



CASA ABIERTA AL TIEMPO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**“RESIGNIFICACIÓN DE LA LENGUA Y CULTURA ÑUU SAVI
POR PARTE DE MIGRANTES RESIDENTES EN LA ZONA
METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO”.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA**

**PRESENTA:
FABIÁN BONILLA LÓPEZ**

DIRECTOR DE TESIS: GUIOMAR ROVIRA SANCHO

MÉXICO, D.F., NOVIEMBRE DE 2010.

A mi madre, nana ñuu savi

Agradezco a los ñuu savi que compartieron conmigo su palabra y el universo que la acompaña. Gracias por compartir su sensibilidad, su creatividad y su inteligencia a pesar de la historia de exclusión y de olvido; por su orgullo de pertenecer a la Ñuu Savi, a pesar de todo.

Agradezco a mi familia, a los ñuu savi y a los mestizos, al final, mi “única” familia.

Agradezco a mis alumnas y alumnos por articular ideas y anhelos, a mis compañeras y compañeros de generación por la compañía y a las profesoras y los profesores que conforman la plantilla docente de la Maestría en Comunicación y Política. En especial a Guiomar Rovira y a Mario Rufer por todas sus muestras de apoyo y amistad.

Por último, y no por ello menos importante, agradezco a Nelly Lucero por acompañarme en esta aventura intelectual, ahora expresada por las lenguas Náhuatl y Tu'un Ñuu Savi. Nada de lo dicho aquí sería sin ella.

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN.....	1
1 RECORRIDO POR LOS SENDEROS DE LA DIVERSIDAD.....	14
1.1 EL ESTADO-NACIÓN, MAQUINARIA DE ALTERIDADES.....	14
1.2 EL MULTICULTURALISMO COMO RESPUESTA A LA DIVERSIDAD....	22
1.2.1 EL MULTICULTURALISMO DE CHARLES TAYLOR Y “LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO”.....	27
1.2.2 CRÍTICAS AL MULTICULTURALISMO.....	31
1.3 LA SALIDA DE LA INTERCULTURALIDAD.....	36
1.4 LAS REIVINDICACIONES POR LA AUTONOMÍA.....	41
1.4.1 LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA DEL EZLN.....	42
1.4.2 LAS OTRAS AUTONOMÍA.....	45
2 PROCESOS GLOBALES Y FLUJOS MIGRATORIOS.....	54
2.1 GLOBALIZACIÓN Y EMERGENCIAS IDENTITARIAS.....	54
2.2 GLOBALIZACIÓN Y CIUDADANÍAS DIVERSAS.....	57
2.3 IDENTIDADES SOCIALES EN LA GLOBALIZACIÓN.....	62
2.3.1 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI.....	66
2.3.2 IDENTIDADES ÉTNIICAS.....	70
2.3.3 IDENTIDADES DE GÉNERO.....	74
2.3.4 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI.....	76
2.4 INDIANIZACIÓN DE LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO.....	82
2.4.1 MIGRACIÓN A LA ZMCM.....	88
2.4.2 RACISMO: EXCLUSIÓN Y DISCRIMINACIÓN.....	94

2.4.3 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI.....	99
3 RESIGNIFICACIÓN DE LA ÑUU SAVI.....	107
3.1 UNA ÚNICA LECTURA DE LA MIGRACIÓN: ASIMILACIÓN.....	107
3.2 LA SIGNIFICACIÓN: DE LA SEMIÓTICA A LA ANTROPOLOGÍA.....	114
3.3 CULTURA Y LENGUAJE.....	115
3.4 DE LA SIGNIFICACIÓN DE LOS MIGRANTES.....	117
3.4.1 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAV.....	119
3.5 LA RESIGNIFICACIÓN DE LOS MIGRANTES.....	129
3.6 BASES DE LA RESIGNIFICACIÓN EN LA ÑUU SAVI.....	131
3.6.1 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI.....	140
 CONCLUSIONES.....	 150
 BIBLIOGRAFÍA.....	 158

INTRODUCCIÓN

En México, la historia de las *Naciones Originarias*¹ ha sido escrita por los vencedores y desde las esferas del poder. Hasta hoy gran parte del discurso del indigenismo ha pretendido ser la voz de los *otros*. Un fenómeno que ha sido caracterizado como ventriloquismo, es decir, que a través de la voz de especialistas, intelectuales y funcionarios no pertenecientes a ninguna de la *Naciones Originarias* se establecen cuáles son las pautas y las formas de vida que deben de seguir los pueblos.

Lo anterior nos lleva a cuestionar gran parte de la literatura que existe en torno a la diversidad cultural. Asimismo, se desprende la necesidad de retomar de manera crítica ciertas palabras para darles un sentido distinto, resignificarlas. Tarea ardua que confronta términos y conceptos que forman parte del bastión para dar cuenta de los temas y de los debates en torno a la diversidad cultural.

¹ En el siguiente trabajo se acuña el concepto de *Naciones Originarias* a partir de la siguiente definición de nación que hacen tanto Bartra como Villoro: “La nación es uno de los modos en que se estructura la sociedad, como producto de un proceso de coagulación de un pasado histórico, y que se expresa en la comunidad de la lengua, territorio, vida económica y cultura” (Bartra, 1973: 113). Esto en contraposición la idea actual de nación que generalmente se entiende por nación en su aspecto restrictivo y burocrático. Además recordemos lo que apunta Villoro: “Una nación es, ante todo, un ámbito compartido de cultura” (Villoro; 1998: 16).

El término lo retomo de la ponencia de *KaluTatyisavi*, titulada **¿El otro bicentenario? Memoria, desmemoria y rememoración: reflexiones desde la historia y la cultura de las naciones originarias en México**, que pronunció en la 1era. Asamblea Latinoamericana de las Voces de los Pueblos. El Otro Bicentenario, Visiones indígenas del futuro, en el Centro Cultural Tlatelolco, los días 27, 28 y 29 de octubre de 2019. “Antes de entrar al texto, me parece pertinente señalar que voy a evitar la palabra indio y sus derivaciones o eufemismos. en su lugar utilizo el de originarios en un triple sentido: primero, porque trato de hablar desde adentro, desde mi cultura y lengua que es la ÑuuSavi; segundo, porque no venimos de ningún lado, aquí nacimos y seguramente nos reintegraremos; por último, hay una necesidad de hacer camino y construir nuestra historia”.

Dicha tarea es apenas un pequeño esfuerzo que proviene de las propias comunidades pero que se vuelve sobresaliente para hallar las pistas para comprender la problemática de la diferencia cultural. Así, es necesario resignificar conceptos para ya no seguir reproduciendo errores básicos que perpetúan la discriminación y así revirar una dinámica que por muchos años se ha mantenido por parte del Estado-nación.

Además, resignificar también implica dotar de un contenido político preciso y de mayor alcance a las luchas emancipatorias que se diseminan por el mundo. La resignificación de la cultura y de la lengua la entiendo en dos niveles, por un lado, parte de una puesta en juego y una lectura distinta a la que se le ha dado cultura por parte de los sujetos pertenecientes a esta *Nación Originaria*, la ÑuuSavi². Retomo la idea de resignificación a partir de lo que señala el escritor *KaluTatyisavi*: “Tiempo de recoger nuestro caminar y ambulante, resignificar los cuatro puntos cardinales de la nación ÑuuSavi. Redefinir los nombres de los dioses que han perdido su ser. Lengua viva y libre al mismo tiempo, ñuusavismos y neologismos, hablar en voz alta” (Tatyisavi; 2004).

Esta Metáfora ilustra la necesidad de volver a la historia pero no quedarse en el lamento de la pérdida, sino regresar para darle un sentido diferente a lo que actualmente se entiende por cultura y lengua ÑuuSavi. Esa resignificación es el basamento de una perspectiva política que denuncia la exclusión y reivindica el derecho a existir de la ÑuuSavi.

² Refiero el concepto general ÑuuSavi tanto a la Nación como a la cultura, por tanto. reservo el término ñuusavi al referirme a los casos particulares de sus miembros.

Un ejemplo de esta resignificación apunta a dejar de usar el término genérico de *Pueblos Originarios* u otros términos como etnia, como grupo étnico, para dar paso al de *Naciones Originarias*. Al igual que otras naciones, la ÑuuSavi preserva un territorio, una historia, una cultura, una lengua, una filosofía, un arte y una ciencia. Por lo tanto, dicha resignificación es un intento por constituir un país plurinacional, con el objetivo de una plena autonomía de las *Naciones Originarias* en sus territorios milenarios.

En este sentido, las luchas de la *Naciones Originarias* no deben de basarse en el reconocimiento del indio o del indígena. Debido a que este concepto remite al error histórico de los conquistadores españoles, que se convirtió en un término colonial que aún se mantiene vigente. Tanto “indio” como “indígena” son categorías creadas por el mismo discurso del poder. No había antes de la Conquista “indígenas” (como forma indiferenciada de señalar todo aquello a someter). Según Pineda, los indígenas quedan “en la posición de ‘pobres de todo/despojados de todo’, considerando también su variabilidad histórica: discapacitados, no mexicanos, incivilizados, infieles; pueblos sin territorio, sociedades preestatales, ágrafos, grupos minoritarios [...]” (Pineda; 2003: 244).

En este trabajo se utiliza el término “indígena” salvo en los casos que es resignificado, para muestra de esto está la autodefinición que realiza EZLN. Quienes se consideran un movimiento indígena. Asimismo, se cuestionan sus múltiples derivaciones o eufemismos como “indigenismo”, “indianización”, “indohablante”. Lo cual conforma la base para mantener el trato que se tiene a la población de las *Naciones Originarias*, considerada menor de edad, incapaz de tomar sus propias decisiones y, por tanto, serán otros quienes las tomen por ella.

En la actualidad, los ñuusaviresignifican y renombran diversos conceptos que se desprenden de la cultura y de la propia lengua para darles otro sentido. El más visible es el de evitar el término de Mixteca y sustituirlo por el de ÑuuSavi, cuyo significado es el de “Nación de la lluvia”, para así ya no reproducir el error en el que cayeron los mexicas al llegar al territorio de la lluvia, que lo llamaron “Mixtecapan”, la región de las nubes, ya que la palabra contienen la raíz “mixtli” que significa “nube”, más la expresión que refiere el locativo.

Y así dejar de utilizar el concepto de mixteco, término derivado de “mixtecatl”, reservándolo para quienes sí se autodefinen como los “los habitantes del lugar de las nubes”, es decir, para los BinniZáa. Asimismo, establecen que la lengua de esta nación por tanto tampoco es el “mixteco” sino el Tu'unSavi, “lengua de la lluvia” o Tu'unÑuuSavi, “lengua de la Nación de la lluvia”³.

El Tu'unSavi cuenta con un enorme número de variantes dialectales. En este sentido, por lo general cada dialecto tiene una palabra para designar “lluvia”, por ejemplo: savi, davi, javi, djavi o nda'vi. Esta última expresión puede significar “pobre” en algunas de las diferencias dialectales, lo cual crea una mala interpretación en ciertas comunidades del territorio ÑuuSavi, pues, significaría “Nación Pobre” o en el caso de Tu'unSavi, “Lengua Pobre”.

Dichas imprecisiones se han convertido en un obstáculo para que los propios ñuusavi puedan críticamente resignificary valorar su propia cultura y lengua. Pero no hay forma de confundir las palabras, de hacerlas pasar por sinónimas, pues en ninguna

³ En algunos lugares se utiliza el término de Sa'ansavi como traducción de “Idioma de la lluvia”.

comunidad *saviés* sinónimo de *nda'vi*, por tanto no se puede confundir “lluvia” con “pobre” y viceversa. Por tanto, Tu'unSavi o Tu'unÑuuSavi es una lengua nasal, tonal y glotal, pero nunca pobre.

Es necesario ubicar algunas características generales de la ÑuuSavi y de los propios habitantes de ésta. El territorio donde habitan es de aproximadamente 50, 000 km², espacio que cubre la mitad del poniente que hoy es el estado de Oaxaca, ÑuuNuuYuye “En el lugar del huaje”, hacia el oriente del estado de Guerrero y la parte sureste del estado de Puebla. Los primeros vestigios localizados se remontan a ocho mil años a. de C., según hallazgos de herramientas de piedra, en el actual estado de Oaxaca, por tal motivo, a veces se considera que el territorio ÑuuSavi sólo se circunscribe a Oaxaca (España, 2008: 8).

Al igual que otras *Naciones Originarias*, la ÑuuSavi atraviesa por una situación crítica, agravada por la exclusión y la pobreza. Para muestra un botón, la revista independiente *Contralínea* realizó en 2003 un recorrido por las zonas más pobres del país, recabando testimonios que ilustran las condiciones de existencia, a partir de esa exploración publicaron en 2009, *Morir en la miseria*, donde llegaron a la siguiente conclusión:

“Aunque la miseria es compartida por indígenas y mestizos, son los pueblos indios los que principalmente habitan las escarpadas laderas donde no llegan los programas asistenciales. La mayoría de los testimonios fueron recogidos en nusaavi o mixteco; mee'phaa o tlapaneco; náhuatl; didxazá o zapoteco; tzotzil; tzeltal; tojolabal; chol; rrámuri o tarahumara. A 500 años de la Conquista y casi

2000 de la “Independencia”, siguen sin tener derecho a salud, alimentación, educación, vivienda y vestidos dignos. A ello se suma el desprecio y el racismo de los políticos para quiénes sólo son, esporádicamente, votos que legitiman su cargos y sus altos sueldos” (Badillo; 2009: 12).

A partir de esta investigación se mostró que en la ÑuuSavi se encuentra el municipio más pobre del país, Coicoyán de las Flores. La discriminación y del racismo también se pone en palabras. “Basta una brevísima muestra de términos despectivos que se utilizan cuando se habla de los Ñuusavi: oaxacos, indios, bajados del cerro, patas rajadas; además, se utilizan sinónimos: salvajes, primitivos, flojos, sucios, menores de edad, que su cultura, historia y lengua son pobres” (España; 2008: 79).

Otro factor importante que muestra la marginación en que se encuentran los ñuusavi es la migración. Hay quien caracteriza a los ñuusavi como un pueblo por “naturaleza” migrante, pero dicha migración es causada por varias circunstancias, en la actualidad, la económica sobresale por la necesidad de sobrevivencia. La necesaria salida de la población de sus lugares de origen es un reflejo del deterioro de las economías familiares. La descapitalización de las unidades de producción, la desaparición de actividades tradicionales, y la ausencia de mercado laboral local o regional que absorba la creciente fuerza de trabajo, genera los desplazamientos hacia otros lugares (Ortiz; 2004: 98). Así, el trabajo en el campo se traslada a las ciudades.

La Ciudad de México y su Zona Metropolitana⁴ conforman una metrópoli pluricultural, que alberga a casi todas la culturas originarias de nuestro país, sino es que

⁴ Tanto la Ciudad de México como el área conurbada integran lo que se llaman la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM). De aquí en adelante así caracterizaremos este espacio territorial.

todas. Lo es por dos razones: por albergar una población originaria de remoto origen y, por ser receptora de flujos migratorios que arriban a la ciudad cotidianamente. Sin embargo, los integrantes de estos pueblos no tienen garantizados sus derechos como ciudadanos, en especial los residentes con carácter de migrantes. El racismo y la exclusión ponen en duda su condición de ciudadanos.

A pesar del marco regulatorio vigente que recoge iniciativas para dar respuesta a esta negación la situación de exclusión se mantiene. Leyes y normas quedan sin operación por abuso, negligencia o desconocimiento por parte de las autoridades correspondientes, lo cual mina o niega la igualdad jurídica y los derechos de los migrantes provenientes de las *Naciones Originarias*.

Los actuales flujos migratorios de los ñuusavi se dirigen a los estados del norte del país y a los Estados Unidos, a la Ciudad de México y su área conurbada. En esta última, sobresalen como receptoras de la migración delegaciones como Iztapalapa y Gustavo A. Madero y en el Estado de México los municipios conurbados como Chimalhuacán, Valle de Chalco Solidaridad, Nezahualcóyotl.

En general, las condiciones de vida de los indígenas migrantes que residen en la Ciudad de México y en la Zona Metropolitana son precarias. Tienen grandes dificultades para poder acceder a los derechos sociales básicos, como a la salud pública, a una vivienda digna, a un trabajo bien remunerado. Las actividades en las que encuentran empleo son básicamente en la construcción, el comercio ambulante y en el servicio doméstico, las cuales se caracterizan por los bajos salarios y la falta de seguridad y derechos laborales (Sánchez; 2004: 73).

Sin embargo, la exclusión no se adscribe sólo en términos simplemente económicos, por sólo ser pobres, sino a una situación de representación social en relación al migrante de *Naciones Originarias*. A partir de *la negación del otro* que es diferente, la cual se expresa en la noción de que los migrantes no pertenecen a la ciudad. Así, una creencia difundida entre la mayoría de los mexicanos mestizos consiste en dar por sentado que los espacios urbanos no son un lugar al que pertenezcan los llamados “indios”.

Se asume por parte de la población citadina que su ámbito de reproducción debe ser el campo y su modo de vida las actividades relacionadas a éste. Según esta visión urbanocéntrica, los “indígenas” viven en el cerro, en la selva o en la montaña. De esta manera, un “indígena” en la ciudad o que nace citadino, inevitablemente estaría sometido a un proceso de mutación, destrucción e hibridación cultural por medio de los mecanismos estatales de asimilación o aculturación.

Este panorama nos muestra que si es difícil las condiciones mínimas de existencia de los ñuusavi que han migrado a la ZMCM, lo es más el tratar de reproducir la cultura, hablar su lengua, escribir su historia o crear desde el arte. El hecho de que la mayoría de los ñuusavi trabaja en el sector informal y en el subempleo, no impide que éstos se organicen y busquen formas colectivas e individuales para reproducir su cultura, porque se encuentran en la lejanía, en la añoranza de su tierra, en la carencia (España, 2008: 75).

Así, encontramos ejemplos de miembros de la ÑuuSavi que intentan resignificar su cultura y su lengua en la ZMCM. Ya sea escribiendo literatura desde su

lengua; ya sea recuperado la historia de su comunidad; ya sea estudiando educación indígena para regresar a la Ñuusavi para contribuir en su comunidad; ya sea reactivando lazos comunitarios a través de asociaciones para apoyar a sus comunidades de origen: ya sea montando un taller de Tu'unSavi en el patio de su casa; ya sea conformando una organización de traductores e interpretes interculturales; ya sea deseando volver a aprender su lengua materna antes de morir.

En este sentido, mi intención es analizarla resignificación de la lengua y cultura de una de estas *Naciones Originarias*, laÑuuSavi en la Ciudad de México y su Zona Metropolitana, por parte de los migrantes. Para dar cuenta de lo anterior, recupero el trabajo de la antropóloga Regina Martínez Casas quien propone que lo migrantes más que asimilarse o aculturarse en la cultura urbana, aprenden estrategias de negociación significativa que les permiten mantener su cosmovisión e identidades en la Ciudad. Además, al referirme a los migrantes señalo historia marcada por la pérdida del vínculo con la ÑuuSavi y, por ende de su lengua, la Tu'unSavi, dado el contexto adverso en el contexto urbano que se tiene que no permite su desarrollo.

Por tal motivo, me interesa analizar la resignificación de la cultura pero haciendo hincapié en la lengua, pues a través de ella se pueden ejemplificar las políticas de discriminación y etnofagia provenientes del Estado, pero paradójicamente al mismo tiempo es a partir de ella donde empieza la resignificación y la reapropiación de la cultura.

Ante este panorama, fenómenos históricos como la asimilación de una cultura o la migración hoy se intensifican y se diversifican, por tanto, es necesario apelar a un cambio en las propias metodologías que hasta ahora los han estudiado. Así, planteo un

trabajo multidisciplinario entre la comunicación, la política y la antropología para la elaboración de un marco conceptual que contemple los procesos de significación, a partir de una mirada distinta.

El estudio se centra en recuperar las historias de vida de 5 Ñuusavi, quienes han tenido que salir de sus comunidades para convertirse en migrantes en su propio país. Conocer sus experiencias en el ámbito citadino y las problemáticas que enfrentan. Ubicar la manera en que cada uno de ellos toma conciencia de la problemática en relación a su condición como ñuusavi, para así marcar cuáles han sido las estrategias que les han permitido salir de una lógica de negación de su identidad y así tener la posibilidad de resignificar su cultura y su lengua, como una forma de afirmación política.

Se retomó las historias de vida en el marco de la metodología cualitativa y no de la metodología cuantitativa. En la investigación cualitativa, el investigador no sólo busca entrar en la acción, sino que se vuelve un instrumento de investigación en tanto se implica en las acciones y en las descripciones de los objetos. En cambio, la investigación cuantitativa proclama la separación tajante entre sujeto y objeto, no reconoce al investigador como parte del problema que intenta explicar.

Por tanto, trabajar con una u otra metodología representa también asumir una posición política frente al objeto de estudio. En general, a la investigación cuantitativa se le equipara con el ámbito institucional, que demandaba la generación de visiones representativas y totalizadoras de la realidad, de ahí que se privilegiara el uso de estadísticas y encuestas que proporcionaran información confiable, basada en variables

específicas. En cambio, a la investigación cualitativa se le identifica desde un primer momento con la interpretación de lo social

La investigación biográfica consiste en el despliegue de las experiencias de una persona a lo largo del tiempo, lo cual incluye una selección consciente e inconsciente de recuerdos de sucesos o situaciones en los cuales participó directa o indirectamente; y su interpretación mediada por experiencias posteriores (Sautu; 1999: 22) Así, la historias de vida forman parte de géneros narrativos en los cuales se cruzan perspectivas y estilos provenientes de diversas disciplinas, desde la literatura, la antropología, la etnografía, hasta la historia.

El propósito es reconstruir las experiencias personales entre los distintos “yos” individuales que interactúan en familias, grupos e instituciones. Para de esta manera analizar la resignificación de los migrantes residentes en la ZMCM. La resignificación les permite conformar estrategias políticas para revirar una dinámica de exclusión y negación por parte del Estado-nación. A través de entrevistas analizo los significados y sentidos de sus experiencias cotidianas y, obtengo descripciones de la vida de los entrevistados. Las unidades de análisis son: cultura, lengua, identidad, migración, prácticas cotidianas, vínculos con sus comunidades de origen y actividades laborales.

Todos los entrevistados tienen al menos dos rasgos en común. El primero, refiere que son provenientes del territorio ÑuuSavi que hoy se encuentra en el estado de Oaxaca. El segundo, es que son parte, al igual que yo, de la primera generación del Diplomado en Lengua y Cultura ÑuuSavi, que se realizó del 5 octubre de 2009 al 28 de agosto de 2010, en las instalaciones de la Facultad de Estudios Zaragoza (FES-Z),

organizado por la Academia de las Lenguas Mexicanas⁵. El diplomado fue dirigido por la poeta y lingüista Celerina Sánchez y el escritor Carlos España, *Tatyisavi*, quien fue el profesor adjunto.

A continuación presento a los entrevistados: Celerina Sánchez de 43 años de edad, lingüista egresada de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, originaria de Mesón de Guadalupe, municipio de San Juan Mixtepec, distrito de Juxtlahuaca; Celisflora López de 30 años de edad, estudiante de la licenciatura en Educación indígena, originaria de Santiago Tulantongo, Municipio de Nochistlán, distrito de Nochistlán, Oaxaca.; Margarita Santiago, 47 años, ama de casa, Municipio Santiago Nuyoo, Distrito de Tlaxiaco, Oaxaca; Donato García de 61 años de edad, jubilado, originario de La Paz, municipio de Santa Inés Zaragoza, Distrito de Nochistlán, Oaxaca y Narciso Gaitán de 67 años de edad, jubilado, originario de San Juan Ixtaltepec, Municipio de San Pedro Coxcaltepec Cántaro, Oaxaca.

En este sentido, todos ellos son parte de quienes a pesar de vivir distanciados de sus comunidades, han sentido la necesidad de recuperar su lengua para hablar y escribir a partir de ella. La decisión política de resignificar su origen y su cultura a través de la apropiación de la lengua es lo que esta tesis explora.

