeros. Los que apenas aprenden a hablar el castellano ya no quieren hablar mixe. Cuando salen y aprenden el castellano se ponen grande y ya no quieren enseñar el mixe a sus hijos. Los que estudian no quieren trabajar y toman mucho, empiezan el pleito en la clausura y a golpear en Ocotil, Zacatal, Chocolate, Platanillo.³⁸⁴

El mismo sentir manifiesta un joven maestro bilingüe:

Aquellos que de verás viven en ranchos, que de nacimiento hablan el mixe, se van a trabajar a México, a Estados Unidos ya vienen diferentes y dicen que ya no saben el mixe. ¡Cómo es posible! Una lengua que aprendiste desde el nacimiento, ¡cómo crees que lo vas a olvidar!. No, no lo olvidan, lo saben, nada mas que ya no lo quieren hablar.³⁸⁵

El “orgullo” hunde la cultura y la lengua vernácula en el “olvido”.

Cuando salen del pueblo, a trabajar a la ciudad y las amigas le preguntan (en ayuuk) a su regreso ¿Como te fue?, pláticanos! contestan “no sé de qué me hablas”, ya no entiendo, se me olvidó, cuando su ausencia no fue mayor de dos o tres meses. Mientras se permanece en un pueblo no es tanto problema pero una vez saliéndose del pueblo es cuando se pierde totalmente, porque adonde van, si se les oye platicar están escuchando y lo discriminan, si me ven escuchando hablando mixe se van a reír de mí.³⁸⁶

Las personas mayores no dejan de asombrarse frente al rechazo de los jóvenes que regresan a su pueblo después de permanecer en distintos centros de trabajo:

Está grave el problema, es una cuestión que se sienten orgullosos de hablar el español, de sentir que son más gente de ciudad, que de pueblo; hasta se olvidan de lo que aprendieron...³⁸⁷

Para otros, dejar de lado la lengua materna y los signos distintivos es una cuestión de dignidad, dejar de hablar la lengua materna significa no dar oportunidad a la burla y nunca más avergonzarse:

³⁸³ Don Onésimo., Carpintero en Zacatal, julio 2008

³⁸⁴ Don Leonel González, Zacatal, Mayo 2007.

³⁸⁵ Maestro bilingüe de San Juan Guichicovi. (está recuperando su lengua materna)

³⁸⁶ Constantino Galván, Ixtepec, UCIRI. Diciembre 2007

³⁸⁷ Idem

Don G.J: -Yo me enrole en el ejercito a los 17 años y estuve 16 años de militar, yo sentía como si no fuera mexicano, sino guatemalteco. Allá te humillan hasta para comer porque no sabes usar cubiertos, eres oaxaco, oaxaco. Cuando viajas a otros estados, mejor ya no hablas mixe, por vergüenza, por eso yo no quise que mis hijas hablen en mixe.

Como corolario a este sentimiento de frustración e impotencia frente a la discriminación irracional de los connacionales surge esta respuesta:

Doña F (esposa)- así era él, les (a sus hijas) prohibió hablar en mixe. Se está acabando nuestra lengua; es que como la gente está saliendo mucho fuera y se van a la ciudad, cuando regresan ya no quieren hablar en mixe: se van un año dos años y dicen que ya no hablan, que ya no se acuerdan, se olvidan de su lengua de su origen, aunque lo saben pero lo reniegan.³⁸⁸

Juan Manuel R. de San Juan Guichicovi, mixe de origen, analiza el fenómeno:

... una persona indígena o hablante de lengua indígena que sale a otra comunidad que no habla su lengua, necesariamente tiene que adecuarse al español, y estarse enfrentando al español, porque cuando no lo domina se enfrenta a críticas, se enfrenta a la intimidación de aquellos que hablan el español y trata de negar sus raíces o su formación básica, deja de hablar la lengua y la toma como sinónimo de rezago y para no estar estigmatizado, estas personas en ocasiones cometen el error de tratar de demostrar que ellos estuvieron en un lugar diferente al suyo y por lo tanto han evolucionado y tratan de ocultar que habla esta lengua, de alguna manera, muchos traen una concepción diferente de lo que es su cultura y, este ...,por desgracia llegan a negar sus propias raíces.

El abandono de la transmisión de la lengua originaria se interpreta como una consecuencia lógica del abandono de las comunidades:

R.G. (54 años). Si lo saben (*el mixe*) desde el nacimiento (*aquellos adultos que salen a trabajar*), cuando emigran se van de grande, sus hijitos cuando regresan ya no les hablaron el mixe en la ciudad, puro español.

Así mismo debe correlacionarse con la representación generalizada de que el fracaso escolar se debe básicamente al hecho de ser locutor de una lengua originaria.

Ahorita pues ahora si, la nueva generación, los maestros, pos ya a sus hijos les hablan en español siendo mixes, si al 100% mijes, ellos ya no muy hablan en mixe, en su lengua materna porque según ellos, por concepto del maestro, o del mismo mixe, que porque los niños no le van a poder entender porque apenas hablan el español, que dejen un poco el mixe para que puedan hablar mejor español y así poder asimilar más en lo que le dan en la escuela lo que aprenden o le enseñen en la escuela. Que si siguen hablando el mixe su desarrollo aminora y por eso es que no asimilan, que no entienden muy bien la matemática o alguna materia porque hablan el mixe, porque no le entienden muy bien el español, porque los libros que ellos poseen viene puro español y porque hablan el mixe no consideran que tienen la misma capacidad.³⁸⁹

³⁸⁸ B.J. Julio 2009

³⁸⁹ Don RG. San Juan Guichicovi, 2008

La educación bilingüe no siempre cumple con su cometido:

Aquí en la región existen los maestros bilingües, que es su trabajo, es su función, precisamente por eso se llaman profesores bilingües. Es puro mixe, este municipio, hasta donde tengo conocimiento trabajan puro mixe. Lo que pasa es que aquí por este lado también están mezclados los mixes de la parte alta o media también trabajan en esta zona del municipio. Cambia el acento, el tono, en lo que es la pronunciación, pero es el mismo mixe pues; los maestros bilingües mandan a sus propios hijos a la primaria formal adonde no enseñen el mixe, y ellos quieren que vayan sus alumnos allá donde es escuela bilingüe. Es la contradicción de ellos mismos pues, ellos mismos desconocen su origen, no lo valorizan pues, es muy bueno su trabajo, por mi estoy de acuerdo, soy de aquí del municipio que se rescate esa lengua, o que se conserva, se mantenga. Los jóvenes no lo quieren hablar por lo mismo, que sus propios padres no les comunican en mixe casi. El papa o la mama ya les hablan en español. Los que si hablan mixe los consideran feo. Es la desventaja de nosotros. Los que ve usted aquí son los profesionistas que tienen su trabajo, su buen sueldo. ¿Porque reniegan su lengua? aun hablando la lengua materna el hombre se puede superar.³⁹⁰

Un maestro bilingüe de San Juan Guichicovi (28 años) reflexiona y dice:

...el caso de nosotros como maestros de educación indígena, en nosotros mismos hay mucha discriminación porque hay compañeros que visten de diferente forma supuestamente están enseñando la lengua 1 que es la lengua materna, la lengua 2 el español, pero en si cuando hay una concentración, una reunión, un curso, algo, llegan vestidos diferentes diciendo: “pues fijate que yo ya no hablo el mixe” o “yo ya soy muy diferente, yo he cambiado”, entonces mi hermano le digo, me pongo a pensar, entonces para ti cual es el concepto de educación indígena porque se supone que nosotros somos maestros indígenas, entonces si tú dices que ya no eres indígena o que ya no hablas una lengua indígena, que le enseñas tu a tus alumnos, nos están preparando para cuando vayas a un lugar y vas a decir no, no pertenezco a ninguna etnia, entonces como vas a enseñar tu si no quieres hablar tu lengua materna y los niños solo hablan en mixe, como te van a entender, es como si yo llego imparto el curso en inglés, no me van a entender, es lo mismo que pasa mi hermano , le digo, si tú no quieres hablar tu lengua, bueno, cámbiate de sistema a la escuela general...Yo digo los maestros de antaño son los que ahorita, yo estoy viendo, que ahora son los que dicen “nos hemos discriminado nosotros mismos mandando nuestros hijos a primaria general o a unos internados que no queremos meterlos a primaria bilingüe”, porque a lo mejor han visto esa discriminación y lo otro podría ser que por el hecho de ser el hijo de un profesionista no tiene porque hablar la lengua materna. Dicen :“oye, tu, porque hablas en mixe , te expresas así, si tus padres son maestros, ocurre solo por ser profesionista porque cambian de nivel, me siento más aceptado en la sociedad que siempre me ha discriminado, donde quiera que yo voy tengo las puertas abiertas, por el solo hecho de sentirme bien o hablar bien el español o ser un profesionista, si se desvincula o no de su comunidad, a mi forma de pensar, yo veo en mis compañeros es un acto de conciencia siempre se lo estoy remarcando, hay que estar consciente, hay que recapacitar porque aquí lo que estamos perdiendo es la lengua materna , como se les dice a los padres que son ignorantes, ellos optan por que se les enseñe a sus hijos en lengua 2 y no en lengua mixe.³⁹¹

En épocas anteriores la lengua originaria era castigada por el propio sistema educativo:

³⁹⁰ Idem. San Juan Guichicovi.

³⁹¹ Diciembre 2007, Santiago Ixcuintepec.

En los años 60 los maestros prohibían hablar nuestra lengua, el maestro que llegaba a escuchar a los compañeros hablar en zapoteco o en mixe les castigaba, forzosamente tenían que hablar en español y de esta manera se fue metiendo en la cabeza de los padres de que hay que aprender forzosamente el español y desconocer la lengua originaria, y fueron los propios maestros que tuvieron esa iniciativa, la valorización llegó más tarde, pero se sacrificó toda una generación. ... Con los bilingües no vemos nada, porque inclusive los que se forman como bilingües se van por otro lado y no enseñan lo que deben de enseñar y a sus hijos los meten en escuelas normales.³⁹²

La percepción general de los pobladores de la región mixe baja del destino de su lengua originaria, en el momento de las pláticas informales se expresó de esta manera: “nuestra lengua está en riesgo de desaparecer”. Don B. J. manifiesta sus temores:

En un futuro, 10, 20, 30 años ya no van a hablar el mixe, ya se están muriendo los abuelos y los hijos y nietos se quedan allá (en las ciudades o en Estados Unidos), se van por otro lado, ya no quieren estar aquí. Hay que decirles a los maestros, los que trabajan en el bilingüe que necesitan hacer una reunión de todos los pueblos porque sino va a desaparecer todo. De aquí a 5, 10 años a lo mejor es poco el que va a hablar mixe, una vez que salga de su tierra se va perdiendo más fácilmente porque los hijos que nacen fuera, ellos ya no van a hablar a sus papas su idioma lo que van a aprender es el español si sus padres les habla en español.³⁹³

En el mismo sentido dice Juan Manuel R.:

Lo que he notado en algunas personas, con los hijos, ganan los medios de comunicación, hay alguien que se atreve a decir que Televisa es la maestra de... la máxima autoridad en la cuestión cultural, muchos padres se sienten incapaces de afrontar esta situación ya pierden autoridad, ya no pueden inculcar a sus hijos en su idioma materno, y van adoptando los otros patrones culturales.

Me parece que la lengua está en riesgo de desaparecer y en pocas generaciones dejará de hablarse porque... por muchas razones, los medios de comunicación actualmente la televisión Internet, la tecnología; muchas veces la movilidad social implica que se mezclen con otras culturas y vayan perdiendo identidad, Lo que he notado en algunas personas, con los hijos, ganan los medios de comunicación, hay alguien que se atreve a decir que Televisa es la maestra de... la máxima autoridad en la cuestión cultural, muchos padres se sienten incapaces de afrontar esta situación ya pierden autoridad, ya no pueden inculcar a sus hijos en su idioma materno, y van adoptando los otros patrones culturales. Para el futuro desafortunadamente esa pérdida de identidad que en pocos años ya tiende a desaparecer la lengua, no solo la lengua, sino que parte de las tradiciones que son muy importantes para la formación cultural: la lengua es parte de su formación cultural y si pierde la lengua pierde parte de la formación cultural y parte de sus raíces va quedando en el olvido.³⁹⁴

La lengua mixe (baja) tiene vitalidad por la cohesión geográfica y demográfica de los territorios donde fluye, pero el estatus negativo que tienen las lenguas vernáculas en todo el país no han permitido que tanto los apoyos institucionales destinados a la promoción de las lenguas originarias, como los ordenamientos de las políticas lingüísticas, hayan podido germinar en tierras fértiles. Por el contrario, se han exasperado las creencias, entendidas

³⁹² Constantino Galván, Ixtepec UCIRI

³⁹³ Idem

³⁹⁴ Juan Manuel Rosas San Juan Guichicovi.(2007)

como asociación entre los valores simbólico y sintomático de una lengua, y las representaciones en el sentido que las lenguas vernáculas representan un verdadero obstáculo para beneficiar del progreso y del desarrollo.

**REFLEXION PARA LA CONSERVACIÓN LINGÜÍSTICA Y
LA DIVERSIDAD CULTURAL AMENAZADA.**

Cuando muere una lengua
Las cosas divinas,
Estrellas, sol y luna;
Las cosas humanas,
Pensar y No se reflejan ya
En ese espejo.³⁹⁵

Miguel León Portilla

5. HACIA UNA POLITICA DE RESPETO Y VALORIZACIÓN A LOS LOCUTORES DE LENGUAS ORIGINARIAS

Las lenguas originarias en México y en el mundo han sido un tema importante de reflexión y controversia que posiciona a los lingüistas, sociolingüistas, antropólogos y los hombres encargados de política lingüística, en dos campos que se pueden describir de manera simplista como sigue: los defensores de las llamadas “pequeñas lenguas”, lenguas minoritarias, lenguas sin escritura, cuya desaparición significa para ellos, la pérdida irreparable de invaluables conocimientos, sabiduría de culturas milenarias que ni siquiera se han sabido descubrir³⁹⁶, versus aquellos que consideran que las lenguas originarias son lenguas imperfectas, conocidas por su pobreza y su indeterminación fonética, o que son fósiles vivientes de un remoto pasado, al igual que los vestigios, las reliquias o los monumentos³⁹⁷, y que algún día tienen que pasar al olvido.

Las tribus indias de América del Norte [...] no están aptas para la vida histórica por culpa de la complicación infinita de sus lenguas [...] adornadas de formas proliferantes ; no pueden conocer otra cosa que la regresión y aún la extinción.³⁹⁸

A medio camino entre estos dos posicionamientos existe un discurso bondadoso que declara respetar la diversidad lingüística y cultural y fomentar la defensa de las lenguas originarias a través de políticas lingüísticas como la educación bilingüe y bicultural. Desafortunadamente, a nivel operacional, los discursos encubren a menudo implícitos de valoración y actitudes negativas ante ellas. Los nuevos enfoques lingüísticos reconocen hoy en las distintas lenguas, diversos mecanismos para proyectar estructuras profundas,

³⁹⁵ Poema publicado en La Jornada Semanal del 7 de junio de 1998.

³⁹⁶ Gomez P. , Iturrioz J.L., 2002, “La investigación lingüística y el apoyo a la educación en el área del lenguaje” en Iturrioz Leza y otros, 2002, *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Universidad de Guadalajara, p.145

³⁹⁷ Iturrioz Leza y otros, 2002, *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Universidad de Guadalajara, p.35.

³⁹⁸ Schleicher, 1865, en Hagège C., 2002, *Halte à la mort des langues*, Odile Jacob poche, p. 28 . (La traducción es mía) .Texto original : “Les tribus indiennes d’Amérique du Nord [...] sont inaptes à la vie historique à cause de leurs langues aux complications sans fin [...], hérissées de formes surabondantes ; elles ne peuvent connaître que la régression, et même l’extinction » .

presumiblemente universales. Muchos investigadores simpatizan con la idea de que las lenguas no son independientes de los factores culturales, y consideran anticuadas las discusiones añejas.³⁹⁹ En esta era digital es evidente y por lo tanto preocupante la tendencia global mundial del desplazamiento de las lenguas originarias, hecho que se corrobora con la desaparición de una lengua cada dos semanas en el mundo.⁴⁰⁰ México es uno de los ocho países que concentran una parte importante de dichos idiomas; con once familias lingüísticas, 68 agrupaciones de lenguas y 364 variantes dialectales⁴⁰¹; algunas lenguas se están extinguiendo por falta de locutores, y otras corren el mismo peligro a muy corto plazo, por la misma razón. Sin embargo la mayoría de las lenguas vernáculas, sí cuenta con locutores y se estima que por lo menos 10% de la población total mexicana reconoce en ellas una herencia histórica y familiar. Cabe entonces preguntarse porque muchos pobladores originarios no desean que sus hijos hablen su lengua materna o se escolaricen en lengua 1.

La desterritorialización generalizada en el campo, provocada por las políticas económicas ejercidas las últimas tres décadas, apuntaron a la destrucción de las condiciones de sobrevivencia de los pueblos indígenas, con el modelo económico neoliberal, mismo que, lejos de respetar las bases de la diversidad cultural, anula todas las posibilidades de permanencia en las comunidades. Solo gobiernos enérgicos que deseen realmente el bienestar (y no solo económico) de la mayoría de los habitantes de su país y dejen de servir los intereses del gran capital y de las élites nacionales y transnacionales, podrían revertir las condiciones adversas del campo “campesino. El aumento drástico de la migración interna y externa, amenaza la vitalidad comunitaria y la estabilidad de las comunidades lingüísticas, porque los pueblos son la morada de los abuelos que se van despidiendo sin poder asegurar la continuidad cultural y lingüística ancestral, dejando a la deriva el referente identitario de las nuevas generaciones. La disolución de las redes comunitarias y familiares es la garantía de la no preservación y pérdida de las lenguas, aunado al estigma constante y la discriminación que siguen padeciendo los indígenas poco castellanizados, a pesar de toda la parafernalia de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos. El abandono de las

³⁹⁹ Cardona G.R., 1990, Los Lenguajes del Saber, gedisa editorial, p.39

⁴⁰⁰ Retomo ideas e inclusive frases del Dr Rainer Henrique HAMEL en su conferencia “ Estado actual, perspectivas y necesidades de la investigación y el diseño en la enseñanzas de lenguas indígenas” 1º Encuentro nacional de enseñanza de Lenguas indígenas e Investigación aplicada, UPN febrero 2008, México D.F.

⁴⁰¹ <http://www.inali.gob.mx/intranet/>

comunidades pone las lenguas en riesgo, dando lugar a un conflicto lingüístico que se manifiesta en una relación asimétrica entre una pequeña lengua y una lengua oficial, también llamada “diglosia sustitutiva”.⁴⁰²

Las actitudes negativas hacia la lengua materna son la respuesta de sentido común, dictada por el imaginario colectivo histórico nacional y la interiorización de las prácticas discriminatorias generalizadas de los “otros”. Se deben también, en parte, a la ausencia de éxito escolar, tanto en las escuelas federales como en la educación bilingüe, así como a las pautas de uso lingüístico que el grupo dominante (mestizo) promueve como requisito para el avance social: como corolario del bajo aprovechamiento escolar, se generaliza una creencia en las familias migrantes acerca del bilingüismo: la lengua vernácula como primera lengua entorpece la adquisición correcta del español por la incompatibilidad fonológica de ambas lenguas, hecho que impide el éxito escolar. No hay que olvidar que las actitudes se gestan en medio de relaciones desiguales de poder y responden a profundos deseos de borrar la alteridad dictada por la codicia de aquellos que necesitan justificar el despojo desde el pedestal de su superioridad.

“La decisión de no transmitir la lengua tradicional a los niños, generalmente se basa en evaluaciones prácticas que destaca la utilidad del español en ámbitos fuera de la comunidad a expensas de la lengua originaria”.⁴⁰³

En las comunidades mixtas los padres de familia consideran inútil que en la escuela se les hable en “dialecto” a sus hijos, porque consideran que ya lo saben, y que además de tener muy poco valor a sus ojos, es según ellos, un verdadero freno a la asimilación de los contenidos curriculares oficiales:

...hay algunos, las madres de familia de sus hijos, “no maestro mira, ¿ porque le enseña usted ayuuk, porque?”, pero el libro viene así en ayuuk, en esta zona siempre manda el libro ayuuk, hay algunos que lo dice porque le enseña ayuuk, yo se el ayuuk, por eso que es necesario para aprender, pero el día del cultura no se como va a ser el cultura, se sigue o no hay algunos gentes que dice que la lengua materna mejor que lo deja...⁴⁰⁴

⁴⁰² Hamel R. E., 1995, “Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico”, en *Alteridades* 1995, <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt10-6hamel.pdf>

⁴⁰³ Castillo M.A., 2007, *Mismo mexicano pero diferente idioma: Identidades y actitudes lingüísticas en los masehualmej de Cuetzalan*, Inah, Unam, IIA, p.173.

⁴⁰⁴ Don J. carpintero de Zacatal.

La Declaración Universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural reconoce que la diversidad cultural es tan necesaria para el género humano como lo es la biodiversidad.⁴⁰⁵ Por lo tanto los Estados miembros se comprometen a tomar las medidas necesarias para, entre otras:

-Salvaguardar el patrimonio lingüístico de la humanidad y apoyar la expresión, la creación y la difusión en el mayor número posible de lenguas;
- ...alentar la diversidad lingüística –en un marco de respeto de la lengua materna– en todos los niveles de educación, donde sea posible, y estimular el aprendizaje del plurilingüismo desde temprana edad;
- ... incorporar en el proceso educativo, como necesidad, enfoques pedagógicos tradicionales a fin de preservar y optimizar métodos culturales apropiados para la comunicación y la transmisión del conocimiento.⁴⁰⁶

Así mismo la declaración universal de los derechos lingüísticos sección II artículo 23.1, considera que: “La educación debe contribuir al mantenimiento y desarrollo de la lengua hablada por la comunidad lingüística del territorio donde es impartida...La educación debe estar siempre al servicio de la diversidad lingüística y cultural”.⁴⁰⁷

“Vivimos en una sociedad culturalmente plural: Esta pluralidad no debe ser solamente respetada, sino fortalecida por parte del sistema educativo. Es necesario aceptar que “el dominio de las habilidades y destrezas básicas” ha de poder manifestarse en torno a contenidos básicos, pero también en torno a contenidos que tienen relevancia local o cultural específica. De la misma manera, el Sistema Educativo debe comenzar fomentando los valores y las actitudes propias de la cultura con la que está trabajando, antes de pretender desarrollar valores y actitudes de carácter más nacional o universal.”⁴⁰⁸

De igual manera en los sistemas escolares se han reflejado las políticas indigenistas y lingüísticas, conforme a las convicciones ideológicas históricas del momento, y la Secretaría de Educación Pública no ha dejado de ser un espacio de esperanza para la formación de los futuros ciudadanos de este país. Por lo tanto hay que trabajar desde la cima de la ola positiva que empuja hacia el respeto de la diversidad cultural y los derechos lingüísticos y buscar

⁴⁰⁵ *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, artículo 1.

⁴⁰⁶ Idem: Lineamientos esenciales de un Plan de acción para la realización de la Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural.

⁴⁰⁷ <http://www.babels.org>

⁴⁰⁸ Ruiz Rosales Víctor Fabián, “ la educación indígena en el INEA”, *Diplomado de educación intercultural bilingüe*.

alternativas viables para ver prosperar estas declaratorias, porque hasta hoy los resultados de la educación inter-bilingüe o bilingüe-bicultural no parecen revertir la tendencia hacia el abandono de las lenguas vernáculas:

Las lenguas indígenas, piedra angular de [la] identidad étnica, han sido motivo de discusiones en medios políticos y académicos y han dado origen a políticas lingüísticas contradictorias y pendulares. El continuo oscilar entre el español y las lenguas indígenas se ha traducido en un discurso oficial inconsistente, que ha contaminado de ambigüedades y paradojas a otros discursos que tratan del uso y valor de las lenguas indígenas en la sociedad mexicana. La política bilingüe-bicultural, hoy vigente, es solo una nueva cara de un discurso mistificado de apoyo a las lenguas indígenas...la política bilingüe-bicultural no es, pues, la panacea del problema del plurilingüismo, sino la creación de un método para castellanizar.⁴⁰⁹

5.1 REFLEXIÓN SOBRE EL BILINGÜISMO O LA ADQUISICIÓN DE UNA LENGUA SEGUNDA

Se dice que hay bilingüismo⁴¹⁰ cuando un locutor usa simultáneamente dos o más códigos lingüísticos. Para algunos especialistas en el tema, el hecho de que la lengua sea el conducto para transmitir valores, creencias, percepciones y normas así como modelos de organización del pensamiento, significa que el bilingüismo pueda llegar a ser fuente de conflicto de personalidad porque no acaban de identificarse los sujetos con una u otra cultura y por lo tanto no internalizan ni la una ni la otra. Pero, por otra parte, trabajos de los años noventas⁴¹¹, demuestran que los “bilingües” desarrollan facultades cognitivas mayores que

⁴⁰⁹ Barriga V. R., Parodi C., 1999 “Alfabetización de indígenas y políticas lingüísticas entre discursos”, en Herzfeld A., Lastra Y., 1999, *Las causas sociales de la desaparición y mantenimiento de las lenguas en las naciones de América* Editorial UNISON, p. 21, 22.

⁴¹⁰ Sanchez Canovas J., Sanchez Lopez M^a P., 1999, retoman la lectura del libro de SANCHEZ-LOPEZ M.del P, RODRIGUEZ de TEMBLEQUE, 1997, *El bilingüismo, bases para la intervención psicológica*, Paidós, que desafortunadamente no pudimos consultar, pero cuya reseña incluimos: Este libro esta dividido en dos partes: la primera corresponde a las variables relacionadas con las características de la persona bilingüe: las variables cognitivas, las afectivo-emocionales, y el desarrollo neuropsicológico. Aborda además, los conceptos fundamentales del comportamiento humano, la delimitación de los términos relacionados con el bilingüismo y el aprendizaje de una segunda lengua o de una lengua extranjera. En la segunda parte del libro se abordan la variable ambiental que mas influencia ejerce en el sujeto bilingüe la variable educativa. El objetivo de esta parte es determinar los factores que condicionan las características de un programa de educación bilingüe en función del grupo al que vaya dirigido, y a su vez, y del derecho y la conveniencia de que las minorías lingüísticas reciban una educación en su lengua materna si se desea que se integren en la sociedad.

⁴¹¹ Sanchez Canovas J., Sanchez Lopez M^a P., 1999, *Psicología de la diversidad humana*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces p..149-151

los monolingües. Por lo tanto, afirman que cuando una buena educación multicultural promueve interacciones positivas, el bilingüismo no es causa de conflictos ni de pobre ajuste social sino todo lo contrario.⁴¹² Investigaciones demuestran que el bilingüismo tiene ventajas cognitivas, relacionales y afectivo-motivacionales importantes:

- El grado de bilingüismo influye en las diferencias encontradas en las habilidades aritméticas de los sujetos bilingües (Chincotta y Rumjahn 1995).
- Los bilingües demuestran aptitudes cognitivas superiores para inferir en la perspectiva espacial de las otras personas (Cummins, Gulutsan, 1974; Gorell et al, 1982).
- Los bilingües utilizan estrategias perceptivas distintas y procedimientos más elaborados en algunas tareas verbales, que los monolingües (Benzeev, 1975).
- Desde el punto de vista de la concepción de la memoria cognitiva se ha demostrado que ciertos bilingües (coordinados) pueden almacenar información de manera mixta según los códigos lingüísticos aprendidos (Heredia y McLaughlin , 1992; Hummel, 1993; Larsen Fritsch y Grava, 1994).
- La capacidad de cambiar de código o manejarlos simultáneamente (switching) denota una flexibilidad cognitiva por parte de los sujetos bilingües que se manifiesta en un pensamiento divergente y creativo y en una mayor capacidad para la reorganización simbólica (Peal E., Lambert W, 1962).⁴¹³

Globalmente hablando, una persona que ha logrado un bilingüismo estable o aditivo ha aprendido a flexibilizar su pensamiento y agilizar sus respuestas, porque tiene que conectar constantemente realidades de contextos diferentes. La permanencia o abandono de las lenguas y por consiguiente el grado de bilingüismo de sus locutores dependen de varios factores. En primer lugar está el estatus de las lenguas en contacto. Una lengua puede ser dominante, como es el caso del inglés en la actualidad; o puede tratarse de una lengua central como el francés, el español, pero en la mayoría de los casos se trata de lenguas endémicas que solo se hablan en una región específica como lo son las 7000 lenguas

⁴¹² Idem p. 437

⁴¹³ Idem p. 451

indígenas registradas en el mundo sin estatus alguno. El bilingüismo puede revestir varias formas que reflejan las condiciones sociales de su desarrollo. Puede ser horizontal o vertical, aditivo y equilibrado o sustractivo.⁴¹⁴ Es horizontal cuando se hablan dos lenguas con el mismo estatus y el uso y función de las dos lenguas son equilibrados; se trata entonces de un bilingüismo aditivo que no implica la pérdida de la lengua materna, sino un enriquecimiento de ambas L1 y L2. Es vertical cuando la lengua materna tiene un estatus inferior a la lengua estudiada o carece de estatus. En este caso se habla de un bilingüismo sustractivo porque la adquisición de la lengua meta se hace a expensas de la lengua materna, como si existiera una incompatibilidad entre las dos.

En países como Francia que recibe un gran número de migrantes desde hace varias décadas, los cuestionamientos en torno al bilingüismo son frecuentes; la conclusión más acertada es que el bilingüismo de los niños nacidos de padres migrantes se caracteriza por una profunda desigualdad, quedando la lengua materna en situación de inferioridad total. Las lenguas1 están condenadas a permanecer en el ámbito familiar, y los niños perciben su estatus inferior frente a la lengua dominante. Es como si el hecho de hablar una lengua sin legitimidad despertara la sospecha de que estos niños son locutores ilegítimos en francés con un registro pobre que los limita a la comunicación oral. Se reconoce que en estos contextos el bilingüismo “prohibido” produce monolingües o bilingües silenciosos; el hecho de no haber podido acceder al bilingüismo equilibrado que la sociedad, su cultura y el ámbito afectivo podrían haberle proporcionado, tiene un costo cognitivo tanto como lingüístico importante para estos niños⁴¹⁵. Detrás de estas representaciones aguardan un sin fin de razones en el inconsciente colectivo de los pobladores “legítimos” que se asemejan a la xenofobia. La tarea pendiente de los defensores de las lenguas minoritarias, consiste en buscar múltiples accesos para revertir las actitudes lingüísticas fragilizadas de los locutores originarios.