El trabajo está dividido en tres capítulos. En el primero se hace un recorrido entorno a debates que se han suscitado al interior del Estado-nación a partir del tema de la diversidad cultural. Así, se analizan los presupuestos de tres momentos de dicho

⁵ En el acto de inauguración el coordinador general de la Academia de las Lenguas Mexicanas, Jesús Yohualli López, subrayó que el país posee una riqueza cultural invaluable y que la Academia busca estudiar las culturas y las lenguas con dignidad y desde la perspectiva de los nativohablantes. Aparte del Diplomado en Lengua y Cultura NuuSavi, también se impartieron los de otras culturas originarias como náhuatl, maya, BinniZáa, etc.

debate: el multiculturalismo, la interculturalidad y la autonomía. Dicho capítulo es el marco conceptual para ubicar las categorías que se despliega en el resto de la tesis.

El segundo capítulo aportará una de delimitación temporal a partir de los procesos globales de interacción con la diversidad. De ahí que los temas de la identidad, la migración a la Ciudad de México y su área conurbada y el racismo ilustren la tensión en la relación de las culturas diferenciadas. Al tiempo que se incluyen testimonios de los entrevistados ñuusavi para ejemplificar la explicación teórica.

Por último, el capítulo tercero está reservado al estudio de la resignificación de la lengua y la cultura. Así, en un inicio se planteará el término de resignificación para vincular la reivindicación política del lenguaje y de la cultura, para hablar de la resignificación de los migrantes en el contexto urbano, en concreto, la que realizan los migrantes provenientes de la ÑuuSavi.

1 RECORRIDO POR LOS SENDEROS DE LA DIVERSIDAD

En el siguiente capítulo transitaremos por ciertos caminos que ha seguido el andar sobre la diversidad cultural. Además recorreremos algunas bifurcaciones por los que ha andado el tema de la diversidad con base en los cuestionamientos y críticas, a

modelos normativos diseñados desde el interior del núcleo del Estado-nación, a partir de las reivindicaciones periféricas, por parte de movimientos etnopolíticos. De esta manera, se inicia con los presupuestos del *multiculturalismo* y se continúa con planteamientos críticos a éste. Más adelante se revisa la propuesta de salida a la problemática del reconocimiento que se propone desde la *interculturalidad*. Así, cerraremos el capítulo con la emergencia de la reivindicación por la autonomía y la libre determinación que configuran un panorama particular de la diversidad cultural.

1.1 EL ESTADO-NACIÓN, MAQUINARIA DE ALTERIDADES

En la actualidad, el Estado-nación se ve confrontado por distintos frentes. Por un lado, se encuentra la embestida sustentada en la lógica de la globalización económica que desdibuja y hace porosas fronteras nacionales y, por el otro, la avanzada impulsada por las luchas de reivindicación de la diferencia cultural. Estos dos frentes permiten apreciar las múltiples contradicciones y confrontaciones que se dan en el seno de los Estados-nacionales, en todo el mundo.

De lo anterior se desprende la necesidad de que el propio concepto del Estado-nación sea revisado críticamente. Así, no son pocas las propuestas que apuntan a cuestionar el proceso histórico de su conformación a partir de las reformulaciones que se suscitan en el actual contexto de transformaciones en las sociedades contemporáneas. Dichos cuestionamientos parten del vínculo artificial entre las categorías de Estado y Nación.

Entre estas revisiones sobresale la que realiza el filósofo Luis Villoro. “‘Nación’ no siempre estuvo ligada a ‘Estado’. Su noción tradicional, anterior a la época moderna, no implicaba necesariamente soberanía política. Muchas naciones podían coexistir bajo el mismo imperio o reino sin más vínculo político entre ellas que el vasallaje a un soberano en común” (Villoro, 1999:13).

Así, podemos ubicar que no siempre la Nación coincide con un Estado. Tal vínculo es producto de una concepción moderna que origina el fundamento del Estado-nacional. Por lo que éste corresponde a un momento histórico determinado, donde un poder burocrático-administrativo se superpone a una comunidad cultural y a una organización política en común.

Por tanto, el Estado-nación es un producto y una de las piezas predilectas de la modernidad. “La identificación del Estado con la nación (a cada nación un Estado soberano, para cada Estado una nación unificada) es –como recordaremos en seguida– una invención moderna. Pero ni siquiera en nuestra época corresponde a la realidad. En efecto, pueden detectarse variadas formas de relación entre Estados y Naciones” (Villoro, 1999:14).

Por otra parte, el Estado-nación cuenta con varios elementos para poder unificar en su interior a los individuos dotándoles de elementos identidad nacional. Por un lado, apela a los vestigios históricos que articulan una herencia compartida y por otro, establece una serie de estatutos jurídicos a partir de derechos y de obligaciones. Así, tales bastiones de unificación no causa la misma sensación de pertenencia en la conciencia de los sujetos. Así, el Estado a la par de que establece los mecanismos de

pertenencia, produce aquellos de no-pertenencia, como lo expresa la filósofa Judith Butler:

“Si el estado es lo que vincula, también es claramente lo que puede desvincular. Y si el estado vincula en nombre de la nación, conjurando forzosa si es que no poderosamente cierta versión de la nación, entonces también desvincula, suelta, expulsa, destierra. Y esto no siempre ocurre por medios emancipatorios, es decir, “dejando ir” o “liberando”; el estado expulsa, precisamente, a través de un ejercicio del poder que depende de barreras y prisiones, y de este modo, supone cierta forma de reclusión” (Butler, 2009: 45).

En nuestro contexto, la no-pertenencia proviene de los antecedentes primigenios que configuraron el Estado-nacional mexicano. Pues éste se formó en la concepción de un grupo criollo en la segunda mitad del siglo XVIII, antes de la pretensión de soberanía política. Así, esta faceta es caracterizada por Luis Villoro como “protonación” que condujo a la reivindicación de un Estado independiente de la Corona española y será este grupo reducido quien excluyó a quienes no pertenecían a esa elite fundadora, ya sean los llamados indios, los mestizos, las mujeres o los negros. Sin embargo, nos interesa resaltar lo que sucedió con las *Naciones Originarias*.

Más tarde con el proceso de Independencia no cambió sustancialmente la situación de las *Naciones Originarias*. Los grupos que ocuparon el poder, tras la salida de los españoles peninsulares, impusieron una cultura criolla, quienes heredaron los rasgos principales de la mentalidad colonizadora de sus antecesores. Fenómeno que no sufrió cambios significativos, tanto los liberales como los conservadores, tanto los centralistas como los federalistas, vieron en la presencia de la población por ellos

identificada como *india* el lastre más pesado para el “progreso” y la “civilización” del país. Ya que nunca rompieron con el eurocentrismo y el occidentalismo, dos componentes de la cultura criolla puesta en el poder desde su construcción.

De tal manera que desde un principio la constitución del Estado-nación tendió a la imposición de una cultura frente a la diversidad cultural de facto. Así, a través de diversas estrategias desde el poder estatal se fue configurando una única identidad nacional centrada en legitimar, con base en el consenso, la identidad nacional. La cual se convertirá en la maquinaria que produce tanto la inclusión como la exclusión.

“En otras palabras, el estado-nación supone que la nación expresa determinada identidad nacional, que se funda a través del consenso colectivo de una nación, y que existe cierta correspondencia entre el estado y nación. Desde esta perspectiva, la nación es singular y homogénea o, al menos, tiene que convertirse en eso para cumplir con los requisitos de un estado. El estado deriva su legitimidad de la nación, lo que significa que las minorías nacionales que no califican para ‘pertenecer a la nación’ son considerados como habitantes ‘ilegítimos’” (Butler, 2009: 65).

De esta manera, en el caso mexicano, la homogeneización cultural decantaría en una identidad nacional que se impondría por la presión de la asimilación estatal. Y para aquellos que se negaron a entrar en esta dinámica de asimilación sufrieron episodios de cruenta represión en sus territorios. El etnocidio se convirtió en la respuesta, en forma de castigo ejemplar, para quienes no se suscribieran a esta lógica de asimilación.

A su vez lo anterior también marcó la historia de las resistencias de las *Naciones Originarias*. Esta resistencia tomó múltiples formas, en algunos casos en el mismo tenor de conflicto bélico por el que apostó el gobierno mexicano, como el caso de las sublevaciones armadas del norte del país y del estado de Yucatán. Ante la vista de los “civilizados” los “indígenas” sólo podían responder con la crueldad y la venganza. Por lo que era necesario sofocar militarmente cualquier intento de rechazo a las políticas estatales de unificación.

En este sentido, dicho proceso produjo una serie de dicotomías excluyentes. Así se construyó una imagen que diferenciaba entre los “civilizados” y los “bárbaros”, entre los “hombres de razón” y los “hombres de costumbre”, entre los “ciudadanos legítimos” y sujetos incapaces de libre autodeterminación. Así para el antropólogo ecuatoriano Andrés Guerrero:

“En suma, bajo la sombra de la ciudadanía, los indígenas se habían convertido en poblaciones invisibles, desprovistas de protagonismo social, con menguado aporte económico o cultural a la nación y, desde luego, carentes de toda relevancia política. Integraban una suerte de residuo histórico; pueblos y culturas que se desvanecían furtivamente por una puerta abierta hacia la integración nacional, la globalización, los movimientos migratorios, la urbanización y, sobre todo, el proceso de ‘mestizaje’. Este último sobre todo, conlleva la incorporación en sí, por los propios grupos indígenas, de la imagen ideal del ciudadano blanco-mestizo nacional” (Guerrero, 2000: 2).

Asimismo, las políticas emanadas del Estado para las *Naciones Originarias* han negado la posibilidad de la construcción de un proyecto autonómico. Se negó la opción

de enriquecer al Estado mexicanos con las experiencias autonómicas por considerarlas carentes de relevancia política, a través de mecanismos de participación de los *autogobiernos indígenas* en los espacios regionales y municipales.

En síntesis, una vía distinta a la que se impone desde el poder del Estado-nación, en diversos momentos de la historia del país y con especificidades concretas que tienen en común las prácticas de discriminación y exclusión.

“Las ‘políticas de indios’ de la colonia y el ‘indigenismo’ del México moderno constituyen, pues, no precisamente un conjunto ordenado y etiquetado de planes y programas de gobiernos de la colonia o del México independiente para beneficiar a los pueblos indígenas, sino parte de un proceso político y social conflictivo. En el seno de las sociedades dominantes de la Nueva España y del México moderno, este proceso ha tenido como eje recurrente el cuestionamiento de la condición política de los pueblos indígenas y sus derechos agrarios y se ha caracterizado por la resistencia de los pueblos indios a los intereses de un actor principal que se llamó sucesivamente conquistador, encomendero, corona española, administración virreinal, pueblo colonizador, modernización económica, nación, estado mexicano, gobiernos revolucionarios o de la transición democrática. No se trata de programas, ideas o conceptos, sino de un proceso complejo ininterrumpido” (Montemayor; 2000: 48-49).

Por lo dicho anteriormente se puede constatar que es el Estado mexicano quien construye artificiosamente la nación. Será el período posrevolucionario donde se asienta la conciencia y el sentimiento de una nación homologada y homologable a partir de la construcción de una ciudadanía, con base en el referente del mestizaje.

“El régimen surgido de la Revolución Mexicana hará del indio uno de sus temas centrales, de mayor intensidad cuando más se han acentuado sus rasgos populistas, es decir cuando más requiere de consolidar su legitimidad frente a la agudización de crisis internas y externas. Pero los indios hablarán siempre por voz de los políticos situados en el aparato burocrático nacional, o con pretensiones de insertarse” (Medina; 1977: 21).

En este sentido, a poco tiempo de la conclusión del movimiento armado de 1910 a 1917 se empiezan a construir los marcos de referencia conceptual para dotar de contenido a la política del Estado en relación a las *Naciones Originarias*. Así, en México la antropología surge de su relación con el llamado indigenismo, proyecto encabezado por Manuel Gamio, quien se ciñe al paradigma colonial del “indio atrasado” (López y Rivas, 2004:14). “El indigenismo mexicano, fundándose en la condición mestiza de la mayoría de la población del país, y en la incautación que realizó del pasado indio, racionaliza el derecho que cree tener para imponerle al indio una única salida: la nacionalidad mexicana” (Guerrero; 1979: 69).

Así, el indigenismo establece un enfoque teórico y un programa práctico sin tomar en cuenta a las *Naciones Originarias*. Se diseñó una serie de políticas indigenistas cuyo objetivo era la integración del indígena a la sociedad nacional sin reparar en escuchar la voz proveniente de las comunidades y de los pueblos sin escuchar sus demandas, exigencias y propuestas de organización social, económica y política. El otro diferente fue arrinconado a una zona de anonimato.

Sin embargo, es a fines de 1970 cuando emergen movimientos sociales cuya dominancia identitaria se basa en la reivindicación indígena (más allá de la singularidad del pueblo de pertenencia: tzeltal, tojolabal, mam, chol, aymara, quechua... y más allá de la condición de clase: campesinos, pobres...) para plantear un enfrentamiento al Estado, en términos tanto de justicia redistributiva como de reivindicación de la diferencia cultural frente a la supuesta uniformidad del Estado-nación.

A partir de 1977 la Organización de las Naciones Unidas incluyó el tema de los pueblos indígenas dentro de su agenda. En 1982 creó un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de Minorías, que se reúne anualmente en Ginebra. En 1989 se emitió el único instrumento que regula los derechos de los pueblos indígenas a nivel internacional: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que México ratificó en 1990 (López; 2009: 68).

A partir de la reivindicación de movimientos etnopolíticos, cuya exigencia se sustenta en una estrategia de visibilidad, denunciando agravios culturales. Los Estados han tenido que encarar la cuestión de la diversidad cultural. A la par de procesos que se surgen con la globalización emergen las demandas provenientes de alteridades culturalmente distintas por su reconocimiento dentro del Estado. A lo anterior se suman las exigencias por la autonomía y la libre determinación. Haremos un recorrido de las maniobras que los Estados-nacionales han implementado para dar cuenta de la diversidad cultural, así como del surgimiento de las propuestas autonómicas por parte de las *Naciones Originarias*.

1.2 MULTICULTURALISMO COMO RESPUESTA A LA DIVERSIDAD

La diversidad cultural ha sido una constante desde las primeras sociedades humanas. Sin embargo, en la actualidad tal situación trae consigo la cuestión de cómo los Estados-nacionales se enfrentan a las consecuencias y a las implicaciones que se derivan de las sociedades con un componente pluricultural. Así, el término de *multiculturalismo* emergió como un intento de dar respuesta a este problema planteado ante un mundo de múltiples culturas. Las conquistas de los movimientos por los derechos civiles y por la diversidad impactan la agenda de los Estados para diseñar e implementar políticas públicas en este sentido.

El surgimiento del multiculturalismo se inscribe dentro de los procesos de significación de la cultura (y del concepto mismo de cultura) como principio normativo de la política y las formas de organización social. A esto se le debe de sumar que el concepto contiene múltiples definiciones, lo cual crea un debate en torno a tópicos concomitantes a éste. Una cuestión que es necesaria de atender para esclarecer cuáles son las corrientes ideológicas y políticas que sustentan a dichas definiciones. Por tanto, surge la exigencia de ubicar a los diversos interlocutores que se despliegan en torno al multiculturalismo.

Sin embargo, hoy se cuestiona que el debate sobre la diversidad sólo se exprese al interior de las instituciones del Estado-nación y en los marcos normativos del multiculturalismo. Así, actualmente, integrantes de *Naciones Originarias*, intelectuales o actores sociales hacen escuchar su palabra, expresando su posición que en gran medida se sustenta a partir de la reivindicación de la libre determinación mediante la autonomía.

El multiculturalismo surgió desde hace unas décadas a partir del proceso de resignificación de la cultura. En este sentido, la antropóloga Alicia Barabas nos recuerda que el concepto fue acuñado por el gobierno canadiense, en los años sesentas, para referirse a la situación entre la población anglófona, francófona y originaria. Más tarde se extendió a países como Australia, Estados Unidos y Reino Unido.

“Concretamente el término lo acuñó el gobierno anglófono canadiense para referirse a una nueva política de finales de los sesenta, en el contexto del movimiento francófono canadiense, que tuviera en cuenta a las tres unidades sociales de la Federación; la anglófona, la francófona y la aborigen, siendo los anglófonos la mayoría étnica y otras consideradas minorías étnicas. Aunque este tratamiento no satisfizo ni a los francófonos ni a los aborígenes, más tarde la política multicultural se amplió hasta abarcar a los inmigrantes, también considerados como minorías étnicas, y el concepto hizo referencia a las variadas ciudadanías segmentadas, por cultura, lengua e historia que se hayan dentro de un estado democrático” (Barabas; 2006: 14).

Sin embargo, el multiculturalismo se convierte en un concepto polémico al pasar de un término factual a uno normativo. Éste en un principio refiere a una situación de hecho, pues, sólo registra la existencia de una multiplicidad de culturas. De tal forma que la polémica inicia, según León Olivé, cuando al multiculturalismo se le confiere un carácter normativo, pues, pasa de una situación empírica a la posibilidad de construir modelos de sociedad que sirven de guías para las decisiones y las acciones de los miembros de las culturas diversas, de los actores de movimientos etnopolíticos, de los gestores de organismos no gubernamentales; además de los agentes de las

organizaciones y empresas internacionales, de los actores de partidos políticos y de los representantes de los Estados (Olivé, 2004: 22).

En relación a este carácter normativo, al interior del multiculturalismo se perfilan dos posiciones opuestas, por una parte, la *absolutista* y, por la otra, la *relativista*. En este sentido, uno de los desafíos del multiculturalismo es resolver la contradicción entre las fuerzas que empujan hacia una organización global con una cultura homogénea o hacia una organización mundial compuesta por pueblos con identidades y culturas propias. Estas dos perspectivas en relación a un sistema normativo se expresan de la siguiente manera.

Por un lado, el criterio *absolutista* establece qué sistema de normas es preferible y sus razones están por encima de cualquier cultura en particular. Así, se establece que hay principios que cualquier persona puede aceptar sin importar su contexto particular. También trae consigo la idea de que hay pueblos más desarrollados que pueden servir como modelos para el resto de otras culturas. Una de esas posiciones sostiene que el progreso lo ha conseguido la cultura occidental con su ciencia, su tecnología, y con su moral basada en los valores liberales.

“La defensa de esa línea y de esa idea de progreso, tal como lo ha intentado una gran parte de la filosofía occidental, descansa en una idea de fuerte racionalidad: hay una única racionalidad, y los seres humanos que se compartan racionalmente deben de llegar a las mismas conclusiones y ejecutar acciones similares en circunstancias semejantes; y quienes no se comportan

racionalmente están equivocados y deben ser corregidos por quienes sí saben hacerlo” (Olivé, 2004: 32).

Por el otro, el criterio *relativista* niega la existencia de normas absolutas y, por tanto, que se debe considerar en primera instancia el contexto concreto. En este sentido, se afirma que la evaluación de una acción sólo puede hacerse en función del entramado de creencias y de valores de la comunidad donde se ejecuta la acción. Además de plantear que una cultura es tan válida como cualquier otra.

“La reacción radical a la posición anterior defiende una idea opuesta. No hay una única racionalidad común a todos los seres humanos. Lo que cuenta como racional y lo que cuenta como razones –para tener creencias acerca del mundo o para juzgar como correcta o incorrecta una acción, desde el punto de vista moral- depende de cada cultura. Por consiguiente, no es legítimo hacer juicios de valor, y ni siquiera juicios en el campo del conocimiento, respecto a acciones o creencias de miembros de otras culturas. La globalización lleva consigo la imposición de los valores y principios de la cultura occidental, los cuales se presentan subrepticamente como universales y absolutos. Pero esto no es más que una imposición imperialista que debe resistirse. Es menester reivindicar los valores y las tradiciones de cada cultura” (Olivé, 2004: 33-34).

De esta manera, para hacer frente a la multiculturalidad se han hecho propuestas con base en esta doble distinción, esto es, a partir de dichas tradiciones epistémicas. De ahí que se puedan establecerse varias definiciones de multiculturalismo y así más que referir a *un* multiculturalismo se haga énfasis en su carácter múltiple, para hablar de

multiculturalismos. Versiones que parten de supuestos ya sean *universalistas* o *absolutistas*, ya sean *particularistas* o *relativistas*.

Asimismo, resulta importante atender el contexto donde se producen las versiones de los multiculturalismos. Pues, no es lo mismo el multiculturalismo que podemos ubicar como “inicial” con aquellos otros que han generado propuestas y que han abierto distintos debates en torno a la diversidad que en un principio pasaron desapercibidas. Y así no quedarnos en el nivel de estrategias asimilación por parte del Estado que pudieron ser más “duras” o “suaves” pero que al fin contenían una misma dirección, devorar la diferencia.

“En ocasiones el término “multicultural” se utiliza para describir sociedades en donde conviven grupos que provienen de diversas culturas. Estas sociedades multiculturales pueden ser de diversos tipos. Por un lado, pueden ser como los países donde han subsistido pueblos tradicionales junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos períodos coloniales. Tal es el caso de la mayoría de los países de América Latina. Por otra parte están los países que se han desarrollado sobre la base de grupos inmigrantes, como los Estados Unidos. Un tercer tipo los constituyen países compuestos por grupos étnicos y nacionales diferentes, en donde en tiempos recientes se han producido intensos fenómenos de inmigración, como España o Reino Unido” (Olivé, 2004: 21-22).

1.2.1 EL MULTICULTURALISMO DE CHARLES TAYLOR Y “LA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO”

Al interior de la de las democracias liberales se suscita un fenómeno que parte de la diversidad cultural, la demanda por el *reconocimiento*. Este reclamo por el reconocimiento es expresado por pueblos o por grupos con base en sus características particulares en términos étnicos o culturales, partiendo de los derechos individuales pero que aspiran a derechos colectivos, los cuales rescatan la dimensión comunitaria que los define. Así, en la palestra mundial surge la necesidad de atender la diversidad cultural a través de una *política del reconocimiento*.

La demanda por el reconocimiento se convierte en un desafío “apremiante” de las propias democracias liberales. Pues, éstas justifican su existencia al adquirir el compromiso de representar por igual tanto a un individuo como a sectores amplios que conforman el Estado-nación, a través del principio de igualdad. Por tanto, el hecho de no apegarse a este principio sería la causa para que se registrara un daño en la autopercepción de algún individuo o de un grupo.

“La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pueden sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido” (Taylor, 2009: 153-154).

La opresión que señala Taylor se perfila cuando no se respeta la diferencia. En las sociedades conformadas por múltiples culturas tal falta de respeto se traduce en que

una cultura se asume como hegemónica frente a las demás. En este sentido, las culturas “minoritarias” o “subalternas” son conducidas a asumir una forma cultural que le es ajena, a llevar prácticas culturales distintas a la suya.

Así, la diferencia cultural no sólo es la condición que potencia la discriminación de un individuo o de un grupo sino que se niega para imponerse una cultura distinta. Con lo cual se empieza a valorar de distinta manera la propia identidad. Se interioriza ese falso reconocimiento y se opta por dejar de lado la identidad, ese “quiénes somos”. Éste es el costo que se debe de pagar por acceder al juego de las democracias liberales que no respetan la diferencia.

El problema que acarrea la imposición de una cultura hegemónica sobre otras, en el caso de de las sociedades multiculturales muestra las propias limitaciones de la teoría liberal. Los principios del liberalismo que se asuenen como “ciegos a la diferencia” se convierten en una formulación ideológica que justifica dicha dominación. Pues, en el caso del principio de igualdad, éste es limitado a la igualdad ante la ley, condicionando una supuesta neutralidad que no tolera la diferencia.

“Pero en realidad la queja va más allá, pues expone que ese conjunto ciego a la diferencia –supuestamente neutral- de la política de la dignidad igualitaria es, en realidad, el reflejo de una cultura hegemónica. Así, según resulta, sólo las culturas minoritarias o suprimidas son constreñidas a asumir una forma que les es ajena. Por consiguiente, la sociedad supuestamente justa y ciega a lasdiferencias no sólo es inhumana –en la medida en que suprime la

identidades-, sino que también, es una forma sutil e inconsciente, resulta sumamente discriminatoria” (Taylor, 2009: 77).

Por otra parte, Taylor señala que una sociedad que ponga énfasis a las metas colectivas también puede ser liberal, siempre y cuando respete la diversidad. De allí que el propio Taylor pueda hacer una diferencia entre dos versiones del liberalismo, dos modelos liberales.

Para Taylor hay dos tipos de Estado liberal:

a) Aquel que pretende ser neutral, argumentando que los derechos individuales no pueden ser restringidos de ninguna manera. La función del Estado no es la de garantizar beneficios o ventajas con respecto a ninguna mayoría o minoría, sino solamente la igualdad de derechos para todos. Este tipo lo encarna Estados Unidos y Canadá inglés.

b) Aquel que garantiza el respeto a la diferencia. No pretende ser neutral sino que toma partido por una mayoría que intenta garantizar su sobrevivencia, y conservar lengua o educación. Este tipo de Estado lo encarna Quebec (Arriarán; 2008: 121-122).

Lo anterior permite ver con mayor detalle las dos versiones del liberalismo. Por un lado, una versión que excluye cualquier consideración cultural con base en la defensa férrea de los derechos individuales a partir de una posición de “universalidad” y, por

otro, una versión que reivindica la “particularidad” cultural que aspira al reconocimiento de la diferencia con miras a la ampliación de los derechos con un carácter colectivo.

La diferencia que realiza entre “liberalismo1” y “liberalismo2” se puede traducir en el contraste entre un liberalismo de corte individualista y otro colectivista. Así, aquellos que se comprometen con el primer liberalismo se les identifica como “liberales” y, a los segundos, como “comunitaristas”, quienes no niega su filiación liberal. Más que una confrontación esta disputa puede ser entendida como una confrontación de carácter familiar, en el seno de la familia liberal.

De esta manera, la crítica que realiza Charles Taylor atañe a los presupuestos de las corrientes liberales, no para su superación sino para su reformulación, para su perfeccionamiento. Por lo que la propuesta de Taylor no significa una trascendencia del modelo liberal o una modificación radical sino una corrección frente a los retos de la diversidad cultural, una adecuación a los propios principios del liberalismo.

“Visto así, estamos más bien ante la decisiva batalla entre liberales que centran su concepción en la individualidad y aquellos que desean dar su lugar a la comunidad; entre los que creen en un Estado neutral para todos los efectos y quienes ponen en tela de juicio esa neutralidad y opinan que el Estado debe definirse a favor de la diversidad: esto es, garantizar igual respeto para todas las culturas. En síntesis, se trata de la contienda entre un liberalismo claramente no pluralista, individualista, y un liberalismo de talante pluralista, comunitarista” (Díaz-Polanco, 2006: 98).

1.2.2 CRÍTICAS AL MULTICULTURALISMO

Los principios del multiculturalismo han sido criticados desde distintos ángulos, entre ellos destacan la de un liberalismo ortodoxo y de un tipo particular de marxismo. En primer momento, nos referiremos a la crítica que le hace Giovanni Sartori como un cuestionamiento desde el propio liberalismo. Para Sartori el multiculturalismo como la mera existencia de una multiplicidad de culturas es un hecho “tan obvio” que no necesita un término *ad hoc* para identificarlo. Así, el problema según Sartori surge cuando aquél se convierte en una ideología, y más cuando ésta se encuentra aún en el eje gravitatorio del marxismo.

“En efecto, sus orígenes intelectuales son marxistas. Antes de llegar a Estados Unidos y americanizarse, el multiculturalismo arranca de neomarxistas ingleses, a su vez fuertemente influenciados por Foucault; y se afirma en los *collages*, en las universidades, con la introducción de “estudios culturales” cuyo enfoque se centra en la hegemonía y en la “dominación” de una cultura sobre otras. También en América, pues, los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista, que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anticapitalista, que han perdido, por una lucha cultural *anti-establishment* que les vuelve galvanizar” (Sartori, 2001: 63-64).

Según Sartori el multiculturalismo raya en la exageración el decir que la falta de reconocimiento a la diferencia puede producir una forma de opresión. Pues, afirmar lo anterior significaría que se vive en medio de una “violencia estructural” que siempre está allí y que nos violenta cotidianamente.

“Y aquí ya no está bien. Porque aquí se exagera a lo grande. La opresión inducida por el frustrado reconocimiento es un poco como la “violencia estructural” de Galtung: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que, por tanto, nos ‘violenta’ incluso sin actos de violencia, e incluso sin violentadores. Del mismo modo, si el frustrado reconocimiento es opresión, entonces la opresión que nos priva de la libertad, y nos mete en la cárcel sin proceso o nos aniquila en un campo de concentración, ¿qué es? ¿Son la misma cosa? No, no son lo mismo y no siquiera son distintas formas de un mismo concepto. Y el que lo sostiene hace trampa en el juego ‘estirando’ y forzando más allá de lo permitido el sentido de la palabra ‘opresión’” (Sartori, 2001: 77-78).

En cambio para Sartori la política del *reconocimiento* al dar un “trato preferencial” mina la convivencia, pues, al discriminar para diferenciar se crea un conflicto entre “desfavorecidos que protestan” y “favorecidos rechazados”. Para Sartori el caso de la *affirmative action* se trata de una discriminación al revés, que tiene la lógica de discriminar para borrar las exclusiones. Así, en la *política del reconocimiento* se discrimina para diferenciar que para Sartori es una perversión un tanto “modesta” pero que puede encender la mecha de una “conflictividad social” y puede desembocar en “la guerra de todos contra todos” (Sartori, 2001: 85).

Desde la perspectiva de Sartori, los grupos que demandan hoy respeto a la diferencia no existían o no eran concientes de ellas mismas hace unos cuantos años. Sartori denuncia las prácticas que realizan los multiculturalistas, pues al demandar el reconocimiento a la diferencia arruinan la convivencia en los Estados. Así, los

multiculturalistas ponen en práctica fases de la “política de reconocimiento” que ponen en riesgo a la comunidad pluralista mundial.

Así, el multiculturalismo realiza un plan estratégico para hacer visible la diferencia. Primero inventa o en todo “caso hace visible” una entidad, para después declararla pisoteada y, por último, desencadenar las reivindicaciones colectivas de los excluidos, quienes antes no sabían que lo eran.

“Y el hecho es que las identidades que hoy demandan respeto no existían, no eran conscientes de ellas mismas, hace cincuenta años. Por tanto, la secuencia histórica y lógica es que primero se inventa y en todo caso se “hace visible” una entidad, para después declararla pisoteada y así, por último, desencadenar las reivindicaciones de los desconocidos que antes no sabían que lo eran. En los años sesentas escribía yo que no es la clase la que produce el partido de clase, sino es el partido el que produce la clase. A mi entender, lo mismo cabe decir – hechos los debidos reajuste- del multiculturalismo: son los multiculturalistas los que fabrican (o hacen visibles y relevantes) las culturas que después gestionan con fines de separación o de rebelión” (Sartori, 2001: 88).

Por otra parte, cierto marxismo ha incluido en sus debates el horizonte sociocultural de la diversidad y el fenómeno identitario. La crítica que hace se dirige a la supuesta concordancia y la disolución de la diversidad, al no tomar como dogma la idea de que la globalización conduce forzosamente a la homogeneización cultural. Pues, la globalización no sólo está provocando una dinámica de uniformidad, sino que es

acompañada de un notable surgimiento de la diversidad cultural, ya sea por la resistencia de las *Naciones Originarias*, ya sea por la propia lógica globalizadora del capital.

“Al menos algunas corrientes de las izquierdas han dado un gran paso adelante en los últimos años conforme incluyen cada vez más énfasis el horizonte sociocultural, la diversidad y particularmente los fenómenos identitarios como parte de su comprensión del mundo. Esto ha enriquecido sus perspectivas y sus dispositivos analíticos. Pero hace falta revisar y corregir constantemente los enfoques y las tesis básicas, en consonancia con el desarrollo del capitalismo, particularmente en su actual fase globalizadora, a fin de evitar lugares comunes que oscurecen la percepción de los procesos de marcha” (Díaz-Polanco, 2007: 156).

Así, para Díaz-Polanco, quien trabaja a partir de tesis marxistas en temas antropológicos, la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad cultural. La globalización bajo la lógica del capital no sólo busca la destrucción de la diferencia mediante la negación y el ataque violento, en cambio, ahora procura llevar a cabo una estrategia para atraer y desarticular a los grupos deferentes que se extienden por todo el planeta. Lo anterior lo realiza por medio de un *indigenismo etnófago* por un marketing *multicultural*.

“En síntesis, la globalización ha encontrado la manera de aprovechar la diversidad sociocultural en su favor, de conformidad con el incontenible apetito del capital por la ganancia. Y en este trance, el capital globalizante “exalta” la diversidad mediante la *ideología multiculturalista*, y como nunca

antes busca convertir la pluralidad de culturas en puntal de su reproducción y expansión” (Díaz-Polanco, 2007: 156).

En este sentido, el capital globalizante y etnófago “exalta” la diversidad mediante la *ideología multiculturalista*. “En síntesis, la *etnofagia* es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades” (Díaz-Polanco, 2007: 161).

Por otra parte, si bien no se puede ubicar directamente en la tradición marxista, Slavoj Žižek recupera en su crítica al multiculturalismo categorías forjadas en esta tradición. Sus cuestionamientos se dirigen a la lógica de homogeneidad de la sociedad capitalista, que marca su paso triunfante sobre los carriles de las democracias-liberales, que son incapaces de “incluir” a las “excepciones” del sistema capitalista.

Así, las “excepciones” actuales –los sin techos, los que viven en guetos, los desocupados permanentes– son síntoma del sistema universal del capitalismo. Constituyen una evidencia permanente, en aumento que nos recuerda cómo funciona la lógica inmanente del capitalismo tardío: la verdadera utopía capitalista consistía en creer que se puede –en principio, al menos, aunque a largo plazo– acabar con esta “excepción” a través de medidas apropiadas (para los liberales progresistas, la acción afirmativa; para los conservadores, el retorno a la autoconfianza y los valores de la familia) (Žižek, 1998: 177).

De esta manera, Žižek pone en claro que dentro de la estrategia que despliega el capitalismo, el multiculturalismo juega un papel fundamental. Pues, el capitalismo

liberal ya no tiene la necesidad de violentar a los pueblos para la destrucción de su cultura. En este sentido, “el mercado realiza la tarea de destruir la cultura de una forma mucho más sutil y eficaz” (Žižek, 1998: 187).

De tal forma que lo singular de la actual autocolonización capitalista global del mercado es el trato a las culturas diferentes. Pues a diferencia del imperialismo de antaño, el multiculturalismo se presenta como respetuoso a la diferencia. Sin embargo, tal posición tiene un límite, pues cuando las culturas no aceptan la tolerancia multiculturalista, el capitalismo no tarda en utilizar prácticas del colonialismo.

Hasta aquí dejamos las críticas hechas al multiculturalismo por parte de versiones particulares del liberalismo y del marxismo. Sin embargo, es importante señalar uno de los problemas que contiene el multiculturalismo es que encubre las causas de las desigualdades al interior del Estado-nacional. Así, éste puede ser usado como un discurso oficial del Estado que no cuestiona las estructuras de dominación vigente, la sobre explotación de los recursos naturales, la formas de exclusión y de discriminación que aún se mantienen. Por tanto, es necesario no sólo procurar el reconocimiento del “otro” como distinto sino como un proceso activo de reconocimiento de su legitimidad como distinto.

1.3 LA SALIDA DE LA INTERCULTURALIDAD

En medio de estos debates y cuestionamientos al multiculturalismo, donde los extremos diversidad cultural confluyen, las visiones *absolutistas* y las *relativistas* se complejiza el discurrir en torno a la diversidad cultural. Es decir, cuando uno de éstos se

erige como una fuerza legitimadora a partir de una supuesta culturalmente dominante y, por el otro, el otro reivindica la particularidad, la cual en ocasiones se convierte en el soporte de xenofobias. Ante este panorama complejo se habla de una posible salida, la de la interculturalidad. “La salida entre asimilación falsamente universalista y multiculturalismo relativista es la que brinda el camino de la interculturalidad. A decir verdad, determinados enfoques del multiculturalismo han ido acercando a propuesta de interculturalidad, como es el caso de muchos planteamientos multiculturales de los que se encuentran por ejemplo en México, entre los que destacan los expuestos desde tiempo atrás por Luis Villoro” (Pérez; 2008: 165).

De esta manera, es posible ubicar un paralelismo entre los recorridos del multiculturalismo y la interculturalidad. Así, la interculturalidad parte de una condición “fáctica” para llegar a una “interculturalidad normativa”.

“Una *interculturalidad normativa* es la que plantea la exigencia moral de promover las relaciones entre culturas diversas desde el presupuesto antropológico de que la comunicación es posible y de que, ante determinadas cuestiones cruciales para nuestras sociedades cruciales para nuestras sociedades de pluralidad compleja, hay que orientarla a la búsqueda de una ética común desde que guiarnos en la construcción de nuestras instituciones democráticas y la rearticulación de los principios que han de regir la convivencia política, y también desde la cual enjuiciar nuestras prácticas en el modo de relacionarnos quienes, desde la diferencias, queremos y debemos vivir juntos” (Pérez, 2008: 166).

Así, la interculturalidad se configura como una apuesta que presupone el entendimiento entre culturas diferentes. Es una apuesta orientada a la construcción de cimientos para configurar una propuesta de Estado plural.

“De acuerdo con esta interpretación del Estado plural, los distintos grupos mantendrán un sentimiento de solidaridad en él, en la medida que se respete su identidad y se mantenga una situación tendiente a su trato equitativo frente a otros grupos; en él verían el garante de su posibilidad de cooperar con los otros grupos sin mengua de sus particularidad. De aquí que la principal meta del Estado es propiciar la igualdad de oportunidades y la cooperación en todas las culturas, comunidades de individuos que componen un país” (Salcedo; 2008: 250).

De allí que la interculturalidad se sustenta en el imperativo del diálogo intercultural. El diálogo intercultural recupera y entroniza la demanda del reconocimiento. Así, éste se sustenta en la puesta en juego de principios normas e instituciones capaces de articular la convivencia. Es decir, elementos que puedan ser reconocidos y asumidos como tales desde las culturas diversas.

En este mismo tenor se han tratado de establecer los basamentos de un marco intercultural. Esto es instaurar las condiciones necesarias para poner en práctica como un modelo como modelo normativo a la interculturalidad. Así, este piso mínimo de entendimiento requiere sistematizar una serie de pasos a seguir.

“Una teoría de la *interculturalidad* comprendería varios pasos. En primer lugar, trataría de identificar cada cultura en su singularidad, así como en sus

semejanzas y diferencias otras culturas. En segunda lugar, intentaría *comprenderla*, por una condición de posibilidad de todo tratamiento intercultural es la comprensión previa de la cultura que es su objeto. Se trata, ante todo, de comprender una cultura en su identidad y relación con otras culturas diversas” (Villoro; 2008: 23-24).

Estas condiciones se basarían en principios interculturales capaces de constituir normas generales a partir de cualquier cultura que cumpla sus funciones. Tales criterios, desde la perspectiva intercultural, se elevan a rango universal porque agrupa las funciones que todas las culturas alrededor del mundo deben de cumplir. Así, una cultura cumplirá sus funciones en la medida en que es autónoma, auténtica y otorgue sentido a sus actos. Dichos criterios, de acuerdo a Villoro y Ramírez, se convierten en los principios de la interculturalidad.

1.- Criterio de autonomía. Una cultura tendrá posibilidad de cumplir con las funciones de expresar a una comunidad cultural, de otorgar sentido a su vida y de asegurar el éxito de sus acciones si tiene autonomía. Autonomía no significa aislamiento ni autosuficiencia. Es decir, se refiere a la capacidad que toda cultura debe tener para decidir sus orientaciones, valores y criterios de desarrollo, organización y funcionamiento.

2.- Criterio de autenticidad. Una cultura cumplirá mejor sus funciones si y sólo si es expresión real de las disposiciones de los miembros de una comunidad. Estas disposiciones corresponden a los deseos y actitudes de las personas de una comunidad cultural. Los comportamientos, las creencias y los deseos deben de formar un todo congruente, es decir, es una exigencia formal de congruencia.

3.- Criterio de finalidad. Toda cultura proyecta un abanico de fines que dan sentido a la vida personal y colectiva. La propuesta de fines y valores preferenciales orienta la vida de cada individuo y lo integra en la comunidad. Es decir, se refiere a la capacidad de una cultura para “dar sentido”, orientación y valor a la vida y al quehacer general de los seres humanos que la integran (Villoro, 2008:24-23) (Ramírez, 2008: 213-214).

Como lo mencionábamos la interculturalidad se basa en el diálogo, esto es, en la comunicación. De allí que se critica a la interculturalidad cuando el centro de discusión donde gravita son las culturas “y no el diálogo sobre las diferencias en el espacio público”. Así, se propone el término *entrecultura* que “ nombra las relaciones políticas ‘entre’ sujetos distintos, en el espacio público. Por tanto, el término ‘Entre’ no sugiere acuerdo, compenetración o entendimiento; sugiere la exposición de los propio frente a lo ajeno en un espacio político, donde los otros se exponen y al exponerse existen” (Corona, 2007: 13).

Lo anterior nos ubica una vez más en el terreno político. Pues donde se practica a diario la discriminación y el racismo no puede vislumbrarse una pizca de igualdad en la relación entre las culturas, menos aún diálogo entre éstas. Por lo tanto, no se trata de mayor integración sino una transformación de la sociedad radical.

Tanto el multiculturalismo y la interculturalidad pierden de vista las condiciones estructurales en que vivimos, dominadas por un sistema capitalista que penetra todas las esferas de lo social y la cultura también, donde el problema de la desigualdad y la lucha de clases no se pueden resolver sólo con la voluntad, la inclusión del *otro* o el diálogo

con el *otro*. En cuanto a las *Naciones Originarias*, su mayor participación en las políticas, en las instituciones, la creación o la reforma a las leyes no bastan para una sociedad más democrática y de mayor igualdad social. Por lo tanto, es necesario dar un paso hacia la autodeterminación, hacia la autonomía.

1.4 LAS REIVINDICACIONES POR LA AUTONOMÍA

Establecido el panorama de la diversidad desde las propuestas ensayadas desde las instancias estatales ahora pasemos a la temática por el reconocimiento de los derechos a la libre determinación, esto es, la autonomía. Ésta considera a las comunidades como entes de derecho público y con derechos propios, los cuales deben de incluir el derecho al manejo de los recursos naturales existentes en sus territorios, el respeto a sus normas internas de organización, a su cultura, a su lengua y, por supuesto, ampliar la representación y la participación política a nivel local, estatal y federal.

Así, para Rodolfo Stavenhagen:

“El desarrollo económico y social de América Latina debe incluir a los pueblos indígenas, no sólo como una categoría estadística sin nombre y sin rostro de personas pobres o en extrema pobreza, sino como pueblos que requieren soluciones específicas para sus necesidades colectivas históricamente arraigadas, soluciones que sólo pueden basarse en el reconocimiento de los derechos de grupo, sin los cuales los derechos individuales no pueden ser plenamente garantizados” (Stavenhagen; 2007: 53).

Dicha autonomía busca la articulación de las comunidades y su territorio donde se desarrollan sus actividades cotidianas. La cual no está exenta de críticas por parte de detractores. Así, la autonomía ha sido cuestionada por sus contrarios en el sentido de propiciar una separación o un antagonismo dentro del Estado-nación.

Sin embargo, a pesar de que no existe un reconocimiento de la autonomía por parte del Estado no significa que ésta no se ponga en práctica, en cierta medida, en los pueblos. El ejemplo más evidente de lo anterior es el caso de las comunidades zapatistas en resistencia, lo cual no niega que en otras regiones del país se lleven a cabo otras experiencias de autonomía.

Si bien es importante por parte de las *Naciones Originarias* contar con un marco legal es necesario ir más allá de las concesiones que puede brindar el Estado-nación. Basta un sólo ejemplo: la lucha que durante más de una década sostiene el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) por el reconocimiento de los derechos, la autonomía y la libre autodeterminación de los indígenas, concepto colonial que ha sido reappropriado y resignificado en su estrategia discursiva.

1.4.1 LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA DEL EZLN

Una nueva dimensión adquirió el movimiento zapatista cuando reivindicó el reconocimiento de derechos y de una mayor participación, no sólo de los zapatistas sino de los indígenas del país. Demanda que se centra en la autonomía, la cual se desprende la crítica al carácter excluyente del Estado-nación para transitar a un Estado plural, que reconozca el derecho de los pueblos indígenas de autogobernarse. La lucha

por la autonomía dada por el EZLN se convierte en un ejemplo puntual para otras organizaciones indígenas y no indígenas. Por tal motivo, es necesario revisar cómo se ha dado ésta a lo largo del tiempo.

“Un acontecimiento de gran importancia para la consolidación y proyección nacional de la demanda de la autonomía de los pueblos indígenas fue el levantamiento zapatista en enero de 1994. La rebelión indígena en Chiapas tuvo un doble efecto. Por un lado, desató un debate público sin precedentes en torno a una legitimidad de los derechos de los pueblos indios, en particular sobre su derecho a la autodeterminación y a la autonomía. Por otro, estimuló en el resto de la población indígena del país la reafirmación de la identidad étnica y favoreció los consensos entre las organizaciones, comunidades y pueblos indios en torno al proyecto de autonomía” (Sánchez; 1999: 17).

Así, el EZLN fue concretando su propuesta de autonomía en el naciente marco de negociación con el Gobierno Federal a partir del cese al fuego, el 20 de febrero de 1994. Si bien formaba parte de las demandas del EZ, ésta en un inicio no tenía una propuesta concreta respecto a la libre autodeterminación. Más bien se fue construyendo a partir de que los zapatistas no sólo abrieron el diálogo con el gobierno sino con otras organizaciones y agrupaciones indígenas.

“En suma, la demanda de autonomía zapatista se expresaba como derecho de los pueblos indios a autogobernarse: a determinar la forma de gobierno que mejor satisface los intereses y las necesidades de la población. Pero el autogobierno se concebía no sólo como un atributo de los ciudadanos o individuos, sino también de las colectividades, esto es, de no sólo de todos los

derechos en lo individual (incluidos los indígenas) sino también de los pueblos indios en tanto colectividad” (Sánchez, 1999: 177).

La propuesta zapatista de autonomía es una síntesis del trabajo de numerosas organizaciones, pueblos, dirigentes indígenas y asesores invitados de todo el país. Dicha propuesta considera a la autonomía como un régimen que requiere reconocimiento a nivel constitucional, la cual incluye, por un lado, la afirmación del derecho a la autonomía de las *Naciones Originarias* y, por el otro, la configuración de una nueva disposición territorial del Estado mexicano, en los órdenes federal, estatal y municipal.

De esta manera, el establecimiento del régimen de autonomía requiere una reforma del Estado. De allí que sea necesario un marco constitucional favorable para llevara cabo dicho régimen, es decir, transitar de un Estado-nacional excluyente a uno respetuoso de la pluralidad.

Sin embargo, la falta de compromiso de la “clase política” hizo que tanto los Acuerdos de San Andrés como la Ley COCOPA (Comisión de Concordia y Pacificación) fueran dejadas de lado.

“En primer término, los acuerdos fueron avasallados para las interpretaciones unilaterales del gobierno federal. Aunque éste fue un directo involucrado, como una de las partes en el proceso de negociación, luego se comportó como una voluntad superior que no se sentía realmente comprometida con lo acordado. Aceptó participar en la negociación, pero colocándose por encima de ella. El gobierno se desdobló en dos sujetos diferentes: uno era el que

dialogaba y acordaba en la mesa de la negociación, y otro el que, ahora en su papel de autoridad, definía el verdadero sentido y alcance de lo pactado. Dicho de otro modo, la parte indígena no fue considerada nunca por el gobierno como un igual” (Díaz-Polanco y Sánchez; 2002: 166).

1.4.2 LAS OTRAS AUTONOMÍAS

Como se ha señalado la trascendencia de la lucha por la autonomía por parte del EZLN motivó a otras organizaciones indígenas a reflexionar y, en la medida de lo posible, concretar proyectos autonómicos. No todas por supuesto guardan semejanza con las propuestas zapatistas, algunas son anteriores, otras marcan su distancia, pero no por ello carece de importancia el impulso que ha dado el zapatismo con su aparición.