⁴¹⁴ Conceptos propuestos por Lambert (1974)

⁴¹⁵ Laparra M., 2003, “Questions sur le bilinguisme des enfants issus de l’immigration”, CEFISEM. <http://www.scren.fr/revueVEI/83>

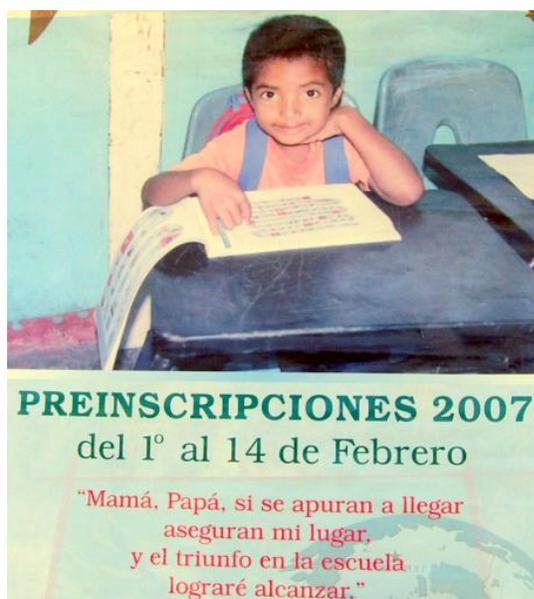


Foto 101: Cartel pegado en la entrada del jardín de niños de Zacatal. Foto CS

5.2 EDUCACIÓN BILINGÜE

Se llama educación bilingüe a "... todo sistema de enseñanza en el cual en proporciones variables, simultánea o consecutivamente, se imparte la instrucción en al menos dos lenguas, una de las cuales, normalmente es la primera lengua del alumno".⁴¹⁶ Ser bilingüe significa conservar las raíces familiares e integrarse a una sociedad global. Frente al fenómeno acelerado de la pérdida lingüística, urge volver a preguntarse qué bilingüismo se pretende alcanzar ¿ De *transición*, de *mantenimiento* o de *enriquecimiento lingüístico*? En México se observa invariablemente la tendencia a un bilingüismo sustractivo, sobre todo, a partir del momento en que los niños indígenas entran en el sistema escolar. La tendencia en este caso es la pérdida de algunas competencias en L1 y/o en el peor de los casos el "olvido" de la misma por causa de la interrupción de la transmisión de la misma, que la mayoría de los jóvenes padres justifican a partir de la evaluación del desempeño escolar. Cabe señalar que este fenómeno no tiene ninguna base científica en el terreno de la adquisición de lenguas segundas y solo se explica por representaciones generalizadas y un mal manejo del concepto de bilingüismo.

⁴¹⁶ Fishman, 1979, *La sociología del lenguaje*, Cátedra, Madrid.

A lo largo de treinta años numerosos investigadores (Coste, 1993; Dabène, 1992; Hawkins, 1985; Roulet, 1980, 1995 etc.), han intentado revertir las corrientes teórico-metodológicas del proceso de enseñanza adquisición de las lenguas segundas o extranjeras, evidenciando los daños provocados por una separación excesiva entre las didácticas de la lengua materna y de las otras lenguas adicionales. Plantean la elaboración de modelos que fomenten el desarrollo de las capacidades en lengua materna y segunda, apoyándose en el conocimiento anterior del sistema lingüístico de los educandos. Insisten en la necesidad de recurrir a una reflexión ‘translingüística’ para facilitar el paso de una lengua a otra, por medio de una reflexión y comparación entre ambas. La construcción de los saberes vía operaciones de abstracción y generalización con el fin de conceptualizar, se facilita si esta exploración se hace alternando las dos (o más) lenguas en cuestión. Se habla de una didáctica de la alternancia⁴¹⁷, que conduce hacia un bilingüismo aditivo.

El Bilingüismo aditivo “alude a una forma de bilingüismo que se produce cuando los estudiantes añaden una segunda lengua a su instrumental intelectual, mientras continúan desarrollándose conceptual y académicamente en su lengua materna (Cummins2002). En concreto, el bilingüismo aditivo da ventajas al estudiante al sumar competencias lingüísticas que ya posee cuando entra en contacto con una segunda lengua. En cambio, cuando el estudiante bilingüe no sigue un desarrollo en su lengua materna y entra en contacto con la segunda lengua, disminuye su capacidad para comprender y entender una enseñanza cada vez más compleja y un desarrollo académico sofisticado. Por consiguiente, hay que hacer hincapié en la enseñanza y en el desarrollo de la lectoescritura en ambas lenguas (bilingüismo equilibrado). Quienes empiezan a aprender una segunda lengua y no continúan desarrollando la L1 pueden caer en un bilingüismo sustractivo que significa restar competencias lingüísticas a las que ya poseía el estudiante al incorporar una segunda lengua.”⁴¹⁸

La adquisición de una lengua segunda empieza por lo general en el momento de la escolarización y se empalma con un proceso importante de socialización con otros niños de condición lingüística diferente. Este fenómeno ocurre de la misma manera en todas las situaciones de lenguas en contacto: los niños francófonos o anglófonos al ingresar a la escuela en un país hispanófono adoptan la lengua española para comunicar aún con sus padres. Si los padres hablan la misma lengua entre sí, será más fácil seguir hablando a sus

⁴¹⁷ Moore D., 2001, “Une didactique de l’alternance pour mieux apprendre? *Ela- Revue de Didactologie des langues-cultures* 2001-1, nº 121, p 71-78

⁴¹⁸ Tesis de licenciatura de Verónica estudiante de la licenciatura en educación indígena de la UPN, p. 7.

hijos en esta lengua, aunque los hijos contesten en otra. La tarea se complica cuando las lenguas¹ ocupan el último escalón en cuanto a prestigio y utilidad percibida. Por sentido común es muy difícil resistir a la tentación de desistir de hablar en lengua materna a los niños para quienes la lengua de socialización empieza a significar mayor satisfacción y utilidad: la de comunicar con sus homólogos. A pesar de que el aprendizaje temprano de dos lenguas garantiza el desarrollo de competencias particulares como una mayor posibilidad de abstracción y por lo tanto una mayor percepción del carácter arbitrario de los signos lingüísticos, así como una mayor conciencia de las operaciones metalingüísticas⁴¹⁹, es evidente que las representaciones actuales que tienen los locutores originarios de su lengua materna los conducen a adoptar actitudes que justifican el abandono de su lengua materna, sin que se percaten de ser víctimas de un orden socioeconómico y político desigual y discriminatorio y de políticas lingüísticas fallidas. Dejar de comunicar en la lengua materna, tal vez sea el error más grave que se comete porque que interfiere en la construcción de un bilingüismo equilibrado, estable, y por lo tanto aditivo:

La investigación realizada con niños migrantes indica que **debe de existir primero una base significativa y bien establecida en L1 antes de que el aprendizaje sistemático de la L2 comience**. Estos resultados se han explicado basándose en el hecho de que la competencia en L1 de los niños que entran al colegio y reciben la instrucción en otra lengua disminuye rápidamente si no se practica y enseña la L1 al mismo tiempo...si se sigue utilizando la lengua materna del niño de forma regular en el hogar durante la primera infancia, la competencia en ella no decrece necesariamente....Si la lengua materna no se practica de forma consistente mientras la segunda lengua no se ha desarrollado todavía a un nivel de competencia adecuado a la edad del niño, le faltará el medio, la herramienta para alcanzar y organizar los conocimientos. Los alumnos serán durante este tiempo semilingües y el resultado puede tener efectos de largo alcance en su desarrollo emocional e intelectual, así como en el progreso del niño en el colegio y también en el desarrollo de su identidad y personalidad.⁴²⁰

Las lenguas de amplia difusión, lenguas oficiales y de educación, se caracterizan por ser ante todo vehiculares y por lo tanto comunicativas. En cambio las lenguas minoritarias están fuertemente envueltas y condicionadas por su función simbólica, que las transforma en portadoras de identidad. Si bien son varios los factores que inciden en la identidad, cuando

⁴¹⁹ Sanchez Lopez , Rodriguez De Trembleque, 1997, *El bilingüismo. Bases para la intervención psicológica*, Síntesis, Madrid en Perez, S., 2005, "La diversidad lingüística en el espacio escolar migrante" en "Informe final la evaluación externa del programa educación primaria para niñas y niños migrantes 2004-2005, UPN, p.9.

⁴²⁰ Sanchez Canovas J., Sanchez Lopez M^a P., 1999, *Psicología de la diversidad humana*, Editorial Universitaria Centro de Estudios Ramón Areces p. 465.

los hablantes perciben a su lengua como elemento esencial de la misma, esta reviste un carácter simbólico e identitario.⁴²¹ El problema de la desaparición o mantenimiento de las lenguas en México, ya no depende exclusivamente de políticas lingüísticas, o de la creación de Institutos como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, de la investigación etnográfica o lingüística para la producción de materiales y programas adecuados a la enseñanza bilingüe, bicultural o intercultural. En el caso de los mixes, ayuukjyāay de la región baja del istmo de Tehuantepec las actitudes ante la lengua de primera adquisición, se modifican conforme los actores evolucionan en la movilidad social y en situación de migración. La decisión de seguir o interrumpir la transmisión de una lengua ocurre probablemente después de la valoración de las funciones simbólica y comunicativa de la lengua. El mantenimiento o la pérdida simbólica y comunicativa se explican en estos términos:

Pérdida simbólica: se refiere a situaciones en que la lengua tradicional de un grupo ya no actúa como símbolo de su identidad.

Pérdida comunicativa: se refiere a casos en que una lengua diferente de la tradicional es utilizada para la comunicación del grupo.

Mantenimiento simbólico: se refiere al hecho de que la lengua tradicional de un grupo se mantiene como símbolo de identidad.

Mantenimiento comunicativo: se refiere a la continuidad en el uso de la lengua tradicional de un grupo como medio de comunicación en uno o más contextos.

Los niños que van a las escuelas bilingües no les enseñan en lengua materna , les enseñan en español, eso es lo que no debería de ser, porque así los niños van a abandonar su lengua original, en este caso yo, por decir, estoy en esta observación, primero los maestros deberían de darle valor a su origen y luego enseñarles las cosas que hay en el medio donde se desenvuelve el San Juanero, el mixe, enseñarle primero lo que es de uno y ya después traducirlo en español, primero en mixe , luego en español, por ejemplo los nombres de las plantas o un animal, todo en mixe y después en español, así no perdería tanto la lengua materna. Aquí enseñan en puro español... Primero hay que enseñar en lengua mixe y luego en español.⁴²²

⁴²¹ Madera M. , 1999, "Identidad de grupo y funciones de la lengua en el análisis de la desaparición o mantenimiento de una lengua", en HERZFELD A., LASTRA Y.,1999, *Las causas sociales de la desaparición y mantenimiento de las lenguas en las naciones de américa* Editorial UNISON, p. 139.

⁴²² Don Raúl Gutierrez, San Juan Guichicovi, 2007.

Este testimonio de un adulto mixe de San Juan Guichicovi consciente de la amenaza, da la alerta del peligro inminente de la pérdida comunicativa de los mixes. En situación de constante desplazamiento, en la cual se pierden los lazos comunitarios, y se toma conciencia de la alteridad, la pérdida comunicativa es acompañada de la pérdida simbólica.

5.3 CULTURA Y AFECTIVIDAD

El aprendizaje exitoso de una L2 no solo depende de la calidad de enseñanza y contacto con esta lengua sino también de la valoración que se tiene de ella y de la capacidad de respetar la diferencia cultural. Para muchos estudiantes universitarios, pasada la primera euforia de la novedad, estudiar lenguas extranjeras, significa consolidar lo que se ha llamado “impotencia adquirida”. Muy pronto adquieren las representaciones necesarias para dejar de tener interés así como por en la materia, bajar su autoestima y adoptar actitudes negativas. Los programas se elaboran todavía en gran medida siguiendo las metodologías integradas de los años cincuentas. No se toman en cuenta todos los conocimientos lingüísticos y conceptuales almacenados, conocidos como conocimientos anteriores, y los valores de los educandos. En el caso de una educación bilingüe, es aún más imperante tomar en cuenta una serie de factores socioculturales para evitar desestabilizar el orden establecido en la primera infancia. La lengua vernácula, como lengua endémica es portadora y transmisora de cultura que desempeña un papel importante en el proceso de enseñanza-aprendizaje, por sus especificidades educativas.⁴²³

La cultura envuelve todo un sistema cognitivo que se transmite de manera inconsciente y genera representaciones, actitudes y estereotipos que trabajan a nivel subconsciente. Un niño en su primera infancia afianza su identidad individual con las bases de su entorno, identidad que será determinada por la afectividad positiva y negativa recibida.

⁴²³ Habría que hacer una diferencia entre “educación” que se recibe en la primera infancia y la “instrucción” que le corresponde a la escuela impartir, porque en la actualidad la representación general es que solo el sistema educativo es detentor de los saberes, por lo que los padres de las nuevas generaciones han renunciado a la transmisión de los conocimientos tradicionales de su cultura.

Los didactólogos de las lenguas segundas o extranjeras insisten mucho en el papel activo del “filtro afectivo”.⁴²⁴

5.3.1 FILTRO AFECTIVO

La adquisición exitosa de una lengua implica mantener los niveles de ansiedad bajos, en el salón de clases, gracias a una motivación positiva que favorece la confianza en sí mismo. Los pedagogos saben que muchos aprendizajes poco exitosos se deben a factores afectivos que llegan a incidir en la asimilación de los contenidos curriculares por parte de los niños o estudiantes en general, bloqueos que inhiben a su vez la producción lingüística. Quiero compartir una experiencia para ejemplificar lo que ocurre en el proceso de aprendizaje de una lengua segunda de prestigio, el francés. En un ejercicio de reflexión hacia su propio aprendizaje, algunos alumnos del octavo semestre de la licenciatura en lenguas modernas de la Universidad Autónoma de La Paz, manifestaron:

...hemos llegado a la conclusión que los problemas que tuvimos a lo largo de nuestro aprendizaje son más bien de orden cultural y afectivo y no lingüístico. Si la relación alumno/profesor se fractura en un momento dado tal vez se debe a malentendidos que pueden ser interpretados como un desprecio hacia los estudiantes por parte del profesor y una falta de respeto, hechos que impiden una buena comunicación entre profesorado y alumnos. En nuestra educación tradicional la relación profesor/alumno es vertical, el profesor trasmite sus conocimientos mientras el alumno permanece en una actitud pasiva y no se involucra en el desarrollo de la clase. Los estudiantes prefieren adoptar una actitud pasiva y se retraen en sí mismos. Esto ocurre en las clases de lengua. Hemos notado que los estudiantes que tienen una relación más cercana con el profesor obtiene mejores resultados que los que entran en conflicto. A mayor relación afectiva positiva, mayor confianza para expresarse en lengua extranjera y menor temor a cometer errores.⁴²⁵

⁴²⁴ Gardner 1972 in Idem p.458

⁴²⁵ La traducción es mía : texto original : « Nous sommes étudiants de huitième semestre de la licence en Langues Modernes, et nous sommes arrivés à la conclusion que les problèmes majeurs que nous avons eus tout au long de nos études sont d'ordre culturel et affectif plutôt que linguistiques ». Si la relation professeur/élèves se fracture à un moment donné, c'est peut-être à cause de certains malentendus qui peuvent être interprétés comme un mépris des étudiants et un manque de respect. Cet état de fait empêche la bonne communication entre professeurs et élèves, ... dans notre éducation traditionnelle la relation professeur/étudiant est verticale : l'enseignant déverse tout le savoir tandis que l'étudiant reste passif et ne prend pas partie active au déroulement de la classe... les étudiants préfèrent adopter une attitude passive et se replient silencieusement sur eux-mêmes ». « Ceci est vrai surtout quant à l'apprentissage de la langue cible. Nous avons remarqué que les étudiants qui ont une relation plus proche avec leurs professeurs de langue, ont de meilleurs résultats que ceux qui rentrent en conflit avec eux : Plus la relation affective professeur/étudiants est bonne, plus les élèves se sentiront en confiance pour s'exprimer en langue étrangère sans peur de faire des "erreurs".⁴²⁵

5.4 MÁS ALLÁ DE LA EDUCACIÓN.

En situación de desplazamiento, los hablantes de una lengua originaria, en este caso el ayuuk, perciben la fuerte carga simbólica de su lengua. La lengua se convierte en un estigma, en un atributo negativo en las representaciones de los demás, algo que la sociedad, los ‘normales’ que poseen el capital lingüístico prestigioso, la norma, el español, no aceptan y juzgan como ‘anormal’⁴²⁶ ; ocurre entonces un fenómeno de ocultamiento de una identidad, más allá de los fracasos escolares, porque lo que se dice acerca de la identidad social de un individuo a lo largo de su vida cotidiana, tiene para él una enorme importancia.⁴²⁷ Hablar ayuuk o cualquier otra lengua originaria fuera del lugar de origen, significa, ser “oaxaco”, concepto estereotipado negativo en Baja California Sur y en los demás estados del norte de la República, y que tiende a generalizarse en toda el país como sinónimo de ‘naco’.

Mucha gente en el mundo está interesada en que sus hijos aprendan a hablar más de una lengua. ¿Pero qué pasa con el ayuuk? Pues que al ser una lengua discriminada queremos evitar que un niño aprenda ayuuk y al hacer esto, le negamos la posibilidad de que hable dos lenguas, de que aprenda a ver el mundo de varias maneras, negamos que su mente aprenda a hacer el cambio de gafas a través del cual se ve la realidad. Mientras el mundo se encamina al bilingüismo o al multilingüismo, nosotros lo rechazamos, nos encaminamos al monolingüismo en español. Luchar para que el ayuuk se siga aprendiendo como primera lengua, no solo es una tarea idealista que solo le interesa a un lingüista o a un antropólogo, no solo es una cuestión de cultura o tradición, es un asunto que afecta nuestra calidad de vida, nuestras habilidades mentales y por lo tanto es un asunto de toda la comunidad.⁴²⁸

5.5 ¿QUÉ HACER?

Las prescripciones de los teóricos de la adquisición de un bilingüismo aditivo se confrontan a una muralla de representaciones que es necesario derribar. Por una parte los pobladores originarios rechazan el sistema escolar bilingüe y prefieren inscribir a sus hijos en la escuela normal, “para que aprendan bien el español y entiendan los contenidos”, con la justificación de que ya saben la lengua y que lo que necesitan es el español. Con esta representación se fortalece la instalación de un bilingüismo sustractivo. La percepción de la

⁴²⁶ Goffman E., 2001, *estigma la identidad deteriorada*, Amorrortu/editores. Pp. 13.

⁴²⁷ Idem p.64.

⁴²⁸ Yasnaya Elena Aguilar Gil, lingüista mixe de Ayutla en *1ª Revista mixe*, www.sanjuanguichicovi.com

ineficiencia del sistema educativo bilingüe es interpretada erróneamente y cargada en su totalidad al hecho que a los niños se les enseña en ‘dialecto’ cuando de hecho:

...no se trata simplemente de que una lengua “desplace” a la otra, ...,sino de qué manera los actores bilingües van transformando sus usos y repertorios en todas sus dimensiones...

Una de las características más reveladoras del proceso de cambio...consiste en la existencia de frecuentes rupturas y desfases entre diversos componente del universo discursivo bilingüe...las rupturas transforman la base interpretativa del grupo, es decir, sus modelos culturales, sus patrones culturales de interacción e interpretación del mundo, históricamente acumulada.⁴²⁹

Es el mismo fenómeno que se observó en el seguimiento escolar de los hñahño:

“El hñahño es bonito pero perjudica el aprendizaje”, es la expresión que mejor resume la política del lenguaje de la escuela, en el sentido que ofrece un amplio abanico de representaciones sociales que bosquejan las relaciones diglósicas mediante las cuales los docentes median intereses políticos y morales, concepciones del mundo, valores, evaluaciones implícitas y comentarios explícitos acerca de las relaciones lingüísticas (Schieffeln, 1989. Las ideologías del lenguaje, al igual que los estigmas, parecen ser las armas más adecuadas para encubrir la ambigüedad con la que se percibe el bilingüismo y la presencia de una lengua de bajo estatus como el hñahñü; destacan la diferencia y justifican la permanente exclusión. Hay un repertorio de creencias que presuponen (de los padres de familia, incluso compartidas por los docentes) que el bilingüismo de los estudiantes hñahñü afecta el aprendizaje y retrasa la adquisición de la lectoescritura en español. Más aún, la presencia viva del hñahño en la comunicación cotidiana dentro y fuera del aula, no ayuda a proporcionar conocimientos académicos. Llegan a pensar, por ejemplo, que el hñahñü oral, tal vez pueda ayudar a crear un clima de confianza en el salón de clase, elevar un poco la autestima, pero si se introduce al igual que el español poco contribuirá con el aprendizaje escolar. Los docentes piensan que “el hñahño resta tiempo a la horas destinadas para cumplir con el propósito de la enseñanza y la meta de enseñar en español”; “la introducción del hñahñü confunde a los niños cuando se les enseña en español, los atrasa y desvía la atención”; el hñahñü distrae la atención y no facilita la enseñanza en ciencias y otras áreas académicas”; el hñahño carece de conceptos académicos para trabajar las distintas áreas del currículo”; “invertimos mucho tiempo en corregir los vicios de lenguaje de los niños hñahñü (dicen el profesora, el sandilla, el banca)”; “de nada les va a servir que los niños aprendan a hablar el hñahñü sin ya lo saben”; “de nada servir que aprenden a escribir en hñahño, pues lo que necesitan es aprender español”; “los alumnos hñahñü no hacen tarea en casa, ni están acostumbrados a estudiar fuera de la escuela”; “los hñahñü faltan mucho porque trabajan y viajan constantemente a su pueblo”.⁴³⁰

Por otro lado, la cada vez mayor movilidad de los pobladores de las comunidades indígenas los orilla a abandonar el código inicial por las razones expresadas en este trabajo, actitud que los paisanos repugnan. Para varios pobladores originarios la conservación de las lenguas minoritarias depende exclusivamente de las instituciones gubernamentales y los

⁴²⁹ Hamel R.E, “Conflicto entre lenguas, discursos y culturas en el México indígena: ¿la apropiación de lo ajeno o la enajenación de lo propio?”p.4-6 en <http://uam-antropologia>

⁴³⁰ Rebolledo N., 2007, “Bilingüismo y alteridad indígena”, ponencia en el Seminario internacional de educación intercultural, movimientos sociales y sustentabilidad en América Latina, Florianopolis, Brasil <http://www.rizoma3.ufsc.br>

intentos de valorización deben vincularse con programas institucionales. Juan Manuel Rosas de san Juan Guichicovi expresa:

Se debe de hacer un esfuerzo titánico de parte de las autoridades, de parte de las instituciones educativas, encargadas de preservar la cultura para empezar a nivel nacional, estatal, y desde luego a nivel municipal que desafortunadamente es donde menos se hace..., lo que deben de hacer las autoridades es no imponer la lengua originaria en los sistemas de educación de manera unilateral sino que las comunidades, los interesados interactúen y participen en estas cuestiones, porque muchas veces se les está planteando la enseñanza de la lengua o reenseñanza de la lengua que por desgracia muchas veces no se están apegando a los patrones culturales de la propia comunidad, se necesita un mayor acercamiento a las comunidades y entender las necesidades que tienen las comunidades para preservar su lengua básicamente. El país hasta cierta manera es racista, pero menos que antes, se cree más de lo que es, influyó mucho el zapatismo para el reconocimiento a la diversidad cultural.

Don Benito Juárez señala la falta de preparación de los maestros bilingües y la problemática de las variantes lingüísticas:

Los padres de familia tienen que pedir maestros que hablen 100% mixe porque algunos no pronuncian bien, no enseñan bien pues como se dice esto o lo otro, por eso los niños van perdiendo, deben de enseñar en dos lenguas... los padres de familia tienen que pedir maestros que hablen 100% mixe porque algunos no pronuncian bien, no enseñan bien pues como se dice esto o lo otro, por eso los niños van perdiendo, deben de enseñar en dos lenguas... Hay que decirles a los maestros, los que trabajan en el bilingüe que necesitan hacer una reunión de todos los pueblos, porque sino va a desaparecer todo, los padres de familia tienen que pedir maestros que hablen 100% mixe porque algunos no pronuncian bien, no enseñan bien pues como se dice esto o lo otro, por eso los niños van perdiendo, deben de enseñar en dos lenguas.⁴³¹

Algunos maestros bilingües jóvenes no alcanzan a vislumbrar que una lengua como el mixe todavía es portadora de valores y de una cosmovisión distinta, testimonios de una cultura difícilmente asimilable a las culturas occidentales, y que su mantenimiento no depende de la traducción de programas de televisión en inglés u otra lengua:

Para ayudar a que la lengua no desaparezca aquí es lo de la comunicación lo audiovisual, la radio, la música, la televisión, yo estaría de acuerdo en un canal televisivo, y yo en un curso propuse de que manera podemos hacer programa en mixe, traducir "Bob esponja" por ejemplo. Que manden señales televisivas a la región mixe solamente, aquí ven el Sky y cuando llegan a la escuela ya no quieren hablar el mixe, la música que escuchan está en español y nos meten programas en inglés. Afortunadamente en la región donde estamos todavía los niños de 3 o 4 años combinan la lengua mixe con el español. En sí en la etapa preescolar es en lengua 1, en la primaria igual, pero como segundo término la lengua 2 sin dejar la lengua 1, vamos por etapas, aquí hay una universidad de la región mixe y esperamos que a los paisanos se les enseñe en la lengua materna, hay un proyecto de la Upn que nos mandan profesores, y uno nos empezó a hablar en nahuatl y nadie entendía, eso es lo que les pasa a los niños mixes cuando entran a la escuela y les hablamos en lengua2.

⁴³¹ Don Benito Juárez, mayo 2007.

Constantino Galván, mixe, considera que la permanencia u abandono de la lengua materna es una respuesta actitudinal frente a la desvalorización de las lenguas originarias y la posibilidad de alejarse de las costumbres comunitarias:

La solución sería una gran campaña del gobierno para valorar la identidad de cada pueblo, valorar a sus ojos, en los presente y en el futuro y valorar la raza, la lengua, defender la costumbre, si no sabemos valorizar la lengua se va a perder, si, como se han perdido otras lenguas de otras regiones, para mi la costumbre es una tradición y es una manera de convivir con la gente porque de esta manera se identifica la gente con su pueblo, con sus gentes y llega a conservar esa unión , no solamente en familia, sino que ya se tomaría el pueblo como una sola familia, en las fiestas todos van a cooperar, si pierde uno la lengua yo pienso que se desvincula de la cultura.⁴³²

En un intento por sintetizar el sentir de varios ciudadanos mixes recalcaremos lo que nos parece destacar. En regla general todos apuntan hacia la responsabilidad del gobierno y del sistema educativo. Las diferencias surgen con el dilema ¿en que lengua se debe de enseñar?. Mientras algunos mixes consideran que se debe de enseñar exclusivamente en español a sus hijos, otros ven la urgencia de una enseñanza en dos lenguas, siempre y cuando se tenga la certeza de contar con maestros que hablen su variante de ayuuk. Se menciona la necesidad de valorizar la lengua y la cultura originarias y se insiste en el compromiso de los padres en el mismo sentido. Se tiene también la certeza de que los medios de comunicación son culpables de la pérdida lingüística y cultural y se propone algún tipo de intervención para colocar la lengua mixe en los medios de comunicación. Nos encontramos ante una doble tarea. Por un lado es un deber insistir en la importancia de la valoración (representación positiva) de una lengua para fomentar la motivación y las actitudes positivas hacia ella.

Las explicaciones que dan las poblaciones originarias de la razón del abandono de su lengua están ligadas con la vergüenza, consecuencia de la discriminación, el sentimiento de invalidez de lo que llaman “dialectos” y la creencia o representación que ser hablante de una lengua indígena imposibilita el aprendizaje de la lengua dominante y el éxito escolar y por consiguiente social. El español está asociado a la idea de progreso, de triunfo y éxito, mientras la lengua originaria representa un estigma que los vincula con el atraso, la

⁴³² Constantino Galvan, Ixtepec UCIRI

ignorancia y la pobreza. Por otro lado se deben de incorporar los pobladores originarios en las discusiones en torno a los numerosos planteamientos acerca de los contenidos y planes de estudio de los programas y el cuestionamiento epistemológico de la educación bilingüe, bicultural o intercultural. De igual manera cabe la reflexión acerca de la ausencia de las lenguas mesoamericanas en los programas educativos de las instituciones de educación medio, medio superior y superior, limitando los estudiantes mexicanos a seguir cursos de lenguas extranjeras prestigiadas, mientras estudiantes de las universidades en París tienen la posibilidad de enriquecer su acervo lingüístico con lenguas como el nahuatl o maya:

Sería bueno poner lengua indígena como materia curricular. En mi época universitaria, estude administración pública en la facultad de ciencias políticas y administración pública de la Unam, como especialidad administración pública y como requisito para el proceso de titulación piden acreditar dos idiomas: elegí inglés y francés, pero le preguntaba a la coordinación porque no me aceptaban el mixe porque voy a trabajar en mi región y no quiero ir a un país extranjero....(Juan Manuel Rosas, originario de Santa Ana, Municipio de San Juan Guichicovi, mixe)

¿Porque conformarse con el aprendizaje de una lengua de prestigio como el inglés o el francés cuando, en las instituciones de educación superior, encontramos cada vez más hablantes de lenguas originarias quienes, al no obtener reconocimiento de sus haberes y saberes, prefieren colocarla en el olvido y sufrir una mutilación identitaria irreparable? Este fenómeno nos lleva a reflexionar sobre las tendencias a la homogeneización cultural y cuestionar la operatividad de las políticas lingüísticas y de defensa de la diversidad cultural. La enseñanza obligatoria de lenguas minoritarias en las curricula escolares de las regiones (Mixe en los municipios ayuuk por ejemplo), a la par del inglés u otra lengua permitiría que los hablantes pasivos o los hijos de los migrantes que regresen a sus comunidades tengan la oportunidad de recobrar la expresión oral, y que los monolingües comprendan la riqueza cultural de su país. Así mismo tenemos la tarea de enseñar una lengua indígena en los programas educativos de lenguas modernas y/o humanidades, para fomentar la reflexión sobre la relatividad lingüística y cultural; lograrlo sin duda permitiría modificar las actitudes de los que no las hablan⁴³³ y pudieran tener alguna incidencia en quienes, siendo locutores reales o pasivos de las mismas, las desvalorizan.