“Como sabemos, para muchos de los indígenas de México, escuchar el ¡Ya basta! Zapatista se convirtió en un referente de lucha, en un transformar ese paso, en virar el rumbo y caminar de otra manera. Bajo ciertos principios ancestrales y otros emanados del zapatismo, muchos indígenas mexicanos encaminaron su marcha a la lucha por la autonomía” (Soriano, 2009: 13).

Por tal motivo, a continuación se presentan algunos puntos de vista que surgen desde distintas latitudes pero que convergen en un mismo tema: la autonomía. Cobra importancia estas palabras porque provienen directamente de los sujetos que están pensando y actuando en relación a la autodeterminación de los pueblos.

“Aunque no existen palabras específicas en nuestras lenguas maternas que se puedan traducir como autonomía, entre nosotros se viene practicando en muchos sentidos lo que hemos denominado autonomía comunitaria, que en nuestro idioma designamos como la capacidad que tenemos de ‘darnos nuestras normas’ y de ‘ejercer nuestra autoridad’” (Regino, 1999: 31).

En este sentido, la libre determinación y la autonomía se ha convertido en el estandarte de algunas organizaciones no gubernamentales, de movimientos etnopolíticos, de pueblos enteros.

“En la actualidad las diversas demandas de los pueblos indígenas, los de México incluidos, se concretan en el reclamo de la autonomía [...]. La autonomía es un régimen especial de gobierno para ciertas colectividades, en este caso de los pueblos indígenas, que puede ayudar a enfrentar sus problemas de manera distinta como hasta ahora se ha hecho y con la participación de ellos” (López y Rivas, 2006: 35).

En este sentido, pasemos a enumerar ciertas experiencias autonómicas de distintos lugares del país. Así, desde la comunidad de Zirahuén en Michoacán, Marcos Paz, miembro de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) e impulsor del Caracol Zapatista de Zirahuén, “Erupción de Rebeldía”, define lo que significa la autonomía:

“La autonomía es cuando una comunidad no quiere nada con el gobierno y se trabaja dentro de la autonomía con los comuneros. No se pide nada sino a ver

de dónde se saca uno, para no esperar que el gobierno le dé a uno sino que uno lo hace por su propia cuenta, las comunidades, que sean autónomas, si no, no pueden ser autónomas si no hacen eso. No pedir nada, sino que vean con que apoyo o sin apoyo, las comunidades tenemos forma de trabajar y hacerlo nosotros mismos. Por eso tenemos que estar unidos” (en Soriano; 2009:81-82).

Esa percepción de la autonomía que demanda Marcos Paz se basa en su contacto con otras luchas indígenas y su cercanía con el propio EZLN, en especial con el Subcomandante Marcos quien ha estado en Zirahuén en dos ocasiones. De allí que la UCEZ fuera la impulsora de la creación del Caracol “Erupción de Rebeldía”. Paz a pesar de dicha cercanía reconoce que el trabajo que tiene que realizar en su comunidad debe pasar de definiciones generales sobre la autonomía a las condiciones particulares del contexto donde se pretendan aplicar.

“Porque como es el primer municipio indígena en el estado de Michoacán, se van a venir los problemas aquí y yo sigo al frente, por mí no hay fijón, vamos a darle, pero dice la gente pues vamos a esperar tantito, vamos a ver cómo camina allá en los municipios, que ya organizaron allá, los de Chiapas. Entonces vamos a esperara a ver si nos pueden proporcionar una copia del funcionamiento de allá, para sentarnos y ver de qué manera van trabajando allá, sentarnos y corregir en donde haya necesidad de corregir, adaptarlos aquí, a la realidad de aquí y así no hay ningún problema, lo que esté mal lo vamos corrigiendo y ya cuando lo saquemos en limpio ya va todo de acuerdo a la comunidad o a las comunidades” (en Soriano; 2009: 88).

Sin embargo, no todos se sienten en la sintonía de la lucha autonómica zapatista. Patricio Alejo es Representante de Bienes Comunales, encargado de las cuestiones agrarias en su comunidad, Nurio Michoacán; hace patente su desconfianza sobre el EZ y sobre todo del Subcomandante Marcos.

“Me refiero a este del EZLN, ya se desgranaron y se fueron al gobierno. La pregunta es que si nos estamos yendo ciegamente porque aquí no conocemos a ese hombre ¿quién es el enmascarado?, el que usa el pasamontañas, no sabemos quién es, bien pueda ser un extranjero o no sé, o es de la misma astilla del gobierno y las siglas de Marcos ¿qué quiere decir? Eso es lo que yo traté de meterme más a fondo y dije: ¡oh! Con razón hasta ahora entiendo las siglas de quién es. No es Marcos el titular, el comandante que encabeza, es una sigla nada más donde dice: Movimiento Armado Comandado por el Obispo Samuel Ruiz y eso es lo que quiere decir Marcos, el comandante Marcos y dije: ¡uh! Con razón. Entonces de ese no sabemos quién es esa persona y por qué a lo mejor usó esa gente chiapaneca de allá y cómo se podía prevalecer tantos años y a lo mejor el propio gobierno lo puede estar manteniendo pero nada más a él y, ¿qué pasa con los demás? (en Soriano; 2009: 67-68).

Por otra parte, el municipio autónomo de San Juan Copala en el territorio triqui es otro ejemplo de la puesta en práctica de la autonomía. El 1 de enero de 2007, hombres, mujeres y niños se declaran como municipio autónomo, con lo cual inician una nueva etapa de lucha por su autonomía. A través de una ceremonia que congregó a cerca de 20 comunidades, se le entregó el bastón de mando al presidente municipal autónomo José Ramírez Flores. Así lo relata el propio José Ramírez Flores, presidente municipal de San Juan Copala.

“Desde que declaramos municipio autónomo, nosotros somos independientes. No tenemos que aliarnos con algún partido político. Nosotros decidimos qué es lo que hace falta en el pueblo. No tenemos que a un partido qué es lo que tenemos que trabajar. Las autoridades se eligen a través de asambleas. Las autoridades somos nosotros y los señores líderes de la comunidad, y los de la mayordomía” (en Soriano; 2009: 27).

Otra experiencia de autonomía es la que se da en Suljaa’ (Xochistlahuaca) con la Radio Ñomndaa, “La palabra del agua”. Si bien el municipio Suljaa’ en 2002 se declaró como autónomo por cuestiones internas este objetivo no se ha concretado. Sin embargo, la radio comunitaria ha sido un punto de partida fundamental para su lucha por la autonomía en el estado de Guerrero. Así los expresa Julio Onofre:

“Trabajamos en el 2002, 2003 y 2004, veníamos trabajando ya tres años con mucho esfuerzo, con mucho entusiasmo y sobre todo con el apoyo de la gente, de las comunidades. En esta lucha por la autonomía había varios proyectos, un proyecto fundamental fue la radio comunitaria Ñomndaa, “La palabra del agua”, que nosotros impulsamos y participamos como Colectivo en Rebeldía Suljaa’” (en Soriano; 2009: 40).

A partir del surgimiento de Radio Ñomndaa, ésta ha sido perseguida por parte de las autoridades federales a través del Ejército y demás aparatos represivos⁶. Y apesarde

⁶A partir de su lucha por el respeto y el reconocimiento de los derechos colectivos en los últimos han ejercido en los hechos, el derecho a poseer y operar sus propios medios de comunicación, como es *Radio Ñomndaa*, “La Palabra del Agua”. Desde que iniciaron sus transmisiones han recibido hostigamiento por parte de las autoridades federales, estatales y municipales y de caciques de la región. El 27 de septiembre de 2010 tres de los fundadores del municipio autónomo de Suljaa’ y de *Radio Ñomndaa* —Genaro Cruz Apóstol, Silverio Matías Domínguez y David Valtierra Arango— fueron condenados a tres años y dos meses de prisión y al pago de una multa de mil 753 pesos, como presuntos responsables del delito de

múltiples amenazas y acusaciones por delitos federales, siguen operando al radio donde se sintetiza su lucha por la autonomía, que se solidariza con otras luchas en todo el país.

“Sólo quiero agregar que es importante ir reconociendo nuestras luchas. Ir respetándonos, porque no pensamos que solos con todo y contra todo. Es importante que otros compañeros vayan conociendo y reconociendo nuestra lucha porque aunque desde diferente trinchera, defendemos este espacio de la radio, entonces nosotros vamos a sentirnos más fuertes cuando algo nos pase, sería bueno que otros compañeros vayan sabiendo que existimos y que el reconocimiento de nuestros derechos es una lucha, no es como una dádiva de alguien (en Soriano; 2009: 59).

Estas aproximaciones a las diversas luchas en el país muestran la vitalidad de la demanda por la autonomía. Algunas nacieron con el referente de la experiencia del EZ, aunque en cada una de ellas el proceso ha sido distinto por las propias condiciones contextuales donde se erigen. Sin embargo, si existen puntos que comparten y las hermanan, uno de ellos es una respuesta al Estado-nacional, que históricamente ha relegado a las *Naciones Originarias*, una refutación que parte de la falta de confianza a que los problemas de exclusión se resolverán desde las instituciones.

De lo anterior surge la propuesta de identificar una especie de mapa de la autonomía. Es decir, plasmar en la geografía del territorio mexicanos las diversas luchas, para tratar de hacer legible el actual panorama de reivindicación desde los propios pueblos. Así, se dibuja una geografía distinta a la que el mapa trazado por el poder del Estado.

privación ilegal de la libertad, en agravio de Narciso García Valtierra, hombre cercano a la cacique de la región, Aceadeth Rocha Ramírez.

“Otras geografías son las que están trazando los pueblos, los movimientos, las organizaciones indígenas en vastas regiones de este país llamado México. A través de su quehacer cotidiano construyen alternativas de convivencia, de gobierno, de resolución de conflictos, de comunicación, de educación, de producción: alternativa de vida. Estas formas otras de existir son innovadoras por su capacidad de transformar la realidad cotidiana que, para muchos pueblos indígenas, está marcada por la exclusión, la explotación y la violencia. Al mismo tiempo, tienen raíces profundas en la historia de los pueblos, en sus culturas vivas y en movimiento, y sobre todo, en sus territorios. El territorio, siempre amenazado, es el elemento necesario para que historias, culturas y pueblos sigan existiendo y construyendo su futuro. A esta capacidad de crear nuevos mundos, se le ha llamado autonomía” (Gasparello y Quintana; 2009: 23).

Si bien diversidad cultural ha sido una constante desde las primeras comunidades humanas, en la actualidad esta situación trae consigo la cuestión de cómo los Estados-nacionales enfrentan las consecuencias y las implicaciones de la multiplicidad de las culturas. Se han ensayado varios modelos para sustentar políticas normativas. Por lo demás se han propuesto alternativas a los modelos impulsados por el Estado-nacional para dar cuenta de multiplicidad de culturas. Así, han desfilado experiencias que van desde el multiculturalismo, la interculturalidad, hasta la autonomía.

El término de *multiculturalismo* emergió como un intento de dar respuesta a este problema planteado ante Estados con múltiples culturas, en su interior. Concepto

cargado de una polisemia construida a partir del contexto en donde se ha promovido y aplicado. De lo anterior, se llega a la conclusión de la preferencia de hablar de *multiculturalismos*. Sin embargo, las búsquedas del multiculturalismo se diluyen cuando sus presupuestos no atacan los asuntos como el racismo, la falta de equidad y el ataque contra la libertad que realiza una cultura que pretende justificar su hegemonía.

De lo anterior surge como una respuesta alterna la *interculturalidad*. Sus principios se sustentan en la relación entre culturas a partir de la comunicación y el entendimiento, y así construir modelos para la organización de las sociedades en términos de la diversidad con base en el respeto mutuo. La interculturalidad pierde legitimidad cuando en esta relación sólo uno de los polos de interacción es quien debe reconocer los valores, circunscribirse a los elementos culturales, aprender la lengua del *otro*, quien no se interesa por abrirse a las otras culturas.

Ante las pretensiones de gatopardismo del Estado-nacional surgen las reivindicaciones por la libre autodeterminación a través de la autonomía. Si la lucha por la autonomía tiene como punto de quiebre la mañana del primero de enero de 1994 en Chiapas, ésta no se ha reducido a los territorios del suroeste mexicano. La expresión de autodeterminación ahora se ampliado a distintas partes del país, construyendo en el plano global y en el local una fisonomía particular, una geografía distinta a partir de la experiencias autonómicas locales.

Experiencias que nacieron con el referente de la práctica del EZ, aunque en cada una de ellas el proceso ha sido distinto, dadas las condiciones contextuales donde

aparecieron. Sin embargo, si existen puntos en común a partir de su desconfianza ante el Estado-nación que históricamente ha relegado a las *Naciones Originarias*.

De lo anterior surge la propuesta de identificar una especie de mapa de la autonomía. Es decir, plasmar en la geografía del territorio mexicanos las diversas luchas, para tratar de hacer legible el actual panorama de reivindicación desde los propios pueblos. Así,

Por tal motivo, los actuales procesos globales permiten tener una imagen inestable a partir de dos posiciones antagónicas, la que emana del Estado-nación y la que emerge de las reivindicaciones autonómicas. La tensión que se genera de estos enfoques opuestos, le inyecta una dinámica al tema de la diversidad cultural, dibujando una geografía distinta a la que el poder estatal traza. Las palabras de los movimientos etnopolíticos y otros actores sociales recuperan la adscripción “étnica”, no ya como inamovible sino de manera estratégica para enfrentar las fuerzas de la homogeneización cultural. De lo anterior, se desprende la tentativa de resignificación de la lengua y la cultura por parte de las *Naciones Originarias*.

2 PROCESOS GLOBALES Y FLUJOS MIGRATORIOS

En este segundo capítulo se retomarán las inercias de la globalización y las circunstancias que gravitan a su alrededor para tener puntos de apoyo y marcos temporales de referencia. De ahí que se subraye la impronta de la reivindicación de la identidad étnica a partir de flujos migratorios, que impactan las relaciones de mestizos y de los llamados “indígenas” en el contexto urbano. Por tanto, se revisará las formas que adquiere la ciudadanía inmersa en la diversidad cultural a partir de los testimonios de los entrevistados.

2.1 GLOBALIZACIÓN Y EMERGENCIAS IDENTITARIAS

Hoy la globalización es una referencia infranqueable para referir al periodo contemporáneo. De tal manera que la globalización ha llegado a ser una expresión sintomática para establecer la especificidad del tiempo presente. Por lo tanto sirve como una plataforma para acotar una gama compleja de procesos a escala global. Así, la globalización sirve como noción que desplaza términos como posmodernidad o imperialismo.

En este sentido, el concepto de globalización abarca múltiples fenómenos de alcances planetarios. Uno de ellos es en torno a la diversidad cultural que se despliega a diario por distintos espacios, registros y medios. De allí que la propia globalización interese como referente de tendencias mundiales disímiles, contrapuestas y contradictorias.

La antropóloga Rita Segato refiere dos tendencias contradictorias en estos términos.

“Dos tendencias opuestas se le atribuyen al proceso centenario que hoy, huyendo del desgate de las nociones de imperialismo e internacionalismo, llamamos eufemísticamente de "globalización". La primera es la progresiva unificación planetaria y homogeneización de los modos de vida; la segunda, la producción de nuevas formas de heterogeneidad y el pluralismo que resulta de la emergencia de identidades transnacionales a través de procesos de etnogénesis o de radicalización de perfiles de identidad ya existentes” (Segato; 1997).

Dentro de estas tendencias es posible ubicar discursos que se adhieren a cada una de ellas. Quienes priorizan la primera de estas tendencias instauran una visión donde lo local es determinado por fuerzas del sistema económico mundial. Mientras quienes se perfilan por la segunda, amplían el horizonte para abrir el espacio de pueblos o comunidades históricamente oprimidas para ser visibilidades en los Estados-nacionales.

La primera tendencia se justifica ideológicamente a partir de dos perfiles. Por un lado, aquella que perora que la globalización llevará a un equilibrio de las condiciones económicas y sociales entre países “desarrollados” y “países retrasados” y, por otro, que la globalización conduce inevitablemente a un proceso de uniformidad cultural, por medio de una “hibridación cultural”, síntesis de la diversidad, a través del crisol de razas. De lo anterior el antropólogo Héctor Díaz-Polanco cuestiona estos presupuestos que se pretenden elevarse a rango de verdades incuestionables.

“Respecto del primero, el pensamiento crítico reciente ha hecho polvo la conseja ideológica de la globalización como agente de la generalización del

bienestar económico y la equidad social, mostrando que, por el contrario, la expansión sin precedentes del capital en los últimos decenios ha provocado un incremento de la desigualdad en todos los ámbitos y ha agravado las condiciones de reproducción socioeconómica y ecológica en el planeta, poniendo incluso en peligro la misma sustentabilidad humana” (Díaz-Polanco; 2006: 9).

Asimismo, Díaz-Polanco menciona que la globalización no ha eliminado la diversidad sino al contrario, la amplía. Lo dice en los siguientes términos.

“La globalización no sólo no provoca la uniformidad esperada o anunciada, sino que complica el hecho cultural y en su seno se registra un fuerte renacimiento de las identidades, acompañado de luchas reivindicatorias en crecimiento. Más aún, adoptamos aquí el enfoque de que, bien vistas las cosas, la globalización ha implicado mutaciones en los fundamentos teórico-políticos del liberalismo que le da sustento, especialmente por lo que toca a la pluralidad, y en el comportamiento del capital frente a la diversidad, de modo que el sistema en su conjunto ha desarrollado en la actual fase una perspectiva y prácticas (que se sintetizan en el nuevo enfoque denominado *multiculturalismo*) orientada a dar tratamiento “adecuado” a la esfera cultural y sus desafíos” (Díaz-Polanco; 2006: 10).

En este sentido, la globalización trae a la palestra el tema de las identidades en el mundo. Por tanto, las alteridades diversas de todo el orbe, surgen rompiendo los cercos en lo que contenían estaban contenidos por el Estado-nación. Además hay que reconocer cómo el Estado construyó en su interior las propias alteridades. “En su papel

de interlocutor especialmente calificado en ese ámbito, el estado nacional ha tenido un papel muy relevante dando forma al "otro" dentro por su capacidad de interpelación. En ese sentido, se puede decir que el estado se comporta como un interlocutor con gran poder de interpelación" (Segato; 1997: 2).

2.2 GLOBALIZACIÓN Y CIUDADANÍAS DIVERSAS

La actual tensión entre la homogeneización y la diferenciación cultural es una de las múltiples lecturas que se le puede dar a la globalización. Así, dichas dinámicas componen el panorama de las actuales interacciones globales. Sin embargo, es necesario reformular estas interacciones más allá de la estrechez de la asimilación, es cierto que nadie niega esa pretensión pero hoy la complejidad de los procesos a escala mundial nos conducen a romper viejos moldes que señalaban un proceso incuestionable de la capacidad de la fuerzas homogeneizadoras.

Será precisamente el surgimiento de identidades primordiales, las cuales si bien han existido históricamente nunca habían tendido la vigente exposición, las que permitan analizar dichas interacciones globales. En tiempos de incertidumbre y de disolución de valores, ante la penetración del mercado y de los modelos de consumo, la gente busca en el pasado alguna certeza desde donde construir su identidad para no ser homogenizados por la dinámica capitalista. Tal perplejidad hace que sea una necesidad apremiante el asumirse a una identidad: ya sea religiosa, territorial o étnica

Tal búsqueda de identidad es la marca de los tiempos presentes. Pero antes hay que tomar un punto de partida, para ello la politóloga Judit Bokser refiere una serie de

procesos donde la emergencia de identidades es diversa. Bokser los aglutina en cuatro episodios:

“La emergencia de estos universos identitarios se deriva de varias dimensiones y órdenes de hechos asociados a la globalización, entre los que destacan, en primer lugar, la desterritorialización y porosidad de las fronteras, que desvinculan a la vez que conectan las identidades con los espacios geográficos específicos. En segundo lugar, de las nuevas interacciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, cuyas lógicas interactúan hoy, de manera novedosa e impredecible, en diversos planos y sentidos. Proceden, en tercer lugar, de las transformaciones por las que atraviesa el estado, en particular, la pérdida del monopolio estatal de varios ámbitos, especialmente en lo que respecta a su influencia en la construcción de los imaginarios políticos, a la crisis del centralismo y su consecuente repliegue en diversos ámbitos económicos y sociales. En cuarto lugar, se asocia la incertidumbre que la rapidez e intensidad de los flujos globales generan y que convierten las identidades étnicas en un recurso para enfrentar la inseguridad e inestabilidad asociada a dicha incertidumbre” (Bokser; 2006: 83-84).

Este panorama nos permite dar cuenta de la complejidad del marco global. Así, percibimos una serie de crisis e incertidumbres que surgen a partir de transformaciones ya sin un centro único de mando o de ordenamiento. La organización de los individuos se salta los mecanismos de representación conocidos dentro de los márgenes del liberalismo y sus instituciones. El propio Estado-nacional es minado y desdibujado por las dinámicas globalizantes. Pero antes recordemos *grosso modo* la forma en que se

conformó el proyecto moderno y sus expresiones que por años configuraron la fisonomía de los Estados-nacionales de hoy.

El proyecto moderno trajo consigo un quiebre con las sociedades tradicionales. El impulso económico, promovido por la acumulación monetaria, fue minando las antiguas instituciones políticas, sociales y culturales. De esta manera, tomó relevancia la ruptura entre las sociedades modernas y las sociedades tradicionales. Aquéllas se constituyeron a partir del planteamiento individual, creándose modos particulares de individualización al interior de las sociedades.

Esta nueva constitución de identidad individual trajo consigo otras modificaciones. Así, el individuo empieza a desmarcarse de su propia comunidad. El “yo” moderno desaloja toda pretensión de determinación colectiva. Atrás quedan las sociedades tradicionales y, con ellas la comunidad con los *ancestros*, es decir, se da un rompimiento con la tradición y con la misma idea de comunidad. De ahí que también otra huella indeleble de la modernidad es el pasaje de la comunidad a las sociedades, esto es a cuerpos sociales marcados por la fragmentación que el Estado intenta ajustar.

El Estado-nación logra legitimarse a través de los presupuestos de un proyecto universal con base en los valores de la igualdad y de la libertad. Así, el individuo al participar en el Estado se convierte en un ciudadano libre, poseedor de los mismos derechos que los demás. De tal forma que el capitalismo liberal lanzó la ficción ideológica que permite darle a cada individuo su “lugar específico” en el espacio social. De ahí la necesidad de acabar con la alteridades distintas, con la diversidad cultural, ya

no habrá, en términos normativos, terreno para “indios” o para “indígenas”, pues sólo se reconocerán a los ciudadanos propietarios.

Así, en el Estado liberal, dichos valores se presentan como “ciegos a la diferencia”. Tal situación “neutral”, para los liberales “comunitaristas” tiene como trasfondo la imposición de una cultura hegemónica. Por tanto, los principios liberales al tiempo que suprimen las identidades diversas, discrimina la diversidad cultural. De ahí que se advierta la necesidad de una *política del reconocimiento*.

En este sentido, se pone en tela de juicio la suposición de que la diferencia cultural se traduce en una situación “neutral”. Por tanto, al interior de las sociedades liberales se generan conflictos. Por un lado, se intenta sofocar cualquier disposición que amplíe los derechos de grupos o colectividades y, por el otro, surgen las demandas que cuestionan la subordinación y la discriminación, las demandas de aquellos que en su cotidiano son excluidos como individuos y como miembros de una colectividad.

El liberalismo igualitario que gravita alrededor del imperativo del individualismo, coloca por encima los derechos individuales sobre los colectivos. Lo anterior abre la puerta a que se configuren concepciones de supremacía o de prioridad de unos derechos sobre otros. Cierra toda posibilidad de ver a los derechos colectivos complementarios o mutuamente dependientes a los derechos individuales. Y precisamente en dicho marco es que surgen a la palestra mundial las identidades étnicas, las cuales se reagrupan retomando elementos “tradicionales” de cuño antiguo pero también mecanismos “modernos”. Con referentes antiguos y nuevos se diseñan las

banderas presentes de los movimientos etnopolíticos. El surgimiento de estas demandas le da una configuración distinta al mundo.

“La emergencia de nuevos universos identitarios y la necesidad de explotar la visibilidad y la legitimidad de las diferencias plantea el interrogante de cuáles son los alcances y los límites del reconocimiento político e institucional de la alteridad, inserta en los profundos cambios en los perfiles y las figuras de la política. Las nuevas perspectivas a partir de las transformaciones de los proceso de globalización abren nuevas vías de mediación entre propuestas políticas y culturales que atienden los derechos de los hombres y los derechos grupales como parámetros para la construcción de ordenamientos políticos. En esta línea de pensamiento, la ciudadanía puede ser vista y construida como canal de comunicación entre comunidades múltiples a las cuales los ciudadanos ingresan o rechazan , en el marco de un sustrato y marco proporcionado por la comunidad política” (Bokser; 2006:100).

De esta manera, para el sociólogo y antropólogo Alejandro Cerda el concepto de ciudadanía étnica cada vez más se utiliza para analizar la relación que sostienen distintos grupos sociales con los Estados-nacionales. La ciudadanía étnica surge en contraposición de una visión clásica de la ciudadanía, la cual se sustenta en el conjunto de derechos y deberes que vinculan al individuo y le dan plena pertenencia a una sociedad. Tal definición de ciudadanía que parte del presupuesto de igualdad, donde todos los seres humanos “somos iguales”, es cuestionada por los impulsores de la ciudadanía étnica, al ser considerada como una perspectiva que enmascara una visión universalista y excluyente (Cerda; 2009: 166-167).

“Esta conceptualización de la ciudadanía étnica nos permite confrontar las visiones esencialistas de la identidad étnica que ‘colocan al otro como parte del pasado y, así, niegan su posible coetaneidad’ al tiempo que permite analizar los nuevos contextos en los que se materializa el vínculo entre grupos étnicos y Estados nacionales como son la migración y las relaciones internacionales” (Cerdeña; 2009: 169-170).

En la relación entre tradición y modernidad se genera una tensión que se expresa en la manera en que se relacionan los sujetos en el contexto rural y el contexto urbano. Y esta tensión se genera aún más cuando la “tradición” es pensada como un episodio “primitivo” de las sociedades actuales.

“Vista de esta forma, es posible explicar la existencia de comunidades tradicionales en interacción con la modernidad y, más todavía, la existencia de comunidades “cerradas” en las ciudades y grandes metrópolis. Así pues, la interacción social de los migrantes indígenas en contextos urbanos puede incidir en la disolución de sus paradigmas tradicionales y vínculos comunitarios, por el contrario, en el fortalecimiento de sus fronteras identitarias y de los paradigmas tradicionales en que se sustenta su etnicidad” (Oehmichen; 2005: 29).

2.3 IDENTIDADES SOCIALES EN LA GLOBALIZACIÓN

El hecho de que dentro de la identidad social se puedan diferenciar entre un “yo” y un “otro” permite ubicar el tema de la identidad étnica. Lo anterior tiene una importancia tanto teórica como metodológica para un estudio de la antropología y de la

comunicación de la problemática de la identidad. Señala que es imposible analizar la identidad de un individuo o la identidad de una comunidad sin aludir la identidad del otro, tanto dentro como fuera de sus comunidades.

Ahora bien para dar cuenta de la identidad es necesario un mínimo marco conceptual. Existen, por tanto, diversas definiciones de la identidad por la complejidad y la amplitud de aspectos relacionados, además la cuestión se dificulta cuando ubicamos alteridades con identidades provenientes de distintas culturas. Por tal motivo, entre todas las propuestas sólo retomaré la que analiza la identidad como fenómeno social y la que estudia las estrategias identitarias. Pues, ambas sirven para interpretar una serie de fenómenos sociales y culturales en relación a la identidad de los migrantes.

La identidad es un proceso no sólo a nivel individual sino abarca el nivel social. Aunque la identidad le proporciona una sensación al individuo sobre una cierta coherencia y particular de su propia persona, ésta se construye a partir de un sentimiento de pertenencia, donde el individuo que es descrito con base en los roles y en las categorizaciones sociales con las que se involucra, es decir, a partir de interacciones.

Por tanto se la constitución de la identidad se basa en la capacidad de diferenciar de manera subjetiva un “nosotros” de un “otros”. Así, Gilberto Giménez acuña una definición de identidad con base en la interacción social.

“El hecho de que la identidad de una persona es el resultado de un autoreconocimiento y un hetero-reconocimiento es fundamental para entender que la identidad no es un atributo, una esencia o una propiedad intrínseca del

sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional, es decir, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de la interacción social, la cual implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones” (Giménez: 1991: 13).

En el caso de la ÑuuSavi la diferenciación entre un “nosotros” de un “otros” se da cuando se reconoce a partir del término *to’o* que puede ser traducido como “extraño” o “extranjero”. Pero al mismo tiempo tal término refiere a una “autoridad” a la que se debe respetar. De ahí que exista un trato cordial de apertura hacia el *otro*, que se manifiesta en una adaptación cuando se convive al interior de las comunidades ÑuuSavi. Sin embargo, cuando la reciprocidad se rompe las personas que al inicio eran hospitalarias y abiertas se cierran, de tal manera que se rechaza a ese ahora extraño, acentuando su no pertenencia a la comunidad.

A la par de que se empezó a ubicar la identidad social se comenzó a acuñar el término de identidad étnica. Aparece el problema de la etnicidad como sinónimo de identidad étnica, la cual se sustenta en la distinción entre miembros de una sociedad y de los externos a ésta, a partir de un proceso dinámico en la interacción social.

“En consecuencia, la etnicidad ya no puede concebirse como un conjunto intemporal e inmutable de ‘rasgos culturales’ transmitidos de generación en generación en la historia del grupo, sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar” (Giménez:2009; 41).

De esta manera, al referir a la identidad étnica nunca será al margen de otra identidad u otras identidades. En el caso de este trabajo, al aludir a la identidad proveniente de las *Naciones Originarias* lo haremos sin perder de vista el impacto de la identidad nacional mestiza no en una relación intercultural, basada en el intercambio de elementos culturales en una supuesta condición de igualdad o simetría, sino todo lo contrario, como lo señala la antropóloga Cristina Oehmichen.

“Los migrantes indígenas pueden reactivar su identidad colectiva apoyándose en paradigmas tradicionales, o por el contrario, comportar la disolución de esa misma por adopción de paradigmas ajenos. Esta posibilidad queda abierta al observar que las relaciones interétnicas pueden ser aún más conflictivas en los lugares de destino que en los de origen. Las presiones desagregativas que los migrantes experimentan pueden propiciar, paradójicamente, el fortalecimiento de sus tradiciones como un mecanismo de cohesión social”(Oehmichen; 2005: 29).

Como lo menciona Oehmichen, el caso de los migrantes es paradigmático en cuanto a las que llamadas presiones *desagregativas*. Pues en el caso de los migrantes no sólo las relaciones interétnicas se agravan en términos de conflicto en el lugar de destino sino que desde el lugar de origen se agudiza. Esto se puede percibir en el caso de la imposición del español, cuyo proceso es conocido como *castellanización*.

Cuando el español se constituyó como lengua hegemónica discriminó a todas las demás lenguas que se hablaban en el país. Durante este proceso las lenguas mexicanas se abandonaron, algunas de éstas desaparecieron y el futuro de la mayoría se

convirtió en incierto. Se establecieron una serie de presupuestos equivocados en torno a las lenguas maternas, las cuales fueron relegadas a “dialectos de indios”. Lo anterior permitió que el español se convirtiera en la lengua de prestigio que se impuso en las comunidades.

Así, a la par de la implementación de proceso de *glotofagia* del idioma español hacia las *lenguas originarias*, se estableció un *lingüicidio*. El aniquilamiento de las lenguas operó desde el interior de las comunidades a partir de la enseñanza en el espacio del aula, lo cual creó las condiciones más adversas para el desarrollo de las lenguas maternas. Política educativa que ha puesto en riesgo la diversidad lingüística de nuestro país y estableció en los ñuusavi una imagen desvalorada de su lengua y, por tanto, de su cultura.

2.3.1 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI

En este sentido, don Donato señala que *“esa orden que dieron de castellanizar, de eliminar la lengua materna y otras costumbres propias de nuestros pueblos, los maestros castigaban duramente, hasta no ver sangre es como se conformaba el maestro, fue sanguinario. Bueno, no le echo la culpa al maestro, supongo que él también recibió esos tratos y después, estuve buscando libros donde dice que sí hubo esa campaña, ahora que ya tengo más forma de entender, encuentro escritos de que existe esa campaña y hasta la fecha, porque no hay nada que apoye a nuestras lenguas maternas”*.

Esta campaña de *castellanización* fue implementada en el marco del *indigenismo* a mediados del siglo pasado. Dicha campaña se llevó a cabo a través del despliegue de una estrategia donde se entronizó al español como la lengua oficial de la dominación. Las lenguas mexicanas eran vistas desde el Estado como lastres que impedían el progreso del país. Pero que en la práctica se estableció por medio de una violencia física y psicológica. Don Donato recuerda la forma en que se daba dicha violencia: *“Eran varas, eran jalones de oreja... no, no, no; eran castigos... de poner piedras en nuestras manos y estar parados mucho tiempo... en fin ser señalado como un indio, como una persona que no sirve para nada, que para qué se mete uno en esas cosas”*.

En este mismo tenor, don Narciso a partir de su relato ubica cual era la consigna para los niños en contra de su lengua: *“Nos castigaban, ‘que nadie hablé dialecto’ decían. Aquí nadie va a hablar dialecto, aquí puro castellano porque sino no aprenden, ése era su pretexto”*.

Ante este panorama de violencia, los niños tuvieron que recurrir a una serie de estrategias para no ser castigados. *“Me puse abusado en ese caso y al mismo ya la edad se reflejaba en mí, ya tenía los nueve y no los seis años. Y dije no... a mí no me van a castigar, yo voy a saber dónde hablar. Entonces ubiqué mi territorio donde hablar y de realizar los conocimientos de mi pueblo y sólo hablaba en mi casa, con mi mamá y mi papá y mis abuelitos. Pero en la escuela y lugares públicos, no”*. Es así como lo trae a la memoria don Donato.

Así, la imposición del español trajo consecuencias emocionales que dejó sus marcas. De esta manera lo recuerda Celerina con base en la posición que adoptó su padre al inscribirla a la escuela. *“En ese sentido mi papá, pues, sin darse cuenta, decía que ‘tú tienes que ir a la escuela’ y segundo ‘no tienes que ir a ninguna escuela bilingüe, sino que vana a aprender en esta escuela, donde todos hablan español’. Fijate que ese fue mi caso porque mis hermanos, por ejemplo, habían ido a la escuela en la comunidad, habían estado allá y yo no, llegan y ¡puuuggg...! Me meten en la primaria y yo qué hago ahora, yo recuerdo que fue un trauma para mí. Fue muy traumático. De esos traumas que como dice fue como una afección física porque mi mente no reaccionaba, sin embargo, no había otra cuestión, sólo decía mi papá ‘hay que ir a la escuela’ y ese era hay que ir a la escuela. No era de que si quieres o no quieres, punto. Como que queda que tú tienes que ir a la escuela, que te tienes que superar, que tienes que aprender otra lengua y aprender la otra cultura, sin darte cuenta cuánto te está afectando emocionalmente o psíquicamente”.*

Este proceso de *castellanización* dejó sus huellas en las comunidades. Aunque a Celisflora el momento más álgido de esta política educativa ya no la impactó de lleno, ella comenta lo siguiente: *“En ese entonces aún estaba el asunto de la castellanización vigente aunque los años más críticos ya habían pasado. A lo mejor mi papá y su tiempo. Obviamente el sistema en sí todavía seguía sobre la castellanización y aún se sigue castellanizando a la gente”.*

De esta manera, el uso de la lengua seguía fragmentado, la *castellanización* se convirtió en una lección que caló hondo en la población de los ñiūsavi. *“De hecho seguía vigente porque nosotros sabíamos perfectamente, al menos los niños, en ese*

entonces que el uso de la lengua era familiar y nada más, o con los amigos o en el recreo pero no dentro del aula obviamente. No se nos castigaba pero ya estábamos debidamente educados en ese sentido de que el uso de nuestra lengua no en el salón y, si que se tenía que darse pero no en el salón. Y no había la necesidad, como antes, de que maestro nos dijera, ya estaba sobre entendido, aprendido al menos por los educandos”, concluye Celisflora.

De esta manera, tal como lo menciona Cristina Oehmichen paradójicamente este proceso de *castellanización* permitió en algunos casos fortalecer su lengua. Esto será años más tarde y sin pasar pocas dificultades, pues los entrevistados lograron resignificar su lengua con el pasar del tiempo porque en el momento de la implementación de la *castellanización* no contaban con los elementos para reflexionar sobre este proceso. De esta manera lo explica Celerina: “(...) *uno vive y no hay una reflexión de qué es lo que está pasando en la cultura y de que son diferentes culturas y todo eso... que nunca te enseñaron los conocimientos en tu lengua y no en otra lengua. Entonces no tienes competencias en esa lengua y punto pero tampoco lo puedes hacer de ti porque no hay una reflexión, no hay un análisis desde tu propia lengua, quedas como el cuento ese...te quedas mudo porque no sabes de aquí ni... no sabes nada”.*

Por lo anterior, nos alejamos de manera crítica de los postulados de la interculturalidad, la cual se basaría en el contacto y comunicación de culturas diferentes en circunstancias equivalentes. Más bien ponemos en relieve el proceso de asimilación por parte de la identidad mestiza promovida por el Estado mexicano. Sin embargo, tampoco nos adherimos a posturas que de manera mecánica aluden a una mera

conversión de las alteridades a la identidad mestiza nacional. En cambio subrayamos los múltiples resultados que se dan cuando entran en contacto las distintas culturas.

2.3.2 IDENTIDADES ÉTNICAS

A partir de lo anterior se puede ensayar una definición de identidad étnica o etnicidad. Sin dejar de lado el debate contemporáneo para definirla, que se presenta a partir de dos polos opuestos, por un lado, las teorías *primordialistas* y por el otro, las teorías *instrumentalistas*. Al respecto Giménez expresa lo siguiente:

“En realidad, el debate entre los primordialistas y sus críticos, parece, en el fondo un falso debate. En efecto, no se puede negar la especificidad de los vínculos étnicos en comparación con otros vínculos, como los civiles, los políticos y los de clase, por ejemplo. Y esa especificidad sólo puede consistir en que se los percibe realmente como vínculos primordiales, debido a la creencia de un parentesco de sangre. Es el anclaje de la identidad étnica en un grupo de parentesco ampliado –no importa que se real o ficticio- lo que le confiere la fuerza coercitiva del deber moral de solidaridad para con los suyos y la fuerza emocional que despierta en el simbolismo de los vínculos de sangre y de familia” (Giménez: 2009: 45-46).

Tales vínculos en el caso de los ñuusavi sus relaciones se sustentan en la ampliación del parentesco. Existe una jerarquización de términos familiares correspondientes a la edad. Así, entre iguales se refieren al otro como “ñani” o “ku'va”, es decir, como “hermano” o “hermana”, si el otro supera la edad del hablante, se les

dice “xito” o “xixi”, esto es, “tío” o “tía” y, si las personas aludidas pertenecen a la tercera edad serán, “tanu” o “nanu”, “abuelo” o “abuela”.

Si bien el antropólogo Miguel Alberto Bartolomé se cuida de proponer una definición de la identidad étnica, en el sentido estricto del término. Expone una aproximación para dar cuenta de algunas circunstancias y características que giran en torno a ésta. Por identidad étnica entiende: “Una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que las separan de otras identidades posibles” (Bartolomé: 2009: 79).

En este sentido, la identidad resulta precisamente de las interacciones sociales que no siempre son simétricas. En el caso de los migrantes, éstos reactivarán sus rasgos identitarios a partir del vínculo con los mestizos urbanos, tal vínculo genera múltiples resultados, no sólo a partir de la asimilación o la hibridación cultural, más bien una serie de experiencias de ida y vuelta entre los elementos culturales suyos y la de los otros.

“La identidad étnica es una especificación de la identidad social consiste en la autopercepción subjetiva que de sí mismos tienen los actores llamados “grupos étnicos”. Se trata de unidades social y culturalmente diferenciados constituidas como grupos primordiales que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de las sociedades más amplias y envolventes”(Oehmichen; 2005: 29).

Por otro parte, dada la construcción de prejuicios y estereotipos que se construyen alrededor del llamado “indígena”, los migrantes han desarrollado una serie de estrategias identitarias. Así, el migrante hace visible su identidad distinta bajo ciertas circunstancias y en otras la oculta. Los términos discriminatorios con sus cargas negativas han conducido al migrante a “entrar” y “salir” de su propia adscripción identitaria, no siempre a partir de una elección consciente. Así, lo explica la antropóloga Marta Romer:

“En otras palabras, el individuo trata de hacerse aceptar, reconocer y valorar por el medio social a través de comportamientos conscientes e inconscientes. Este proceso interactivo, requiere de los actores una adaptación constante, una especie de ‘táctica’ los actores reaccionan en función de la representación que tienen de lo que está en juego, de los fines que persiguen, pero siempre también en correlación directa con el estado del sistema en el cual están incluidos y que les hace reaccionar en uno u otro sentido” (Romer; 2009:47).

Lo anterior permite vislumbrar el concepto de identidad no como algo homogéneo y petrificado. Más si se trata de la identidad proveniente de migrantes de *Naciones Originarias*. Debemos por tanto considerar el término de identidad reconociendo su carácter multidimensional, esto es, reconociendo las múltiples pertenencias sociales y autoadscripciones.

“Consideramos la identidad como un proceso y producto de una serie de interacciones sociales, situada en diferentes ámbitos y niveles; las interacciones suceden en dos ámbitos: el étnico, recreado en la ciudad por los migrantes y el de sus comunidades de origen, y el urbano, no étnico. En consecuencia,

pondremos el acento en la semejanza (cercanía), tanto con la gente de su propio medio (familiar, comunitario) como con su entorno inmediato (los pares), para contrastarla con el sentimiento de diferencia (alteridad) frente a unos u otros” (Romer; 2009:49).

Sin embargo, no se debe soslayar el hecho de que en gran parte de los casos estas estrategias identitarias no son el resultado de una toma de conciencia de los migrantes. No siempre se basan en el cálculo de posibilidades que abre la situación de asumir una identidad nacional y una identidad particular, étnica, al mismo tiempo, sino que las múltiples identidades son producto, por tanto más que hablar de una acción reflexiva, nos referimos a una reacción ante la discriminación y la exclusión. No se puede hablar de una elección voluntaria de los migrantes. De ahí la advertencia que realiza Héctor Díaz-Polanco:

“Hay que estar alerta contra la pretensión de utilizar la noción de identidades múltiples para desvalorizar la identidad misma, colocándola bajo la perspectiva de la ‘fluidez’ o el ‘hibridismo’ que supuestamente “relativizan” el sentido de pertenencia. Esta manera de plantear es inapropiada. Desde luego existen identidades múltiples de este tipo –las que procura generalizar la globalización capitalista- pero como veremos, nos son las únicas posibles. Las identidades múltiples que aquí interesan siempre tienen un “núcleo duro”, que busca sustentarse en cada caso en el plano que proporciona mayor asidero comunitario. La identidad básica se asocia a la comunidad” (Díaz-Polanco; 2006: 146).

2.3.3 IDENTIDADES DE GÉNERO⁷

Otro punto en relación a la identidad es el que refiere a las relaciones de género. Por lo tanto no sólo la pertenencia de un individuo se da en términos de nación, etnia o clase social sino a una adscripción a un determinado género. En este sentido, la identidad a partir de la relaciones de género con el tiempo ha sido modificada por la propia migración de la población de *Naciones Originarias* a los espacios urbanos.

Cristina Oehmichen que se ha especializado en las formas de inserción de las mujeres mazahuas en la Ciudad de México. La antropóloga ha señalado que, en el caso de esta población femenina, se pueden observar significativos cambios en la vida cotidiana. Estas modificaciones se han incrementado por el rol que juega la mujer actualmente. Así, da cuenta de ciertas circunstancias que permiten lo anterior: un acceso cada vez mayor a la educación escolarizada y una continuidad hasta alcanzar grados de educación media superior y superior, al trabajo remunerado y a la ocupación de cargos de representación popular, por mencionar algunas. Sin embargo, aún persiste las asimetrías de género, la falta de equidad.

“Las asimetrías de género son un producto relacional que se construye a través de las prácticas. En este proceso, los actores dotados de diversos recursos bajo la forma de distintos tipos de capital (económico, cultural, social y simbólico) luchan por imponer (o modificar) los significados atribuidos al masculino y a lo femenino. Las formas simbólicas no sólo son utilizadas para establecer la comunicación, sino también para imponer persuasivamente los significados. En

⁷ Se entiende el género como la construcción simbólica que contiene el conjunto de atributos asignados a las personas a partir del sexo.

este sentido, la cultura no sólo encubre o enmascara las relaciones de poder, también contribuye a su reproducción y actualización”(Oehmichen; 2005: 68).

En el caso de las migrantes, con su arribo a la Ciudad una porción de ellas se ha logrado colocar en una situación más positiva respecto a la subordinación de género habitual en sus comunidades, es decir, cuál había sido el rol social de las mujeres en sus propias comunidades.

“Entre las certezas estaba el hecho de que no existía una etapa que pudiéramos llamar de adolescencia o juventud, pues desde pequeños (tanto a las niñas como a los niños) les eran asignadas responsabilidades de adulto, como el trabajo en la milpa para los niños, y para las niñas el cuidado de sus hermanos más pequeños. Además, éstas debían echar tortilla y, sobre todo, contraer matrimonio muy tempranamente. Así que a partir de los 14 años, o incluso antes, las mujeres entraban al mundo de los adultos, destinadas a procrear hijos y a trabajar para el mantenimiento de su nueva familia” (Valladares de la Cruz; 2008: 71-72).

De esta manera, al emplearse en ciertas actividades han logrado impactar las relaciones con los hombres y con el resto de los mestizos. Sin embargo, no es tan alentadora esta situación. “En dichos intercambios, las mujeres han logrado colocarse en una mejor posición en el espacio social para ganar un mayor poder y acceso a recursos, sin que ello haya afectado en lo sustancial el sistema de relaciones de género al interior de sus grupos de pertenencia” (Oehmichen; 2005: 71).

2.3.4 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI

La cuestión del vínculo entre el individuo y su comunidad de origen puede generar una tensión que conlleva a una serie de problemáticas. La salida de la “comunidad” por parte de algunos ñuusavi para buscar otras expectativas de vida en el contexto urbano, puede generar múltiples conflictos. Uno de ellos es a partir del “sistema de cargos”⁸, los cuales hacen que el individuo necesite regresar a cumplir con el “cargo”.

Sin embargo, en la mayoría de la ocasiones esto no es posible, pues, los migrantes ya “tienen una vida acá”. Por tal motivo, desde su comunidad son percibidos como “egoístas” que no quieren contribuir a su comunidad y sean multados a través del decomiso de bienes materiales o de propiedades y, en su caso, con la propia cárcel comunitaria. Esto ha obligado a la imposición de un “exilio” a los que no regresan a su comunidad y, por tanto, la cancelación de su reconocimiento como un “nosotros”.

Don Narciso nos da su testimonio al respecto. Él desde hace años a través de una asociación civil llamada *Mejoras Materiales* apoya a su comunidad con trabajo en cooperación con las autoridades locales. Sin embargo, la tensión nace a partir de que no puede regresar a asumir su cargo, volviendo a la comunidad. *“Es volver a empezar a trabajar, allí el que la hace es que tiene una yunta, trabajar las tierras es lo básico pero yo ya no tuve esa idea. Como les he dicho siempre yo les ayudo, coopero para el pueblo pero yo de regresar no”*.

⁸El sistema de cargos es fundamental para el desarrollo de las comunidades ÑuuSavi, porque en ella se norma su participación. se obtiene reconocimiento y respeto, la mayoría de estos cargos se turnan entre los ciudadanos que son generalmente hombres. Existen cargos civiles y religiosos, aquellos que los ocupan obtendrán a cambio prestigio cuyo valor es real, la mayoría de estos cargos civiles tienen nombres en lengua castellana o se han catellanizado, por ejemplo, pueden ser presidentes municipales, regidores, alcaldes, jueces, topiles.