⁴³³ El Consejo Académico del área de conocimiento de ciencias sociales de la UABCS, aceptó en fechas recientes la propuesta de una lengua originaria como 3º lengua (un semestre) en el marco de la licenciatura en Lenguas Modernas.

Queremos insistir en la importancia del núcleo familiar en donde se configuran pacientemente las personalidades de los futuros adultos. Hemos observado que los niños que crecen inmersos en familias “ayuuk”, con fuerte identidad lingüística y cultural y un ambiente familiar equilibrado, que asisten además a la primaria bilingüe, fortalecen sistemáticamente, de manera paralela, su código originaria y la adquisición de la lengua segunda, el español, sin que intervenga interferencia alguna. Esto viene a corroborar las aportaciones teóricas sobre el bilingüismo. Actualmente, la adquisición simultánea de dos o varias lenguas es un hecho reconocido como factible y enriquecedor, aún cuando se advertía en tiempos pasados que el bilingüismo podía retrasar la adquisición de la lengua materna: se sabe hoy que los niños aprenden con la misma intensidad pero que los conocimientos se reparten en las dos lenguas. Sin embargo hay que tomar en cuenta que es el vehículo de todas las emociones relacionales con los padres, hermanos y medio ambiente. De manera que se debe de seguir con seriedad la regla “una persona, una lengua”.

Esto significa que el niño debe de saber que en la familia se habla ayuuk, mientras que con otras personas que no lo hablan se debe de comunicar en español. Para mayor precisión, un niño que nace en un campo agrícola cuya mamá es zapoteca y papá mixe tiene la posibilidad de volverse trilingüe desde el nacimiento, siempre y cuando el papa le hable siempre en mixe, la mama en zapoteco y, obviamente las demás personas en español. Lo importante es no mezclar las lenguas en una frase. El contacto con una lengua secunda puede opacar aparentemente la lengua1 y causar seria preocupación y cambios de actitud lingüística. Los padres deben de saber que es imperante seguir la comunicación en la lengua materna, porque el niño sigue construyendo sus conocimientos en dos lenguas y que la mezcla de las lenguas va a desaparecer hacia los 4 o 5 años. Los niños ayuuk que nacen en los campos agrícolas crecen monolingües de la lengua dominante, porque todos a su alrededor le hablan en español, con la idea de que primero debe hablar español porque tendrá tiempo, después, para aprender un dialecto tan sencillo como el ayuuk⁴³⁴ (¡!). La pérdida es doble, porque el español transmitido no es la lengua materna de los padres, y es poco probable que adquieran el ayuuk después de los cinco años de edad

⁴³⁴ “El término dialecto se ha utilizado en los últimos años de manera despectiva para desvalorizar y desacreditar a las etnias, de que sus lenguas están incompletas, devaluadas, y no comprenden que es una forma muy particular de hablar y que no puede ser homogénea” Mercedes Azcona Figueroa en *1 Revista Mixe*. www.sanjuanguichicovi

6. PINCELADAS DE MIS PERCEPCIONES DE LA RELACIÓN LENGUA Y CULTURA

La lingüística antropológica se ha detenido a indagar y comprender mejor las relaciones entre lengua y cultura y lengua y pensamiento, con el fin de descubrir universos conceptuales y construcciones lógicas accesibles únicamente por medio de la lengua, sin olvidar que en el centro del proceso está el hombre, con sus mecanismos mentales universales expresados de diversas maneras con el fin de adaptarse a su medio ambiente específico. Con ello ha demostrado cuan arbitrario es el “signo”.

Todo niño nace dentro de un ambiente cultural; la lengua es, a la vez, factor integrante y expresión de este ambiente. Por eso, la adquisición de esa lengua (su “lengua materna”) es una parte del proceso mediante el cual el niño asimila el ambiente cultural; así se puede decir que esa lengua desempeña un papel importante en la formación de los primeros conceptos del niño. Le será a este difícil, en consecuencia, cualquier concepto nuevo que sea tan extraño a su ambiente cultural que no pueda ser expresado fácilmente en su lengua materna. Si una lengua extranjera pertenece a una cultura muy poco diferente de la suya (como los es, por ejemplo, el francés para un niño inglés) las principales dificultades del niño para aprender esa lengua será, de orden lingüístico. Pero si la lengua extranjera pertenece a una cultura muy diferente de la suya (...) entonces sus dificultades para aprenderlo son mucho más grandes, pues el niño no solo entra en contacto con una nueva lengua sino también con nuevos conceptos.⁴³⁵

La lengua mixe, autodenominada “ayuuk” por la población originaria, referencia geopolítica de la región mixe baja del istmo de Tehuantepec, ha sido clasificada dentro de la familia mixe-zoque, misma que se ha emparentado en ocasiones con la familia maya, el huave y la familia totonaco-tepehua. Las lenguas de esta familia se encuentran agrupadas en dos grandes bloques, las lenguas mixeanas y las lenguas zoqueanas.⁴³⁶ Las numerosas variantes del ayuuk, según sus locutores de mixe bajo, se distinguen ante todo por el “tono” diferente (entiéndase entonación) y las variantes lexicales, que pueden ser totales o parciales: Santiago Ixcuintepec, por ejemplo, es **Uk’uba’** en mixe baja, **Uk’ua** en Mixe media, pero según los locutores de la variante mixe baja, la comunicación es posible si se presta un poco de atención a los paisanos de la mixe alta y media; es una cuestión de actitud.

⁴³⁵ UNESCO, 1954, *Empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza*, Unesco, p. 50.

⁴³⁶ Mixe-zoque, Mixeano, Mixeano de Oaxaca, Mixe alto del norte, Mixe alto del sur, Zempoaltépetl, No Zempoaltépetl, Mixe medio, Mixe medio del norte, Mixe medio del sur, Mixe bajo, Tapachulteco†(extinguido), Sayulteco, Oluteco, Zoqueano, Zoqueano del Golfo, Texistepequeño, Ayapaneco, Zoqueano de la Sierra, Zoqueano de Chimalapa, Zoqueano de Chiapas, Zoque del norte, Zoque del noreste, Zoque del noreste A, Zoque del noreste B, Zoque central, Zoque del sur, Mixe. Fuente: *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Autodenominaciones y referencias geopolíticas de las variantes lingüísticas de México*, <http://www.cofemermir.gob.mx>

Otra dificultad fonológica para el “agaats”, el “español”, el que no habla ningún “ayuuk”, es la diferencia entre un fonema simple, y el mismo fonema repetido y cuyo significado es totalmente distinto. Por ejemplo **muj** significa mosca y **mu’uj** chapulín.

Si bien este trabajo no está enfocado al análisis minucioso de las estructuras morfosintácticas y semánticas del ayuuk, pues no tengo la formación teórica rigurosa del lingüista, me parece pertinente compartir mis percepciones de la fuerte carga cultural que contiene esta lengua y recalcar que las diferencias percibidas, más que una cuestión de lingüística estructural, reflejan el sistema de valores de los pobladores originarios. Por ejemplo me parece que la denominación del parentesco se basa más en la cronología que en la consanguinidad, lo que corresponde al gran respeto que tienen los mixes hacia los mayores, los abuelitos y los difuntos. Los saludos o las modalidades de presentación denotan una preocupación por situarse en el espacio y dejar asentado que los interlocutores están plenamente conscientes de la situación espacial. La lengua indica también que aquellos que saludan son los que están caminando. El saludo se dirige al que está sentado o al que está parado. Diálogos aparentemente tan sencillos en la primera clase de una lengua extranjera prestigiada como: “*What’s your name*”?, o “*Comment tu t’appelles ?*”, no tienen equivalentes en la lengua ayuuk . Presentarse en ayuuk, además de decir el nombre, significa ubicarse en un contexto específico para que el interlocutor sepa de antemano con quien habla.

Cualquier estancia en el campo implica compartir el tiempo, el espacio y las costumbres de los moradores. Para el observador, al igual que cuando se realiza un viaje en el extranjero, hay elementos de la cultura que sorprenden por ser muy distintos, y a los cuales el neófito no le encuentra explicación. La manera por excelencia de penetrar en los meandros de la diversidad cultural es a través de la convivencia, participando en la comunidad y acercándose a sus valores para que la lengua pueda revelar poco a poco su significado así como la semiótica de la cultura. Es lo que hicieron los grandes lingüistas como Boas, Saussure, Sapir, Whorf, Jelmslev, Benveniste entre otros, al estudiar la

organización de los conocimientos sobre el mundo que tienen las diversas sociedades"⁴³⁷, con la premisa de que todo signo es arbitrario y cambia según las distintas culturas:

Si la lingüística pudo desarrollarse como una ciencia verdadera, si pudo adquirir una condición científica, fijarse como disciplina autónoma, lo hizo precisamente porque adquirió conciencia del carácter arbitrario de todo sistema semiótico...la arbitrariedad del signo resaltaba tanto más cuanto más se observaba cómo se organizaban las marcas semánticas de una cultura a otra, como cada lengua da una articulación diferente a lo que sin duda pertenece a una única realidad biológica, por ejemplo, el parentesco,...⁴³⁸

Encuentro el trabajo del lingüista sumamente complicado básicamente por dos razones: la primera dificultad reside en la compleja fonología de la lengua ayuuk, cuyos sonidos e entonación son difíciles de transcribir, porque sencillamente no los distinguimos quienes no hablamos ayuuk y le es muy difícil a un locutor nativo, aún adiestrado transcribir su lengua y tratar de separar los fonemas con el fin de escribir las palabras. Varios locutores originarios manifiestan que aún escribiendo en ayuuk, les es muy complicado volver a leer lo transcrito, que a menudo no refleja todas las inflexiones de la lengua. La segunda dificultad es de tipo semántico.

Adentrarse en la lengua es enfrentarse al significado profundo con el cual cada cultura originaria impregna los conceptos. La interacción que a continuación transcribo es ejemplo de las divergencias culturales interpretativas de las relaciones parentales traducidas en términos de parentesco, así como la correspondencia de los saludos del ayuuk en español. Resalta en el diálogo la dificultades para precisar la profunda significación de los términos, y no puedo asegurar haber comprendido totalmente las explicaciones, por falta de referentes culturales y un trabajo más especializado sobre la lengua y la sociedad. Más que nunca me parece certera esta afirmación: “debo conocer la cultura y las palabras mismas, su denotación y su connotación, debo saber a qué se refieren y no solo lo que significan en el plano del sistema lingüístico”.

⁴³⁷ CARDONA G.R., 1990, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, p. 118.

⁴³⁸ Cardona G.R., 1990, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, p. 99.

6.1 DIÁLOGOS ⁴³⁹

Sin duda, la transcripción de esta pequeña muestra de ayuuk, puede ser errónea, a los ojos de un lingüista. Lo que intento mostrar, aquí, es la compleja tarea que deriva de alcanzar el fondo semántico de las palabras a través del diálogo y permitir la reflexión en torno a las numerosas teorías del proceso de enseñanza/aprendizaje o adquisición de las lenguas (segundas, extranjeras, minoritarias etc..) Mis interlocutores fueron habitantes originarios de lengua materna ayuuk con diferentes niveles de dominio del español y diferentes estatus social.

6.1.1 LOS NOMBRES DE LOS COLORES

El estudio de la terminología de los colores ha sido el campo de batalla de etnolingüistas y psicolingüistas en torno a las diferentes interpretaciones de la hipótesis llamada “*Sapir-Whorf*”, para dilucidar las relaciones lengua y pensamiento. La polémica está superada con la aceptación de los universales de pensamiento, dejando atrás un posible determinismo biológico en relación a la percepción de los colores. Cabe señalar, sin embargo que en la lengua ayuuk, en la actualidad, solo existen cuatro términos para referirse a los colores además del blanco y negro:

| | |
|---------------|----------------|
| Zapts | rojo, colorado |
| Pu'tz | amarillo |
| Zushk | verde |
| 'Hamba | gris |
| 'Hiñyö | negro |
| Poo'p' | blanco |

Todos los demás colores, como morado, rosa, azul etc., se dicen en español.

⁴³⁹ Raúl Gutierrez y la presente San Juan guichicovi , agosto 2008.

6.1.2 SOBRE LOS TÉRMINOS DE PARENTESCO EN AYUUK.

-**Teech** es papá. **Taj** es mamá. **Tso'ok** es hermana y **aj'tsh** es hermano. **Podo'osh** es hermana.

-¿Y *to'ok*? no es hermana?

- Si, pero es que son dos sentidos⁴⁴⁰. **Podo'osh** es hermano de la hermana, o sea son un hermano y una hermana, **podo'osh**, es mi hermana, pero la mujer hermana del hermano le dice **buya'ay** al varón... Pero vamos bien.

-**i'yunk**, o sea los hijos de la mamá., hijos de la madre.

-¿*Hijos e hijas del papa y de la mama*?

-Si, es de ley, tanto del papá como de la mamá, hijos e hijas. Ahora los sobrinos.

-¿*Hijos de los hermanos*?

-No, son sobrinos de, de...¿ Qué será?, si son mayores los hijos de uno, y hay otros más pequeño , por ejemplo, yo tengo 56 años y hay otro que es de veinte, de treinta, es hijo de mi hermano y le dicen **tsok'maj**, es como sobrinos o sobrinas, hombre y mujer..

-¿Y *medios hermanos*?

-Les dicen **ku'utch**, hermanos de papá o mamá. Y primos es **miögu'uk**, se dice **juk' miögu'uk**, pariente y **zok'mösh** es sobrina, pariente, así lo nombramos aquí.

Tio es **tsugu'um** y tía es diferente, es **yok'maam**, en el seno de la familia, por consanguinidad. Pero en el saludo se dice **tsugu'um** también, aunque no es su tío, por respeto, por la edad, y a una mujer, la encuentran en la calle, le dicen **pik'maam**⁴⁴¹, **yok'maam** de respeto.

-Bueno, ahora nietos es **ok'un** para los dos sexos.

⁴⁴⁰ De hecho tso'ok significa también tona o nagonal.

⁴⁴¹ En otra ocasión, en B.C.S., se me informó que pik'maam significa cuñada.

-¿Y abuela?

-Abuela es **taj'ok**, de consanguinidad, su abuela, y de respeto es **ok 'maam** o **pik'maam**, abuelo es **tei'yap**

Este pequeño dialogo, por supuesto, no nos hace llegar al complejo sistema de parentesco de una sociedad, completo, extensivo y definitivo. Sin embargo nos permite discernir que el nuestro, "occidental", no encuentra realmente los equivalentes esperados, y que los conceptos en Ayuuk o bien tienen otro significado o toman en cuenta otros tipo de lazos además de los consanguíneos. Por ejemplo a partir del momento en que se sabe que hay tres palabras para designar a la hermana y al hermano(y medio hermano), es obvio que el significado en ayuuk abarca una conceptualización más complicada que la que se encuentra en español. Lo mismo pasa con los términos de abuelito y abuelita, tío o tía, palabras que se encuentran en un escenario de consanguinidad o de respeto; la reiterada alusión a la cronología hace pensar que en un momento dado esta tiene más peso que la misma consanguinidad; es el caso de los términos para designar a los sobrinos, e inclusive es pertinente preguntarse entonces el verdadero valor de esta consanguinidad.

Así mismo los términos para designar a los hermanos se modifican si se piensa en la hermana del hermano o en el hermano de la hermana, y estos pocos ejemplos muestran cuan frágil es una interpretación. Mi interlocutor, en varias ocasiones, se sorprendía él mismo, al no encontrar explicación y manifestaba cierto desconcierto que no lograba dilucidar. Sobresalen sin embargo los términos unk(g) y ok en ocasiones prefijos y en otras sufijos que sirven para denotar si un ser animado es mayor o menor: por ejemplo *Kish* (*mujer*), pero *kishung* significa niña pequeña; *shit*,gato y *shitung* gatito.

6.1.3 PRESENTARSE, SALUDAR O DESPEDIRSE

A la pregunta: *¿Como se llama usted?* Obtuve esta respuesta:

-a'ö'cham'yaj'pat'ya tagaamba'ya'ay..

-No pero su nombre de Usted...

-Por eso! de que yo me encuentro aquí...**ö'cham'yaj'pat tagaam ayay** (+4 sílabas que no logro transcribir *wetch utch raishjt*) , **Raúl Gutiérrez tedambaj'na.**

-¿Como saludan en ayuuk?

-Bueno, tenemos, siempre hemos tenido ese don, ese respeto, esa herencia de nuestros abuelos o bisabuelos nuestros padres: cuando veas una persona, señorita, señora abuelito, joven, **“jim'danay”**, o sea, “está parado Usted”, la gente menor siempre saluda a la gente adulta mayor **“mege'pe”** para varón o **tsugu'um**, tío, o **jim'danay piK'maam** o tía, abuelita, de respeto por ser mayor. Pero cuando la persona está sentada se dice **ji'mania'ay**, y se contesta, **cha** o **cha' mania'ay**.

Por lo regular cuando uno va a entrar a una casa, primero se saluda, casi no acostumbra tocar es nomás saludar: **“tiash'emduumpj”**, se pregunta, se habla, ¿qué hacen?, o **jigash'tögoitsh**, preguntan si hay alguien en la casa porque casi no acostumbran tocar; para ir más lejos se dice **“ji'ashnebia'tum”**, cuando se van lejos más lejos y **nüks'pak'yö**, que se va un rato, cerca, que ahorita viene.

6.1.4 LEXICO IDENTITARIO

A La gente de San Juan Guichicovi se le dice **Tagaam ja'yaay**, parte baja **kunash** ; a los de la parte alta, **tuc'nuum** y a los de la parte media , **mugu'uk**. También conocemos a nuestra gente de la parte alta y media como **havio'oksh**. **Agaats** es la gente que viene a vivir en nuestro pueblo, que no saben hablar el mixe, aquí se le considera como **yük** o **agaats**, en español sería “mestizos”, **yük** porque no saben hablar en mixe; el **morush** se conoce como la gente alta huero, huera, gente grandota de ojos azules, cafés, café y amarillo.

Es interesante notar que a pesar de nombrarse **ayuukjä'ay**, o **ayuuk'yay** (según diferentes locutores) los mixes se diferencian entre sí según son de la sierra baja, media o alta. Reconocen también que de un pueblo a otro en la misma región, hay variantes dialectales del mixe baja, cambian ciertos fonemas y entonación, reconocen al instante su pertenencia geográfica por la forma de hablar.

6.1.5 LOS CARGOS

-¿Y anciano? como se dice?

-anciano, **maj'ap**. No tiene que ver con la familia. Significa ‘mayor’

-¿Tiene que ver con el cargo de consejero?

- No, al consejero le dicen **ajsh'cheich**, es como consejero grande, pero más se refiere a la cuestión católica; cuando se va casar el paisanito, pide una mujer, el **ajsh'cheich** va hablar, lo conocen por **chagol**, o **chagola**, el que habla mucho, pide la mano de la novia, es el que aboga al novio, que le va pedir la mano pues, el que hecha el verbo, el rollo, el que convence al papa.

-¿es más bien de la religión católica?

- si, se refiere a la costumbre.

Por medio del análisis del léxico, es posible descubrir las funciones de ciertos personajes importantes en ámbitos particulares que cohesionan las interacciones sociales, en este caso, referentes a la tradición, la “costumbre”, asociada con la religión católica. Por otra parte el trabajo lexical permite conocer frutos y vegetales regionales que no tienen nombre en español sino que se conoce con el nombre de origen náhuatl como por ejemplo “**tepejilote**” se dice “**nuna** “ en ayuuk , se refiere a una espiga punta de algún carrizo, que brota en tiempo de lluvia y es muy apreciado asado, a pesar de su sabor amargo. La región mixe baja se caracteriza por ser muy fértil con infinidad de frutas, quelites, sustancias psicoactivas, pájaros, flores etc., y es impresionante el conocimiento que los pobladores tienen de su medio ambiente. Pero al no tener el equivalente en español de tanta biodiversidad, no pueden dar fe de su sabiduría ancestral.

6.1.6 LOS ANIMALES Y EL GÉNERO

En los años ochentas los cerdos fueron prohibidos por la Secretaría de Salubridad y Asistencia en los pueblos de esta región, pero la mayoría de las casas cría pollos, tanto para comer como para algún ritual. En general se menciona una palabra genérica para designar a un animal y otras para el género específico, o la yuxtaposición de sufijos al término genérico.

| | |
|-----------------|---------|
| sei | pollo |
| tse'yah | gallina |
| senia'a | gallo |
| shit | gato |
| shit'ung | gatito |

shit'a gata (hembra)

shit'ya'ay gato (macho)

uk' perro

uk'to'osh perra (hembra)

uk'ya'ay perro (macho)

Los anglófonos que estudian lenguas como el francés o el español tienen mucha dificultad en asimilar los usos de los pronombres personales, y cometen errores que complican la comunicación al no respetar los registros de lengua. Tutear a los interlocutores en un contexto formal es muy señalado por los francófonos sobre todo de Francia. Este comentario lo hago para señalar que lo mismo ocurre con ciertas lenguas originarias de México como el ayuuk por ejemplo. El hecho de no usar adecuadamente el registro de lengua, como en el caso de no usar la segunda persona del plural, se interpreta a menudo por una falta de educación; así mismo ocurre cuando un indígena no logra conjugar los verbos en español, o no utiliza los géneros correctos, causando burla y apreciaciones despectivas de ignorante e iletrado. En cambio a un norteamericano que desconoce el género de las palabras en español, o un japonés que desconoce el uso de los artículos, inclusive a un francés que no logra pronunciar la “r” en español y calca su fonología francesa al español, solo se les arremeda con cierta ironía pero sin poner en duda a sus capacidades cognitivas: “¿Cuánto costar la sombrero?”, “yo querer ir cine”, etc....Las actitudes ante un extranjero son serviciales y excesivamente tolerante.

6.1.7 ¿Y LA CONJUGACIÓN EN AYUUK ?

Vamos a comer, “*ham kai*” y cuando tu vas a comer , digo *min kai*, o si tú me vas a preguntar quien va a comer, *mitch cayam*, que tu vas a comer, y si me pregunta quienes lo que va comer, *yö cayam*, los que estan esperando allá, ellos los que están allá, él o ella es lo mismo. Todos, *hanmatchcayem*, todos vamos a comer. Voy a comer, *ötch caiam*.

Puedo intuir que la morfosintaxis del ayuuk actual refleja una interacción muy personalizada entre sus locutores, en la cual se establece una verdadera comunicación. Es frecuente la pregunta “a donde vas” o “de donde vienes”, porque los ayuukjyä’ay son un pueblo de caminantes que tuvieron que amansar a la montaña para sobrevivir. y la manifestación de que “estoy totalmente consciente de esta relación interpersonal y del lugar que ocupan mis interlocutores en el espacio físico, porque es necesario complementar la palabra con el señalamiento constante de los interlocutores. Numerosas palabras cambian de significado al desdoblarse la primera sílaba vocálica, cambiando de tono y tensión de la voz, por lo tanto hablar mixe significa saber escuchar cuidadosamente a quien lo hace y ponerle la atención necesaria para discernir las diferencias de sonido. Esto significa para los niños en edad preescolar un choque irreversible si no sienten la seguridad de permanencia de su lengua materna en el seno de la familia..

CONCLUSIONES

7. CONCLUSIONES

En México, por razones históricas, se han asociado a las lenguas originarias con la adscripción étnica de sus locutores: los pobladores de las llamadas “regiones de refugio” han permanecido aislados durante muchos siglos, razón por la cual ha sido posible el mantenimiento de estas lenguas vernáculas. Las comunidades han sido sujetas a investigaciones de todo tipo, desde la descripción intensiva de la organización social, la cosmovisión, los ritos y creencias, las relaciones de parentesco, el trabajo comunitario, haciendo énfasis en la homogeneidad de las mismas y en la identidad de sus integrantes. Desde el exterior dichos pobladores originarios, de “etnias” distintas son considerados como “indígenas”, concepto cargado de implícitos de desigualdad que denotan las diferencias entre la “gente de razón” y la “gente de costumbre”⁴⁴² y que lleva, por ende, juicios de valor acerca del coeficiente intelectual de ambas y su grado de civilización.

El mega proyecto conocido como “globalización” se manifestó en México como tal desde los años ochentas, sigilosamente en un principio, con halos de “desarrollo” social y posteriormente con la proclamación de mega programas de desarrollo económico que fueron acompañados de medidas drásticas de destrucción del frágil orden establecido en el campo como la supresión de los precios de garantía y el cierre de actividades de empresas paraestatales como Inmecafe y Conasupo, lo que sumergió al campo mexicano, caracterizado por sus micro economías de “agricultura de subsistencia”, en un profundo desamparo. Esta “crisis” estructural profunda se fue acentuando con el paso de los años, empujando a los jóvenes y menos jóvenes a salir de los pueblos y buscar nuevas formas de vida en las ciudades, en los campos agrícolas o en el ejército. Con las remesas de dinero, la “modernización”, los medios masivos de telecomunicación, y la apertura de carreteras, las oportunidades de educación pública y la intervención de los partidos políticos, los pobladores de las comunidades se fueron diferenciando socialmente, ya sea por el estatus (maestros), o por su nueva posición económica como ganadero, comerciante, propietarios, por sus nuevas creencias religiosas al convertirse al protestantismo o mediante las

⁴⁴² Bartolomé M.A., 1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, INI, SIGLO XXI.

controversias generadas por las distintas afiliaciones políticas en los contextos electorales, dejando de participar en menor o mayor grado en las actividades de la comunidad, tanto físicamente como simbólicamente y por lo tanto alejándose de las relaciones sociales y compromisos de las mismas (pensamos en el trabajo comunitario por ejemplo). Este fenómeno repercutió directamente en la vitalidad y permanencia del uso comunicativo y simbólico de las lenguas originarias y la participación cada vez más profundas en la economía nacional e internacional acarreó cuestionamientos identitarios y cambios culturales y lingüísticos.

Consideramos que la lengua mixe (baja) tiene vitalidad por la cohesión geográfica y demográfica de los territorios donde fluye, pero que el estatus negativo que tienen las lenguas vernáculas en todo el país así como apoyos institucionales mal dirigidos por políticas lingüísticas erróneas, han exacerbado las creencias y las representaciones negativas hacia las lenguas originarias y minoritarias, entendidas como asociación entre los valores simbólico y sintomático de una lengua. La decisión de abandonar la trasmisión de la lengua materna u originaria a los hijos responde en el marco del ‘imaginario colectivo’ histórico nacional a la interiorización de las prácticas discriminatorias generalizadas de los “otros”; las actitudes negativas se deben también, en parte, a la ausencia de éxito escolar, tanto en las escuelas federales como en la educación bilingüe, así como a las pautas de uso lingüístico que el grupo dominante (mestizo) promueve como requisito para el avance social: la decisión de no transmitir la lengua tradicional a los niños, generalmente se basa en evaluaciones prácticas que destacan la utilidad del español en ámbitos externos a la comunidad.⁴⁴³

Como corolario del bajo aprovechamiento escolar, se generaliza una creencia en las familias migrantes acerca del bilingüismo: la lengua vernácula como primera lengua es un obstáculo para la adquisición correcta del español por la incompatibilidad fonológica de ambas lenguas, lo que frena el “éxito” escolar. No hay que olvidar que las actitudes se gestan en medio de relaciones desiguales de poder y responden a profundos deseos de borrar la alteridad dictada por la codicia de aquellos que necesitan justificar el despojo desde el

⁴⁴³ Castillo M.

pedestal de su superioridad. En la realidad que investigamos el cambio de actitud hacia la lengua y la cultura, camina paralelo a la inserción cada vez más profunda de la población originaria en la estructura económica moderna del país en la cual los productos básicos del campo tradicional han perdido el valor de cambio que permitía a las comunidades mantener las tradicionales economías de subsistencia (o sobrevivencia). El cambio estructural expulsa a los pobladores de su región territorial y rompe con los factores que permitieron la permanencia de lenguas y culturas, la región y la comunidad.

El contacto de los jornaleros mixtes del campo agrícola “Península de La Paz” en un periodo determinado, con jornaleros y capataces de otras entidades, despierta la conciencia de la “alteridad” estigmatizada, una cierta conciencia etnolingüística que reorganiza las relaciones entre la lengua y la identidad. La búsqueda de un reconocimiento social modifica sus actitudes hacia su patrimonio cultural y lingüístico. En el contexto de este trabajo, la lengua es un factor importante en las configuraciones de las identidades, porque, en el caso preciso de los jornaleros agrícolas indígenas de un campo del municipio de La Paz, es junto con su región o Estado de procedencia, el factor perceptible que brinda identidad a la población. El lenguaje es un sistema perfeccionado que funciona en el interior de la complejidad síquica o espiritual del hombre y tiene mucha fuerza de socialización:

Language is a great force of socialization, probably the greatest that exists. By this is meant not merely the obvious fact that significant social intercourse is hardly possible without language but that the mere fact of a common speech serves as a peculiar potent symbol of the social solidarity of those who speak the language.⁴⁴⁴

El desplazamiento laboral sumerge a los actores en realidades mestizas y en cierta manera en un conflicto lingüístico e identitario que se manifiesta al tomar conciencia de la diferencia estigmatizada y de las ventajas de hablar español y de ser “mexicano” y no “Oaxaca”, “indio”, “chuntaro” etc.... Esta contradicción tiene pocas posibilidades de ser superada si se interrumpen definitivamente los vínculos con la comunidad de origen. Al ser la lengua una de los mayores marcadores identitarios, tanto interna como externamente, los jornaleros construyen un sistema de representaciones en el cual se ancla la idea de que ser locutor de una lengua originaria implica una estigmatización social por parte de los mestizos (agaats), que se percibe de manera silenciosa, pero se manifiesta por medio de un cambio de

⁴⁴⁴ Sapir en Sanchez-Marco F., 1976, acercamiento histórico a la sociolingüística, SEP/INAH, p.33

actitudes hacia la lengua originaria, con la creencia que es la causa real de la mala adquisición fonológica del español, así como la causante del fracaso escolar. La fenomenología de las nuevas representaciones consiste en un repentino “olvido” de la lengua materna. El deseo de evitar que los hijos sufran de esta inequidad y tengan alguna esperanza de “progresar” precipita a los progenitores hacia la decisión de dejar de transmitirles la lengua vernácula.