De esta manera, el conflicto germina ante el intento de imponer el cargo en turno. *“Surge también esto ‘si no quieres dar cargo te vamos a quitar una yunta, te vamos a quitar tu terreno’. Ésas eran las amenazas. Y cuando lleva la contra dice ‘si me van a quitar terreno, díganme donde tengo terreno, porque yo, no tengo ningún terreno’. ‘Tú papá tiene’. ‘Usted ha dicho mi papá, pero son terrenos de mi papá no míos, hágamela buena dónde tengo terreno, dónde tengo una yunta, no tengo’. ‘háganle como quieran’”. Un día si tuve un problema, cuando nos apartamos, sí tuve problemas. Es bastante enredoso, bastante complejo el asunto de los que salen de las comunidades. Después de que nos separamos tuve problemas, yo recibí amenazas, ‘aquí ha de venir’. Hubo un compañero que nos dijo ‘saben qué, evitense de problemas, no vayan diez años, ya cuando se calmen los ánimos’. Efectivamente así fue”.*

Y como don Narciso se encuentran ante dos posibilidades, las amenazas de la cárcel o del exilio. Don Narciso tuvo que sufrir un distanciamiento por años a partir de esta situación. *“Eran amenazas de desaparecerlo a uno. Yo no estuve de acuerdo de que lo castiguen a uno, llegas al pueblo ‘ahh tú debes’ y derecho a la cárcel. Todo eso hace que uno quede resentido, de ese tratamiento. Actualmente voy al pueblo ya no me dicen nada, porque firmamos un papel que dice “el que se fue se fue, el que quiere dar voluntariamente lo da, el que se acuerda de su comunidad, al que se identifica con su comunidad no es necesario que lo encarcelen””. Así, don Narciso a pesar esta situación conflictiva que sufrió sigue trabajando y apoyando a su comunidad de origen.*

Otro ejemplo se da en el caso de las mujeres. En algunas comunidades el “arreglo” para casar a sus hijos que llevan a cabo los padres de familia tensiona a tal

grado el vínculo entre padres e hijas, que la única opción de las mujeres que no quieren someterse a este procedimiento es la “salida” de la comunidad, su expulsión.

La falta de libertad de elección en relación al matrimonio origina un conflicto. Tanto para los padres que son mal vistos en su comunidad por “romper” con la tradición, con la alianza y, como para las mujeres que así pierden en muchos casos ser consideradas como parte de la propia familia. En este caso Margarita no acepta la costumbre de matrimonio “arreglados”, negándose a casarse. Después de vivir un tiempo en la Ciudad regresa a su comunidad para concluir la Primaria.

“Y allá fui a terminar la Primaria pero siguen con la misma idea, con la misma costumbre. Entonces a cada rato llegaba uno, llegaba otro... y le digo a mi papá no puedo. Mi papá decía que no podía decir tantos ‘nos’, que no podían negando, negando siempre, porque ellos tenían la idea de que después de tantos, tantos... ‘¡es que te va a salar!- me decía-, ya no va a haber quien te quiera’, ‘Papá pero de qué te preocupas si yo no estoy urgida de casarme, pues, tenía apenas quince años, no estoy urgida papá, apenas estoy saliendo de la escuela y tú ya me quieres casar, no...’. Y ya, le digo ‘yo no me estoy aquí porque los muchachos no están en paz mejor me voy’. Y me regreso otra vez con mi prima, me regreso a la Ciudad”.

Margarita explica el motivo de su rechazo. “Yo me negué porque ya me sentía con más libertad de hacerlo, porque como ya había estado en la ciudad, ya había conocido otra cultura, ya había estudiado, mínimo hasta el quinto año, luego me regreso allá y acabo la Primaria, y ellos siguen con la misma costumbre y decía esto no puede ser y yo hablé con mi papá: ‘sabes qué, tú ya no vas a hacer conmigo lo que

hiciste con mi hermana, no lo voy a permitir porque yo no quiero”. Margarita antepone su deseo de no casarse, de ella elegir a su pareja, ella se confronta con a la institución del matrimonio por acuerdo y con su propio padre.

Sin embargo, las dos instancias no cejaron para mantener la *costumbre*. “*Me regreso a la ciudad y mi papá y mi mamá me siguen, se vienen ellos para acá conmigo. No me dejan sola, la niña de sus ojos, ya soy la única niña. No lo vas a creer, Fabián, pero aquí en la ciudad también venían a mi casa a pedirme... ¡ayyy no puede ser! Si salgo huyendo de la comunidad porque no quiero... a ver cómo es posible, ¡qué! ¡El chamaco no tiene valor para decirme me gustas, quieres ser mi novia o algo por el estilo! Por qué nada más mandan a los papás, en este caso mandan a los padrinos de bautizo*”.

El ritual de petición contiene tres pasos para completar el convenio de matrimonio, el hogar de la mujer es visitado en tres ocasiones por la madrugada por los *embajadores* quienes llevan regalos, los cuales si son aceptados conforman la muestra de aceptación. En las dos primeras visitas se llevan alimentos y bebidas y en la última y definitiva se lleva un rosario como signo de comprobación.

A Margarita le extraña que esa *costumbre* se pretenda llevar a cabo en el contexto urbano. “*Aquí (en la ciudad) hubo como cuatro o cinco pretendientes. Querían seguir llevando lo mismo estando en la ciudad y como que no lo veía muy bien... pues, yo ya trabajaba y le dije a mi papá... porque hacían un intercambio muy chistosos, porque llegaban, iban la primera, les llevaban la botella de mezcal, entablaban plática; ya la segunda, llevaban una canasta de cosas, como una despensa... pan, galletas, en la*

comunidad llevaban tortillas; la tercera, llevaban a la pedida de mano, ya llevaban un rosario, cuando el papá de la muchacha recibe el rosario ya hay un compromiso que no se puede romper. Entonces yo hablé con mi papá y le dije... 'mira: yo no voy a permitir lo que hiciste con mi hermana, si yo tengo un marido malo no quiero que recaiga la responsabilidad sobre ti, quiero escoger yo... así que por favor no quiero que hagas lo que hiciste con mi hermana, conmigo, por favor se lo pido, no lo vayas a hacer'. 'Ayyy-señala- qué les digo, qué digo, 'Pues fácil, diles que no y punto'". La determinación de Margarita contrasta con las dudas que tiene su padre de mantener la costumbre.

El punto culminante fue cuando dentro de sus pretendientes de Margarita se encontraba el hermano de un miembro del magisterio. "No lo vas a creer pero el último pretendiente jera hermano de un maestro! O sea, en mi cabeza no me cabía que un maestro de primaria y secundaria hiciera eso... o sea, no pierden esa costumbre. A lo mejor yo le gustaba al muchacho pero jamás me dijo nada, pues, yo mínimo quería que el chico digiera 'tú aceptas' pero nunca lo hizo, por eso le dije a mi papá 'no agarres ningún Rosario', 'pero es que no puedo hacer eso, son costumbres que ya tienen mucho años, desde que era niño, yo sé que todo esto se usa'. Le digo 'si tú recibe el Rosario de este muchacho, de sus padrinos...' porque en este caso venía el muchacho, tenían los padrinos, venía el hermano, el papá... ya cuando llegaban así era porque ya era algo formal, te daban el rosario y el compromiso formalísimo. Ya cuando me enteré que era la tercera llegada, le dije 'mira papá, si tú recibes el Rosario... mira que no... te estoy hablando, por las buenas... me escapo, me escapo porque no quiero matrimonio ahorita, no quiero tener ningún... vaya, no me quiero casar'".

De esta manera, para Margarita casarse a la edad de dieciocho truncaría su proyecto de vida. Un compromiso de esta característica estaría minando su capacidad de decisión a esta edad, *“porque yo quería trabajar o seguir estudiando la secundaria, yo tenía muchas ideas... no quería”*. Margarita no asume una posición para deslegitimar el matrimonio, pues ella desea casarse pero no en ese momento y con ese procedimiento con base en la tradición de su familia y de su comunidad. Sus palabras revelan una cierta dosis de aflicción en su actuar pero sobrepone su elección ante todo. *“Pobrecito de papá, después sentí feo, luego sentí feo porque ¡ayyy pobrecito de mi papá! Pues, ya son costumbres de ellos pero qué me quedaba, es que no me daban otra opción, es que cómo es posible... pues, si le gustaba me lo hubiera ¡cantado!... me hubiera dicho y yo le digo que no o que sí... pero nunca me dijo nada, no lo conozco, no sé cómo es, no sé qué carácter tiene, no quiero llegar con un hombre que no conozco”*.

Margarita se casa poco tiempo después, a los diecinueve años con un compañero de trabajo. Con esa decisión ella asume su responsabilidad, su condición de sujeto libre a las restricciones externas. *“Me casé a los diecinueve años. Allá conocí a mi marido, en Denny's (Cadena restaurantera que será absorbida por Sanborns) conocí a mi marido. Él trabajaba allí, tenía poco de trabajar allí, tardamos como dos años, después nos hicimos novios y después nos casamos. Pero yo siempre le dije a mi papá “si me sale golpeador, borracho y todo eso, ten la seguridad de que a ti no te voy a echar la culpa”*. Esta mujer empieza a desmarcarse de algunas costumbres de propia comunidad. Se aprecia una crítica a las costumbres, lo cual le permite a Margarita romper con las aquellas situaciones que no le parecen adecuadas seguir reproduciendode su propia cultura. En ella al operar un cambio para abandonar

tradición del patrimonio pactado, se desmarca de la pretensión de determinación colectiva.

2.4 INDIANIZACIÓN DE LA ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

La región que hoy ocupa la Zona Metropolitana de la Ciudad de México se ha caracterizado a lo largo de la historia por la presencia de diferentes grupos sociales, diversos en cultura, identidades y particulares históricas. Así, los movimientos poblacionales la han dotado de sus características peculiares, haciendo evidente una conformación de diversidad cultural como una constante histórica. Por lo que tales movimientos poblacionales no sólo constituyen un fenómeno nuevo de cara a los procesos de la globalización.

La antropóloga Maya Lorena Pérez Ruiz nos recuerda, por ejemplo, que la región en la que está ubicada la ciudad de México se ha caracterizado por ser desde épocas remotas una zona de arribo. Un espacio de encuentro entre poblaciones con orígenes, culturas, lenguas e identidades diversas y entre ellas se desarrolló una serie de relaciones complejas, no siempre asimétricas ni igualitarias. Diversas fuentes arqueológicas e históricas indican que la cuenca de México desde la época formativa durante la fundación de Tenochtitlan (en 1324) y hasta el momento de la Conquista (en 1521) estuvo abierta a grupos de todas las regiones mesoamericanas, ya fuera por cuestiones relacionadas con la presión demográfica, el intercambio, el tributo, la migración, las invasiones, entre otras (Pérez: 2008; 46).

En la actualidad, llamada “indianización de la ciudades”, en específico, la de la capital abre paso para un posible reconocimiento de la diversidad cultural existente en todo nuestro territorio. Los migrantes al ser portadores de sus culturas manifiestan en gran medida la riqueza *multicultural* que caracteriza este centro urbano y el resto del país. Así, lo caracteriza Pablo Yanes:

“El Distrito Federal y su Zona Metropolitana, si bien ha reducido en la última década su carácter de polo de atracción de la migración, sigue siendo el principal asiento de las migraciones indígenas de toda la República. En la ciudad de México se hablan prácticamente todas las lenguas indígenas del país y es a principios del siglo XXI la ciudad culturalmente más diversa de toda América Latina” (Yanes: 2002).

A pesar de esta descripción que la podríamos señalar como alentadora, el análisis de la situación de la existencia de los migrantes revira la posibilidad de un reconocimiento de las diversas culturas que se manifiestan en las plazas públicas y en las calles citadinas. La mayoría de los casos los migrantes recién llegados se enfrentan con un contexto adverso, marcado por las condiciones de pobreza y de marginalidad.

“La Ciudad de México es culturalmente diversa. Esta diversidad emerge de la presencia histórica de pueblos indígenas originarios, de la población mestiza, de la inmigración de personas de distintos orígenes étnicos, regionales y nacionales, y de grupos de identidades basados en distinciones de género, religión, orientación sexual, de clase. Pero la organización política de la ciudad

y del país en general, ha impedido el acomodo y la expresión de su rica diversidad” (Sánchez; 2004: 57).

De ahí que la Ciudad a pesar de tener esta condición de diversidad cultural no cuenta con las condiciones para darle cabida y ampliarla. Por tanto, la condición en que se encuentran los individuos que alimentan la diversidad, desde los miembros de *Naciones Originarias*, con su origen en los pueblos nahuas antiguos, hasta los migrantes que han llegado de todos los rincones del país, la cual ahora demanda el reconocimiento de derechos y la adecuación de la exigencia de la autonomía en el contexto urbano.

En este sentido, podemos ubicar dos grupos de demandas para dar cuenta de la diversidad pluriétnica en la Ciudad de México. Por un lado, las exigencias por el reconocimiento de los derechos autonómicos transitan por los cauces de la aspiración del establecimiento de un régimen de autonomía en la Ciudad, adecuado al marco del Estado mexicano. Por el otro, las exigencias provenientes de la población migrante que se han desplegado en el derrotero de la creación de las llamadas organizaciones indígenas en la Ciudad de México. De esas últimas, destacan la Organización de Traductores, Intérpretes Interculturales y Gestores en Lenguas Indígenas y la Asamblea de Migrantes indígenas.

La Organización de Traductores e Intérpretes Interculturales surge en la Ciudad de México, en el año 2000, como una respuesta civil para demandar el derecho de que los migrantes indígenas a la ciudad cuenten con traductores, intérpretes y peritajes culturales en el momento de estar involucrados en algún proceso penal, administrativo o de interacción con instituciones públicas. “La organización de Traductores se propone

brindar asesoría en procesos jurídicos y administrativos, promover la cultura de cada uno de los pueblos indígenas a la que pertenecen sus integrantes, realizar acciones de capacitación en este campo mediante talleres y brindar servicios de gestoría ante dependencias locales y federales” (Cerdeña; 2010).

La Organización al hacer un diagnóstico de la problemática en la Ciudad expresa lo siguiente. “Como traductores hemos tenido varias problemáticas. Una de ellas, es la falta de sensibilización hacia la cuestión indígena, ya que como tales no somos reconocidos en la ciudad. Y uno de los cuestionamientos que estamos planeando es cómo poder aplicar nuestros derechos en una ciudad en donde, históricamente, se supone que no es nuestro territorio, más que el de los originarios. Y ahí se empiezan a complicar muchas cuestiones” (Traductores e Intérpretes Interculturales; 2004: 288).

Sin embargo, el objetivo de la Organización de Traductores pretendía convertirse en una estructura que funcionará en todo el país y de manera independiente a las decisiones del Gobierno del Distrito Federal. Así lo refiere la propia Celerina Sánchez quien fue parte del grupo fundador de la Organización. *“Nosotros no queríamos hacer otra cosa, queríamos que la Organización avanzara, queríamos un plan nacional porque yo era de la idea de que Traductores no se debería de quedar en esa fase porque el Gobierno nos iba a tragar y tendríamos que ser capaces de tener traductores en cualquier momento, con una capacidad de que si necesitan una variante del maya cerca Quintana Roo en tantas horas tendría que estar en México ya o si necesitaban un Paipai, que son de los más lejanos, tendría que estar en la Ciudad de México o en lugar que se necesitara”*.

Por otra parte, la Asamblea de Migrantes es una organización que enlaza a diversas agrupaciones. Sus integrantes abanderan el proceso de migración que inició hace unas décadas en la Ciudad de México y la reproducción de la cultura de la población migrante. Están concientes de la dificultad de reproducir la vida comunitaria en el contexto urbano.

Ellos a través de su portal de Internet se definen de la siguiente manera: “La Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México es una coordinación de trabajo entre distintas comunidades de migrantes para impulsar acciones y proyectos en forma conjunta que permita reconocer una Ciudad Pluricultural expresada en una nueva convivencia intercultural, donde nosotros los indígenas seamos parte integrante de esta Ciudad a partir de nuestras identidades. La Asamblea lo integran diversas comunidades de migrantes indígenas radicados en la Ciudad, miembros de los pueblos zapotecos, mixes, mixtecos, nahuas, triquis, entre otros”.

En este sentido, la AMI se constituye como un puente entre los migrantes de *Naciones Originarias* y las instancias gubernamentales. Así, ésta pretende realizar un trabajo que posibilite la equidad de oportunidades, generando un espacio comunitario. “Por esto, viendo que la mayoría de los indígenas reproducimos algún sistema comunitario de vida y no hay mecanismo gubernamentales para fortalecerlos, es que en los últimos años compañeros de varias etnias, pensamos que era necesario crear un espacio propio de los indígenas, para los indígenas y que nos ayudara a potenciar estos sistemas comunitarios. Así es como nace nuestra Asamblea” (Asamblea de Migrantes Indígenas; 2004; 313).

Durante un lapso de tiempo Celerina también formó parte de la AMI. Durante su estancia en la Asamblea de Migrantes denunció una campaña publicitaria racista que

apareció en el Sistema de Transporte Colectivo Metro, en ella se publicitaba un desodorante con la leyenda: “Para que el Metro no huela a Indios Verdes: Rexona. Ahora nadie va a oler mal”. Después de su denuncia la campaña dejó de aparecer en los espacios del Metro.

Sin poner en tela de juicio la labor de las Organizaciones mencionadas es necesario llamar la atención en los conflictos internos en dichas organizaciones. En este sentido, retomo las palabras de Celerina para mostrar las tensiones que se gestan en su interior, ya sea por cuestiones políticas o por la reproducción de prácticas patriarcales.

En el primer caso Celerina Sánchez renuncia por un encontronazo entre dos visiones al interior de la Organización de Traductores y que la reelección del presidente Benedicto Ayala Cortés, la precipita. La reelección se da a pesar de que al constituirse se estableció que el mando sería rotativo cada dos años, ella cuenta que le dijo a Ayala Cortés: “*‘Sabes qué, quédate con tu organización, yo renuncio, adiós’. Y renuncié. Hice un documento, no sé si lo rompieron, no me importa, si no se acercan de mí tampoco me importa. Son de las 21 mil cosa que me valen en la vida. Porque... porque yo creo que un fue un proceso, me sirvió para muchas cosas y no lo necesito, adiós’*”.

Por otra parte, Celerina Sánchez sale de la AMI por lo siguiente: “*los compañeros son demasiado machistas, demasiado... cuotas de poder. Por eso yo crítico profundamente, lo sé de causa... cuando a mí me vienen con lo que nuestros pueblos, la comunidad, si es cierto... pero tú cuando empiezas a lucrar o quedarte 20 años allí, no me hables de comunidad y cuando tú empiezas a engañar a la gente, no me hables de comunidad, porque eso es lucrar con el poder y usar el mínimo poder que tienes para usar él y tener beneficios, entonces dije yo no me quedo aquí, adiós’*”.

2.4.1 MIGRACIÓN A LA ZMCM

A mediados del siglo pasado inició un proceso de migración de carácter “indígena” masivo. Migrantes que partieron de sus comunidades a los centros urbanos, los cuales al ajustarse a un ritmo acelerado de desarrollo industrial, requirieron de mano de obra en un enorme volumen y, por tanto, se convirtieron en “polos de atracción” para un importante grupo de personas bajo la expectativa de mejorar sus condiciones de vida. Las condiciones de industrialización de las áreas urbanas, generaron una repentina y fuerte demanda de empleo para la población proveniente de *Naciones Originarias*, aunada con el abandono del campo, el crecimiento poblacional y las políticas del gobierno en el medio rural, dieron lugar a un éxodo de indígenas a distintos puntos del país y del extranjero.

Así, en la década de 1970 se dio la oleada migratoria más extensa. La cual marcó para las *Naciones Originarias* una serie de cambios ambiguos en los migrantes tanto en la forma de conducirse en sus comunidades natales como el vínculo con sus familias.

“La instalación y adaptación en la ciudad provocaron muchas alteraciones en las vidas de las familias de indígenas migrantes. Si un lugar como la Ciudad de México pudo garantizarles un mejor acceso, aunque con muchas dificultades, a la salud, educación, vivienda y justicia, los hizo igualmente conocer varios problemas de inseguridad y violencia desconocidos en sus comunidades de origen. Además, la adaptación al mercado de trabajo y a la dinámica de la ciudad impactó directamente las relaciones familiares” (Igreja; 2008: 219).

No obstante que esta migración se fue dirigiendo a diferentes centros urbanos del país y del extranjero. Sobresale el arribo de migrantes indígenas a la Ciudad de México y el área colindante del Estado de México, la llamada Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), por lo que fue considerado como el principal centro de atracción de migrantes indígenas: La antropóloga Consuelo Sánchez señala los puntos de recepción de la migración:

“Desde entonces, los indígenas han ido asentándose en diferentes delegaciones del Distrito Federal, principalmente en la Cuauhtémoc, Iztapalapa, Venustiano Carranza, Coyoacán, Iztacalco y Gustavo A. Madero. También existen importantes asentamientos de población indígena inmigrante que reside en municipios adyacentes al Distrito Federal, que corresponden al Estado de México, como son Ciudad Nezahualcóyotl, Chalco, Ecatepec” (Sánchez: 2004: 72).

Si bien se pueden ubicar municipios, delegaciones y zonas receptoras de la migración no es posible hablar de barrios o guetos con fronteras étnicas totalmente delineadas. Lo anterior permite, a diferencia de otros contextos urbanos, un incremento entre el contacto y la relación cara a cara entre los grupos de migrantes y el resto de la población mestiza. De lo anterior se desprende que el migrantes se ha visto como una minoría, como una minoría étnica.

La Ciudad de México sigue siendo un espacio en el que continúa la llegada de migrantes, que en cierta medida ha sido eclipsada por la migración que va más allá de las fronteras del país, pero que mantiene un peso específico. No se debe descuidar lo

concerniente el estudio de los fenómenos que se articulan alrededor de estos movimientos poblacionales en esta ciudad.

A pesar de que en los últimos años los polos de migración se ha perfilado a los Estados Unidos, la Ciudad de México sigue recibiendo flujos migratorios cotidianamente. Esto le ha dado una condición particular, a partir de la diversidad cultural, a la ZMCM. “La estimación por medio de la muestra censal de la población indígena que habita la ZMCM (o ciudad de México) en el año 2000 indica que en ese entonces, 749 639 indígenas vivían en la metrópoli, ya sea en hogares indígenas o como empleados del hogar viviendo en casas de sus patronés” (Molina Ludy y Hernández; 2006: 29).

La población indígena en la ZMCM presenta una gran heterogeneidad interna, no sólo en los diferentes grupos etnolingüísticos, sino al interior de éstos e inclusive entre los provenientes de una misma comunidad. Por ejemplo *originarios* de la Ciudad, segunda generación de migrantes o migrantes por sí mismos. Todos pasan por igual una serie de limitaciones o acciones de marginación, exclusión o discriminación.

“En general, las condiciones de vida de los indígenas migrantes que residen en la ciudad de México y en la zona metropolitana han sido muy precarias; tienen grandes dificultades para poder acceder a los derechos sociales básicos, como a la salud pública, a una vivienda digna, a un trabajo bien remunerado. Las actividades en las que encuentran empleo son básicamente en la construcción, el comercio ambulante y en el servicio doméstico, las cuales se caracterizan por los bajos salarios y la falta de seguridad y derechos laborales” (Sánchez: 2004: 72).

En este sentido, para parte de los habitantes de la Ciudad, el “indígena” migrante no es separado de la pobreza, ésta aparece como una particularidad que lo delimita y lo marca. La pobreza significaría la sustancia que determina a los “indígenas”. El poco o nulo interés expresado hacia los “migrantes indígenas” ha traído consecuencias, dando paso al afianzamiento de la intolerancia, el olvido o la indiferencia hacia los indígenas en las instituciones de la ciudad y en buena parte de los capitalinos mestizos.

Sin embargo, el rechazo no se adscribe en términos simplemente económicos, por sólo ser pobres, sino a una situación de mayor trascendencia y de notable complejidad, la cual es la del desconocimiento de la diversidad cultural. En efecto, una creencia muy difundida entre la mayoría de los mestizos consiste en dar por sentado que los espacios urbanos no son un lugar que pertenezca a los pueblos indios. Se asume que su ámbito de reproducción debe ser la comunidad agraria y su modo de vida las actividades relacionadas al campo. Según esta visión urbanocéntrica, los indígenas viven en el cerro, en la selva, en el desierto o en las cañadas. En las famosas zonas de refugio. Bajo dichos indicios, un migrante de *Naciones Originarias* en la Ciudad inevitablemente estaría sometido a un proceso de mutación, destrucción e hibridación cultural.