No hay duda para muchos mixes en situación de desplazamiento, consciente o inconscientemente, la condición de la alteridad discriminada reside en ser locutor de un “dialecto” o “idioma”, razón por la cual el cambio de actitud resulta lógico y necesario. Si se pretende asumir la defensa de la diversidad lingüística, se requieren acciones urgentes en todas partes y de manera simultánea, que fomenten el respeto y la preservación⁴⁴⁵ tanto de las lenguas nacionales, originarias, criollas e inclusive los dialectos de las mismas, porque la pluralidad lingüística es condición misma de esta diversidad⁴⁴⁶, especialmente en los contextos actuales de desplazamiento de poblaciones originarias.

Son muchas las voces que claman por la diversidad lingüística y cultural, aún cuando el abandono acelerado y consciente del código comunicativo originario parece haber emprendido una desenfrenada carrera sin retorno. Dejando de lado las concepciones que han sido calificadas de “románticas” que claman que la *lengua es identidad*⁴⁴⁷, es el momento de enfatizar que la “modernización” y mediatización lastiman y menguan profundamente el desarrollo de las nuevas generaciones: los niños en edad preescolar en proceso de adquisición de la lengua materna, interrumpen el curso natural de la misma para empezar la adquisición de la segunda lengua, el español. Este fenómeno natural no representaría problema alguno si los padres que tienen hijos en situación de bilingüismo tuvieran un conocimiento fundamentado de la importancia de la lengua materna o primera para su

⁴⁴⁵ “La discriminación hacia la población indígena, y sobre todo hacia los hablantes de lenguas indígenas durante generaciones, ha provocado que se oculte el uso de las lenguas indígenas, disminuyendo sus ámbitos de uso. La discriminación, la violación de los derechos humanos y lingüísticos por parte de los servidores públicos y el incumplimiento de las tareas institucionales han tenido gran responsabilidad en la pérdida de muchos idiomas mexicanos. La responsabilidad de todos los mexicanos ante estas injusticias es muy alta y debemos recuperar el tiempo perdido”. Programa de Revitalización, (Aprobado por el Consejo Nacional del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, el 6 de octubre de 2008) *Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales 2008-2012*, Gobierno Federal, SEP, Inali. p. 17.

⁴⁴⁶ Wolton D., 2003, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, Gedisa editorial, p. 99.

⁴⁴⁷ Idem p. 99.

desarrollo posterior, y dejaran de cometer el error de interrumpir el curso normal de adquisición del lenguaje que se empalma con la adquisición de la lengua materna.

Investigaciones recientes focalizan la adquisición de la lengua materna y confirman que los niños tienen la capacidad perceptiva y suficiente memoria para fincar las bases de una adquisición bilingüe desde los primeros balbuceos. Los niños expuestos a dos lenguas diferentes simultáneamente forman sistemas lingüísticos diferenciados desde el inicio de sus producciones lingüísticas y desarrollan una capacidad superior de análisis de datos que les permite sincronizar las gramáticas de las dos lenguas en el momento de la producción.⁴⁴⁸

Se confirma cada día más que los niños bilingües o trilingües son más conscientes desde muy temprana edad, de la naturaleza arbitraria del lenguaje; poseen además mejores capacidades de aprendizaje y empatía y comunican con mayor fluidez demostrando una gran creatividad e imaginación, minimizando de esta manera una posible ansiedad comunicativa⁴⁴⁹. La adquisición de dos o más códigos lingüísticos implica necesariamente claridad en la relación dialógica con los niños. La alternancia de código no debe producirse con un solo interlocutor. Los niños deben tener la seguridad que su padre o su madre manejan un código específico al que se referirá en el curso de la adquisición. En el caso de las comunidades de habla originaria, no existe conflicto mientras se habla la misma lengua en el seno familiar, o que los niños identifiquen con certeza las lenguas en uso y sus respectivos locutores. En el momento de la escolarización bilingüe, tampoco debería presentarse conflicto, puesto que el español se introduce poco a poco en las materias curriculares y los niños saben en qué momento y con quién tienen que desarrollar la comunicación en lengua segunda.

Es probable que existan tiempos en los cuales la función comunicativa de ciertos niños puede dar la impresión de “estancarse”⁴⁵⁰ hecho que se interpreta como un retroceso

⁴⁴⁸ Genesee F. 2003, « The new basics in bilingual acquisition » en DEWAELE J.M. HOUSEN A. & WEI L., Eds, *Bilingualism : basic principles and beyond*, Clevedon, Multilingual Matters, pp.228.

⁴⁴⁹ Dewaele J.M., 2004, *La chouette* . www.bbk.ac.uk/lachouette/dewaelfr

⁴⁵⁰ Este fue el caso de mi hija entre los 2 años y medio y los 4 años, ella inició la adquisición del lenguaje en lengua materna francesa, pero al ingresar en preescolar y en contacto con el español entró en un mutismo, para luego solo

del desarrollo del lenguaje; sin embargo, el “mutismo” o el hecho de que los niños contesten en la lengua de contacto, el español, no significa que hayan interrumpido el proceso anterior de adquisición de la lengua materna; interrumpir la comunicación en lengua materna puede hundir a los infantes en una profunda aunque invisible crisis afectiva y posteriormente cognitiva y de personalidad. En cambio la estabilidad en el manejo de los códigos lingüísticos asegura la adquisición futura de dos o más lenguas siempre y cuando se respete el principio de “una persona, una lengua”⁴⁵¹.

Desafortunadamente en México intervienen factores psico sociales, mencionados a lo largo de este trabajo que enturbian los procesos de adquisición de las lenguas. Las representaciones o “creencias” que Dewey⁴⁵² define como “opiniones firmes sobre aquello que desconocemos o que no podemos probar pero de las cuales estamos convencidos”, generan actitudes nutridas por una carga afectiva que las vuelven perennes y por lo tanto poco flexibles. La posible muerte progresiva de las lenguas originarias que significaría la pérdida de creatividad intelectual, de integración socio-cultural, del sentido colectivo de identidad⁴⁵³, no es consecuencia en la actualidad de la disminución de sus locutores, sino a la percepción de la no utilidad de la misma aunada con la estigmatización generalizada de sus hablantes en situación de desterritorialización. En los pueblos más tradicionales

“la lengua desempeña diferentes funciones, tanto como instrumento de comunicación y posesión cultural de un grupo...la función comunicativa de la lengua se refiere a su uso como medio de comunicación en la interacción diaria de una comunidad. La función simbólica de la lengua se refiere a su papel como símbolo tradicional de la herencia y etnicidad del grupo”⁴⁵⁴.

La migración duradera y/o el asentamiento en otros estados hunden cultura y lengua en el olvido, con una celeridad inaudita similar a la amnesia provocada por algún traumatismo. La movilidad social a través del estatus, los recursos económicos y la nueva

contestar en español. Por falta de referente decidí abandonar el registro inicia l en francés y cometí una equivocación muy difícil de reparar.

⁴⁵¹ Dewaele Jean-Marc, 2004, « l’acquisition simultanée de trois langues maternelles : exploration d’un « miracle » linguistique » La chouette 2004

⁴⁵² Dewey, 1933 en Maria Rosa Torras Cherta, Elsa Tragant Mestres et María Luisa Garcia Bermejo, 1997, « Croyances populaires sur l’apprentissage précoce d’une langue étrangère » <http://aile.revues.org/document1298.html>

⁴⁵³ PELLICER D.,1999, “Derechos lingüísticos y supervivencia de las lenguas indígenas” in HERZFELD, LASTRA, 1999 *Las causas Sociales de la Desaparición y del Mantenimiento de las lenguas en las Naciones de América*, UNISON p.1

⁴⁵⁴ Madera M., 1999, “Identidad de grupo y funciones de la lengua” en Herzfeld A. Lastra Y., 1999, *Las Causas Sociales de la Desaparición y del Mantenimiento de las Lenguas en las Naciones de América*, p.137.

ideología, modifica la visión del mundo sustituyendo valores tradicionales por valores mercantiles y de utilidad, minimizando el papel identitario de la lengua vernácula y omitiendo su transmisión a las nuevas generaciones.

Aquellos que “alcanzaron el progreso” y optaron por suspender la transmisión de la lengua vernácula a sus hijos, por considerarla de poca utilidad, en contrapartida, enaltecen su pasado “étnico” como manifestación de sus derechos históricos, más que como pertenencia real a una comunidad. Los matrimonios mixtos con dos lenguas originarias establecen la comunicación en español. Las comunidades que mantenían una cierta homogeneidad lingüística y cultural se fracturan reproduciendo la diferenciación y la desigualdad de las que fueron víctimas en el ámbito laboral. Y a nivel escolar los resultados del manejo erróneo del bilingüismo arrojan un balance que no corresponde a los propósitos enunciados, ni a la cantidad de recursos invertidos. Se observa una inversión de posición de las lenguas : la lengua materna que debería de ser la L1 se convierte en L2 a favor del español que los niños migrantes adquieren como L1. La L2 tiene su futuro incierto porque así como tiene la posibilidad de no rebasar el nivel de comprensión oral, puede beneficiar de cambios de actitudes lingüísticas de los locutores que empiezan a hablar tardíamente la lengua originaria. Me atrevo a concluir tímidamente este trabajo con las siguientes reflexiones:

- La defensa de la diversidad cultural y lingüística debe darse en varios frentes y no permanecer en el nivel de las declaraciones universales de derechos lingüísticos o discursos políticos.
- Sería de gran utilidad difundir los estudios recientes sobre la adquisición del lenguaje y las investigaciones sobre el bi o plurilingüismo, con experiencias concretas en diversas regiones del mundo, entre los docentes indígenas y los maestros de la escuela tradicional, para convencerlos de la riqueza cognitiva que conlleva el dominio de varios códigos lingüísticos y puedan a su vez difundir este conocimiento a los pobladores originarios y lograr cambiar sus representaciones y actitudes, así como promover nuevas investigaciones.
- Maximizar los esfuerzos Institucionales existentes para luchar contra la xenofobia y la discriminación cultural y lingüística, en varios frentes.

-Promover los valores de todo un pueblo y su diversidad con asignaturas de cultura y civilización con intercambios con niños de regiones indígenas o viajes en las regiones originarias.

-Reanudar las radiodifusiones en las regiones indígenas con programación hecha por sus pobladores así como brindar protección a sus protagonistas.

-Impartir clases de lenguas originarias en los centros de lenguas de las universidades y las carreras relacionadas con lengua, cultura, política lingüística, filosofía, etc., con el entendido que “sensibilizarse a la diversidad lingüística no significa necesariamente “aprendizaje gramatical y léxico”... es un desafío y una respuesta a la curiosidad por aprender, desde ellas, estructuras lingüísticas diferentes, concepciones diversas del mundo”.⁴⁵⁵

-Establecer programas de lengua originaria obligatoria en las secundarias y preparatorios con dos finalidades: enriquecer el acervo lingüístico de los que no la hablan y mediante este proceso enseñar el respeto a la diversidad, y permitir a los hablantes pasivos recobrar la expresión oral de su lengua materna y tal vez darles la posibilidad de la lecto-escritura en lengua originaria.

Finalmente considero que el sistema educativo mexicano tiene una estructura excelente como para lograr cualquier propósito en contextos particulares; pero los programas no pueden ser respuestas universales sino que deben de ser contextualizados. Promover el derecho a la oralidad en la educación indígena implicaría retomar la discusión sobre los distintos modelos de educación bilingüe, bilingüe intercultural y la alfabetización en lengua originaria, así como reconocer que la lecto-escritura no es garantía de la supervivencia de las lenguas originarias menos aún si se desvincula de su base cultural.⁴⁵⁶ Personalmente deseo de todo corazón que las montañas sigan envejeciendo arrulladas por su paisaje sonoro.

⁴⁵⁵ D.,1999, “Derechos lingüísticos y supervivencia de las lenguas indígenas” in HERZFELD, LASTRA, 1999 *Las causas Sociales de la Desaparición y del Mantenimiento de las lenguas en las Naciones de América*, UNISON p.12

⁴⁵⁶ Idem p.8

8. EPÍLOGOS

8.1 EL REGRESO A CASA

2008 anunció la “crisis”, o agudización del decrecimiento económico, perfilando mayor inseguridad laboral. El orden económico aparentemente estable modificó el orden de las agro empresas; desde la temporada agrícola ‘alta’ de 2009 (abril-junio) se pudo apreciar, en el campo, la desestabilización: era el mes de mayo y no había señal de sembradío alguno. En el mes de junio la compañía decidió mandar a los jornaleros de regreso a casa. En abril de 2010 el campo permanecía cerrado. Las familias que llegaron con niños de brazos y permanecieron 5 o 6 o más años en el campo “Península de La Paz” se vieron forzados repentinamente a volver a casa con la intención de readaptarse a la vida tranquila pero sin dinero, soportar nuevamente las incertidumbres, o proyectar nuevos viajes, más lejos, donde a lo mejor se pueda hacer fortuna (ver fotos 102, 103).



Fotos 102, 103. El regreso a casa. Puerto de Pichilingue, La Paz.

Algunas familias no vuelven a su tierra de origen. Siguen peregrinando de campo agrícola en campo agrícola y pierden el vínculo sociocultural y lingüístico. En el campo agrícola “Península de La Paz”, en el contexto temporal de este trabajo, se pudo observar varias uniones entre “paisanos” que representan afortunadas nuevas alianzas de parentesco que restablecen el frágil vínculo con la región de origen y no hay mayor felicidad que los compromisos y las fiestas que derivan ellas, así como la llegada de los nietos, porque ningún bien material puede colmar la falta de lazos sociales. Otras familias, aún cuando deciden

retornar, difícilmente volverán a su vida de antes y tan pronto construyan su casa, la blindaran con rejas para su seguridad.

En 2011, a cuatro años de mi primera visita a Zacatal, encuentro que la mayoría de los pobladores vuelven a cortar su café en los ranchos, porque este producto ha vuelto a alcanzar un precio razonable; atiende a su ganado y preparan sus tierras para sembrar. El pueblo vuelve a animarse cuando se anuncian fiestas de bautizo, 15 años y bodas que requieren de la participación colectiva. Las personas adultas mayores de 60 y 70 años que viven en la ciudad de Oaxaca o zonas aledañas, viajan al pueblo cada dos meses para asistir a las pláticas del centro de salud y cobrar los apoyos de “oportunidad” y “mayores de 70”.

En un recorrido por el pueblo mi guía me hace notar que numerosas casa de material son la materialización del “corte de tomates” y a pesar de que la población tiene el sentir de que los paisanos ya no quieren salir a trabajar porque consideran haber sido engañados por los enganchadores, se siguen llenando los autobuses, aunque con una frecuencia menor, con destino al estado de Baja California Sur, con la esperanza de recibir mejores condiciones salariales por parte del mejor postor. Algunos trabajadores viajan ahora por su cuenta, en avión, directamente de La Paz a la ciudad de México, de regreso a su pueblo, con la esperanza de vivir en las mejores condiciones posibles y criar a sus hijos cobijados por la frescura de la vegetación tropical, pero pronto escaseará el dinero y habrá que emprender nuevamente el camino hacia el norte. ¿Hasta cuando?



Foto 104: Nueva generación Ayuuk nacida en La Paz, B.C.S.

EPÍLOGO 2

En el primer semestre 2010 el H. Consejo Universitario de la Universidad Autónoma de Baja California Sur aprobó la revisión del plan de estudios de la licenciatura en lenguas modernas. En la especialidad ‘docencia’ se impartirá una asignatura llamada “lengua originaria de México”.

La Paz , B.C.S., junio de 2011

10. ANEXOS

El Programa tiene presencia en tres municipios de Baja California Sur



Busca a nuestro promotor social en el campamento o colonia y participa con nosotros o visítanos en nuestras oficinas:

En La Paz:

SEDESOL, Programa Nacional de Atención a Jornaleros Agrícolas
Blvd. Agustín Olachea Esq. Luis Donaldo Colosio, Col. Residencial Las Garzas.
La Paz, B.C.S. C.P. 23070
Tel 01 612 12 5-24-41 y 12 3-06-00, Fax. 01 612 12 2-69-44
Correo Electrónico: pronjag@prodigy.net.mx

En el Valle de Santo Domingo:

Matamoros Depto. No. 2 e/ Blvd. Olachea y Benito Juárez, Cd. Constitución, B.C.S.
Tel. 01 613 13 2-04-50

En Vizcaíno:

Villa Alberto Alvarado Aramburo, Valle de Vizcaíno, Mpio. de Mulegé, B.C.S.
Tel. Y Fax 01 615 15 4-07-01



**SECRETARÍA DE
DESARROLLO SOCIAL
DELEGACIÓN EN B.C.S.**

**PROGRAMA NACIONAL
CON JORNALEROS
AGRÍCOLAS**



El Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas es un programa de la Secretaría de Desarrollo Social, puesto en marcha el 18 de mayo de 1990, y en la entidad a partir de 1996, cuya finalidad específica es la de contribuir al mejoramiento integral de las condiciones de vida y trabajo de la población jornalera agrícola migrante, mediante la participación organizada de los beneficiarios y del concurso de los productores e instituciones públicas y privadas.



Cómo funciona el Programa:

- ▶ *Mediante la Coordinación con otras instituciones como DIF, CONAFE, SEP, INEA, CNA, SSA, IMSS, Gobierno del Estado, entre otras.*
- ▶ *La Concertación Social con los empresarios y jornaleros*
- ▶ *La Investigación a través de la obtención de información sobre los ciclos agrícolas, las zonas de demanda de mano de obra, la causas y rutas de la migración, así como las condiciones de vida y trabajo del jornalero.*
- ▶ *Proyectos de Infraestructura, Bienestar Social y Productivos.*
- ▶ *Promoción Social, trabajo directo con la población en torno a procesos de educación, organización comunitaria, gestión y asesoría social, así como capacitación.*

El programa dirige sus esfuerzos a través de las siguientes líneas de acción, según las características y condiciones de cada unidad de trabajo donde se opera:

- Vivienda y Saneamiento Ambiental
- Alimentación y Abasto
- Salud y Seguridad Social
- Educación, Cultura y Recreación
- Empleo, Capacitación y Productividad
- Procuración de Justicia

Impulsando proyectos como:

- Conservación del Medio, Manejo de Residuos Sólidos, Construcción de Módulos de Servicios Sanitarios, Sistemas de Agua Potable.
- Abasto de Productos Básicos, Orientación Nutricional; Apoyo Nutricional a Menores, a Personas de la Tercera Edad y a Familias; Construcción y Equipamiento de Tiendas de Abasto Comunitario.
- Educación Preventiva y Atención a la Salud, Construcción y Equipamiento de Consultorios.
- Fomento a la Cultura, a la Educación y Recreativo; Construcción y Equipamiento de Guarderías, Construcción y Equipamiento de Aulas y Ludotecas.
- Capacitación para el Trabajo, Capacitación para el Desarrollo de Proyectos Productivos, Construcción y Equipamiento de Talleres.
- Derechos Humanos, Registro Civil.

COMISIÓN PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENA INDICADORES SOCIOECONÓMICOS Y LINGÜÍSTICOS.

Indicadores Socioeconómicos 2002.⁴⁵⁷

Con las respuestas a las preguntas sobre la lengua hablada y la pertenencia a algún grupo indígena de al menos un individuo del hogar, Conapo estimó el tamaño de la población indígena en 12.7 millones de personas para el año 2000. Esta estimación constituye una aproximación bastante cercana a la realidad, en la medida en que toma en cuenta diferentes componentes sociales, culturales y demográficos sobre los pueblos indígenas y ofrece así un volumen máximo de su tamaño para el conjunto de la población indígena del país. En el caso de los indicadores inicialmente pretendíamos retomar íntegramente la propuesta elaborada por el Conapo en 2001 con base en los resultados de la encuesta censal y de una muestra del censo, incluyendo los resultados de la pregunta sobre pertenencia a los miembros de los hogares indígenas. Sin embargo, durante los ejercicios y evaluaciones de la información observamos que la incorporación de una estimación sobre los pertenecientes a nivel de municipio nos llevaría a supuestos demasiado aventurados, por lo que se optó elaborar los indicadores sociodemográficos, a partir de un universo mucho más específico, que permitiera desagregar las principales características de este universo particular que, si bien no incorpora a la totalidad de la población indígena, sí da cuenta de las condiciones de vida que prevalecen para su mayoría.

A partir de las preguntas de la lengua hablada y la pertenencia para cada una de las personas que forman parte de los hogares, en este documento se propone la identificación de las características individuales de la población indígena como base para la construcción de los indicadores sociodemográficos. Desde ellas es posible inferir los lazos de parentesco entre los miembros de los hogares y la ubicación de la residencia habitual, insumos básicos para la reconstrucción de las posibles fronteras étnicas en relación con las prácticas de la vida cotidiana en el ámbito doméstico, en el hogar, así como las interacciones étnicas y las prácticas de diferenciación frente a “los otros” (localidad y municipio), que son muchas veces la base del carácter colectivo de los pueblos indígenas.

Para calificar y cuantificar la población indígena en cada uno de estos agregados (hogares, localidades, municipios) se requieren diferentes supuestos adicionales. Para identificar a un individuo como indígena o no, pueden considerarse tanto las condiciones sobre el habla como sobre la pertenencia. El hogar puede calificarse como indígena o no a partir de que uno o varios de sus miembros sean indígenas, y calificar a un hogar como indígena también supone que todos sus miembros son indígenas. Aún así es necesario reconocer que no todos los hijos de un matrimonio indígena aprenderán la lengua de sus padres y menos aún que la utilizarán a lo largo de su vida, por lo que existe cierto grado de “indianidad” para los hogares a partir de las características individuales de sus miembros. De forma similar una localidad o municipio pueden calificarse como indígena o no a partir del porcentaje de individuos indígenas o de hogares indígenas que alberga.

Es más o menos fácil observar que conforme se avanza en el nivel de agregación (de individuo a municipio) se adiciona población, pero también se agrega incertidumbre sobre el grado de “indianidad” del conjunto. A final de cuentas el nuestro es un país en el que la diversidad forma parte de la realidad; así como son muy pocos los municipios que no cuentan con población indígena (30 según el Censo de 2000), no existe ningún municipio en el país en el que los hablantes indígenas mayores de cinco años sean el 100%, y sólo en nueve municipios la población indígena es igual al total de la población municipal de acuerdo con las estimaciones que aquí se presentan. Las posibles combinaciones entre las respuestas para lengua y pertenencia indígena son:

- 1) Habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
- 2) Habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
- 3) Habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena
- 4) No habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
- 5) No habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
- 6) No habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena
- 7) No especifica habla de lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
- 8) No especifica habla de lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
- 9) No especifica habla de lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena

Los casos 1, 2, 3, 4 y 7 se pueden asumir como integrantes de la población indígena, ya sea por su lengua hablada o por la identidad que refleja su pertenencia. El grupo 1 se puede asumir como el más “tradicional” y para los cálculos presentados en este trabajo también se añadió a esta categoría el grupo 3.

Al grupo 4 pertenece una gran cantidad de jóvenes y el análisis exploratorio realizado muestra que está formado tanto por personas que conviven con hablantes de lengua indígena, como por hogares con jefe y cónyuge muy jóvenes —entre 15 y 35 años en su mayoría— y sus hijos. En el grupo 7 probablemente se ubican personas cuya información fue declarada por terceros.

Poco se puede decir de aquellos que no especificaron su lengua ni su pertenencia, ya sea el doble no especificado o el no especificado acompañado de la negación de la otra característica, sobre todo para evitar el terreno de los supuestos poco válidos o demasiado aventurados, por lo que este grupo no será considerado en nuestras estimaciones.

Por su parte en el grupo 2, constituido por los hablantes de lengua indígena que no consideran pertenecer a un grupo étnico, se expresan diversas circunstancias de la etnicidad que obligan a reflexiones más profundas. La diversidad de respuestas muestra cómo se establece la relación entre el individuo y su inserción en múltiples ámbitos de pertenencia y acción, a partir de los cuales se actualiza y redefine su identidad cultural, étnica y también personal.

El análisis de los resultados censales nos hizo descartar nuestra sospecha inicial en el sentido de que los hablantes no pertenecientes eran una manifestación de la percepción de los padres, o el declarante, que comúnmente es la madre, acerca de la “indianidad” negada

⁴⁵⁷ <http://www.cdi.gob.mx/>

de sus hijos. Si esta hipótesis fuera cierta, la estructura por edad de los hablantes no pertenecientes se concentraría en las edades más jóvenes, ya que los “verdaderos indios” serían los adultos y las generaciones jóvenes que “ya no son lo mismo” no se considerarían como tales. Sin embargo las evidencias que se observan en los resultados muestran lo contrario, ya que los porcentajes de hablantes no pertenecientes antes de los 20 años de edad son menores a 12%, y van ascendiendo con la edad: 22.8% de 30 a 34 años y 28.9% entre los de 55 a 59 años de edad.

Como puede observarse, cuando un considerable número de hablantes de la lengua reside fuera de lo que pudiera considerarse como “comunidades o territorios tradicionales”, que puede traducirse en muchos casos como residencia en ciudades medias o grandes, la declaración de pertenencia parece estar indicando que “no reside o no forma parte de una comunidad indígena”. Todo esto nos permite suponer que los grupos 1, 2, 3, 4 y 7 son una estimación de la población indígena de cinco años y más. De hecho los grupos 1 y 3 se pueden considerar los más “tradicionales”, el 2 como un grupo tradicional en transición, mientras que el 4 y el 7 como grupos no tradicionales con identidad indígena.

CAPÍTULO II

INFORME DE LA REUNION
DE ESPECIALISTAS ORGANIZADA
POR LA UNESCO EN 1951

Por el capítulo precedente puede verse que el problema de la lengua en la enseñanza es de carácter mundial y por consiguiente constituye un terreno adecuado de investigación para la Organización educativa de las Naciones Unidas.

Además, en muchas de sus propias actividades y proyectos, la Unesco ha tenido que enfrentarse continuamente con uno u otro aspecto del problema, particularmente en lo que respecta a la educación fundamental. Para no citar más que un ejemplo, los educadores a quienes se confió la realización del proyecto piloto de la Unesco en el valle de Marbial (Haití) se dieron cuenta de que podía lograrse muy poco o ningún progreso si no se llegaba primero a adoptar una decisión en lo que se refiere a la lengua que debía emplearse para la enseñanza¹. Análogamente, las misiones asesoras de la Unesco enviadas a Tailandia, Filipinas, Afganistán y Unión Birmana se vieron obligadas a tomar en cuenta la versión local del mismo problema; los informes de esas misiones contienen información suplementaria muy útil para el presente volumen y recomendaciones que merecen ser cuidadosamente estudiadas².

En consecuencia, como la cuestión del medio para la instrucción es un problema periódico en la educación fundamental y en el desarrollo de los sistemas de enseñanza adecuados en tantos países, la Conferencia General de la Unesco, en su quinta reunión (1951), recomendó que esta cuestión constituyera el tema de un estudio separado, en una escala mundial. Esta decisión se vio reforzada por una resolución previamente aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, según la cual se pedía a la Unesco dictara alguna medida en ese sentido.

En efecto, a fines de 1951, en la casa de la Unesco se reunieron especialistas de todo el mundo para estudiar particularmente el

empleo de las lenguas vernáculas. Allí se consideró que la finalidad primordial consistía en hallar una respuesta satisfactoria a dos importantes cuestiones: ¿En qué circunstancias es posible utilizar las lenguas vernáculas en la enseñanza? ¿Qué medidas deberían adoptarse para facilitar y estimular su empleo? La reunión de especialistas consignó sus observaciones en un informe provisional, que se publica en las páginas siguientes¹.

A fin de evitar toda ambigüedad se emplean los siguientes términos con el sentido que se indica:

Lengua indígena: es la de los habitantes considerados como originarios de una región.

Lengua franca: es la empleada habitualmente por gente cuyas lenguas maternas son diferentes, para facilitar la comunicación entre sí.

Lengua materna o nativa: es la que una persona adquiere en sus primeros años y que normalmente se convierte en un instrumento natural de pensamiento y comunicación.

Lengua nacional: es la de una entidad política, social y cultural.

Lengua oficial: es la que se emplea en la tramitación de los asuntos de gobierno (legislativos, ejecutivos y judiciales).

Pidgin: es una lengua que ha surgido del contacto entre pueblos de idiomas diferentes, y se forma en general de la mezcla de esos idiomas.

Lengua regional: es la lengua empleada como medio de comunicación entre pueblos que viven dentro de una región determinada y poseen lenguas maternas diferentes.

Segunda lengua: en la acepción que se le da en el presente informe, es la lengua adquirida por una persona además de la lengua materna.

Lengua vernácula: es la lengua materna de un grupo dominado social o políticamente por otro que habla una lengua diferente². No consideramos vernácula la lengua de una minoría de un país cuando es la lengua oficial de otro país.

Lengua mundial: la que se habla en vastas regiones del mundo.

1. Unesco, *El proyecto piloto de Haití: primera etapa, 1947-1949 (Monografías sobre educación fundamental, IV)*, París, 1951, 90 págs.

2. Unesco, *Misiones a la enseñanza: I. Rapport de la mission en Thaïlande*, París, 1950, 60 págs.; II. *Rapport de la mission aux Philippines*, París, 1949, 80 págs.; III. *Rapport de la mission en Birmanie*, París, 1952, 92 págs.; IV. *Rapport de la mission en Afghanistan*, París, 1952, 86 págs.

1. Para las cuestiones preliminares, como atribuciones, lista de miembros, etc., véase el apéndice II, pág. 150.

2. La Unesco reconoce que, aunque esta definición es aplicable en la mayoría de los casos, para que pueda ser aplicada universalmente y satisfacer las condiciones que rigen cada caso concreto, sería necesario hacer ciertas modificaciones en su redacción o en alguno de sus elementos. (Nota del editor.)

Plan para el Desarrollo Integral, Sustentable y Pluricultural

Versión revisada y validada por autoridades y habitantes municipio.

Diciembre de 2005⁴⁵⁸

MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI

Fortalezas

Unidad social.
Recursos naturales (forestal, agua, clima, minas).
Territorio.
Infraestructura social de la cabecera municipal.
Estabilidad social y gobernabilidad.
Herencia cultural (lengua, danza, música, centros ceremoniales, etc).
Disponibilidad de mano de obra.
Disposición al trabajo del Ayuntamiento.
Recursos del ramo 28 y 33.
Conocimiento de la vida comunitaria.
Cooperaciones para gestiones, tequios.
Unidad y coordinación municipal.
Producción tradicional (natural) agrícola y artesanal.
Infraestructura de las localidades del municipio.
Infraestructura educativa hasta el nivel bachillerato.
Producción ganadera.
Coordinación con dependencias de gobierno.

Oportunidades

Gestión de inversión de recursos financieros para la creación de empleos.
Apoyo gubernamental, federal y estatal.
Ubicación importante en la región para la comercialización de productos agropecuarios.
Aprovechamiento de nuevas tecnologías.
Aprovechar experiencias de proyectos exitosos.
Acceso a mercados regionales, estatales y nacionales.
Existencia de mercado para productos orgánicos.

Apoyos de organismos no gubernamentales.

Gestión de inversión de recursos financieros para la creación de empleos.
Apoyo gubernamental, federal y estatal.
Ubicación importante en la región para la comercialización de productos agropecuarios.
Aprovechamiento de nuevas tecnologías.
Aprovechar experiencias de proyectos exitosos.
Acceso a mercados regionales, estatales y nacionales.
Existencia de mercado para productos orgánicos.
Apoyos de organismos no gubernamentales

Debilidades

Divisionismo (partidos políticos, religiosos, grupos sociales).
Falta de una escuela superior.
Deforestación.
Bajo ingreso económico.
Uso masivo de agroquímicos.
Falta de conocimientos técnicos.
Falta de interés y credibilidad en los Programas gubernamentales.
Falta de vías de acceso a comunidades y caminos en malas condiciones.
Contaminación hidrológica.
Insuficiente atención médica.
Insuficientes recursos económicos para la atención de las demandas sociales.
Peligro de extinción de especies de flora y fauna. Falta de empleo permanente
Falta de asesoría técnica en diversos campos de la producción.
Desplazamiento de la identidad y cultura.
Falta de plantas de tratamiento de aguas residuales.
Alcoholismo y drogadicción.
Falta de atención a sectores vulnerables.
Falta de atención a la violencia intrafamiliar.
Desconocimiento de las políticas públicas.
Baja producción agrícola y de mala calidad.
Abandono del campo.
Falta de espacios culturales y recreativos.
Deterioro de la capacidad de organización.

⁴⁵⁸ http://www.cdi.gob.mx/planes_desarrollo/oaxaca/16_san_juanguichicovi.pdf

Migración.
Deficiente servicio de alumbrado público.
Paternalismo.
Uso inadecuado de suelos.
Desnutrición.
Degradación de suelos.
Inadecuado servicio de transporte público de pasaje.
Falta de atención a la juventud.
Falta de integración del cabildo.
Falta de apoyo para viviendas dignas.
Pérdida de valores, autoestima, dignidad.
Desconocimiento y falta de difusión de leyes y reglamentos.
Falta de servicios públicos.
Analfabetismo y bajo nivel de escolaridad.
Desconocimiento de programas institucionales.
Delincuencia y pandillerismo.
Falta de equipo de seguridad, insuficiente personal y capacitación.
Falta de medios de comunicación.
Deserción escolar.
Insuficiente abasto de agua.

Mala calidad de energía eléctrica.

Amenazas

Megaproyecto del istmo.
Globalización (apertura comercial).
Contaminación.
Transculturación.
Inadecuado mantenimiento de las redes de conducción, distribución y transporte de PEMEX.
Modificación de las leyes agrarias (PROCEDE).
Narcotráfico.
Programas sociales impuestos.
Alimentos chatarra.
Coyotaje.
Medios masivos de comunicación (televisión, radio).
Inversión externa mal canalizada.
Uso inadecuado de tecnología y consumo de productos transgénicos.
Tecnología inapropiada en la producción ganadera.
Delincuencia (robo de ganado).
Desconocimiento de las leyes fiscales

INDICE DE FOTOGRAFÍAS, CUADROS, TABLAS Y GRÁFICAS

FOTOGRAFÍAS

Página 11

Foto 1: Rosalino, jornalero ayuuk en el campo agrícola “Península de La Paz”, enero 2007.

Página 42

Fotos 2 y 3: campos de cultivo de fresas en Pescadero, B.C.S.

Foto 4: cortando fresas.

Foto 5: chilar en pescadero

Página 52

Foto 6: Vista aérea de la zona de campos agrícolas del municipio de La Paz.

Página 67

Foto 7: jornadas sedesol: festejo del día del niño 30 abril 2005.

Foto 8: jornadas sedesol: corte de pelo en “el Trampuchete”

Página 82

Foto 9: Busto del Lic. Matías Romero y locomotora

Foto 10: domingo de ramos en Matías Romero.2010

Página 90

Foto 11: Paisaje de Zacatal

Foto 12: El pueblo de Zacatal

Página 93

Foto 13: cafetos con frutos

Foto 14: secando café

Foto 15: despulpadora.

Página 96

Foto 16: Sede de UCIRI en Ixtepec.

Página 99

Foto 17: zona boscosa, “El Ocotal”.

Foto 18: terreno desmontado para potrero.

Foto 19: zacate “elefante”.

Foto 20: potrero con ganado.

Foto 21: ganado.

Página 146

Foto 22: Campo agrícola “Península de la Paz”.

Página 147

Foto 23: Galeras o cuarterías en el campo “Península de La Paz

Foto 24: Jornalera mixe en la cocina.

Página 168

Foto 25: tejiendo hamaca

Foto 26: bastidor

Foto 27: Tejido de petatillo

Página 169

Foto 28: Aprendiendo a tejer con agujas

Página 171

Foto 29: Campo agrícola “Península de La Paz”

Foto 30: Sembradío de tomates.

Página 177

Foto 31: 9 meses después del agravio

Foto 32: Primer cumpleaños del bebé.

Página 179

Foto 33: tepejilote

Foto 34: Anona.

Foto 35: Maracuya (granada china).

Foto 36: Mango Manila.

Página 188

Foto 37: Iglesia de San Juan Bautista, San Juan Guichicovi.

Fotos 38, 39: “interior” de la iglesia.

Foto 40: Campanario y campana con inscripción 1774.

Página 190

Foto 41: Detalle de una campana

Página 199

Foto 42: Fiesta de la Santa Cruz, Zacatal, Madrinas de flores;. Baile de las flores.

Foto 43: Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007, Zacatal. Baile de la capitana.

Foto 44: Regalos para distribuir en el baile de la capitana.

Fotos **45, 46:** Paseo de las flores de las niñas de Zacatal que recuerdan la tradición. Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007, Zacatal,

Foto 47: Regada de frutas

Foto 48: Enmascarado

Página 202

Foto 49: La boda mixta, Matías Romero, julio 2008.

Foto 50: El brindis

Fotos 51, 52, 53,54: Baile del cántaro. Baile del muñeco

Foto 55: Baile de la cola.

Foto 56: Preparándose para lanzar el ramo.

Página 203

Foto 57: Boda en Zacatal, 2011. Se gestó la unión en el campo agrícola “Península de la Paz”,

Foto 58: ritual de protección al ropero.

Página 207

Fotos 59, 60: niñas con pollos.

Página 208

Foto 61: La piedra Mějnēaambē awiimb en lengua mixe que significa del otro lado del arroyo grande.

Página 212

Foto 62: Doña Sidonia. San Juan Guichicovi

Página 215

Foto 63: curandera y rezandera de Zacatal alistándose para el último viaje.

Foto 64: Perro negro aguardando el momento de la partida

Página 221

Foto 65: En una casa pentecostés una televisión suplanta las imágenes sagradas.

Fotos 66, 67, 68: imágenes abandonadas en una “cueva” en la iglesia de San Juan Bautista por aquellos que cambian de religión.

Página 222

Foto 69: Santa Viviana.

Página 223

Foto 70: Aparición de la virgen de La Purísima Concepción camino a Huisicil (San Juan Guichicovi).

Página 224

Foto 71: Semana Santa en San Juan Guichicovi.

Foto 72: al terminar la misa católica

Página 225

Foto 73: capilla espiritista de la hermana T.

Página 226

Foto 74: cerros que rodean el Santuario de Santiago Ixcuintepec

Página 229

Foto 75: peregrinos mixes con corona.

Foto 76: montañas y río a la entrada de “uk’ubah”.

Foto 77: río arriba se bañan los peregrinos.

Página 231

Foto 78: La Virgen de la Purísima Concepción en el Santuario de Ixcuintepec

Página 233

Foto 79: transporte colectivo local.

Fotos 80, 81: elaborando tortillas.

Foto 82: bordando.

Foto 83: bastidor.

Foto 84: tejiendo hamaca.

Fotos: 85, 86,: La elaboración del pan en el horno de leña.

Página 234

Fotos 87, 88, 89: pan dulce y “Capricho” recién horneados.

Fotos 90, 91: el bordado concierne hombre y mujeres.

Foto 92: vestimenta mixe de Zacatal.

Página 235

Fotos 93, 94: Trajes festivo: la mayordoma, Fiesta de la santa Cruz, 2007, el baile de la capitana y muchachas solteras de Zacatal. Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007

Fotos 95, 96: Chachalaca y Tucán.

Página 236

Fotos 97, 98: Abuelitas con enredo tradicional.

Foto 99: Niños en Zacatal en semana santa.

Foto 100: El día del baile de las flores: “recordando a nuestras abuelitas.

Página 270

Foto 101: Cartel pegado en la entrada del jardín de niños de Zacatal.

Página 303

Fotos 102, 103: El regreso a casa. Puerto de Pichilingue, La Paz.

Página 304

Foto 103: Nueva generación Ayuuk nacida en La Paz, B.C.S.

TABLAS

Página.34

Tabla 1: INEGI, XII Censo de población y Vivienda 2000, *Distribución de la población ocupada de 12 y más años y de la hablante de lengua indígena según ocupación principal, 2000.*

Página 57

Tabla 2: localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola El Carrizal (2005-2006).

Página 59

Tabla 3: Localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola “La Matanza” temporada alta-baja (2005-2006).

Página 61

Tabla 4: Localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola “**Península de La Paz**”. Temporada **alta y baja** 2005-2006

Página 76

Tabla 5: Estado de Oaxaca. Municipios de procedencia y número de jornaleros y familia de Península de La Paz (2006-2007).

Página 89

Tabla 6: Municipio de San Juan Guichicovi Población por grupos de edad.

Página 243

Página 98

Tabla 7: Comparación de la población rural en México 1998-2004

Página 187

Tabla 8: toponimia e identidad de la región de san juan guichicovi

Página 194

Tabla 9: calendario de fiestas patronales locales y regionales

Página 214

Tabla 10: Numeración en ayuuk

CUADROS

Página 40

Cuadro 1: INEGI, XII Censo de población y Vivienda 2000, tabulados básicos, *Población hablante de lengua indígena de 5 años y más por entidad*

Página 42

Cuadro 2: Campos agrícolas registrados en el Proajag de la Sedesol en 2004.

Página 124

Cuadro 3: Población indígena del valle de México 1519-1605
Cuadro 4: Cálculos de la población negra en Nueva España de 1580 a 1810.

Página 163

Cuadro 5: las relaciones interétnicas en el campo agrícola: el alter ego

Página 185

Cuadro 6: identidad en el municipio de San Juan Guichicovi

Cuadro 7: condiciones lingüísticas de los pobladores originarios campo agrícola península de la Paz

MAPAS

Página 78

Mapa 1: Sierra Mixe. Localidades de procedencia.

ESQUEMAS

Página 151

Esquema 1: relaciones interétnicas en el campo agrícola “**Península de la Paz**”.

GRÁFICAS

Página 46

Gráfica 1: Población por estado de procedencia, temporada alta primavera-verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Gráfica 2: Población de jornaleros por estado de procedencia en campos agrícolas del municipio de La Paz, temporada alta primavera-verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Página 47

Gráfica 3: Población total en campos agrícolas del municipio de la Paz, temporada alta primavera-verano 2005,

Gráfica 4: Total de trabajadores en campos agrícolas del municipio de la Paz, temporada alta primavera verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Página 48

Gráfica 5: Población total por sexo en campos del municipio de la Paz, temporada alta primavera verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Gráfica 6: Niños y niñas de 0 a 14 años en campos del municipio de La Paz. Temporada alta primavera verano 2005.

Página 49

Gráfica 7: población total por campo del municipio de la paz Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 8: población total por sexo en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 9: trabajadores en campos del municipio de La Paz
Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 50

Gráfica 10: Niños y niñas de 0 a 14 años en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 11: procedencia de jornaleros en campos agrícolas del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-verano 2005-2006

Página 51

Gráfica 12: procedencia de jornaleros en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 53

Gráfica 13: procedencia de jornaleros del campo agrícola "El cardonal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 14: : composición de la población del campo agrícola "El Cardonal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 15: procedencia de la población del campo agrícola "el cardonal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 54

Gráfica 16: composición de la población del campo agrícola "El Cardonal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 55

Gráfica 17: procedencia de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 18: composición de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 56

Gráfica 19: procedencia de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 58

Gráfica 20: composición de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 60

Gráfica 21: composición de la población del campo agrícola "La Matanza". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 22: composición de la población del campo agrícola "La Matanza". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 61

Gráfica 23: procedencia de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 62

Gráfica 24: composición de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 63

Gráfica 25: procedencia de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006

Gráfica 26: composición de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006

Página 64

Gráfica 27: hablantes de lenguas indígenas en campos agrícolas del municipio de La Paz. Temporada alta 2005 y baja 2005-2006.

Página 65

Gráfica 28: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "El Cardonal".

Gráfica 29: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "La Matanza" 2005.

Página 66

Gráfica 30: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "El Carrizal" 2005.

Gráfica 31: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "Península de La Paz" 2005.

Página 68

Gráfica 32: Población en el campo agrícola "Península de La Paz" por grupo de edad Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 32a: Población en el campo agrícola "Península de La Paz" por grupos de edad. Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 69

Gráfica 33: población infantil menor de 6 años del campo agrícola "Península de la Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 33a: grupo de edad 0-5 años.

Página 70

Gráfica 34: niños y niñas y jóvenes en edad escolar de 6 a 14 años en el campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 34a : grupo de edad 6-14 años

Gráfica 35 jóvenes de 15 a 18 años en el campo agrícola " Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 35a: grupo de edad 15-18 años

Página 71

Gráfica 36: adultos entre 19 y 40 años en el campo agrícola "Península de La Paz" Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 37: adultos mayores de 40 años en el campo agrícola "Península de La Paz". temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 37a : mayores de 40 años.

Página 72

Gráfica 38: composición socio-demográfica en el campo agrícola "Península de La Paz". Temporadas alta y baja 2006-2007.

Página 74

Gráfica 39: jornaleros mestizos de sinaloa que trabajan en el empaque por grupo de edad "Península de La Paz". Temporada baja 2006-2007.

Gráfica 39a: n° de individuos por género.

Gráfica 40: localidades de procedencia de los trabajadores del empaque del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007. Gráfica 41: estados de procedencia de jornaleros del campo agrícola "Península de La Paz" Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 75

Gráfica 41: % de jornaleros del campo agrícola "Península de La Paz" por estados de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 42: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" hablante de lengua indígena por municipio de procedencia.

Página 76

Gráfica 43: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "península de la paz" hablante de mixe por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 79

Gráfica 44: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "península de la paz" hablante de mixe por localidad de procedencia . temporada alta y baja 2006-2007

Gráfica 45: población mayor de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" que habla o entiende una lengua zapoteca por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 46 : Jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" hablante de mixe por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

- Página 86
Gráfica 47: Población del municipio de **San Juan Guichicovi**, por sexo y quinquenios de edad.
- Página 91
Gráfica 48: Población de **ZACATAL**, municipio de **San Juan Guichicovi**, por quinquenios de edad.
- Página 175
Gráfica 49: % en el campo agrícola Península de La Paz, por grupo de edad. Temporada alta y baja 2006-2007.
- Página 182
Gráfica 50: condición de habla de lenguas originarias de población en el campo agrícola “Península de La Paz”, grupo de edad 6-18 años
- Página 244
Gráfica 52: Hablantes de mixe por grupo de edad. Península de La Paz 2006-2007
Gráfica 53: : condición de habla de lenguas originarias de población en el campo agrícola península de la paz .Grupo de edad 6-18 años. **2006-2007**
- Página 246
Gráfica 54: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 55: Escolaridad y condición de lengua de **niñas** en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007.
Escolaridad y condición de lengua de niños en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007. Página 247
- Página 247
Gráfica 56: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Gráfica 57:** Escolaridad y condición de lengua de **mujeres** en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Página 248
Gráfica 58: Escolaridad y condición de lengua de **hombres** en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 59: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad **19-40**, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Página 249
Gráfica 60: Escolaridad y condición de lengua de **Mujeres** en grupo de edad **19-40**, **Península de La Paz** 2006-2007
- Página 250
Gráfica 61: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 62: Escolaridad y condición de lengua de hombres en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007
- Página 251
Gráfica 63: : Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad mayores de 40 años, Península de La Paz 2006-2007
Gráfica 64: Escolaridad y condición de lengua de **hombres** en grupo de edad mayores de 40 años, Península de La Paz . 2006-2007
Gráfica 65 Escolaridad y condición de lengua de **mujeres** en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007

10. ANEXOS

El Programa tiene presencia en tres municipios de Baja California Sur



Busca a nuestro promotor social en el campamento o colonia y participa con nosotros o visítanos en nuestras oficinas:

En La Paz:

SEDESOL, Programa Nacional de Atención a Jornaleros Agrícolas
Blvd. Agustín Olachea Esq. Luis Donaldo Colosio, Col. Residencial Las Garzas.
La Paz, B.C.S. C.P. 23070
Tel 01 612 12 5-24-41 y 12 3-06-00, Fax. 01 612 12 2-69-44
Correo Electrónico: pronjag@prodigy.net.mx

En el Valle de Santo Domingo:

Matamoros Depto. No. 2 e/ Blvd. Olachea y Benito Juárez, Cd. Constitución,
B.C.S.
Tel. 01 613 13 2-04-50

En Vizcaíno:

Villa Alberto Alvarado Aramburo, Valle de Vizcaíno, Mpio. de Mulegé, B.C.S.
Tel. Y Fax 01 615 15 4-07-01



**SECRETARÍA DE
DESARROLLO SOCIAL
DELEGACIÓN EN B.C.S.**

**PROGRAMA NACIONAL
CON JORNALEROS
AGRÍCOLAS**



El Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas es un programa de la Secretaría de Desarrollo Social, puesto en marcha el 18 de mayo de 1990, y en la entidad a partir de 1996, cuya finalidad específica es la de contribuir al mejoramiento integral de las condiciones de vida y trabajo de la población jornalera agrícola migrante, mediante la participación organizada de los beneficiarios y del concurso de los productores e instituciones públicas y privadas.



Cómo funciona el Programa:

- ▶ *Mediante la Coordinación con otras instituciones como DIF, CONAFE, SEP, INEA, CNA, SSA, IMSS, Gobierno del Estado, entre otras.*
- ▶ *La Concertación Social con los empresarios y jornaleros*
- ▶ *La Investigación a través de la obtención de información sobre los ciclos agrícolas, las zonas de demanda de mano de obra, la causas y rutas de la migración, así como las condiciones de vida y trabajo del jornalero.*
- ▶ *Proyectos de Infraestructura, Bienestar Social y Productivos.*
- ▶ *Promoción Social, trabajo directo con la población en torno a procesos de educación, organización comunitaria, gestión y asesoría social, así como capacitación.*

El programa dirige sus esfuerzos a través de las siguientes líneas de acción, según las características y condiciones de cada unidad de trabajo donde se opera:

- Vivienda y Saneamiento Ambiental
- Alimentación y Abasto
- Salud y Seguridad Social
- Educación, Cultura y Recreación
- Empleo, Capacitación y Productividad
- Procuración de Justicia

Impulsando proyectos como:

- Conservación del Medio, Manejo de Residuos Sólidos, Construcción de Módulos de Servicios Sanitarios, Sistemas de Agua Potable.
- Abasto de Productos Básicos, Orientación Nutricional; Apoyo Nutricional a Menores, a Personas de la Tercera Edad y a Familias; Construcción y Equipamiento de Tiendas de Abasto Comunitario.
- Educación Preventiva y Atención a la Salud, Construcción y Equipamiento de Consultorios.
- Fomento a la Cultura, a la Educación y Recreativo; Construcción y Equipamiento de Guarderías, Construcción y Equipamiento de Aulas y Ludotecas.
- Capacitación para el Trabajo, Capacitación para el Desarrollo de Proyectos Productivos, Construcción y Equipamiento de Talleres.
- Derechos Humanos, Registro Civil.

COMISIÓN PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENA INDICADORES SOCIOECONÓMICOS Y LINGÜÍSTICOS.

Indicadores Socioeconómicos 2002.⁴⁵⁷

Con las respuestas a las preguntas sobre la lengua hablada y la pertenencia a algún grupo indígena de al menos un individuo del hogar, Conapo estimó el tamaño de la población indígena en 12.7 millones de personas para el año 2000. Esta estimación constituye una aproximación bastante cercana a la realidad, en la medida en que toma en cuenta diferentes componentes sociales, culturales y demográficos sobre los pueblos indígenas y ofrece así un volumen máximo de su tamaño para el conjunto de la población indígena del país. En el caso de los indicadores inicialmente pretendíamos retomar íntegramente la propuesta elaborada por el Conapo en 2001 con base en los resultados de la encuesta censal y de una muestra del censo, incluyendo los resultados de la pregunta sobre pertenencia a los miembros de los hogares indígenas. Sin embargo, durante los ejercicios y evaluaciones de la información observamos que la incorporación de una estimación sobre los pertenecientes a nivel de municipio nos llevaría a supuestos demasiado aventurados, por lo que se optó elaborar los indicadores sociodemográficos, a partir de un universo mucho más específico, que permitiera desagregar las principales características de este universo particular que, si bien no incorpora a la totalidad de la población indígena, sí da cuenta de las condiciones de vida que prevalecen para su mayoría.

A partir de las preguntas de la lengua hablada y la pertenencia para cada una de las personas que forman parte de los hogares, en este documento se propone la identificación de las características individuales de la población indígena como base para la construcción de los indicadores sociodemográficos. Desde ellas es posible inferir los lazos de parentesco entre los miembros de los hogares y la ubicación de la residencia habitual, insumos básicos para la reconstrucción de las posibles fronteras étnicas en relación con las prácticas de la vida cotidiana en el ámbito doméstico, en el hogar, así como las interacciones étnicas y las prácticas de diferenciación frente a “los otros” (localidad y municipio), que son muchas veces la base del carácter colectivo de los pueblos indígenas.

Para calificar y cuantificar la población indígena en cada uno de estos agregados (hogares, localidades, municipios) se requieren diferentes supuestos adicionales. Para identificar a un individuo como indígena o no, pueden considerarse tanto las condiciones sobre el habla como sobre la pertenencia. El hogar puede calificarse como indígena o no a partir de que uno o varios de sus miembros sean indígenas, y calificar a un hogar como indígena también supone que todos sus miembros son indígenas. Aún así es necesario reconocer que no todos los hijos de un matrimonio indígena aprenderán la lengua de sus padres y menos aún que la utilizarán a lo largo de su vida, por lo que existe cierto grado de “indianidad” para los hogares a partir de las características individuales de sus miembros. De forma similar una localidad o municipio pueden calificarse como indígena o no a partir del porcentaje de individuos indígenas o de hogares indígenas que alberga.

Es más o menos fácil observar que conforme se avanza en el nivel de agregación (de individuo a municipio) se adiciona población, pero también se agrega incertidumbre sobre el grado de “indianidad” del conjunto. A final de cuentas el nuestro es un país en el que la diversidad forma parte de la realidad; así como son muy pocos los municipios que no cuentan con población indígena (30 según el Censo de 2000), no existe ningún municipio en el país en el que los hablantes indígenas mayores de cinco años sean el 100%, y sólo en nueve municipios la población indígena es igual al total de la población municipal de acuerdo con las estimaciones que aquí se presentan. Las posibles combinaciones entre las respuestas para lengua y pertenencia indígena son:

- 1) Habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
- 2) Habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
- 3) Habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena
- 4) No habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
- 5) No habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
- 6) No habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena
- 7) No especifica habla de lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
- 8) No especifica habla de lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
- 9) No especifica habla de lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena

Los casos 1, 2, 3, 4 y 7 se pueden asumir como integrantes de la población indígena, ya sea por su lengua hablada o por la identidad que refleja su pertenencia. El grupo 1 se puede asumir como el más “tradicional” y para los cálculos presentados en este trabajo también se añadió a esta categoría el grupo 3.

Al grupo 4 pertenece una gran cantidad de jóvenes y el análisis exploratorio realizado muestra que está formado tanto por personas que conviven con hablantes de lengua indígena, como por hogares con jefe y cónyuge muy jóvenes —entre 15 y 35 años en su mayoría— y sus hijos. En el grupo 7 probablemente se ubican personas cuya información fue declarada por terceros.

Poco se puede decir de aquellos que no especificaron su lengua ni su pertenencia, ya sea el doble no especificado o el no especificado acompañado de la negación de la otra característica, sobre todo para evitar el terreno de los supuestos poco válidos o demasiado aventurados, por lo que este grupo no será considerado en nuestras estimaciones.

Por su parte en el grupo 2, constituido por los hablantes de lengua indígena que no consideran pertenecer a un grupo étnico, se expresan diversas circunstancias de la etnicidad que obligan a reflexiones más profundas. La diversidad de respuestas muestra cómo se establece la relación entre el individuo y su inserción en múltiples ámbitos de pertenencia y acción, a partir de los cuales se actualiza y redefine su identidad cultural, étnica y también personal.

El análisis de los resultados censales nos hizo descartar nuestra sospecha inicial en el sentido de que los hablantes no pertenecientes eran una manifestación de la percepción de los padres, o el declarante, que comúnmente es la madre, acerca de la “indianidad” negada

⁴⁵⁷ <http://www.cdi.gob.mx/>

de sus hijos. Si esta hipótesis fuera cierta, la estructura por edad de los hablantes no pertenecientes se concentraría en las edades más jóvenes, ya que los “verdaderos indios” serían los adultos y las generaciones jóvenes que “ya no son lo mismo” no se considerarían como tales. Sin embargo las evidencias que se observan en los resultados muestran lo contrario, ya que los porcentajes de hablantes no pertenecientes antes de los 20 años de edad son menores a 12%, y van ascendiendo con la edad: 22.8% de 30 a 34 años y 28.9% entre los de 55 a 59 años de edad.

Como puede observarse, cuando un considerable número de hablantes de la lengua reside fuera de lo que pudiera considerarse como “comunidades o territorios tradicionales”, que puede traducirse en muchos casos como residencia en ciudades medias o grandes, la declaración de pertenencia parece estar indicando que “no reside o no forma parte de una comunidad indígena”. Todo esto nos permite suponer que los grupos 1, 2, 3, 4 y 7 son una estimación de la población indígena de cinco años y más. De hecho los grupos 1 y 3 se pueden considerar los más “tradicionales”, el 2 como un grupo tradicional en transición, mientras que el 4 y el 7 como grupos no tradicionales con identidad indígena.

CAPÍTULO II

INFORME DE LA REUNION
DE ESPECIALISTAS ORGANIZADA
POR LA UNESCO EN 1951

Por el capítulo precedente puede verse que el problema de la lengua en la enseñanza es de carácter mundial y por consiguiente constituye un terreno adecuado de investigación para la Organización educativa de las Naciones Unidas.

Además, en muchas de sus propias actividades y proyectos, la Unesco ha tenido que enfrentarse continuamente con uno u otro aspecto del problema, particularmente en lo que respecta a la educación fundamental. Para no citar más que un ejemplo, los educadores a quienes se confió la realización del proyecto piloto de la Unesco en el valle de Marbial (Haití) se dieron cuenta de que podía lograrse muy poco o ningún progreso si no se llegaba primero a adoptar una decisión en lo que se refiere a la lengua que debía emplearse para la enseñanza¹. Análogamente, las misiones asesoras de la Unesco enviadas a Tailandia, Filipinas, Afganistán y Unión Birmana se vieron obligadas a tomar en cuenta la versión local del mismo problema; los informes de esas misiones contienen información suplementaria muy útil para el presente volumen y recomendaciones que merecen ser cuidadosamente estudiadas².

En consecuencia, como la cuestión del medio para la instrucción es un problema periódico en la educación fundamental y en el desarrollo de los sistemas de enseñanza adecuados en tantos países, la Conferencia General de la Unesco, en su quinta reunión (1951), recomendó que esta cuestión constituyera el tema de un estudio separado, en una escala mundial. Esta decisión se vio reforzada por una resolución previamente aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, según la cual se pedía a la Unesco dictara alguna medida en ese sentido.