Por otra parte se debe reconocer que los migrantes cuando llegan a la Zona Metropolitana Ciudad de México resienten el impacto de encontrarse en un contexto distinto al de sus comunidades de origen. Esto se expresa en un extrañamiento frente al mundo urbano. Este choque cultural puede producir una enorme variedad de repercusiones.

De esta manera, es posible señalar la confrontación con una realidad que sobrepasa los márgenes de los referentes culturales de los migrantes. Por ejemplo, Celisflora nos comenta sobre su choque con el entorno citadino, sobre su extrañamiento. *“Fue un choque tremendo el que tuve porque después de andar siempre por las comunidades cerca de mi pueblo y de mi familia, venirme a la Ciudad implicó un sufrimiento para mí para poder adoptare la Ciudad”*.

Ese desconsuelo es motivado por su salida pero agravado por la situación que travesaba en el medio urbano: *“Sufrimiento en el sentido de que extrañé mucho a mi familia, a mi papá, a mi mamá y a mis hermanos. Extrañé demasiado mi trabajo, mucho, mucho... dónde están los niños. Porqué tengo que estar aquí, porqué no me regreso. Entonces fue un proceso bastante difícil para mí y que me dedicaba a chillar en las tardes y las noches porque no podía, no me sentía bien estar aquí. No me gustaba como estaba viviendo, era una cosa tremenda la Ciudad, atravesarla en metro, que todo el mundo te empuja... no, no, no... cosas en el metro como de acoso sexual y el asunto este del lesbianismo y de la homosexualidad, el tráfico y la comida... no... era una cosa tremenda”*.

Así, la homosexualidad es un hecho que confronta. *“Es todavía, no puedo decir que era, es todavía como una ofensa delante de mí porque en mi cultura quizás haya homosexuales pero no es una cuestión visible, abierta: ‘aquí estoy y me gustan los chicos, los hombres’, o en el caso de las mujeres, de que ‘me gustan las mujeres’, no... es un asunto que todavía está oculto, tal vez haya pero no se dice no se sabe. Entonces cuando yo veía a los condenados homosexuales ahí besuqueándose, tocándose y cosas así... decía: ‘qué vergüenza, yo no quiero ver eso’”*. A partir de esto Celisflora tomó un

curso sobre la condición de la mujer indígena y se interesó en el apartado respecto a la homosexualidad para tratar de entender no sólo esta predilección sexual sino su propia respuesta.

De tal manera, el extrañamiento causa dolor e incertidumbre a los ñuusavi. Así lo manifiesta el siguiente poema de Celerina Sánchez.

TSI'I

kumuyu nuu inkáyu yo 'ó

nuu ndee kua'á chikuí

ra ná iín lóndòlu

tichyùùn ri kue tuú nuú ti

vasu kíti kàà ñuuyo

mituún anuayu inká ra tsai soo nuú

chaa kuniyu kixi saánso

takua na kuúyu nuú i'i

ra ndákii méé ñàà lu

ra kua'á yuyu naíyu

tono ñúmá ñàà náa tachí

kuaí nuú yuku

iká nuu nikakú

ra na kuúyu nuu ndiiví

míí ñaa kuiko xini mee

AGONÍA

Entretejer mi presencia
en este océano de asfalto
llevo conmigo un puñado
de luciérnagas imperceptibles
en el salvaje complejo de la ciudad
la soledad me abriga inerte
y me regocijo en el sueño eterno
para retornar al lugar sagrado
de la inocencia
la brisa me lleva
hecha humo
a mi montaña
a mi origen
y caigo en el abismo
de mi propia alucinación

2.4.2 RACISMO: EXCLUSIÓN Y DISCRIMINACIÓN

Como se ha mencionado el migrante de *Naciones Originarias* reproduce en los espacios que habita en las ciudades su especificidad identitaria. Esta reproducción está acotada por las mismas condiciones tanto por la interacción que tienen con los mestizos como por el lugar donde se asientan los flujos migratorios. En este sentido, en un primer

lugar, los migrantes entablan relaciones al hacer vida en común con la población urbana; en segundo, la Ciudad de México no se encuentra dividida a partir de fronteras étnicas, por tanto, no existen barrios o guetos que se caractericen por distinciones étnicas, por lo que la población migrante no se encuentra en una sola zona de la Ciudad.

De esta forma, la interacción entre migrantes y ciudadanos crece y se diversifica. Pues se comparten espacios públicos, el uso de transportes públicos y de lugares de esparcimiento. Sin embargo, en el contexto urbano son considerados minorías étnicas. Así, a pesar de la creciente presencia de migrantes en la metrópoli no ha cambiado una serie de construcciones sociales respecto a ellos.

Por otra parte, en la Ciudad al no existir una tajante división de límites étnicos, en ella se puede reproducir la cultura en varios niveles. Así existen ejemplos donde se construyen lazos sólidos con miembros de su comunidades de origen, permitiendo ocupar no sólo casas aisladas sino vecindades completas o espacio mayores en colonias populares, lo cual da paso a la composición de vínculos que permiten reproducir rituales o festividades provenientes de sus comunidades. Ampliándose sus comunidades de origen de manera simbólica.

La población citadina mestiza no se reconoce así misma como racista. “Muchos no se reconocen ‘racistas’ hasta que los indígenas se convierten en sus vecinos, compañeros de trabajo, compañeros de juego o potenciales consortes de sus hijos, etc. La interacción cara a cara es una prueba de fuego que se presenta cuando la distancia social ya no puede expresarse a través de la distancia física, misma que en la ciudad se

desvanece. Esta situación crea las condiciones para que la discriminación étnica y racial se exprese con mayor crudeza” (Oehmichen; 2003: 343).

Los migrantes se ven obligados a restringir sus elementos culturales a una reproducción mínima. Así, los lazos entre migrantes y sus comunidades se ven alterados, poco a poco se van debilitando. Por ejemplo, las *lenguas originarias* se han convertido en “lenguas de cocina”, pues sólo su uso, en algunas ocasiones, se ha reducido a estos espacios en los hogares donde mujeres y hombres trabajan en el servicio doméstico.

Por lo tanto, las prácticas culturales al enfrentarse a una situación adversa se ven fortalecidas, algunas son negociadas y otras más olvidadas. Esta última es una salida recurrente debido a que entran directamente en contradicción con el poder estatal establecido y con la construcción imaginaria de la unidad nacional. La antropóloga Cristina Oehmichen reconoce la construcción de alteridad por medio del mestizaje.

“En el proceso de construcción de la identidad nacional, el mestizaje aparece como un símbolo articulador de la noción de mexicanidad. El Estado moderno, que monopoliza el poder para autodefinirse y, a la vez, imponer a “los otros” las identidades “legítimas” se presentan como el soporte de la nación (de la macro-etnia mestiza) y excluye a los miembros no asimilados a esta categoría. La distinción entre indios y mestizos fue asociada a una serie de elementos que operarían como atributos identificadores. Dichos atributos se encuentran incorporados en las representaciones sociales tanto de indígenas como de

mestizos, y se encuentran presentes en sus esquemas de percepción, interpretación y acción” (Oehmichen; 2005: 159-160).

Así, de este choque se generan o se reactivan múltiples prejuicios raciales dirigidos a la población migrante, que producen una imagen negativa de los llamados indígenas. Esto es, se construye una mirada racista para darse las condiciones sociales y culturales que posibilitan el racismo.

Hablar de racismo no es sencillo. El propio concepto de raza tiene una histórica referencia a las diferencias biológicas entre los miembros de la especie humana, pero a pesar de ser un concepto que ha sido desechado del vocabulario científico, sigue permaneciendo una categoría que proviene de dicho concepto, es decir, el de racismo, fenómeno que impacta las relaciones interétnicas en todas partes del globo. “Operativamente el racismo moderno ha tomado la forma de ‘etnización’ de la fuerza de trabajo. Es ahí donde se cruzan los conceptos de raza e indio hasta confundirse en una sola noción” (Pineda; 2003:255)

Tanto el color oscuro de la piel como la pobreza y el concepto de “indio” sirven como elementos de exclusión, que consciente o inconscientemente se usa para etiquetar al *otro*. Estas formas racistas se trasladan en el uso cotidiano de frases al interior de comunidades NuuSavi.

“‘Cásate con un güerito para mejorar la raza’, en clara alusión a la necesidad de cambiar de color nuestra tez como una forma de ‘mejorar la raza’, el cual se considera que el color claro simboliza un alto desarrollo civilizatorio de un pueblo. Lo curioso del asunto es que constituye una

expresión asumida mayoritariamente por los propios miembros de nuestras comunidades. Otra expresión que solemos escuchar en la propia familia indígena es: “El niño salió morenito, pero aún así lo vamos a querer”, porque el mayor deseo de los padres y de los mayores es que su primogénito sea distinto y de preferencia que sea de color claro, güero y rubio. También solemos escuchar a los jóvenes: “Si no estuviera tan morena, el vestido se le vería mejor”, en clara alusión al color de la piel de la niña que nació en el seno de la familia. En el mercado laboral solemos leer lo siguiente: “Se solicitan empleados, ambos sexos, buena presentación; tez blanca. Inútil presentarse si no reúne los requisitos”, y es una expresión que denota una fuerte carga peyorativa y de exclusión al otro, porque quien es de color moreno difícilmente puede encontrar trabajo” (Caballero; 2009:204).

En la sociedad urbana prevalecen criterios racistas de clasificación y exclusión social, que se encuentran presentes en las representaciones sociales de los mestizos y de los indígenas. Dichas representaciones corresponden a una visión del mundo que se encuentra incorporada a la cultura y la conformación misma de la nación mexicana. El racismo se hace patente en la capital al observar los procesos de segregación social. Las representaciones sociales generan prácticas de exclusión que son las mismas que hacen que un mestizo no acepte vivir al lado de una vecindad étnica, y que un indígena no intente entrar en lugares en los que sabe o considera que va a ser maltratado o rechazado (Oehmichen; 2005: 159-160).

2.4.3 Algunos testimoniosÑuuSavi

Es en las actividades laborales donde aparecen muestras de racismo, discriminación, y abuso. Estas expresiones de rechazo se producen cuando los ñuusavi se empiezan a entablar relaciones con los mestizos al compartir espacios físicos en la Ciudad.

Esta es la impresión que retiene don Donato a su arribo a Ciudad de México. Se refiere a su primera actividad laboral de esta manera. *“A mi familiar con quien llegué le pedí que me ayudara a conseguir trabajo y me decía él que estaba muy chico pero de lo que más podía era trabajar de mozo. Allí empezó mi problema de orientación porque no podía hacer trabajos en la casa... eran regaños y discriminación por parte de esa gente, creo que eran de descendencia española esa gente, era familia Hidalgo y tenían mucho dinero, iban a los toros, es de lo que me acuerdo de eso. Nunca me pegaron tampoco pero me humillaron muchísimo”*.

Y prolonga su relato al mencionar las acciones que realizaba y el contenido de los componentes del agravio contra él. Don Donato efectuaba *“cosas de la casa, según limpieza pero me decían que yo lo que hacía era ensuciar. Me decían ‘lávate el carro’ pero en vez de lavarlo lo ensuciaba, yo jamás había visto un carro tan cerca y ahora tenía que abrir la puerta y meterme. Me decían que era mejor que no lavara el carro porque lo ensuciaba, que no trapeara el piso porque los ensuciaba”*. Don Donato sólo estuvo un mes en esa actividad.

Por otra parte, la discriminación que sufrió doña Margarita se estableció en dos niveles. Por una parte por la condición económica y, por otra, la apariencia. *“Más que nada siento que mi apariencia de provinciana, o sea de niña de comunidad rural. Eso fue lo que ellos empezaron a ver porque no era tanto... porque ya más o menos dominaba el español y no iba mal en la escuela, tampoco. Más bien la discriminación era por la posición social, por la económica... los niños son así desde chiquitos, empiezan a ver todo eso porque ellos tienen otra vida... fue allí donde sentía que había un grado de discriminación”*. A la discriminación en el espacio escolar se le sumó la explotación laboral.

Así, la familia para la que trabaja la madre tiene un conjunto de tortillerías. Una de ellas se encuentra en su mismo domicilio, es allí donde a Margarita la obligan a trabajar. *“Después... las personas donde trabaja mi mamá como tienen un negocio de tortillería, entonces dicen ‘yo creo que a esta niña la vamos poner a trabajar’”*. A esta situación se le agrega el hecho de que Margarita es cambiada a la escuela nocturna y que no recibe ninguna paga por su actividad laboral. *“Entonces estas personas me sacan de esa escuela y me mandan a la nocturna, con los adultos”*.

Tendrían que pasar años para que esta situación de explotación laboral infantil fuera reflexionada y caracterizada como tal, por doña Margarita. Y así romper una lógica que naturaliza la discriminación, la explotación y el atropello a las garantías más básica para cualquier individuo. *“Entonces me cambian porque me ponen en la tortillería. Estaba en tercero... me sacan a los seis meses, se puede decir que a la mitad del año me sacan y me meten allí a la nocturna. Eso también... al principio no lo vi como discriminación, nada pero al correr de los años lo sentí como eso... si mi mamá*

estaba trabajando y mi mamá estaba costearo el estudio, entonces no tenía por qué hacerlo pero lo hicieron; con tal de no pagar una mano de obra y ponerme a mí y ganarme el taco que me daban me metieron a la tortillería a recoger las tortillas, porque tenían un trabajador que era el que cuidaba la tortillería, que estaba a cargo de la tortillería y porque ellos tenían otra tortillería, así como una cadena... ya me mandan a la nocturna”.

La jornada laboral y escolar consumía tanto el tiempo como la energía de Margarita. Entraba a trabajar a las ocho de la mañana y salía a las cinco, luego realizaba su tarea y después entraba a la escuela nocturna a las seis de la tarde para salir a la nueve de la noche.

A lo anterior se le debe de sumar otras modalidades de racismo, un racismo desde los propios lazos comunitarios. No pocas veces Don narciso me ha referido, con tono desanimado, cómo los paisanos al poco tiempo de su estancia dejan de saludarse en Tu'unSavi en sus encuentros en el transporte público o en la calles de su colonia. El día que don Narciso me invitó a su casa para hacerle la entrevista me ejemplificó esto de manera vívida; nos encontramos con uno de sus paisanos en el microbús. Él lo saludó en su lengua pero el paisano le contestó en español.

De esta manera, don Narciso me sonrió consciente de haber dado un ejemplo concreto sobre lo referido al proceso de invisibilizar la diferencia identitaria. Es día para llegar a su domicilio el transporte subió por un escarpado cerro que sólo la punta se mantiene sin edificaciones. Sin que me lo dijera supe que estábamos llegando a nuestro

destino, las tiendas y demás comercios tenían nombres referentes a Oaxaca y a la Mixteca, otra referencia visual de adscripción cultural.

Pero esta atribución queda soterrada o intenta serlo por posicionamientos provenientes de dichos espacios compartidos. Así, don Narciso critica una posición que adoptan muchas personas al interior de las comunidades que desvalora a los propios Ñuusavi. *“Es complejo porque nosotros, nuestra gente prefiere que gente extraña les hable y no nosotros mismos. Es otra de las observaciones que he hecho... va por si un gringo, un alemán o japonés y se quedan, pero si... va uno y dicen “está loco ese”. Esa es la otra parte de nuestra conciencia, de nuestro pensamiento”*.

Otro ejemplo de lo anterior se desarrolló en la colonia que habita don Narciso en la zona metropolitana. En esa ocasión se realizó una misa en la proximidad de la casa de su hija y, para tal celebración don Narciso dijo unas palabras en Tu'unSavi. *“En una ocasión se hizo, para no romper la costumbre para no llevar la corriente, también lo he hecho... ‘a pues vamos a hacer una misa’, ‘Sobre qué se va a hablar la misa’, ‘pues, vamos a recordar a todos los que se han ido, vamos a hacer una lista’. Al que estaba de presidente le digo ‘si está bien, lo que quiera la gente, orales pues’. De antemano le digo ‘aquí hay mucha gente de nosotros, les voy a dar la bienvenida en daidai’, ‘¿Y tú crees que esté bien?’ “Va estar bien y para muchos va a estar mal”. Y efectivamente así fue”*. Y efectivamente para algunos ese gesto de hablar en dicha ceremonia en la lengua ÑuuSavi trajo dos respuestas.

Así lo narra don Narciso. *“Las personas mayores me entendieron muy bien, pero es la contradicción, pues un muchacho universitario me dijo que ‘quién me había dado*

esa idea' y le digo 'a mí nadie me ha dado esa idea, esa idea es muy mía'. Y hablé así porque siento que soy de allá. Sin embargo, esta muestra de adscripción identitaria fue tomada por algunos de manera negativa. "Como si fuera algo malo... 'qué ocurrencia de ese señor, quién le va a entender'. Pero primero los saludé en DaiDai⁹ y ya después lo dije en castellano, lo mismo. No quedó conforme el chavo... pero así como que uno dijo 'quién le dijo que hablará así', si nadie me dijo".

Así, la propia discriminación no sólo da en el contexto urbano sino se puede dar en las comunidades, tal es el caso de Celerina quien fue víctima del rechazo de los propios grupos de niños ñuuusavi, en su infancia. Celerina no vivía en una ranchería y no en el centro del poblado. *"Esta primera parte de vivir en mi comunidad que no había para nada contacto con la otra cultura sino solamente contacto con mi comunidad hablante, con estos procesos de entender el mundo, para mí no era nada extraño, no me sentía nada extraña, yo recuerdo que fue una etapa muy feliz, de hecho las cuestiones naturales, por ejemplo, me ayudaron mucho, a parte de que vivíamos en la comunidad, no vivíamos en el mero centro, ahora si como en las caricaturas... bien a la faldas de una montaña chiquita, que para mí en ese entonces era gigante".* Sin embargo, junto con su familia tuvo que salir y hacer una primera migración.

Se dirigen a la cabecera distrital, Juxtlahuaca, ante la necesidad de que continuaran su educación los hermanos mayores y ella ingresar a la escuela. *"El problema fuerte para mí a pesar de que fue muy emocionante, fue que nosotros nos cambiamos de lugar, emigramos, fue una primera emigración que hicimos. Nos cambiamos a la cabecera distrital que es Juxtlahuaca en 1976".* A pesar de que de la

⁹ Esta es la forma de referirse a Tu'unSavi en el dialecto de la región de don Narciso.

existencia de una escuela bilingüe, Celerina no es inscrita allí sino en una escuela donde sólo se impartían clases en español.

Después me inscriben en la escuela y mi papá dijo que yo no iba a ir ninguna escuela bilingüe, a pesar de que en ese pueblo había una escuela bilingüe. “Yo ya tenía como 9 años. Y dijo ‘no, no, no... tú no vas a ir a ninguna escuela bilingüe porque tú tienes que aprender a leer y escribir y saber español, te vamos a una escuela donde vas a aprender’. Y recuerdo que en ese proceso fue muy duro porque... Entonces entendí que... más bien no sé si entendí o no entendí nada... porque en ese momento no te explicas muchas cosas de lo que estaba sucediendo más que en el proceso de decir ¡ah bueno!”

En este sentido, la exclusión y la discriminación se derivaban de las siguientes condiciones. “Era desde la enseñanza del maestro que no le entendía que decía, desde los niños que me pisaban porque no tenía zapatos, porque venía de la montaña y me decían que era “montañera”, me jalaban de los pelos, me rompían mi cuaderno y yo no podía ni siquiera al maestro: ‘maestro éste me hizo’. Si no te quedabas con porqué me hace esto y porqué me dice india, y porqué me dice que soy ‘montaña’, no entiendo. En ese sentido, es cuando yo te digo que fue muy duro el asunto. Esas frustraciones se te van quedando porque todo lo que está sucediendo no te los puedes explicar, solamente sientes el rechazo, el dolor, el que te pisan, que te empujan, que te jalen el cabello”. Como lo menciona Celerina, la discriminación no sólo se reproducía en el discurso sino que potenciaba las acciones con ella.

Los procesos globales y sus efectos informativos configuran un panorama particular de la diversidad cultural. A diferencia de lo que se creía en la actualidad más que una homogeneización a escala global asistimos a procesos de una duplicación creciente de la diversidad. Esto tampoco niega que el capitalismo continúe con su propósito de dar un rostro uniforme al mundo para crear las condiciones necesarias de reproducción, una homogeneidad en circunstancias materiales e ideológicas. Así, el tema la diversidad cultural es una impronta insoslayable.

Aparejado a los procesos globales el aspecto de la identidad arriba. De esta manera, como se analizó la identidad, a partir de la interacción, más que pensarla bajo el esquema de reproducir una unidad homogénea, se considera como un fenómeno de cambio y transformación continua. De ahí que se remarque la capacidad de los sujetos de construir estrategias identitarias como respuesta al contexto donde se insertan. Capacidad creativa que se sobrepone a una dinámica donde la identidad se pierde de manera inconciente como mecanismo de defensa ante una realidad excluyente.

En consecuencia, la migración es configurada de manera distinta en la actualidad. Pues si bien los flujos migratorios refieren a desplazamientos humanos históricos, hoy se revisten de una complejidad particular. Y más cuando nos referimos el proceso de expulsión que se vive en las zonas de las *Naciones Originarias*, y su arribo a los centros urbanos.

De esta manera, estas condiciones propias de las actuales oleadas migratorias también modifica el trabajo que intenta dar cuenta de éstas. Así, las propias investigaciones se abren a un análisis que contemple opciones más allá de la mera

pérdida de la identidad y la cultura cuando los migrantes arriban en este caso a la ZMCM. En este sentido, más que observar la migración a partir de la asimilación se propone partir de situaciones de revaloración de la cultura, es decir, de la resignificación de la lengua y la cultura, a pesar de que no existen las condiciones para ello.

3 RESIGNIFICACIÓN DE LA ÑUU SAVI

El tercer capítulo es reservado para discurrir en el tema de la resignificación de la lengua y la cultura. En una primera instancia haremos una revisión crítica a la supuesta única salida que tienen los migrantes de *culturas originarias*, la asimilación o la hibridación cultural pasiva. Más adelante se retomará el concepto de significación a partir de la antropología para remarcar el vínculo entre lenguaje y antropología para dar cuenta de la migración desde una perspectiva distinta hasta hoy analizada, es decir, a partir de la resignificación de la lengua y la cultura. Y concluiremos con una serie de expresiones de resignificación de la lengua y cultura ÑuuSavi en el contexto de la ZMCM.

3.1 Una única lectura de la migración: asimilación

Hasta hace poco la representación de los “indígenas” urbanos se circunscribía en un proceso ya sea de *asimilación* o de *aculturación*. La asimilación o la aculturación aspiran a la integración de los miembros de las *Naciones Originarias* a la sociedad occidental de carácter urbano. Sin embargo, a partir de una crítica a este proyecto se plantea que más que una integración se produce un complejo proceso donde la creatividad de la población migrante se visibiliza. Así, se da la reproducción de modelos culturales distintos de manera diferente.

Sin embargo, antes de continuar considero necesario aclarar qué se entiende por *asimilación* o *aculturación* en el contexto de las políticas en torno a la diferencia cultural emprendidas por el Estado moderno mexicano. Para de esta manera tener un

referente y así dimensionar la creatividad que se imprime en la lectura alterna que se hace desde las propias culturas de las *Naciones Originarias*.

En la conformación del Estado moderno se empezó a forjar una sola identidad para todos los habitantes de nuestro país. A partir de este propósito se pretendió eliminar todas aquellas identidades que entorpecieran el desarrollo de dicha política. “A pesar de las dificultades que hubo para ejecutarlas, su propósito no cesó con el paso del tiempo: el de acabar con todas las identidades que obstaculizaran la conformación del nuevo Estado-nación” (Chávez; 2003: 27).

Así, durante el periodo posrevolucionario se volvió a identificar a las *Naciones Originarias* con el atraso del país. Por tanto, a tales comunidades se les consideró como obstáculos para la idea de Progreso, debido a su falta de identidad nacional. Re caerá en dos personajes la preocupación de la burocracia estatal para dotar de identidad nacional a los indígenas: Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes a su vez se les puede identificar con los procesos de *asimilación* y *aculturación*, respectivamente.