En efecto, a fines de 1951, en la casa de la Unesco se reunieron especialistas de todo el mundo para estudiar particularmente el

empleo de las lenguas vernáculas. Allí se consideró que la finalidad primordial consistía en hallar una respuesta satisfactoria a dos importantes cuestiones: ¿En qué circunstancias es posible utilizar las lenguas vernáculas en la enseñanza? ¿Qué medidas deberían adoptarse para facilitar y estimular su empleo? La reunión de especialistas consignó sus observaciones en un informe provisional, que se publica en las páginas siguientes¹.

A fin de evitar toda ambigüedad se emplean los siguientes términos con el sentido que se indica:

Lengua indígena: es la de los habitantes considerados como originarios de una región.

Lengua franca: es la empleada habitualmente por gente cuyas lenguas maternas son diferentes, para facilitar la comunicación entre sí.

Lengua materna o nativa: es la que una persona adquiere en sus primeros años y que normalmente se convierte en un instrumento natural de pensamiento y comunicación.

Lengua nacional: es la de una entidad política, social y cultural.

Lengua oficial: es la que se emplea en la tramitación de los asuntos de gobierno (legislativos, ejecutivos y judiciales).

Pidgin: es una lengua que ha surgido del contacto entre pueblos de idiomas diferentes, y se forma en general de la mezcla de esos idiomas.

Lengua regional: es la lengua empleada como medio de comunicación entre pueblos que viven dentro de una región determinada y poseen lenguas maternas diferentes.

Segunda lengua: en la acepción que se le da en el presente informe, es la lengua adquirida por una persona además de la lengua materna.

Lengua vernácula: es la lengua materna de un grupo dominado social o políticamente por otro que habla una lengua diferente². No consideramos vernácula la lengua de una minoría de un país cuando es la lengua oficial de otro país.

Lengua mundial: la que se habla en vastas regiones del mundo.

1. Unesco, *El proyecto piloto de Haití: primera etapa, 1947-1949 (Monografías sobre educación fundamental, IV)*, París, 1951, 90 págs.

2. Unesco, *Misiones a la enseñanza: I. Rapport de la mission en Thaïlande*, París, 1950, 60 págs.; II. *Rapport de la mission aux Philippines*, París, 1949, 80 págs.; III. *Rapport de la mission en Birmanie*, París, 1952, 92 págs.; IV. *Rapport de la mission en Afghanistan*, París, 1952, 86 págs.

1. Para las cuestiones preliminares, como atribuciones, lista de miembros, etc., véase el apéndice II, pág. 150.

2. La Unesco reconoce que, aunque esta definición es aplicable en la mayoría de los casos, para que pueda ser aplicada universalmente y satisfacer las condiciones que rigen cada caso concreto, sería necesario hacer ciertas modificaciones en su redacción o en alguno de sus elementos. (Nota del editor.)

Plan para el Desarrollo Integral, Sustentable y Pluricultural

Versión revisada y validada por autoridades y habitantes municipio.

Diciembre de 2005⁴⁵⁸

MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI

Fortalezas

Unidad social.
Recursos naturales (forestal, agua, clima, minas).
Territorio.
Infraestructura social de la cabecera municipal.
Estabilidad social y gobernabilidad.
Herencia cultural (lengua, danza, música, centros ceremoniales, etc).
Disponibilidad de mano de obra.
Disposición al trabajo del Ayuntamiento.
Recursos del ramo 28 y 33.
Conocimiento de la vida comunitaria.
Cooperaciones para gestiones, tequios.
Unidad y coordinación municipal.
Producción tradicional (natural) agrícola y artesanal.
Infraestructura de las localidades del municipio.
Infraestructura educativa hasta el nivel bachillerato.
Producción ganadera.
Coordinación con dependencias de gobierno.

Oportunidades

Gestión de inversión de recursos financieros para la creación de empleos.
Apoyo gubernamental, federal y estatal.
Ubicación importante en la región para la comercialización de productos agropecuarios.
Aprovechamiento de nuevas tecnologías.
Aprovechar experiencias de proyectos exitosos.
Acceso a mercados regionales, estatales y nacionales.
Existencia de mercado para productos orgánicos.

Apoyos de organismos no gubernamentales.

Gestión de inversión de recursos financieros para la creación de empleos.
Apoyo gubernamental, federal y estatal.
Ubicación importante en la región para la comercialización de productos agropecuarios.
Aprovechamiento de nuevas tecnologías.
Aprovechar experiencias de proyectos exitosos.
Acceso a mercados regionales, estatales y nacionales.
Existencia de mercado para productos orgánicos.
Apoyos de organismos no gubernamentales

Debilidades

Divisionismo (partidos políticos, religiosos, grupos sociales).
Falta de una escuela superior.
Deforestación.
Bajo ingreso económico.
Uso masivo de agroquímicos.
Falta de conocimientos técnicos.
Falta de interés y credibilidad en los Programas gubernamentales.
Falta de vías de acceso a comunidades y caminos en malas condiciones.
Contaminación hidrológica.
Insuficiente atención médica.
Insuficientes recursos económicos para la atención de las demandas sociales.
Peligro de extinción de especies de flora y fauna. Falta de empleo permanente
Falta de asesoría técnica en diversos campos de la producción.
Desplazamiento de la identidad y cultura.
Falta de plantas de tratamiento de aguas residuales.
Alcoholismo y drogadicción.
Falta de atención a sectores vulnerables.
Falta de atención a la violencia intrafamiliar.
Desconocimiento de las políticas públicas.
Baja producción agrícola y de mala calidad.
Abandono del campo.
Falta de espacios culturales y recreativos.
Deterioro de la capacidad de organización.

⁴⁵⁸ http://www.cdi.gob.mx/planes_desarrollo/oaxaca/16_san_juanguichicovi.pdf

Migración.
Deficiente servicio de alumbrado público.
Paternalismo.
Uso inadecuado de suelos.
Desnutrición.
Degradación de suelos.
Inadecuado servicio de transporte público de pasaje.
Falta de atención a la juventud.
Falta de integración del cabildo.
Falta de apoyo para viviendas dignas.
Pérdida de valores, autoestima, dignidad.
Desconocimiento y falta de difusión de leyes y reglamentos.
Falta de servicios públicos.
Analfabetismo y bajo nivel de escolaridad.
Desconocimiento de programas institucionales.
Delincuencia y pandillerismo.
Falta de equipo de seguridad, insuficiente personal y capacitación.
Falta de medios de comunicación.
Deserción escolar.
Insuficiente abasto de agua.

Mala calidad de energía eléctrica.

Amenazas

Megaproyecto del istmo.
Globalización (apertura comercial).
Contaminación.
Transculturación.
Inadecuado mantenimiento de las redes de conducción, distribución y transporte de PEMEX.
Modificación de las leyes agrarias (PROCEDE).
Narcotráfico.
Programas sociales impuestos.
Alimentos chatarra.
Coyotaje.
Medios masivos de comunicación (televisión, radio).
Inversión externa mal canalizada.
Uso inadecuado de tecnología y consumo de productos transgénicos.
Tecnología inapropiada en la producción ganadera.
Delincuencia (robo de ganado).
Desconocimiento de las leyes fiscales

INDICE DE FOTOGRAFÍAS, CUADROS, TABLAS Y GRÁFICAS

FOTOGRAFÍAS

Página 11

Foto 1: Rosalino, jornalero ayuuk en el campo agrícola “Península de La Paz”, enero 2007.

Página 42

Fotos 2 y 3: campos de cultivo de fresas en Pescadero, B.C.S.

Foto 4: cortando fresas.

Foto 5: chilar en pescadero

Página 52

Foto 6: Vista aérea de la zona de campos agrícolas del municipio de La Paz.

Página 67

Foto 7: jornadas sedesol: festejo del día del niño 30 abril 2005.

Foto 8: jornadas sedesol: corte de pelo en “el Trampuchete”

Página 82

Foto 9: Busto del Lic. Matías Romero y locomotora

Foto 10: domingo de ramos en Matías Romero.2010

Página 90

Foto 11: Paisaje de Zacatal

Foto 12: El pueblo de Zacatal

Página 93

Foto 13: cafetos con frutos

Foto 14: secando café

Foto 15: despulpadora.

Página 96

Foto 16: Sede de UCIRI en Ixtepec.

Página 99

Foto 17: zona boscosa, “El Ocotal”.

Foto 18: terreno desmontado para potrero.

Foto 19: zacate “elefante”.

Foto 20: potrero con ganado.

Foto 21: ganado.

Página 146

Foto 22: Campo agrícola “Península de la Paz”.

Página 147

Foto 23: Galeras o cuarterías en el campo “Península de La Paz

Foto 24: Jornalera mixe en la cocina.

Página 168

Foto 25: tejiendo hamaca

Foto 26: bastidor

Foto 27: Tejido de petatillo

Página 169

Foto 28: Aprendiendo a tejer con agujas

Página 171

Foto 29: Campo agrícola “Península de La Paz”

Foto 30: Sembradío de tomates.

Página 177

Foto 31: 9 meses después del agravio

Foto 32: Primer cumpleaños del bebé.

Página 179

Foto 33: tepejilote

Foto 34: Anona.

Foto 35: Maracuya (granada china).

Foto 36: Mango Manila.

Página 188

Foto 37: Iglesia de San Juan Bautista, San Juan Guichicovi.

Fotos 38, 39: “interior” de la iglesia.

Foto 40: Campanario y campana con inscripción 1774.

Página 190

Foto 41: Detalle de una campana

Página 199

Foto 42: Fiesta de la Santa Cruz, Zacatal, Madrinas de flores;. Baile de las flores.

Foto 43: Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007, Zacatal. Baile de la capitana.

Foto 44: Regalos para distribuir en el baile de la capitana.

Fotos **45, 46:** Paseo de las flores de las niñas de Zacatal que recuerdan la tradición. Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007, Zacatal,

Foto 47: Regada de frutas

Foto 48: Enmascarado

Página 202

Foto 49: La boda mixta, Matías Romero, julio 2008.

Foto 50: El brindis

Fotos 51, 52, 53,54: Baile del cántaro. Baile del muñeco

Foto 55: Baile de la cola.

Foto 56: Preparándose para lanzar el ramo.

Página 203

Foto 57: Boda en Zacatal, 2011. Se gestó la unión en el campo agrícola “Península de la Paz”,

Foto 58: ritual de protección al ropero.

Página 207

Fotos 59, 60: niñas con pollos.

Página 208

Foto 61: La piedra Mējnēaambē awiimb en lengua mixe que significa del otro lado del arroyo grande.

Página 212

Foto 62: Doña Sidonia. San Juan Guichicovi

Página 215

Foto 63: curandera y rezandera de Zacatal alistándose para el último viaje.

Foto 64: Perro negro aguardando el momento de la partida

Página 221

Foto 65: En una casa pentecostés una televisión suplanta las imágenes sagradas.

Fotos 66, 67, 68: imágenes abandonadas en una “cueva” en la iglesia de San Juan Bautista por aquellos que cambian de religión.

Página 222

Foto 69: Santa Viviana.

Página 223

Foto 70: Aparición de la virgen de La Purísima Concepción camino a Huisicil (San Juan Guichicovi).

Página 224

Foto 71: Semana Santa en San Juan Guichicovi.

Foto 72: al terminar la misa católica

Página 225

Foto 73: capilla espiritista de la hermana T.

Página 226

Foto 74: cerros que rodean el Santuario de Santiago Ixcuintepec

Página 229

Foto 75: peregrinos mixes con corona.

Foto 76: montañas y río a la entrada de “uk’ubah”.

Foto 77: río arriba se bañan los peregrinos.

Página 231

Foto 78: La Virgen de la Purísima Concepción en el Santuario de Ixcuintepec

Página 233

Foto 79: transporte colectivo local.

Fotos 80, 81: elaborando tortillas.

Foto 82: bordando.

Foto 83: bastidor.

Foto 84: tejiendo hamaca.

Fotos: 85, 86,: La elaboración del pan en el horno de leña.

Página 234

Fotos 87, 88, 89: pan dulce y “Capricho” recién horneados.

Fotos 90, 91: el bordado concierne hombre y mujeres.

Foto 92: vestimenta mixe de Zacatal.

Página 235

Fotos 93, 94: Trajes festivo: la mayordoma, Fiesta de la santa Cruz, 2007, el baile de la capitana y muchachas solteras de Zacatal. Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007

Fotos 95, 96: Chachalaca y Tucán.

Página 236

Fotos 97, 98: Abuelitas con enredo tradicional.

Foto 99: Niños en Zacatal en semana santa.

Foto 100: El día del baile de las flores: “recordando a nuestras abuelitas.

Página 270

Foto 101: Cartel pegado en la entrada del jardín de niños de Zacatal.

Página 303

Fotos 102, 103: El regreso a casa. Puerto de Pichilingue, La Paz.

Página 304

Foto 103: Nueva generación Ayuuk nacida en La Paz, B.C.S.

TABLAS

Página.34

Tabla 1: INEGI, XII Censo de población y Vivienda 2000, *Distribución de la población ocupada de 12 y más años y de la hablante de lengua indígena según ocupación principal, 2000.*

Página 57

Tabla 2: localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola El Carrizal (2005-2006).

Página 59

Tabla 3: Localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola “La Matanza” temporada alta-baja (2005-2006).

Página 61

Tabla 4: Localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola “**Península de La Paz**”. Temporada **alta y baja** 2005-2006

Página 76

Tabla 5: Estado de Oaxaca. Municipios de procedencia y número de jornaleros y familia de Península de La Paz (2006-2007).

Página 89

Tabla 6: Municipio de San Juan Guichicovi Población por grupos de edad.

Página 243

Página 98

Tabla 7: Comparación de la población rural en México 1998-2004

Página 187

Tabla 8: toponimia e identidad de la región de san juan guichicovi

Página 194

Tabla 9: calendario de fiestas patronales locales y regionales

Página 214

Tabla 10: Numeración en ayuuk

CUADROS

Página 40

Cuadro 1: INEGI, XII Censo de población y Vivienda 2000, tabulados básicos, *Población hablante de lengua indígena de 5 años y más por entidad*

Página 42

Cuadro 2: Campos agrícolas registrados en el Proajag de la Sedesol en 2004.

Página 124

Cuadro 3: Población indígena del valle de México 1519-1605
Cuadro 4: Cálculos de la población negra en Nueva España de 1580 a 1810.

Página 163

Cuadro 5: las relaciones interétnicas en el campo agrícola: el alter ego

Página 185

Cuadro 6: identidad en el municipio de San Juan Guichicovi

Cuadro 7: condiciones lingüísticas de los pobladores originarios campo agrícola península de la Paz

MAPAS

Página 78

Mapa 1: Sierra Mixe. Localidades de procedencia.

ESQUEMAS

Página 151

Esquema 1: relaciones interétnicas en el campo agrícola “**Península de la Paz**”.

GRÁFICAS

Página 46

Gráfica 1: Población por estado de procedencia, temporada alta primavera-verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Gráfica 2: Población de jornaleros por estado de procedencia en campos agrícolas del municipio de La Paz, temporada alta primavera-verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Página 47

Gráfica 3: Población total en campos agrícolas del municipio de la Paz, temporada alta primavera-verano 2005,

Gráfica 4: Total de trabajadores en campos agrícolas del municipio de la Paz, temporada alta primavera verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Página 48

Gráfica 5: Población total por sexo en campos del municipio de la Paz, temporada alta primavera verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Gráfica 6: Niños y niñas de 0 a 14 años en campos del municipio de La Paz. Temporada alta primavera verano 2005.

Página 49

Gráfica 7: población total por campo del municipio de la paz Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 8: población total por sexo en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 9: trabajadores en campos del municipio de La Paz
Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 50

Gráfica 10: Niños y niñas de 0 a 14 años en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 11: procedencia de jornaleros en campos agrícolas del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-verano 2005-2006

Página 51

Gráfica 12: procedencia de jornaleros en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 53

Gráfica 13: procedencia de jornaleros del campo agrícola "El cardonal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 14: : composición de la población del campo agrícola "El Cardonal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 15: procedencia de la población del campo agrícola "el cardonal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 54

Gráfica 16: composición de la población del campo agrícola "El Cardonal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 55

Gráfica 17: procedencia de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 18: composición de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 56

Gráfica 19: procedencia de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 58

Gráfica 20: composición de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 60

Gráfica 21: composición de la población del campo agrícola "La Matanza". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 22: composición de la población del campo agrícola "La Matanza". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 61

Gráfica 23: procedencia de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 62

Gráfica 24: composición de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 63

Gráfica 25: procedencia de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006

Gráfica 26: composición de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006

Página 64

Gráfica 27: hablantes de lenguas indígenas en campos agrícolas del municipio de La Paz. Temporada alta 2005 y baja 2005-2006.

Página 65

Gráfica 28: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "El Cardonal".

Gráfica 29: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "La Matanza" 2005.

Página 66

Gráfica 30: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "El Carrizal" 2005.

Gráfica 31: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "Península de La Paz" 2005.

Página 68

Gráfica 32: Población en el campo agrícola "Península de La Paz" por grupo de edad Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 32a: Población en el campo agrícola "Península de La Paz" por grupos de edad. Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 69

Gráfica 33: población infantil menor de 6 años del campo agrícola "Península de la Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 33a: grupo de edad 0-5 años.

Página 70

Gráfica 34: niños y niñas y jóvenes en edad escolar de 6 a 14 años en el campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 34a : grupo de edad 6-14 años

Gráfica 35 jóvenes de 15 a 18 años en el campo agrícola " Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 35a: grupo de edad 15-18 años

Página 71

Gráfica 36: adultos entre 19 y 40 años en el campo agrícola "Península de La Paz" Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 37: adultos mayores de 40 años en el campo agrícola "Península de La Paz". temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 37a : mayores de 40 años.

Página 72

Gráfica 38: composición socio-demográfica en el campo agrícola "Península de La Paz". Temporadas alta y baja 2006-2007.

Página 74

Gráfica 39: jornaleros mestizos de sinaloa que trabajan en el empaque por grupo de edad "Península de La Paz". Temporada baja 2006-2007.

Gráfica 39a: n° de individuos por género.

Gráfica 40: localidades de procedencia de los trabajadores del empaque del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007. Gráfica 41: estados de procedencia de jornaleros del campo agrícola "Península de La Paz" Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 75

Gráfica 41: % de jornaleros del campo agrícola "Península De La Paz" por estados de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 42: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" hablante de lengua indígena por municipio de procedencia.

Página 76

Gráfica 43: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "península de la paz" hablante de mixe por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 79

Gráfica 44: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "península de la paz" hablante de mixe por localidad de procedencia . temporada alta y baja 2006-2007

Gráfica 45: población mayor de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" que habla o entiende una lengua zapoteca por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 46 : Jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" hablante de mixe por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

- Página 86
Gráfica 47: Población del municipio de **San Juan Guichicovi**, por sexo y quinquenios de edad.
- Página 91
Gráfica 48: Población de **ZACATAL**, municipio de **San Juan Guichicovi**, por quinquenios de edad.
- Página 175
Gráfica 49: % en el campo agrícola Península de La Paz, por grupo de edad. Temporada alta y baja 2006-2007.
- Página 182
Gráfica 50: condición de habla de lenguas originarias de población en el campo agrícola “Península de La Paz , grupo de edad 6-18 años
- Página 244
Gráfica 52: Hablantes de mixe por grupo de edad. Península de La Paz 2006-2007
Gráfica 53: : condición de habla de lenguas originarias de población en el campo agrícola península de la paz .Grupo de edad 6-18 años. **2006-2007**
- Página 246
Gráfica 54: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 55: Escolaridad y condición de lengua de **niñas** en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007.
Escolaridad y condición de lengua de niños en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007. Página 247
- Página 247
Gráfica 56: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Gráfica 57:** Escolaridad y condición de lengua de **mujeres** en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Página 248
Gráfica 58: Escolaridad y condición de lengua de **hombres** en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 59: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad **19-40**, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Página 249
Gráfica 60: Escolaridad y condición de lengua de **Mujeres** en grupo de edad **19-40**, **Península de La Paz** 2006-2007
- Página 250
Gráfica 61: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 62: Escolaridad y condición de lengua de hombres en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007
- Página 251
Gráfica 63: : Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad mayores de 40 años, Península de La Paz 2006-2007
Gráfica 64: Escolaridad y condición de lengua de **hombres** en grupo de edad mayores de 40 años, Península de La Paz . 2006-2007
Gráfica 65 Escolaridad y condición de lengua de **mujeres** en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007

10. ANEXOS

El Programa tiene presencia en tres municipios de Baja California Sur



Busca a nuestro promotor social en el campamento o colonia y participa con nosotros o visítanos en nuestras oficinas:

En La Paz:

SEDESOL, Programa Nacional de Atención a Jornaleros Agrícolas
Blvd. Agustín Olachea Esq. Luis Donaldo Colosio, Col. Residencial Las Garzas.
La Paz, B.C.S. C.P. 23070
Tel 01 612 12 5-24-41 y 12 3-06-00, Fax. 01 612 12 2-69-44
Correo Electrónico: pronjag@prodigy.net.mx

En el Valle de Santo Domingo:

Matamoros Depto. No. 2 e/ Blvd. Olachea y Benito Juárez, Cd. Constitución, B.C.S.
Tel. 01 613 13 2-04-50

En Vizcaíno:

Villa Alberto Alvarado Aramburo, Valle de Vizcaíno, Mpio. de Mulegé, B.C.S.
Tel. Y Fax 01 615 15 4-07-01



**SECRETARÍA DE
DESARROLLO SOCIAL
DELEGACIÓN EN B.C.S.**

**PROGRAMA NACIONAL
CON JORNALEROS
AGRÍCOLAS**



El Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas es un programa de la Secretaría de Desarrollo Social, puesto en marcha el 18 de mayo de 1990, y en la entidad a partir de 1996, cuya finalidad específica es la de contribuir al mejoramiento integral de las condiciones de vida y trabajo de la población jornalera agrícola migrante, mediante la participación organizada de los beneficiarios y del concurso de los productores e instituciones públicas y privadas.



Cómo funciona el Programa:

- ▶ Mediante la Coordinación con otras instituciones como DIF, CONAFE, SEP, INEA, CNA, SSA, IMSS, Gobierno del Estado, entre otras.
- ▶ La Concertación Social con los empresarios y jornaleros
- ▶ La Investigación a través de la obtención de información sobre los ciclos agrícolas, las zonas de demanda de mano de obra, la causas y rutas de la migración, así como las condiciones de vida y trabajo del jornalero.
- ▶ Proyectos de Infraestructura, Bienestar Social y Productivos.
- ▶ Promoción Social, trabajo directo con la población en torno a procesos de educación, organización comunitaria, gestión y asesoría social, así como capacitación.

El programa dirige sus esfuerzos a través de las siguientes líneas de acción, según las características y condiciones de cada unidad de trabajo donde se opera:

- Vivienda y Saneamiento Ambiental
- Alimentación y Abasto
- Salud y Seguridad Social
- Educación, Cultura y Recreación
- Empleo, Capacitación y Productividad
- Procuración de Justicia

Impulsando proyectos como:

- Conservación del Medio, Manejo de Residuos Sólidos, Construcción de Módulos de Servicios Sanitarios, Sistemas de Agua Potable.
- Abasto de Productos Básicos, Orientación Nutricional; Apoyo Nutricional a Menores, a Personas de la Tercera Edad y a Familias; Construcción y Equipamiento de Tiendas de Abasto Comunitario.
- Educación Preventiva y Atención a la Salud, Construcción y Equipamiento de Consultorios.
- Fomento a la Cultura, a la Educación y Recreativo; Construcción y Equipamiento de Guarderías, Construcción y Equipamiento de Aulas y Ludotecas.
- Capacitación para el Trabajo, Capacitación para el Desarrollo de Proyectos Productivos, Construcción y Equipamiento de Talleres.
- Derechos Humanos, Registro Civil.

COMISIÓN PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENA INDICADORES SOCIOECONÓMICOS Y LINGÜÍSTICOS.

Indicadores Socioeconómicos 2002.⁴⁵⁷

Con las respuestas a las preguntas sobre la lengua hablada y la pertenencia a algún grupo indígena de al menos un individuo del hogar, Conapo estimó el tamaño de la población indígena en 12.7 millones de personas para el año 2000. Esta estimación constituye una aproximación bastante cercana a la realidad, en la medida en que toma en cuenta diferentes componentes sociales, culturales y demográficos sobre los pueblos indígenas y ofrece así un volumen máximo de su tamaño para el conjunto de la población indígena del país. En el caso de los indicadores inicialmente pretendíamos retomar íntegramente la propuesta elaborada por el Conapo en 2001 con base en los resultados de la encuesta censal y de una muestra del censo, incluyendo los resultados de la pregunta sobre pertenencia a los miembros de los hogares indígenas. Sin embargo, durante los ejercicios y evaluaciones de la información observamos que la incorporación de una estimación sobre los pertenecientes a nivel de municipio nos llevaría a supuestos demasiado aventurados, por lo que se optó elaborar los indicadores sociodemográficos, a partir de un universo mucho más específico, que permitiera desagregar las principales características de este universo particular que, si bien no incorpora a la totalidad de la población indígena, sí da cuenta de las condiciones de vida que prevalecen para su mayoría.

A partir de las preguntas de la lengua hablada y la pertenencia para cada una de las personas que forman parte de los hogares, en este documento se propone la identificación de las características individuales de la población indígena como base para la construcción de los indicadores sociodemográficos. Desde ellas es posible inferir los lazos de parentesco entre los miembros de los hogares y la ubicación de la residencia habitual, insumos básicos para la reconstrucción de las posibles fronteras étnicas en relación con las prácticas de la vida cotidiana en el ámbito doméstico, en el hogar, así como las interacciones étnicas y las prácticas de diferenciación frente a “los otros” (localidad y municipio), que son muchas veces la base del carácter colectivo de los pueblos indígenas.

Para calificar y cuantificar la población indígena en cada uno de estos agregados (hogares, localidades, municipios) se requieren diferentes supuestos adicionales. Para identificar a un individuo como indígena o no, pueden considerarse tanto las condiciones sobre el habla como sobre la pertenencia. El hogar puede calificarse como indígena o no a partir de que uno o varios de sus miembros sean indígenas, y calificar a un hogar como indígena también supone que todos sus miembros son indígenas. Aún así es necesario reconocer que no todos los hijos de un matrimonio indígena aprenderán la lengua de sus padres y menos aún que la utilizarán a lo largo de su vida, por lo que existe cierto grado de “indianidad” para los hogares a partir de las características individuales de sus miembros. De forma similar una localidad o municipio pueden calificarse como indígena o no a partir del porcentaje de individuos indígenas o de hogares indígenas que alberga.

Es más o menos fácil observar que conforme se avanza en el nivel de agregación (de individuo a municipio) se adiciona población, pero también se agrega incertidumbre sobre el grado de “indianidad” del conjunto. A final de cuentas el nuestro es un país en el que la diversidad forma parte de la realidad; así como son muy pocos los municipios que no cuentan con población indígena (30 según el Censo de 2000), no existe ningún municipio en el país en el que los hablantes indígenas mayores de cinco años sean el 100%, y sólo en nueve municipios la población indígena es igual al total de la población municipal de acuerdo con las estimaciones que aquí se presentan. Las posibles combinaciones entre las respuestas para lengua y pertenencia indígena son:

- 1) Habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
- 2) Habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
- 3) Habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena
 - 4) No habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
 - 5) No habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
 - 6) No habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena
 - 7) No especifica habla de lengua indígena y pertenece a un grupo indígena
 - 8) No especifica habla de lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena
 - 9) No especifica habla de lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena

Los casos 1, 2, 3, 4 y 7 se pueden asumir como integrantes de la población indígena, ya sea por su lengua hablada o por la identidad que refleja su pertenencia. El grupo 1 se puede asumir como el más “tradicional” y para los cálculos presentados en este trabajo también se añadió a esta categoría el grupo 3.

Al grupo 4 pertenece una gran cantidad de jóvenes y el análisis exploratorio realizado muestra que está formado tanto por personas que conviven con hablantes de lengua indígena, como por hogares con jefe y cónyuge muy jóvenes —entre 15 y 35 años en su mayoría— y sus hijos. En el grupo 7 probablemente se ubican personas cuya información fue declarada por terceros.

Poco se puede decir de aquellos que no especificaron su lengua ni su pertenencia, ya sea el doble no especificado o el no especificado acompañado de la negación de la otra característica, sobre todo para evitar el terreno de los supuestos poco válidos o demasiado aventurados, por lo que este grupo no será considerado en nuestras estimaciones.

Por su parte en el grupo 2, constituido por los hablantes de lengua indígena que no consideran pertenecer a un grupo étnico, se expresan diversas circunstancias de la etnicidad que obligan a reflexiones más profundas. La diversidad de respuestas muestra cómo se establece la relación entre el individuo y su inserción en múltiples ámbitos de pertenencia y acción, a partir de los cuales se actualiza y redefine su identidad cultural, étnica y también personal.

El análisis de los resultados censales nos hizo descartar nuestra sospecha inicial en el sentido de que los hablantes no pertenecientes eran una manifestación de la percepción de los padres, o el declarante, que comúnmente es la madre, acerca de la “indianidad” negada

⁴⁵⁷ <http://www.cdi.gob.mx/>

de sus hijos. Si esta hipótesis fuera cierta, la estructura por edad de los hablantes no pertenecientes se concentraría en las edades más jóvenes, ya que los “verdaderos indios” serían los adultos y las generaciones jóvenes que “ya no son lo mismo” no se considerarían como tales. Sin embargo las evidencias que se observan en los resultados muestran lo contrario, ya que los porcentajes de hablantes no pertenecientes antes de los 20 años de edad son menores a 12%, y van ascendiendo con la edad: 22.8% de 30 a 34 años y 28.9% entre los de 55 a 59 años de edad.

Como puede observarse, cuando un considerable número de hablantes de la lengua reside fuera de lo que pudiera considerarse como “comunidades o territorios tradicionales”, que puede traducirse en muchos casos como residencia en ciudades medias o grandes, la declaración de pertenencia parece estar indicando que “no reside o no forma parte de una comunidad indígena”. Todo esto nos permite suponer que los grupos 1, 2, 3, 4 y 7 son una estimación de la población indígena de cinco años y más. De hecho los grupos 1 y 3 se pueden considerar los más “tradicionales”, el 2 como un grupo tradicional en transición, mientras que el 4 y el 7 como grupos no tradicionales con identidad indígena.

CAPÍTULO II

INFORME DE LA REUNION
DE ESPECIALISTAS ORGANIZADA
POR LA UNESCO EN 1951

Por el capítulo precedente puede verse que el problema de la lengua en la enseñanza es de carácter mundial y por consiguiente constituye un terreno adecuado de investigación para la Organización educativa de las Naciones Unidas.

Además, en muchas de sus propias actividades y proyectos, la Unesco ha tenido que enfrentarse continuamente con uno u otro aspecto del problema, particularmente en lo que respecta a la educación fundamental. Para no citar más que un ejemplo, los educadores a quienes se confió la realización del proyecto piloto de la Unesco en el valle de Marbial (Haiti) se dieron cuenta de que podía lograrse muy poco o ningún progreso si no se llegaba primero a adoptar una decisión en lo que se refiere a la lengua que debía emplearse para la enseñanza¹. Análogamente, las misiones asesoras de la Unesco enviadas a Tailandia, Filipinas, Afganistán y Unión Birmana se vieron obligadas a tomar en cuenta la versión local del mismo problema; los informes de esas misiones contienen información suplementaria muy útil para el presente volumen y recomendaciones que merecen ser cuidadosamente estudiadas².

En consecuencia, como la cuestión del medio para la instrucción es un problema periódico en la educación fundamental y en el desarrollo de los sistemas de enseñanza adecuados en tantos países, la Conferencia General de la Unesco, en su quinta reunión (1951), recomendó que esta cuestión constituyera el tema de un estudio separado, en una escala mundial. Esta decisión se vio reforzada por una resolución previamente aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, según la cual se pedía a la Unesco dictara alguna medida en ese sentido.

En efecto, a fines de 1951, en la casa de la Unesco se reunieron especialistas de todo el mundo para estudiar particularmente el

empleo de las lenguas vernáculas. Allí se consideró que la finalidad primordial consistía en hallar una respuesta satisfactoria a dos importantes cuestiones: ¿En qué circunstancias es posible utilizar las lenguas vernáculas en la enseñanza? ¿Qué medidas deberían adoptarse para facilitar y estimular su empleo? La reunión de especialistas consignó sus observaciones en un informe provisional, que se publica en las páginas siguientes¹.

A fin de evitar toda ambigüedad se emplean los siguientes términos con el sentido que se indica:

Lengua indígena: es la de los habitantes considerados como originarios de una región.

Lengua franca: es la empleada habitualmente por gente cuyas lenguas maternas son diferentes, para facilitar la comunicación entre sí.

Lengua materna o nativa: es la que una persona adquiere en sus primeros años y que normalmente se convierte en un instrumento natural de pensamiento y comunicación.

Lengua nacional: es la de una entidad política, social y cultural.

Lengua oficial: es la que se emplea en la tramitación de los asuntos de gobierno (legislativos, ejecutivos y judiciales).

Pidgin: es una lengua que ha surgido del contacto entre pueblos de idiomas diferentes, y se forma en general de la mezcla de esos idiomas.

Lengua regional: es la lengua empleada como medio de comunicación entre pueblos que viven dentro de una región determinada y poseen lenguas maternas diferentes.

Segunda lengua: en la acepción que se le da en el presente informe, es la lengua adquirida por una persona además de la lengua materna.

Lengua vernácula: es la lengua materna de un grupo dominado social o políticamente por otro que habla una lengua diferente². No consideramos vernácula la lengua de una minoría de un país cuando es la lengua oficial de otro país.

Lengua mundial: la que se habla en vastas regiones del mundo.

1. Unesco, *El proyecto piloto de Haití: primera etapa, 1947-1949 (Monografías sobre educación fundamental, IV)*, París, 1951, 90 págs.

2. Unesco, *Misiones a la enseñanza: I. Rapport de la mission en Thaïlande*, París, 1950, 60 págs.; II. *Rapport de la mission aux Philippines*, París, 1949, 80 págs.; III. *Rapport de la mission en Birmanie*, París, 1952, 92 págs.; IV. *Rapport de la mission en Afghanistan*, París, 1952, 86 págs.

1. Para las cuestiones preliminares, como atribuciones, lista de miembros, etc., véase el apéndice II, pág. 150.

2. La Unesco reconoce que, aunque esta definición es aplicable en la mayoría de los casos, para que pueda ser aplicada universalmente y satisfacer las condiciones que rigen cada caso concreto, sería necesario hacer ciertas modificaciones en su redacción o en alguno de sus elementos. (Nota del editor.)

Plan para el Desarrollo Integral, Sustentable y Pluricultural

Versión revisada y validada por autoridades y habitantes municipio.

Diciembre de 2005⁴⁵⁸

MUNICIPIO DE SAN JUAN GUICHICOVI

Fortalezas

Unidad social.
Recursos naturales (forestal, agua, clima, minas).
Territorio.
Infraestructura social de la cabecera municipal.
Estabilidad social y gobernabilidad.
Herencia cultural (lengua, danza, música, centros ceremoniales, etc).
Disponibilidad de mano de obra.
Disposición al trabajo del Ayuntamiento.
Recursos del ramo 28 y 33.
Conocimiento de la vida comunitaria.
Cooperaciones para gestiones, tequios.
Unidad y coordinación municipal.
Producción tradicional (natural) agrícola y artesanal.
Infraestructura de las localidades del municipio.
Infraestructura educativa hasta el nivel bachillerato.
Producción ganadera.
Coordinación con dependencias de gobierno.

Oportunidades

Gestión de inversión de recursos financieros para la creación de empleos.
Apoyo gubernamental, federal y estatal.
Ubicación importante en la región para la comercialización de productos agropecuarios.
Aprovechamiento de nuevas tecnologías.
Aprovechar experiencias de proyectos exitosos.
Acceso a mercados regionales, estatales y nacionales.
Existencia de mercado para productos orgánicos.

Apoyos de organismos no gubernamentales.

Gestión de inversión de recursos financieros para la creación de empleos.
Apoyo gubernamental, federal y estatal.
Ubicación importante en la región para la comercialización de productos agropecuarios.
Aprovechamiento de nuevas tecnologías.
Aprovechar experiencias de proyectos exitosos.
Acceso a mercados regionales, estatales y nacionales.
Existencia de mercado para productos orgánicos.
Apoyos de organismos no gubernamentales

Debilidades

Divisionismo (partidos políticos, religiosos, grupos sociales).
Falta de una escuela superior.
Deforestación.
Bajo ingreso económico.
Uso masivo de agroquímicos.
Falta de conocimientos técnicos.
Falta de interés y credibilidad en los Programas gubernamentales.
Falta de vías de acceso a comunidades y caminos en malas condiciones.
Contaminación hidrológica.
Insuficiente atención médica.
Insuficientes recursos económicos para la atención de las demandas sociales.
Peligro de extinción de especies de flora y fauna. Falta de empleo permanente
Falta de asesoría técnica en diversos campos de la producción.
Desplazamiento de la identidad y cultura.
Falta de plantas de tratamiento de aguas residuales.
Alcoholismo y drogadicción.
Falta de atención a sectores vulnerables.
Falta de atención a la violencia intrafamiliar.
Desconocimiento de las políticas públicas.
Baja producción agrícola y de mala calidad.
Abandono del campo.
Falta de espacios culturales y recreativos.
Deterioro de la capacidad de organización.

⁴⁵⁸ http://www.cdi.gob.mx/planes_desarrollo/oaxaca/16_san_juanguichicovi.pdf

Migración.
Deficiente servicio de alumbrado público.
Paternalismo.
Uso inadecuado de suelos.
Desnutrición.
Degradación de suelos.
Inadecuado servicio de transporte público de pasaje.
Falta de atención a la juventud.
Falta de integración del cabildo.
Falta de apoyo para viviendas dignas.
Pérdida de valores, autoestima, dignidad.
Desconocimiento y falta de difusión de leyes y reglamentos.
Falta de servicios públicos.
Analfabetismo y bajo nivel de escolaridad.
Desconocimiento de programas institucionales.
Delincuencia y pandillerismo.
Falta de equipo de seguridad, insuficiente personal y capacitación.
Falta de medios de comunicación.
Deserción escolar.
Insuficiente abasto de agua.

Mala calidad de energía eléctrica.

Amenazas

Megaproyecto del istmo.
Globalización (apertura comercial).
Contaminación.
Transculturación.
Inadecuado mantenimiento de las redes de conducción, distribución y transporte de PEMEX.
Modificación de las leyes agrarias (PROCEDE).
Narcotráfico.
Programas sociales impuestos.
Alimentos chatarra.
Coyotaje.
Medios masivos de comunicación (televisión, radio).
Inversión externa mal canalizada.
Uso inadecuado de tecnología y consumo de productos transgénicos.
Tecnología inapropiada en la producción ganadera.
Delincuencia (robo de ganado).
Desconocimiento de las leyes fiscales

INDICE DE FOTOGRAFÍAS, CUADROS, TABLAS Y GRÁFICAS

FOTOGRAFÍAS

Página 11

Foto 1: Rosalino, jornalero ayuuk en el campo agrícola “Península de La Paz”, enero 2007.

Página 42

Fotos 2 y 3: campos de cultivo de fresas en Pescadero, B.C.S.

Foto 4: cortando fresas.

Foto 5: chilar en pescadero

Página 52

Foto 6: Vista aérea de la zona de campos agrícolas del municipio de La Paz.

Página 67

Foto 7: jornadas sedesol: festejo del día del niño 30 abril 2005.

Foto 8: jornadas sedesol: corte de pelo en “el Trampuchete”

Página 82

Foto 9: Busto del Lic. Matías Romero y locomotora

Foto 10: domingo de ramos en Matías Romero.2010

Página 90

Foto 11: Paisaje de Zacatal

Foto 12: El pueblo de Zacatal

Página 93

Foto 13: cafetos con frutos

Foto 14: secando café

Foto 15: despulpadora.

Página 96

Foto 16: Sede de UCIRI en Ixtepec.

Página 99

Foto 17: zona boscosa, “El Ocotal”.

Foto 18: terreno desmontado para potrero.

Foto 19: zacate “elefante”.

Foto 20: potrero con ganado.

Foto 21: ganado.

Página 146

Foto 22: Campo agrícola “Península de la Paz”.

Página 147

Foto 23: Galeras o cuarterías en el campo “Península de La Paz

Foto 24: Jornalera mixe en la cocina.

Página 168

Foto 25: tejiendo hamaca

Foto 26: bastidor

Foto 27: Tejido de petatillo

Página 169

Foto 28: Aprendiendo a tejer con agujas

Página 171

Foto 29: Campo agrícola “Península de La Paz”

Foto 30: Sembradío de tomates.

Página 177

Foto 31: 9 meses después del agravio

Foto 32: Primer cumpleaños del bebé.

Página 179

Foto 33: tepejilote

Foto 34: Anona.

Foto 35: Maracuya (granada china).

Foto 36: Mango Manila.

Página 188

Foto 37: Iglesia de San Juan Bautista, San Juan Guichicovi.

Fotos 38, 39: “interior” de la iglesia.

Foto 40: Campanario y campana con inscripción 1774.

Página 190

Foto 41: Detalle de una campana

Página 199

Foto 42: Fiesta de la Santa Cruz, Zacatal, Madrinas de flores;. Baile de las flores.

Foto 43: Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007, Zacatal. Baile de la capitana.

Foto 44: Regalos para distribuir en el baile de la capitana.

Fotos **45, 46:** Paseo de las flores de las niñas de Zacatal que recuerdan la tradición. Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007, Zacatal,

Foto 47: Regada de frutas

Foto 48: Enmascarado

Página 202

Foto 49: La boda mixta, Matías Romero, julio 2008.

Foto 50: El brindis

Fotos 51, 52, 53,54: Baile del cántaro. Baile del muñeco

Foto 55: Baile de la cola.

Foto 56: Preparándose para lanzar el ramo.

Página 203

Foto 57: Boda en Zacatal, 2011. Se gestó la unión en el campo agrícola “Península de la Paz”,

Foto 58: ritual de protección al ropero.

Página 207

Fotos 59, 60: niñas con pollos.

Página 208

Foto 61: La piedra Mějnēaambē awiimb en lengua mixe que significa del otro lado del arroyo grande.

Página 212

Foto 62: Doña Sidonia. San Juan Guichicovi

Página 215

Foto 63: curandera y rezandera de Zacatal alistándose para el último viaje.

Foto 64: Perro negro aguardando el momento de la partida

Página 221

Foto 65: En una casa pentecostés una televisión suplanta las imágenes sagradas.

Fotos 66, 67, 68: imágenes abandonadas en una “cueva” en la iglesia de San Juan Bautista por aquellos que cambian de religión.

Página 222

Foto 69: Santa Viviana.

Página 223

Foto 70: Aparición de la virgen de La Purísima Concepción camino a Huisicil (San Juan Guichicovi).

Página 224

Foto 71: Semana Santa en San Juan Guichicovi.

Foto 72: al terminar la misa católica

Página 225

Foto 73: capilla espiritista de la hermana T.

Página 226

Foto 74: cerros que rodean el Santuario de Santiago Ixcuintepec

Página 229

Foto 75: peregrinos mixes con corona.

Foto 76: montañas y río a la entrada de “uk’ubah”.

Foto 77: río arriba se bañan los peregrinos.

Página 231

Foto 78: La Virgen de la Purísima Concepción en el Santuario de Ixcuintepec

Página 233

Foto 79: transporte colectivo local.

Fotos 80, 81: elaborando tortillas.

Foto 82: bordando.

Foto 83: bastidor.

Foto 84: tejiendo hamaca.

Fotos: 85, 86,: La elaboración del pan en el horno de leña.

Página 234

Fotos 87, 88, 89: pan dulce y “Capricho” recién horneados.

Fotos 90, 91: el bordado concierne hombre y mujeres.

Foto 92: vestimenta mixe de Zacatal.

Página 235

Fotos 93, 94: Trajes festivo: la mayordoma, Fiesta de la santa Cruz, 2007, el baile de la capitana y muchachas solteras de Zacatal. Fiesta de la Santa Cruz 8 de mayo 2007

Fotos 95, 96: Chachalaca y Tucán.

Página 236

Fotos 97, 98: Abuelitas con enredo tradicional.

Foto 99: Niños en Zacatal en semana santa.

Foto 100: El día del baile de las flores: “recordando a nuestras abuelitas.

Página 270

Foto 101: Cartel pegado en la entrada del jardín de niños de Zacatal.

Página 303

Fotos 102, 103: El regreso a casa. Puerto de Pichilingue, La Paz.

Página 304

Foto 103: Nueva generación Ayuuk nacida en La Paz, B.C.S.

TABLAS

Página.34

Tabla 1: INEGI, XII Censo de población y Vivienda 2000, *Distribución de la población ocupada de 12 y más años y de la hablante de lengua indígena según ocupación principal, 2000.*

Página 57

Tabla 2: localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola El Carrizal (2005-2006).

Página 59

Tabla 3: Localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola “La Matanza” temporada alta-baja (2005-2006).

Página 61

Tabla 4: Localidades de procedencia de jornaleros del campo agrícola “**Península de La Paz**”. Temporada **alta y baja** 2005-2006

Página 76

Tabla 5: Estado de Oaxaca. Municipios de procedencia y número de jornaleros y familia de Península de La Paz (2006-2007).

Página 89

Tabla 6: Municipio de San Juan Guichicovi Población por grupos de edad.

Página 243

Página 98

Tabla 7: Comparación de la población rural en México 1998-2004

Página 187

Tabla 8: toponimia e identidad de la región de san juan guichicovi

Página 194

Tabla 9: calendario de fiestas patronales locales y regionales

Página 214

Tabla 10: Numeración en ayuuk

CUADROS

Página 40

Cuadro 1: INEGI, XII Censo de población y Vivienda 2000, tabulados básicos, *Población hablante de lengua indígena de 5 años y más por entidad*

Página 42

Cuadro 2: Campos agrícolas registrados en el Proajag de la Sedesol en 2004.

Página 124

Cuadro 3: Población indígena del valle de México 1519-1605
Cuadro 4: Cálculos de la población negra en Nueva España de 1580 a 1810.

Página 163

Cuadro 5: las relaciones interétnicas en el campo agrícola: el alter ego

Página 185

Cuadro 6: identidad en el municipio de San Juan Guichicovi

Cuadro 7: condiciones lingüísticas de los pobladores originarios campo agrícola península de la Paz

MAPAS

Página 78

Mapa 1: Sierra Mixe. Localidades de procedencia.

ESQUEMAS

Página 151

Esquema 1: relaciones interétnicas en el campo agrícola “**Península de la Paz**”.

GRÁFICAS

Página 46

Gráfica 1: Población por estado de procedencia, temporada alta primavera-verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Gráfica 2: Población de jornaleros por estado de procedencia en campos agrícolas del municipio de La Paz, temporada alta primavera-verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Página 47

Gráfica 3: Población total en campos agrícolas del municipio de la Paz, temporada alta primavera-verano 2005,

Gráfica 4: Total de trabajadores en campos agrícolas del municipio de la Paz, temporada alta primavera verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Página 48

Gráfica 5: Población total por sexo en campos del municipio de la Paz, temporada alta primavera verano 2005, Proajag de la Sedesol.

Gráfica 6: Niños y niñas de 0 a 14 años en campos del municipio de La Paz. Temporada alta primavera verano 2005.

Página 49

Gráfica 7: población total por campo del municipio de la paz Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 8: población total por sexo en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 9: trabajadores en campos del municipio de La Paz
Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 50

Gráfica 10: Niños y niñas de 0 a 14 años en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Gráfica 11: procedencia de jornaleros en campos agrícolas del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-verano 2005-2006

Página 51

Gráfica 12: procedencia de jornaleros en campos del municipio de La Paz. Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 53

Gráfica 13: procedencia de jornaleros del campo agrícola "El cardonal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 14: : composición de la población del campo agrícola "El Cardonal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 15: procedencia de la población del campo agrícola "el cardonal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 54

Gráfica 16: composición de la población del campo agrícola "El Cardonal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 55

Gráfica 17: procedencia de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 18: composición de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 56

Gráfica 19: procedencia de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 58

Gráfica 20: composición de la población del campo agrícola "El Carrizal". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 60

Gráfica 21: composición de la población del campo agrícola "La Matanza". Temporada alta primavera-verano 2005.

Gráfica 22: composición de la población del campo agrícola "La Matanza". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006.

Página 61

Gráfica 23: procedencia de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 62

Gráfica 24: composición de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta primavera-verano 2005.

Página 63

Gráfica 25: procedencia de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006

Gráfica 26: composición de la población del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada baja otoño-invierno 2005-2006

Página 64

Gráfica 27: hablantes de lenguas indígenas en campos agrícolas del municipio de La Paz. Temporada alta 2005 y baja 2005-2006.

Página 65

Gráfica 28: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "El Cardonal".

Gráfica 29: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "La Matanza" 2005.

Página 66

Gráfica 30: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "El Carrizal" 2005.

Gráfica 31: hablantes de lenguas indígenas del campo agrícola "Península de La Paz" 2005.

Página 68

Gráfica 32: Población en el campo agrícola "Península de La Paz" por grupo de edad Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 32a: Población en el campo agrícola "Península de La Paz" por grupos de edad. Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 69

Gráfica 33: población infantil menor de 6 años del campo agrícola "Península de la Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 33a: grupo de edad 0-5 años.

Página 70

Gráfica 34: niños y niñas y jóvenes en edad escolar de 6 a 14 años en el campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 34a : grupo de edad 6-14 años

Gráfica 35 jóvenes de 15 a 18 años en el campo agrícola " Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 35a: grupo de edad 15-18 años

Página 71

Gráfica 36: adultos entre 19 y 40 años en el campo agrícola "Península de La Paz" Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 37: adultos mayores de 40 años en el campo agrícola "Península de La Paz". temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 37a : mayores de 40 años.

Página 72

Gráfica 38: composición socio-demográfica en el campo agrícola "Península de La Paz". Temporadas alta y baja 2006-2007.

Página 74

Gráfica 39: jornaleros mestizos de sinaloa que trabajan en el empaque por grupo de edad "Península de La Paz". Temporada baja 2006-2007.

Gráfica 39a: n° de individuos por género.

Gráfica 40: localidades de procedencia de los trabajadores del empaque del campo agrícola "Península de La Paz". Temporada alta y baja 2006-2007. Gráfica 41: estados de procedencia de jornaleros del campo agrícola "Península de La Paz" Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 75

Gráfica 41: % de jornaleros del campo agrícola "Península De La Paz" por estados de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 42: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" hablante de lengua indígena por municipio de procedencia.

Página 76

Gráfica 43: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "península de la paz" hablante de mixe por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Página 79

Gráfica 44: jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "península de la paz" hablante de mixe por localidad de procedencia . temporada alta y baja 2006-2007

Gráfica 45: población mayor de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" que habla o entiende una lengua zapoteca por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

Gráfica 46 : Jornaleros y familia mayores de 5 años del campo agrícola "Península de La Paz" hablante de mixe por localidad de procedencia. Temporada alta y baja 2006-2007.

- Página 86
Gráfica 47: Población del municipio de **San Juan Guichicovi**, por sexo y quinquenios de edad.
- Página 91
Gráfica 48: Población de **ZACATAL**, municipio de **San Juan Guichicovi**, por quinquenios de edad.
- Página 175
Gráfica 49: % en el campo agrícola Península de La Paz, por grupo de edad. Temporada alta y baja 2006-2007.
- Página 182
Gráfica 50: condición de habla de lenguas originarias de población en el campo agrícola “Península de La Paz”, grupo de edad 6-18 años
- Página 244
Gráfica 52: Hablantes de mixe por grupo de edad. Península de La Paz 2006-2007
Gráfica 53: : condición de habla de lenguas originarias de población en el campo agrícola península de la paz .Grupo de edad 6-18 años. **2006-2007**
- Página 246
Gráfica 54: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 55: Escolaridad y condición de lengua de **niñas** en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007.
Escolaridad y condición de lengua de niños en grupo de edad 7-13, **Península de La Paz** 2006-2007. Página 247
- Página 247
Gráfica 56: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Gráfica 57:** Escolaridad y condición de lengua de **mujeres** en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Página 248
Gráfica 58: Escolaridad y condición de lengua de **hombres** en grupo de edad 14-18, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 59: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad **19-40**, **Península de La Paz** 2006-2007.
- Página 249
Gráfica 60: Escolaridad y condición de lengua de **Mujeres** en grupo de edad **19-40**, **Península de La Paz** 2006-2007
- Página 250
Gráfica 61: Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007.
Gráfica 62: Escolaridad y condición de lengua de hombres en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007
- Página 251
Gráfica 63: : Escolaridad y condición de lengua en grupo de edad mayores de 40 años, Península de La Paz 2006-2007
Gráfica 64: Escolaridad y condición de lengua de **hombres** en grupo de edad mayores de 40 años, Península de La Paz . 2006-2007
Gráfica 65 Escolaridad y condición de lengua de **mujeres** en grupo de edad mayores de 40 años, **Península de La Paz** 2006-2007

BIBLIOGRAFÍA

9. BIBLIOGRAFIA

ABRIC J-C, 1994 (Ed) *Pratiques sociales et représentations*, PUF

ACOSTA REVELES I. L. , 2008, “Infortunio del libre comercio_. Ingreso_rural y ocupación agrícola en México en el marco del TLCAN” en http://www.uom.edu.mx/rev_trabajadores/pdf/67/67_Irma_Acosta.pdf

ADORNO, 1990. *Science avec conscience*, Fayard 82, Le seuil

AGUIRRE BELTRÁN, 1958, *La población negra en México*, INI, FCE.

ALMADA R., 2006, *Juntos, pero no revueltos. Multiculturalidad e Identidad en Todos Santos, BCS.*, Ciesas, El Colegio de Michoacán, UABCS.

ALVAREZ S., 2003, “El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana”, en *Relaciones Revista de El colegio de Michoacán*, ColMich, <http://redalyc.uaemex.mx>

ANGUIANO M., 2003, *Las culturas indígenas vistas por sus propios creadores. Capacitación para el desarrollo cultural indígena*, UPN

APPADURAI, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ASPE P., 1993, *El Camino Mexicano de la Transformación económica*, F.C.E., en CABRAL BOWLING M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: ell contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS.

AUGÉ M., 1994, en JODELET D. “formes et figures de l’altérité” en JODELET D., 1994, *Les représentations sociales*, Paris, PUF.

AUGÉ M., COLLEYN J.P., 2005, *Qué es la antropología*, Paidós Studio 164.

AUGÉ M., 2007, *Por una antropología de la movilidad*, Gedisa.

AYUNTAMIENTO MUNICIPAL DE SAN JUAN GUICHICOVI, 2005, *Plan para el desarrollo integral, sustentable y pluricultural*, CDI, www.cdi.gob

RARARAS A., 2006, “Los Santuarios de vírgenes y Santos aparecidos en Oaxaca” , *Cuicuilco*, vol 13 N°.036,

BARABAS A.M.,2006, “Presentación. Multiculturalismo e Interculturalidad en América Latina” en *Diversidad y Reconocimiento. Aproximación al multiculturalismo y la interculturalidad en América latina*, Diario de campo, octubre 2006, Conaculta/Inah.

BARRIGA R., PARODI C.,”Alfabetización de indígenas y política lingüística entre discursos”, en HERZFELD A., LASTRA,Y, 1999, *Las causas sociales de la desaparición y del Mantenimiento de las Lenguas en las naciones de América*, editorial UNISON.

BARTH F. 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE.

BARTOLOMÉ M.A., 1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, INI, SIGLO XXI.

BARTOLOMÉ M.A., 1996, “La construcción de la persona” in *Identidad*, III coloquio Paul Kirchhoff, UNAM/IIA/DGAPA.

BENVENISTE A., 1999, “La question de l’autre ou la construction de la différence”, exposé pour le tronc commun des DEA, équipe GREEE http://educ.univparis8.fr/format_doct/sitedea99/gree_2.html

BICAP, 2001, *La voz y la palabra del pueblo ayuuik*, UPN.

BOAS, 1911, “Introduction” en *Handbook of American Indian Languages* en CARDONA G-R, 1994,*Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, Barcelona.

BOHANNAN P, GLAZER M. BOUCHARD H. ET AL “Una perspectiva integrativa para el estudio de las actitudes” in LASTRA Y., 2000, *Estudios de sociolingüística*, UNAM/IIA,

BONFIL G., 2001, *México Profundo. Una civilización negada*, CONACULTA.

BONFIL G., 2004, “Sobre la ideología del mestizaje” in VALENZUELA ARCE J.M., 2004, *Decadencia y auge de las identidades,cultura nacional,identidad y modernizacion*, El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés Editores.

BOURDIEU P., 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Éditions Fayard, Seuil

BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007,*El oficio de sociólogo*, Siglo XXI.

BOYER HENRI, 2001, *Introduction à la Sociolinguistique*, DUNOD.

BOYSSON-BARDIES de B., 2007, *¿Qué es el lenguaje?*, FCE. Popular

BRONCKARD P., *Théories du langage, une introduction critique*, Mardaga

CABRAL BOWLING M. L., 2006, *Migración y desarrollo : el contexto nacional y estudios de caso en Los cabos y La Paz Baja California Sur*, UABCS.

CABRAL BOWLING M.L., GONZALEZ SOTOMAYOR L.A, 2006, “La reestructuración económica y las grandes corrientes migratorias” en CABRAL BOWLING M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS

CALVET L J, 1998, *La sociolinguistique*, Paris, Puf

CALVET L J, 1999, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Hachette.

CARDONA G.R., 1990, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial.

CARTON DE GRAMMONT H., 1996, *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, UNAM/IIS.

CASO A, 1958 , Indigenismo, INI, en MARZAL M. M. 1993, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Anthropos, Editorial del Hombre, Editora regional de extremadura,.

CASSEN B., 1998, « MANIERE DE VOIR » — « LA BATAILLE DES LANGUES » in *Le monde diplomatique* N° 97 / FEVRIER-MARS 2008

CASTILLO M, 2004, “ Diversidad Lingüística y Cultural. Consideraciones para una educación indígena en México”, en *Anales de Antropología*, Volumen 38, 2004, IIA/UNAM

CASTILLO MARIO, 2006, « El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto socio-cultural: el caso del mexicano de Cuetzalan », en *Anales de Antropología*, volumen IIA/UNAM.

CASTILLO MARIO, 2007, *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los masehualmej de Cuetzalan*, INAH, IIA/UNAM.

CEA, UIIA, 2006, *¿Hacia donde vamos? un diagnóstico de la región mixe*.

CÉRBULO PÉREZ V. M., 2003. Movilidad espacial y creación de territorios en Matías Romero Avendaño, Oaxaca, http://www.matiasromero.gob.mx/wb2/municipios/20057_cabildo

CHAVEZ M.E., 2003, *Identidad y cambios culturales, los Mazahuas de san Antonio, Pueblo Nuevo*, Universidad Autónoma de Chapingo.

Consejo Nacional de Población, 2008, *Migración y desarrollo: hacia políticas innovadoras en México*, in MORENO PEREZ Salvador, 2008, *Migración, remesas y desarrollo regional en México* (versión preliminar), CESOP.

CORONADO G., HODGE B., 2004, *El hipertexto multicultural en México posmoderno*, Ciesas.

COSTE D. « Europe. Construire des savoirs en plusieurs langues » en http://www.adeb.asso.fr/publications_adeb/Coste_Santiago_oct03.pdf

Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado libre y soberano de Oaxaca, 17 de septiembre de 1883.

CUAMEA VELASQUEZ .F., 1996, “Inmigración ilegal: de nuevo en el centro del debate”, en *Comext* Volumen 46 <http://ladb.unm.edu/econ/content/comext/1996/june/inmigracion.html>

CUCHE D., 2004, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La découverte.

De La PEÑA G., (2004). “Primer informe INI-PNUD 2000” en ZOLLA, C., & ZOLLA MÁRQUEZ, E. 2004 “Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas”. *Pluralidad cultural en México, no. 1*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

DE LA PEÑA G., 2005, “Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática” en REINA L., LARTIGUE F., DEHOUE D., GROS C., (coordinadores), *Identidades en juego, identidades en guerra*, CIESAS, CONACULTA, INAH.

DE SALINS G.D., 1991, *Une introduction à l'ethnographie de la communication*, DIDIER.

DEWAELE J.M., 2004, *La chouette* en www.bbk.ac.uk/lachouette/dewaelfr

DEWEY, 1933, en Maria Rosa Torras Cherta, Elsa Tragant Mestres et María Luisa García Bermejo, 1997, «Croyances populaires sur l'apprentissage précoce d'une langue » étrangère» en <http://aile.revues.org/document1298.html>

DIAZ SANCHEZ Josefina, 2006, “Identidad, adolescencia y cultura. Jóvenes secundarios en un contexto regional” en *Revista mexicana de investigación educativa*, CMIE, abril junio 2006 vol. 11Nº 29

DIETZ G. 1995, “Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México” en *Nueva Sociedad*, vol. 140, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela.

DOISE W., 1990, « Les représentations sociales » in GHIGLIONE ET AL, *Traité de psychologie cognitive*, tomo 3, Dunod, en MOORE D., *Les représentations des langues et leur apprentissage*, DIDIER.

DORTIER J.F., 2001, *Le langage. Nature, histoire et usage*, Éditions Sciences Humaines.

“*El TLC y el campo*”, *Investigación y desarrollo*,
<http://www.invides.com.mx/antecedentes/Abril1999/htm/campo71.html>

EL IMPARCIAL, 24 de enero de 1907, número 3768,
<http://www.economia.unam.mx/amhe/memoria/simposio13/Armando%20ROJAS%20ROSALES.pdf>

EMBRIZ OSORIA A. 2005, “Pueblos Indígenas del México Contemporáneo” <http://cdi.gob.mx>

Encyclopedia de los Municipios de México, ESTADO DE OAXACA, SAN JUAN GUICHICOVI”
<http://www.sanjuanguichicovi.com>

ENEZI (Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas) 1997.

ESCALONA VICTORIA J. L., 2005, “Educación Indígena en México” en *Anales de Antropología*, volumen 38, IIA/UNAM.

ESCALONA VICTORIA J.L., 2005, “Invocaciones de lo étnico e imaginario sociopolítico en México” en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, UCACH, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/745/74530206>.

FERNÁNDEZ CEPEDAL J. M., 1989, “lengua universal, lengua francesa y ‘patois’ durante la revolución francesa” en *El Basilisco*, 2ª época, nº 1. <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas20103.htm>

FISHMAN , 1979, *La sociología del lenguaje*, Cátedra, Madrid

FISHMAN J. 1982, “Whorfianismo del tercer tipo: diversidad etnolingüística como una ventaja a nivel mundial (la hipótesis whorfiana: vaiedad de validación, confirmación y falta de confirmación II)” en LASTRA Y. (compiladora), 2000, *Estudios de Sociolingüística*, UNAM/IIA.

FLORES E.Z., 1998, *Geosudcalifornia. Geografía, agua y ciclones*, UABCS.

FORMOSO 2004, “Débats sur l’ethnicité”, en *Identités*, Éditions sciences humaines.

FRIEDRICH, 1989, en ESCALONA VICTORIA J.L., 2005, “Invocaciones de lo étnico e imaginario sociopolítico en México” en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, UCACH,
<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/745/74530206.pdf>.

GARCÍA Y GRIEGO M., "Employer Sanctions: Political Appeal, Administrative Dilemmas", en WAYNE A. CORNELIUS Y RICARDO ANZALDÚA (eds.), 1983, *America's New Immigration Law: Origins, Rationales and Potential Consequences*, Center for U.S.-Mexican Studies, Universidad de California en San Diego. .

- GARCÍA-MARCOS F., 1999, *Fundamentos críticos de sociolingüística*, Universidad de Almería.
- GARVIN, P. L. y LASTRA DE SUAREZ, Y. (eds.), 1974, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México: UNAM.
- GEERTZ C., 1993, *La interpretación de la cultura*, Gedisa.
- GENESE F. 2003, « The new basics in bilingual acquisition » in DEWAELE J.M. HOUSEN A. & WEI L., Eds, *Bilingualism : basic principles and beyond*, Clevedon, Multilingual Matters.
- GIMENEZ C., 2000, “Grupo Étnico” en Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad, Catarata-Comunidad de Madrid, pp. 213-220. www.fongdcam.org.
- GIMENEZ MONTIEL G., 2005, *Teoría y análisis de la cultura I, II*, CONACULTA.
- GOFFMAN E., 2001, *estigma la identidad deteriorada*, Amorrortu/editores
- GOMEZ P . , ITURRIOZ J.L., 2002, “La investigación lingüística y el apoyo a la educación en el área del lenguaje” in ITURRIOZ LEZA Y OTROS, 2002, *Reflexiones sobre la identidad étnica* , Universidad de Guadalajara.
- GONZALEZ SOTOMAYOR L.A, 2006, “La reestructuración económica y las grandes corrientes migratorias” en Cabral Bowling M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS
- GONZALEZ ULLOA A. P. A(Coordinador)., 2008, *El Multiculturalismo. Una visión inacabada desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*, UNAM, FCPS, PLAZA Y VALDÉS EDITORES.
- GOOD ESHELMAN C., 2004 “Ejes conceptuales entre los nahuas de guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico Mesoamericano”, *ejournal.Unam.mx*.
- GOOD ESHELMAN C., 2007, “Economía y cultura enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad” en Medina A., Ochoa A., (Coordinadores), 2007, *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, INAH, CEMCA, UNAM, IIA.
- GREENBERG J.B., 2002, “El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada” en *Desacatos* , primavera-verano, N° 009, Ciesas D.F.
- GRENOBLE L. A., WHALEY L. J., 2000, *Endangered Languages, Language loss and community response*, CAMBRIDGE University Press.

GUTIERREZ MARTINEZ D. (compilador), 2006, *Multiculturalismo, Desafíos y Perspectivas*, Siglo XXI, UNAM, COLMEX.

HAGÈGE C., 2002, *Halte à la mort des langues*, Éditions Odile Jacob.

HALE A. C., et al, 1995, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI

HALPERN C., RUANO BORBALAN J.C (coordinadores)., 2004, *Identités, l'individu, le groupe, la société* Éditions Sciences Humaines.

HAMEL R. E., 1995, "Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico", en ALTERIDADES,

<http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt10-6hamel.pdf>

HAMEL R. E., 1996, "Conflictos entre lenguas, discursos y cultura en el México indígena: ¿la apropiación de lo ajeno y la enajenación de lo propio", in KLESING-REMPEL U (edit.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad en sociedades multiculturales*, Plaza y Valdés.

HAMEL R. E., 2001 "Políticas del lenguaje y educación en México. Orientaciones culturales y estrategias pedagógicas en una época de globalización" en BEIN R., BORN J. (eds), 2001, *Políticas lingüísticas. Norma e identidad*, UBA, CONACYT.

HAMEL 2008, Conferencia, " Estado actual, perspectivas y necesidades de la investigación y el diseño en la enseñanzas de lenguas indígenas" 1º Encuentro nacional de enseñanza de Lenguas indígenas e Investigación aplicada, UPN febrero 2008, México D.F.

HAMEL R. E., LASTRA Y., MUÑOZ CRUZ H., (Editores), 1982, *Sociolingüística latinoamericana*, UNAM

HAVILAND B. J., FLORES FARFÁN J. A., (coordinadores), 2007, *Bases de la documentación lingüística*, INALI.

HALE C. A. , 1972, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI.

HELLER M., 2002, *Éléments d'une sociolinguistique critique*, LAL Didier.

HERZFELD A. LASTRA Y., 1999, *Las Causas Sociales de la Desaparición y del Mantenimiento de las Lenguas en las Naciones de América*, Unison.

HERNANDEZ-DÍAZ J., (Coordinador), 2007, *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres*, Siglo XXI, IISUAJBO.

INEGI. XII Censo General de población y Vivienda 2000

INEGI, Estadísticas por temas.

ITURRIOZ LEZA J. L. y otros, 2002, *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Universidad de Guadalajara.

JODELET D., 1994, *Les représentations sociales*, Paris, PUF

JODELET D., 2005, “Formes et figures de l’altérité” en SANCHEZ-MAZAS M., LICATA L., 2005, *L’autre. Regards psychosociaux*, Les Presses de l’Université de Grenoble, PUG.

JORNALEROS AGRÍCOLAS MIGRANTES, *Memoria del Foro sobre Jornaleros Agrícolas Migrantes*, 1997 UABCS, INI.

JOURNET N., 2001, “L’hypothèse Sapir-Whorf” in *Le langage, nature, histoire et usage*, Éditions sciences humaines.

JUDET DE LA COMBE P. “Pourquoi s’intéresser à la langue ? Réflexions pour un projet d’éducation européenne”. mars 2006, vol. XI, n°1,

http://www.revue-texto.net/Inedits/Beauvisage2/Beauvisage_Parcours.html>.

JUNG C.G., 1970, *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, Paidós.

KANT I., 2005, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa

KAUFMAN J.C., 2004, *L’invention de soi. Une théorie de l’identité*, Armand Colin.

KORSBAEK L, SÁMANO RENTERÍA M. A., 2007, “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”, en Ra Ximhai, enero-abril, año/Vol.3, Número 1. <http://www.uaim.edu.mx>

KOSZOLÁNYI Deszö en Hagège C., 2002, *Halte à la mort des langues*, Odile jacob poches.

KRAEGER, 1986, *Agricultura y colonización en México en 1900*, Universidad Autónoma de Chapingo. CIESAS, p.77, en Rodríguez Centeno M., 2004, “Fiscalidad y café mexicano. El Porfiriato y sus estrategias de fomento económico para la producción y comercialización del grano (1870-1910)”, <http://historiamexicana.colmex.mx>

KUPER A., 2001, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós.

LAFONT R., 1971, “ Un problème de culpabilité sociologique : la diglossie franco-occitane » en *Langue française*,

n° 9.

LANGUES EN DANGER: <http://portal.unesco.org/culture/fr>

LASTRA Y., Compiladora, 2000, *Estudios de sociolingüística*, UNAM/IIA.

LEIF KORSBAEK Y REYES LUCIANO ÁLVAREZ F., 2002, “Lengua y Etnicidad: Dos Casos en el Estado de México”, en *Convergencia* N° 28, 2002, ISSN 1405-1435, UAEM, Toluca, México.

LÉVI-STRAUSS C., 2000, *L'identité*, PUF.

LEVI-STRAUSS C., 1973, *Anthropologie structurale II*, PLON,

LOUBET C., Université de Nice, www.artsvie.com

LOZOYA X, 1999, *La herbolaria en México*, tercer milenio, CONACULTA.

MAALOUF A., 1998, *Les identités meurtrières*, GRASSET.

MADERA M. , 1999, “Identidad de grupo y funciones de la lengua en el análisis de la desaparición o mantenimiento de una lengua”, en Herzfeld A., Lastra Y., 1999, *Las causas sociales de la desaparición y mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*, Editorial UNISON.

MALGESINI G, GIMENEZ C., 2000, “Grupo Étnico” en *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Catarata-Comunidad de Madrid, www.fongdcam.org

MALVIDO E., 2006, *La Población siglos XVI a XX*, colección *Historia económica de México*, Enrique SEMO, 2006, UNAM/OCEANO.

MARTINEZ CASAS R., 2006 « Diversidad y Educación Intercultural” en *Multiculturalismo, desafíos y perspectivas*, siglo XXI, COLMEX, UNAM.

MARTÍNEZ-LAGUNA, SÁNCHEZ-SALAZAR, CASADO IZQUIERDO, 2002, “Istmo de Tehuantepec: un espacio geoestratégico bajo la influencia de intereses nacionales y extranjeros. Éxitos y fracasos en la aplicación de políticas de desarrollo industrial (1820-2002)”, en *Investigaciones Geográficas*, Boletín del Instituto de Geografía, UNAM, Núm. 49.

MARX, *El Capital*, libro 1, capítulo XIX

MATOS MOCTEZUMA E. *Mesoamérica antigua*,
<http://www.seacex.es/documentos/americamestiza10meso.pdf>

MAUSS M., 1980, (7º Ed.), *Sociologie et anthropologie*, Puf.

MEDINA A. 1992, « La identidad étnica : turbulencias de una definición » en HERZFELD A., LASTRA Y.,1999, *Las causas sociales de la desaparición y mantenimiento de las lenguas en las naciones de américa* Editorial UNISON

MEDINA A., OCHOA A., (Coordinadores), 2007, *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, INAH, CEMCA, UNAM, IIA.

MEDINA A., 1976, "Miguel Covarrubias y el romanticismo en la antropología" en *Nueva Antropología*, Año 1, Num. 4 , ENAH,México)

MENDEZ L. I., (Coordinadora), 1996, III Coloquio Paul Kirchoff, *Identidad*,Unam/IIA,DGAPA.

MONTEMAYOR C., 2008, *Los pueblos indios de México, evolución histórica de su concepto y realidad social*, Debolsillo.

MOORE D.,1999, *Les représentations des langues et de leur apprentissage*, Références, modèles, données et méthodes, Didier.

MORA M., 2002, « La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici » en *Athenea Digital*,Num.2 <http://www.insumisos.com>

MORETT SANCHEZ, COSÍO RUIZ, 2004, *Los jornaleros agrícolas de México*, Chapingo, DIANA.

MORIN E., 2005, *Introduction à la pensée complexe*, Editions du Seuil.

MUCCHIELLI Alex, 1994, *Les méthodes qualitatives*, PUF, France.

MUNCH GALINDO G., 2003, *Historia y Cultura de los Mixes*, UNAM/IIA .

NOTAS Y DOCUMENTOS de la maestría en didáctica del francés. Universidad Veracruzana.2001

NAHMAD SITTON S., 1999, *Fronteras étnicas. Análsis y diagnóstico de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional vs proyecto étnico*. El caso de los Ayuuk, mixes de Oaxac,a, CIESAS.

NOLASCO M., 2002, "La reconstitución de los pueblos indígenas. Aspectos de 500 años de historia" en *Nueva Época*, vol.1, num. 2, noviembre de 2002, INI, <http://cdi.gob.mx>.

NOLASCO M,
http://www.teluq.quebec.ca/diverscite/SecArtic/Arts/96/0198amnespa/0198amnespa_txt.htm

ODENA GÜEME L. (Selección y recopilación de), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. México, INI-INAH-DGCP-CONACULTA-FIFONAFE/SRA-CIESAS,. Tomo I.

OEHMICHEN C., 2001, “La multiculturalidad de la Ciudad de México” Boletín Antropológico, Año 20, Vol. III, N° 53, Universidad de los Andes, Mérida.

OEHMICHEN C., 2005, *Identidad, Género y relaciones Interétnicas*, UNAM/IIA, Programa universitario de estudios de Género.

O’GORMAN E., 2003, *La invención de América*, FCE.

OLMOS AGUILERA M., (Coordinador), 2007, *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*, Porrúa/COLEF

PELLICER D., 1999, “Derechos lingüísticos y supervivencia de las lenguas indígenas” in HERZFELD, LASTRA, 1999 *Las causas Sociales de la Desaparición y del Mantenimiento de las lenguas en las Naciones de América*, UNISON

PEREZ TAYLOR, R, 2002, *Antropología y complejidad*, Gedisa

PÉREZ-TAYLOR R. 2002, “Construir el espacio” in PÉREZ-TAYLOR R. (compilador) 2002, *Antropología y complejidad*, GEDISA Editorial.

PÉREZ-TAYLOR R., 2006, *Anthropologías, avances en la complejidad humana*, SB, Colección Complejidad Humana.

POLANYI K, 1975 (1947), *La gran transformación*, Juan PABLOS editor, México.

PURY-TOUMI (de) S., 1997, *De palabras y maravillas*, Conaculta.

RAMIREZ GRAJEDA B. (Coordinadora), 2007, *De identidades y diferencia. Expresiones de lo imaginario en la cultura y la educación*, UAM Azcapotzalco.

REBOLLEDO N., 1994, “La formación de profesores indígenas bilingües en México”, en <http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/servicios/hemeroteca/075/075004.pdf>

REBOLLEDO N., 2007, “Bilingüismo y alteridad indígena”, ponencia en el Seminario internacional de educación intercultural, movimientos sociales y sustentabilidad en América Latina, Florianopolis, Brasil en <http://www.rizoma3.ufsc.br>

- REINA L. et al (coordinadores), 2004, *Identidades en juego, identidades en guerra*, Ciesas, Conaculta, INAH.
- REINA L., 2011, *Sin propiedad comunal pero apropiación del desarrollo económico. Istmo de Tehuantepec. México. Siglos XVII-XIX*, XIII congreso de historia agraria, Congreso Internacional de la Seha, <http://www.seha.info/congresos/2011/S2-Reina,%20Leticia.pdf>
- REYES GOMEZ J. C., 2005, *Aportes al proceso de enseñanza aprendizaje de la lectura y escritura de la lengua Ayuuk*, CEA-UIIA, SUJ, Fundación Ford.
- RIVAROL, *Discours sur l'universalité de la langue française*, in CALVET L.J., 1998, *La guerre des langues*, Hachette
- ROBICHAUX D. (compilador), 2007, *Familias mexicanas en transición*. Unas miradas antropológicas, Universidad iberoamericana.
- ROSENZWEIG A., 2005, *El debate sobre el sector agropecuario mexicano en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte*, CEPAL, NACIONES UNIDAS.
- ROSSEL C., OJEDA DÍAZ M.A., 2003, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, Ciesas.
- ROZAT G., 2002, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, BUAP, UV, INAH.
- ROUSSEAU , J-J., 1781, *Essai sur l'origine des langues*, http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/essai_origine_des_langues/essai_origine_langues.html
- RUIZ ROSALES Víctor Fabián, « La educación indígena en el INEA », diplomado de educación intercultural bilingüe. <http://www.babels.org>
- SAHAGÚN. Fr. B de, 1999, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa.
- SANCHEZ CANOVAS J., SANCHEZ LOPEZ Mª P., 1999, *Psicología de la diversidad humana*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- SANCHEZ-LOPEZ M.del P, RODRIGUEZ de TEMBLEQUE, 1997, *El bilingüismo, bases para la intervención psicológica*, Paidós.
- SANCHEZ-MARCO F., 1976, *Acercamiento histórico a la sociolingüística*, SEP/INAH.
- SANDOVAL DE ESCURDIA J.M., 2003, *Análisis sobre la situación general de la migración*, Cámara de Diputados LIX legislatura , SIID.

SAPIR E. , 1929, *The status of linguistics as a science* en CARDONA G-R, 1994, *Los lenguajes del saber*, Gedisa editorial, Barcelona

SAPIR E.,2001, *Le langage, introduction à l'étude de la parole*, petite bibliothèque payot.

SAPIR en SANCHEZ-MARCO F., 1976, *acercamiento histórico a la sociolingüística*, SEP/INAH.

SECRETARIA DE EDUCACION PUBLICA , 2003, *Reglas de Operación del Programa Educación Primaria para Niñas y Niños Migrantes.*

SEDESOL La Paz B.C.S. Datos Concentrados de campos agrícolas del municipio de la Paz., B.C.S.

SEQUERA J. A., 2003, *La otredad en la California sureña*, UABCS, Gobierno del Estado de B.C.S.

SHERZER J., DARNELL R., 2000, “Guía resumida para el estudio etnográfico” en LASTRA Y, 2000, *Compiladora, Estudios de sociolingüística*, UNAM/IIA.

SIERRA M.T., 1987, “Identidad étnica en las prácticas discursivas” en MUÑOZ CRUZ H. Ed, 1987, *Funciones sociales y conciencia del lenguaje. Estudios sociolingüísticos*, Universidad veracruzana, Xalapa, Mexico.

SISTEMA NACIONAL DE INFORMACIÓN MUNICIPAL Versión 7. Secretaría de Gobernación Registro Agrario Nacional en http://www.cdi.gob.mx/planes_desarrollo/oaxaca/16_san_juan_guichicovi.pdf

TAMBA-MECZ I., 2004, *La semántica*, FCE Breviarios.

TENA R., 2002, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, cap.2 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, Conaculta, cien de México

TORRES CISNEROS G., 2003, *Mëj xëëw, la gran fiesta del señor de alotepec*, CDI.

TORRES CISNEROS G., 2004, *Mixes, pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, PNUD

TRINCHERO H.H., 2007, *Aromas de lo exótico (retornos del objeto) para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*, Colección Complejidad Humana, Buenos Aires.

TRUDGILL P.,2000, “sociolingüística y sociolingüística”, en Lastra Y, 2000, *Estudios de sociolingüística*, UNAM,IIA.P.25-35

UABCS, INI, 1997,*Jornaleros Agrícolas Migrantes, Memoria del Foro sobre Jornaleros Agrícolas Migrantes.*

UABCS, SEDESOL, Organización para La Investigación del Desarrollo Social, 1998, *Diagnóstico sobre jornaleros agrícolas en el municipio de La Paz*.

UABCS, SEDESOL, OIDES AC, 1998, *Diagnóstico sobre los jornaleros agrícolas, el caso del municipio de La Paz*.

UNESCO, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, artículo 1.

UNESCO, 1954, *Empleo de las lenguas vernáculas en la enseñanza*, Monografías sobre educación fundamental, Unesco .

UNESCO, 2001, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, Portal de la UNESCO, Internet..

UNESCO, 2005, *Convention sur la protection et la promotion de la diversité culturelle*., <http://portal.unesco.org/culture/fr>

URCIAGA GARCÍA J., 2006, “El contexto nacional de la migración” en CABRAL BOWLING M.L. (Coordinadora), 2006, *Migración y desarrollo: el contexto nacional y estudios de caso en los cabos y La Paz*, UABCS

VAL DEL J., 2001, “Sobre la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural” en <http://www.ejournal.unam.mx>

VALENZUELA ARCE J. M., (Coordinador), 2004, *Decadencia y auge de las identidades*, Plaza y valdés Editores, El Colegio de la Frontera Norte

VALIÑAS L., 1996, “La doble dimensión de la lengua” in *Identidad, III coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM, IIA, DGAPA, p.116,117.

VAN DER MAREN Jean-Marie, 1999, *La recherche appliquée en pédagogie, des modèles pour l'enseignement*, De Boeck Université, Paris, Bruxelles.

VELASCO L., “Pluralidad Étnica y Discriminación Social” en

VESPUCCHI Amerigo, 1503, *Mundus novus* In “Le mythe du bon sauvage”.

VIGNAUX G., 1999, *Le démon du classement*, Éditions du Seuil Paris. <http://agora.qc.ca/encyclopedie/index.nsf/Impression/Ethnicite>.

VOGEL (1995) en VÉRONIQUE CASTELLOTTI, *La Langue maternelle en classe de langue étrangère*. CLE international : Paris, 2001, en WOLTON D., 2004, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, Gedisa editorial, Barcelona.

WOLF in GREENBERG J.B., 2002"El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada" en *Desacatos*.

WOLTON D., 2003, *La otra mundialización. Los desafíos de la cohabitación cultural global*, Gedisa editorial

WOLTON D., 2005, *Salvemos la comunicación. Aldea global y cultura. Una defensa de los ideales democráticos y la cohabitación mundial*, Gedisa editorial.

WULF C., 2008, *Antropología, Historia, cultura, filosofía*, ANTHROPOS, UAM.

INTERNET

<http://agora.qc.ca/encyclopedie/index.nsf/Impression/Ethnicite> .

<http://books.google.es/books>

<http://cdi.gob.mx>

http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/essai_origine_des_langues/essai_origine_langues.html

http://classiques.uqac.ca/collection_methodologie/jodelet_denise/jodelet_denise.html

<http://diputados.gob.mx>

<http://earth.google.com>, image 2006 MDA earth sat, image 2006 Digital Globe.

http://educ.univ._paris8fr/FORMAT_DOCT/siteDEA99/Gree_2html

http://espora.org/revueltas/breve.php?id_breve=32<http://www.uamantropologia.info/alteridades/alt10-6hamel.pdf>

<http://ladb.unm.edu/econ/content/comext/1996/june/inmigracion.html>

<http://mx.geocities.com/sanjuanguichicovi/datos.html>

<http://portal.unesco.org/culture/fr>

<http://psychologie.u-strasbg.fr>

<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/745/74530206.pdf>

<http://victorgayol.blogspot.com/>

<http://www.argonmexico.com/latinos/comunidades-indigenas-se-vuelven-pueblos-fantasma-por-migr.html>
30 de marzo de 2008.

<http://www.babels.org>

<http://www.camaradediputados.org>

<http://www.ciepac.org/documento.php?id=28>

<http://www.ciesas-golfo.edu.mx/istmo/docs/reformas/reforma.html>

<http://www.contactopyme.gob.mx/guiasempresariales/guias.asp?s=14&guia=3&giro=0&ins=85>

<http://www.cndh.org.mx/fmdh/lapaz/geografica>

<http://www.diplomatie.gouv.fr>
http://www.economia.com.mx/miguel_de_la_madrid_hurtado.htm
<http://www.ejournal.unam.mx>
<http://www.elocal.gob.mx>
<http://www.fao.org/http://agora.qc.ca/encyclopedie/index.nsf/Impression/Ethnicite>
http://www.funcionpublica.gob.mx/scagp/dgorcs/reglas/2004/r11_educacion04/completos/ro_educacion_primaria_nnm_03.htm
<http://www.inafed.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca/municipios/20057a.htm>
<http://www.inali.gob.mx/intranet/xportal.php?t=nota&cve=Si080225&e=120370311353285000&m=printd>
<http://www.inegi.gob.mx> (tabulados básicos Censo de población 2000)
<http://www.inm.gob.mx/>
<http://www.insumisos.com>
<http://www.isc.gob.mx>
<http://www.laneta.apc.org>
http://www.matiasromero.gob.mx/wb2/municipios/20057_cabildo
http://www.monde-diplomatique.fr/1994/07/coquery_vidrovitch/583
<http://www.mx.ird.fr>
<http://www.oaxaca.gob.mx/idemun/matiasromero/historia.htm>
<http://www.sanjuanguichicovi.com>(cap.IX).
http://www.seacex.es/documentos/america_mestiza_10_meso.pdf
http://www.til.uia.mx/el_bordo/vol07
<http://www.uamantropologia.info/alteridades/alt10-6hamel.pdf>
<http://www.uamantropologia.info/profesores/hamel4.htm>
<http://www.uciri.org/espanol/espanol.htm>
<http://www.zonaeconomica.com/tlcan-mexico>
www.artsvie.com
www.fongdcam.org
www.idymov.com

ENTREVISTAS GRABADAS

JUAN MANUEL ROSAS, Mixe de Santa ana, habla ayuuk. Licenciado en ciencias políticas y administración pública. Cargo administrativo en la cabecera municipal de San Juan Guichicovi.

LEONEL GONZALEZ, Mixe de Zacatal habla ayuuk y español. Ha sido promotor de todas las acciones de gobierno. Hizo gestiones para la construcción de la carretera, el agua

potable, la introducción del café. Algunos de sus hijos no hablan ayuuk. Le enseñó el ayuuk a un nieto que es contador público y vive o estudia en Francia.

CONSTANTINO GALVAN, Mixe, bilingüe su pueblo colinda con la región zapoteca, es empleado de confianza en UCIRI, Ixtepec. Manifiesta que los hijos no quieren hablar en mixe porque están estudiando.

BENITO JUAREZ, Mixe de Zacatal, pastor sabatista, bilingüe, fue productor socio de UCIRI durante muchos años. Sus hijos y nietos ya no contestan en ayuuk

GILBERTO JUAREZ y ANASTASIA, Mixe de Zacatal. Bilingüe, Hermano de Benito, católico, mayordomo que volvió a promover la fiesta de la Santa Cruz en Zacatal. Fue militar muchos años. Ahora tiene taquería y su esposa hornea pan. No hablan ayuuk a sus hijos.

DOÑA ISABEL, (adulto mayor), Mixe de Zacatal, habla ayuuk y español con sintaxis ayuuk, viuda. Todos sus hijos hablan ayuuk.

RAÚL GUTIERREZ, Mixe de san juan, bilingüe, pasó gran parte de su vida en la capital, tuvo cargos en la cabecera municipal San Juan Guichicovi. Sus hijos hablan ayuuk.

DON MANUEL, sinaloense, capataz del campo agrícola “Península de La Paz”.

ELIA ROMERO, Mixe de Zacatal, habla ayuuk y español, jornalera ocasional, panadera en semana santa, hija de Doña Isabel, vive en Oaxaca y se dedica a lavar y planchar ajeno o trabajar en casas. Sus hijos no hablan en ayuuk, a su nieta le prohíbe hablar en ayuuk.

REINA Y ESPOSO(maestro bilingüe) San Juan. Sus padres ya no les hablaron en ayuuk, ella entiende y habla aunque no fluido el ayuuk, él es maestro bilingüe de la mixe alta, estudia una licenciatura en educación indígena y está recobrando la lengua por ser hablante pasivo.

ONÉSIMO, CARPINTERO, Mixe de zacatal, habla ayuuk y español con sintaxis de lengua materna. Su esposa no habla español.

ROSALINO ANTONIO CRUZ, Mixe de Zacatal, jornalero, habla ayuuk, aprendió el español en los campos agrícolas, la mitad de s

son locutores pasivos de ayuuk, lo entienden pero solo hablan español. De regreso al pueblo se puede apreciar como los hablantes pasivos reintegran la producción oral en ayuuk (niños y adultos).

JERÓNIMO SANTIAGO, Mixe de zacatal, habla ayuuk . Músico y curandero sobador, jornalero, habla español con sintaxis de ayuuk .

ENTREVISTAS INFORMALES CON

Jornaleros y administrativos del campo agrícola Península de La Paz
Habitantes de San Juan Guichicovi
Habitantes de Zacatal

Ayuukjyäay de la mixe media

Mixes que residen en la ciudad de Oaxaca