El *indigenismo* tiene sus orígenes más cercanos en los momentos posteriores al movimiento armado revolucionario de 1910 a 1917, cuando la Escuela Mexicana de Antropología, encabezada por Manuel Gamio, comienza a elaborar los marcos de referencia conceptual que permitieran darle contenido a la política del Estado para con los diversos pueblos indígenas que se distribuyen en todo el territorio nacional (López y Rivas; 2004: 13).

El proyecto antropológico de Manuel Gamio se basó en reactualizar el paradigma colonial del “indio atrasado”:

“Resumiendo lo anteriormente expuesto, puede concluirse que el indio posee una civilización propia, la cual, por más atractivos que presente y por más alto que sea el grado evolutivo que haya alcanzado, está retrasada con respecto a la civilización contemporánea, ya que ésta, por ser en parte carácter científico, conduce actualmente a mejores resultados prácticos, contribuyendo con mejor eficacia a producir bienestar material e intelectual, tendencia principal de las actividades humanas”(Gamio; 1993 [1916]: 105).

Para el llamado *Padre fundador* de la antropología mexicana, la nación no se consolidaría como tal en tanto siguiera considerando la heterogeneidad cultural. Por tanto la nación no se fundaría al persistir el carácter heterogéneo de su composición expresado en al menos “sesenta pequeñas patrias”, con sus respectivas lenguas y culturas, planteando la necesidad de la incorporación del indígena a la vida nacional (López y Rivas; 2004: 14).

“Una de las etapas más importantes en la evolución de un pueblo es la *integración nacional*, que sólo puede alcanzarse cuando concurren, además de condiciones de medio geográfico que faciliten los contactos de los grupos sociales que forman la población, varios factores de los que mencionaremos aquí algunos de carácter fundamenta: homogeneidad étnica de estos grupos, un tipo general de civilización al que todos estén incorporados y un idioma en común” (Gamio; 1993 [1935]: 112).

En este sentido, para el autor de *Forjando patria*, la marginalidad de los pueblos indígenas se debía al estancamiento provocado por la diversidad lingüística. Así, Gamio se planteó la asimilación a la identidad nacional a partir de la homogeneización de la lengua. Para lo cual, según Gamio el Estado puede llevar a cabo lo anterior por medio de dos mecanismos: por un lado, extendiendo el uso de idiomas nativos al resto de la población no indígena y, por el otro, enseñando el español a las poblaciones indígenas.

“Creemos que en ciertos casos convendría aceptar el primer método, en general debe de adaptarse el segundo, porque aquél haría que persistiera la pluralidad de lenguas indígenas, que si son de cierta utilidad en lenguas especiales científicas, tales como los estudios etnográficos y folklóricos, en cambio no traería consigo el progreso cultural de esos elementos y, sobre todo, su acercamiento indiscutible al gran resto de la población” (Gamio; 1993 [1935]: 133).

De tal modo que la integración de los “indígenas” a la sociedad occidental no debía realizarse mientras éstos conservaran sus rasgos culturales particulares. Por tanto, el proyecto indigenista de Gamio persigue un programa lineal que pretende la asimilación de los *primitivos* a la sociedad moderna.

Por otra parte, la política de integración se afianzó a través del Primer Congreso Indigenista Interamericano que tuvo lugar en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, en donde se intentó modificar para corregir el sentido de etnocentrismo radical anterior. “El proceso de asimilación propuesto, ya no habla de compulsión ni de hacer tabla rasa de la cultura autóctona; ahora el procedimiento implica mayor cautela (Díaz-Polanco; 1979: 20). Se empieza a enunciar el respeto a las culturas llamadas “indígenas”.

Así, con el apoyo de los antropólogos desde el Estado se hizo una diferenciación tajante al interior de las culturas de las *Naciones Originarias*. Se consideró que en las culturas había ciertos aspectos “positivos” que merecían ser conservados y, por tanto, que merecían respeto y protección por parte del Estado, y en contraparte, otros “negativos” que debían ser eliminados. Esta distinción sería la base de la *aculturación*.

“Los restantes aspectos de la cultura de comunidad, inevitablemente, tuvieron que adaptarse a las necesidades de la nueva interacción indo-ladina; pero, en todos los casos, la incorporación compulsiva de elementos extraños no fue captada en la forma inicial. El fenómeno de la aculturación no constituyó un traspaso mecánico de los elementos de una cultura a la otra, sino que hubo una reelaboración y reinterpretación de esa cultura, al favor de cambios internos catalizados por los cambios externamente introducidos” (Aguirre; 1982 [1957]:29).

Este enfoque mantenía una contradicción interna insuperable. Pues al mismo tiempo que abogaba por el respeto irrestricto a las culturas mantenía el objetivo inaplazable de integrarlas a la sociedad nacional. La figura más representativa de esta fase del *indigenismo* fue la de Gonzalo Aguirre Beltrán, quien intentará hacer compatibles el respeto y la integración.

Así, para Aguirre Beltrán el contacto entre las culturas indígena y occidental se manifiesta en una suerte de juego de fuerzas. Donde para toda *acción* habrá una *reacción*, es decir, una tensión en el vínculo. Por tal motivo, aquél esgrime una definición operativa de *aculturación* que exprese su naturaleza dinámica.

“Aculturación es el proceso de cambio que emerge de contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variado de contradicción” (Aguirre; 1982 [1957]: 29).

Si bien Aguirre Beltrán reconoce el conflicto dado por el contacto de entidades diferenciadas, al final reduce la tensión a un intercambio recíproco que concluye en una identificación de una cultura en relación a otra.

“El proceso de aculturación involucra, en realidad, un conjunto infinito de procesos entre elementos opuestos de dos culturas. Estos procesos se hallan interconectados de modo que actúan recíprocamente uno sobre otros y se encuentran en un desarrollo incesante, tanto cada uno de ellos en particular, como considerado en conjunto el proceso global de aculturación” (Aguirre; 1982 [1957]:44).

De esta manera, para él dicho conflicto siempre desembocará en la integración, el cual tiende a armonizarse y a unificar las unidades antagónicas. Así, el *indigenismo* bajo la tutela de Gonzalo Aguirre Beltrán, supone un destino inevitable a las *Naciones Originarias* tras el contacto con la cultura *dominante*, su incorporación a la cultura nacional. Este *indigenismo* aún continúa el sendero del evolucionismo unilineal. Donde toda acción integradora supone una concepción que establece la superioridad de la sociedad occidental.

Por tanto, no debemos de perder de vista lo que apunta Héctor Díaz-Polanco, un antropólogo crítico al *indigenismo*.

“En gran medida, las dificultades y contradicciones del indigenismo están relacionadas con el carácter y la finalidad de éste. Se trata de un enfoque y una práctica diseñados (pese a los frecuentes declaraciones de respeto al indio y sus singularidades culturales) sin tomar en cuenta, en realidad, los particulares intereses de los indígenas, y pretendiendo buscar simplemente su base de legitimidad en la imposibilidad de que ese conjunto socioeconómico proponga por sí mismo un proyecto propio” (Díaz-Polanco; 1979:27).

En este mismo sentido, el indigenismo se caracterizó desde entonces por el uso de una retórica de respeto a las lenguas y costumbres indígenas que se quedaba en el discurso. Esta retórica tenía como trasfondo el esquema que articulaba una serie de políticas que intentaban destruir las estructuras de los *Naciones Originarias*.

“Con retóricas de este tipo se ha caído en el ocultamiento de la realidad de los pueblos indios. Por un lado, la exaltación emblemática del “glorioso pasado” indio, con la cual indio vivo, su realidad cultural de aniquilamiento y su marginación económica, quedan ocultas, y por otro, la negación del indio real, que parece no pertenecer a ese glorioso pasado que se exalta, y la construcción abstracta y falsa de la imagen virtual, a partir de la cual se perpetúan las políticas asistencialistas y de no reconocimiento del indio como actor político económico del Estado-nación capitalista (López y Rivas; 2004:18).

3.2 LA SIGNIFICACIÓN: DE LA SEMIÓTICA A LA ANTROPOLOGÍA

El término de resignificación advierte en una primera instancia la reiteración de la significación. Así, antes de poner el énfasis a la redundancia hay que precisar el concepto de significación, para en un segundo momento dirigirnos abiertamente a la resignificación. En este sentido, la significación la retomaré de los referentes de la semiótica para transitarlos a la antropología social e interpretativa.

El estudio de la significación ha recorrido diferentes caminos como aquellos de la filosofía del lenguaje y de la lingüística. Por un lado, el derrotero trazado por Charles Pierce y, por el otro, el delineado por Ferdinand de Saussure. Se pueden rastrear las influencias de la filosofía peirceana en la antropología anglosajona y de la tradición saussureana en la antropología basada en el estructuralismo francés (Martínez; 2007: 34).

No se puede olvidar que precisamente como disciplina científica se le atribuye la paternidad de la semiótica o de la semiología a Pierce y a Saussure, respectivamente. Estas dos tradiciones encabezadas por Pierce y por Saussure toman como punto de partida el signo. Así, para efectos de este trabajo sólo las ubicaré como referencias teóricas sin adentrarme a sus presupuestos.

La significación es una producción de sentido influida por aspectos culturales. Si embargo, esta producción de sentido se da en condiciones específicas de uso particular, es decir, en la actividad propia de los sujetos que constituyen a una sociedad.

La significación es por tanto una cualidad simbólica enmarcada en un contexto donde se da el proceso de construcción de sentido en interacción.

De esta manera, el lenguaje se entroniza como el principal vehículo tanto de la organización del mundo de vida como de la transmisión de sentido. Así, el trabajo antropológico puede recuperar algunas herramientas de la semiótica (semiología) para dar cuenta de la explicación de la forma en que se generan los entramados de significados en culturas distintas. Por tal motivo, es necesario ubicar a la cultura como un sistema significativo.

3.3 CULTURA Y LENGUAJE

La influencia del lenguaje ha impactado los conceptos de la antropología. Así, para Clifford Geertz, siguiendo a Max Weber, la cultura es un fenómeno semiótico, al reconocer que el hombre está inserto en tramas de significación. En este sentido, la cultura es definida como un entramado de significados.

“El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es una urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz; 2000 [1973]:20).

Por lo que Geertz establecerá el deber de la antropología, el cual será convertirse en la ciencia que interprete la cultura. Desde esta perspectiva el trabajo de la etnografía consiste en un intento de “leer”, con el mismo sentido que se hace cuando se interpreta un *texto*. Asimismo, la antropología debe trabajar a partir de un sistema de signos interpretables a los que Geertz llamará símbolos.

“La percepción de que el significado, en la forma de signos interpretables – sonidos, imágenes, sentimientos, artefactos, gestos- existe sólo dentro de los juegos de lenguaje, comunidades de discurso, sistemas intersubjetivos de referencia o maneras de hacer el mundo; de que surge en el marco de la interacción social concreta en la que algo es algo para ti o para mí, y no una gruta escondida en la cabeza [...]).” (Geertz; 1999: 78).

Así, el recurso metodológico de Geertz para la interpretación de la cultura será, dentro del trabajo etnográfico, la *descripción densa*.

“Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el discurso del ser humano. Desde luego, no es ésta la única finalidad, también aspira a la instrucción, al entretenimiento, al consejo práctico, al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana; y no es la antropología la única disciplina que persigue esta finalidad. Pero se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas de interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de

manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (Geertz; 2000 [1973]:27).

En este sentido, la significación se construye en la interacción social con base en eventos comunicativos. Es decir, que parten de interacciones que “se interpretan como actos de comunicación” (Leach; 1978: 78). La significación es necesaria para considerar a la cultura como un sistema significativo. Por tanto, la lengua y la cultura son dos elementos intrínsecos que dan sentido.

Así, para la poeta ñuusavi, Celerina Sánchez, dicho binomio es inseparable. *“Son dos elementos que van en conjunto. Y no hay como límites que dice dónde empieza una y dónde empieza la otra, porque la lengua es finalmente la manifestación de un pensamiento y la cultura es la realización de ese pensamiento”*.

3.4 DE LA SIGNIFICACIÓN Y LOS MIGRANTES

El tema de la migración rural-urbana ha dado a una abundante literatura antropológica. Sin embargo, en los trabajos existe una primicia de análisis a modelos de la adaptación y cambio cultural de quienes llegaban a los centros urbanos. Sólo se circunscribían los cambios culturales que se operaban al darse la ruptura entre de la vida “tradicional” comunitaria de origen y la vida “moderna” del espacio urbano. Así, las propias investigaciones sólo daban cuenta de una parte del amplio proceso de migración.

En este sentido, en dichas investigaciones son casi nulas las aportaciones en torno al fortalecimiento de los lazos comunitarios y de los referentes identitarios. Las actuales relaciones de etnicidad que se construyen en los espacios urbanos se pueden interpretar de maneras distintas. Si bien el arribo de migrantes a los principales centros urbanos es un fenómeno que se puede rastrear desde hace décadas, hoy se le puede encarar de manera alternativa. Ir más allá de la estrechez de los estudios sobre migración que se centran exclusivamente en términos de la economía o la sociología.

Así, la antropóloga Regina Martínez Casa señala que también la migración puede ser vista a partir de la producción de sentido que realiza el migrante.

“Los estudios sobre la presencia indígena en las grandes ciudades del país se han caracterizado por su mirada principalmente económica. Los motivos de la migración y las estrategias de ocupación laboral, así como las redes de paisanazgo, se suelen describir desde la perspectiva de sus consecuencias en la familia considerada como unidad de producción y consumo de bienes. Sin embargo, la migración también se puede ser vista como un laboratorio en el que se ponen en evidencia los mecanismos de negociación histórica, social y cultural que se materializan como significados en la definición de cultura más en boga en la antropología moderna” (Martínez; 2007:19).

Así, los migrantes provenientes de *Naciones Originarias* se ven obligados a interactuar con diferentes sectores de la población urbana y con sus paisanos en distintas situaciones comunicativas. Lo anterior nos permite percibir la necesidad de estudiar los procesos de significación (lingüísticos y/o culturales) tanto al interior de la cultura que

acarrea consigo un migrante como los que prevalecen en las sociedades donde migra (Martínez; 2007:44).

Para ejemplificar lo anterior retomaré el caso de la educación. Como se mencionó anteriormente no sólo a partir de aspectos económicos se puede interpretar el proceso de migración rural-urbano, el prestigio de la educación nos puede ofrecer una alternativa para observar aspectos hasta hoy subestimados.

“La posibilidad de ofrecer a los niños y los jóvenes una experiencia escolar de mejor calidad que la que encuentran en las zonas campesinas ha condicionado la permanencia de muchas familias indígenas en las ciudades con la finalidad de garantizarlas a sus hijos una mejor capacitación para el trabajo que las que ellos tuvieron de jóvenes” (Martínez y Rojas; 2006: 70).

3.4.1 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI

En este sentido, los entrevistados salieron de sus comunidades de origen con el objetivo de continuar de con sus estudios en la Ciudad de México, los escenarios particulares que atravesarán pondrán límites a esa aspiración, salvo el caso de Celisflora y el de Celerina que tuvieron a pesar de afrontar dificultades son narraciones positivas, el resto son testimonios acerca de la endeble posibilidad que tienen los migrantes de continuar con su formación escolar en el contexto urbano.

A doña Margarita una de las situaciones que más conflicto le causó a su llegada fue el hecho de una competencia baja en el dominio del español, *“sí lo hablaba pero muy poquito”*. Por su edad ella es inscrita a la primaria donde se topa con la dificultad de la lengua. *“Entonces, cuando llego aquí, mi prima me inscribe a la primaria, me hacen preguntas, pues yo me quedo muda. Entonces dice la maestra ‘no puedo inscribirla a tercero porque la niña no me puede contestar. Cómo sé que tiene la capacidad o el conocimiento para estar en tercer año, mire señora la vamos a inscribir pero en segu... pri... nooo, miento, yo ya había estado en segundo y había pasado a tercero’”*.

La evaluación de la institución no recuperó el hecho de que Margarita al tener poco contacto con el español en su comunidad no lo dominara. Así, por el hecho de no tener esa competencia es excluida del grado que le correspondía. *“Yo más bien creo que no las respondí porque estaba, ahora sí como dicen aquí paniqueada porque, este... mi prima hasta la fecha me hace burla porque dice ‘hay yo me acuerdo de Margarita cuando llegó que se escondía a tras de su mamá’. Pues sí, cómo no me voy a esconder, le digo, si ese era un mundo totalmente nuevo para mí. Este, ver tantos carros”*. Así, la compleja dinámica urbana se expresa, a través de la metonimia de la existencia de abundantes autos, como muestra de extrañamiento.

En el caso de don Donato al concluir a la primaria intenta ingresar a la secundaria pero por razones económicas no puede continuar. *“Regreso a mi comunidad y lo mismo de siempre, pienso vivir allí, hacer mi vida allá. Pero por azares del destino... uno pensando en lo que va a hacer sin estudiar, si estudiaba mi papá no me podía mandar a otro lado porque la próxima escuela estaba a dos horas de mi comunidad, la secundaria, pero para eso se requerían recursos pero no había recursos”*.

Para qué le digo a mi papá si no me va a poder ayudar”. Y será para don Donato ese azar el que lo lleva a la Ciudad de México, donde intentará seguir estudiando con ciertos logros, frenados por la discriminación. “En fin, eso es lo que veía... no tenía tiempo para reflexionar. Ahora con el paso del tiempo... después de estudiar la secundaria nocturna en la Ciudad de México y después el bachillerato, que por cierto lo dejé trunco. Sufrí mucha discriminación también por parte de los patrones, de las personas que convivían conmigo, sufrí mucho... esas cosas que yo sufrí eran las que me tenían agobiado en la Ciudad.”

En este sentido, don Narciso indica en torno a su arribo: *“Llegué a la Ciudad con un pariente, que también me inquietó y me dijo ‘vamos a México allá hay trabajo, que mira, vamos a trabajar en el barniz, que vas a ganar buena feria’. Y a parte del trabajo mi intención era estudiar. Pero llego a la Ciudad de México y me llevan donde hacen muebles, donde barnizan y todo”*. Después de una breve estancia en su primer trabajo, consigue uno de conserje en unos edificios de la colonia Narvarte y, después de 13 le dan la administración de dichas construcciones y serán 25 años más los que tengan que pasar para jubilarse se esa actividad.

Así, como conserje logra ingresar a la primaria nocturna y refiere lo siguiente: *“Entré en la nocturna, acabé mi primaria en la nocturna. Todo lo que fui a aprender en la nocturna ya me lo sabía. Prácticamente fui a la nocturna para que me dieran el certificado, nada más. Porque superaba a todos los chamacos y señoritas que eran de la ciudad. Por ejemplo las tablas de multiplicar ya me las sabía al derecho y al revés. Por eso les digo que yo fui a la nocturna pero no aprendí nada, porque fui de noche”¹⁰*.

¹⁰ Don Narciso hace un juego de palabras con la idea “ir de noche”, relacionando la imposibilidad de ver lo que se hace en la oscuridad con los horarios de la escuela.

En aquel entonces en los años sesenta, los muchachos, puros trabajadores que tenían buen promedio les daban media beca para contador privado y, sí me gané la media beca, pero al llegar al colegio me dijeron que para material necesitamos 150 pesos. No, pues no los tenía. Era mucho dinero, ganaba ochenta pesos a la semana y ya no fui. Luego todavía estaba en sexto y me casé y hasta allí se quedó eso del estudio”.

Por otra parte, en el caso de Celerina, ella llega de su comunidad a la Ciudad de México traída por una monja, quien ejercía una violencia psíquica y física sobre ella. Con su llegada la violencia aumenta en su intensidad. *“Yo me vine a México con esa gente. Para acabarla de amolar se convirtió eso mucho más violento porque cuando nosotros nos venimos a México, ya tenía problemas con mi papá a raíz de eso. Entonces la señora esta fue, la monja le dijo que me iba a traer a México, ni siquiera me consultó, fue y le dijo a mi papá. Cuando ellos llegaron y mi papá llegó y dijo esta señora dice que te vas a ir a México y no sé qué... y te va a llevar y te va a cuidar y punto. A qué horas me dijeron y lo peor del caso es que yo no podía decir nada... como que a mi papá ya le había dicho cosas, que era yo rebelde, que no sé qué, que no sé cuánto, que no aprendía, bla, bla, bla... ante eso yo me quedé paralizada. Y yo me vine para México con ellos y la violencia aumentó, terrible porque ahora ya la tenía yo aquí”.*

Será precisamente la religiosa quien la inscriba en la secundaria, así lo afirma Celerina “yo vine a hacer la secundaria”. Por las cuestiones particulares en las que Celerina atravesó su enseñanza primaria cuando la concluye tiene una edad que no le permite ingresar a la modalidad de secundaria general. Por lo que la monja cambió los documentos de Celerina para no asistir a una secundaria con la modalidad *para*

trabajadores o de adultos. “Lo único bueno que hizo la señora fue que me cambió mis papales para que yo estudiara la secundaria porque ya era mayor en la edad y no me aceptaban en la secundaria, porque ya tenía que estudiar en la secundaria de los adultos. Quién sabe qué hizo pero cambió mi acta de nacimiento, me hizo dos años más pequeña para que yo pudiera entrar en la secundaria”.

Sin embargo, por la situación de vulnerabilidad en la que se encontraba Celerina esta acción contenía una ambigüedad compleja. Al mismo tiempo que era positiva para ella, también se convertía en una fuente de sentimientos de culpa. *“Yo cargaba miles de culpas, hasta de eso me sentía culpable porque tenía que decirle a la gente que yo tenía 13 años cuando tenía 15 o 16, y en mi cuerpo se notaba, aparte yo me sentía... fue muy loco ese proceso, pues desde el primer año me quería ir a mi casa”.*

La época que pasó en la secundaria fue crucial. Espacio donde logró hallar, a pesar de la condición de violencia en la que se encontraba, la fuerza necesaria para salir de su encierro. En ese lapso de tiempo una hermana y un hermanito llegan de Oaxaca y será su hermano quien le ayude a escaparse de la casa de la religiosa. *“Para ese entonces ya había como entendido un poco y hablé con la “orientadora”... “es que yo no quiero, es que va a venir una señora a recoger mis papeles, no se los dé, por cualquier...” Ya para ese entonces yo me había ganado un premio en declamación y entonces dijeron “te vamos a extender un papel, donde dice que has ganado”. Cuando llega a ella a recoger los papeles, le dicen es que como ella ganó, le estamos haciendo un diploma, entonces se va a retrasar más el papel. En eso llega mi hermano y recoge los papales, mi hermano les saca las copias y se las entrega y dice “sabe qué, le voy a entregar las copias de los papeles de mi hermana, yo los voy a tener”. Y eso me permitió irme”.*

En el caso de Celisflora, ella emigró a la cabecera municipal Nochistlán para buscar ese prestigio escolar. *“Ya había telesecundaria en mi comunidad pero algo pasó conmigo, creo que mi ego creció y entonces si me sentí diferente a los demás compañeros y yo decía que no iba a estudiar la telesecundaria. Entonces tuve que emigrar y tuve que irme a Nochistlán a vivir sola y a hacerme responsable de mí misma”*.

En este sentido, esta decisión se basó, en buena parte, en la construcción imaginaria que se tenía de la telesecundaria¹¹ en la comunidad. *“No tenía mucho tiempo de haber llegado la telesecundaria en mi comunidad, entonces, la secundaria rompió muchas cuestiones quizás de costumbre o de que la gente viera normal ciertas cosas porque fue drástica la llegada de la telesecundaria. Generalmente la secundaria es un lugar donde asisten puros jóvenes y es otra etapa de la vida, precisamente. Decían es que allí los jóvenes solamente van para hacer otras cosas y era precisamente el ejercicio de la sexualidad, donde ya los jóvenes regresando o yendo a la escuela se ve que van agarraditos de la mano, abrazando, besándose o vienen en bolita o haciéndose maldades, tocándose o equis cosa, no sé”*.

Su estancia en la secundaria de Nochistlán en término escolares no fue problemática a pesar de que no tan exitosa como ella esperaba. Sin embargo, será el tema de la discriminación la que marca ese período. *“Sí sufrí una discriminación muy fuerte porque Nochistlán es así como el centro, concentración de muchas poblaciones. Hay gente que es nativa de Nochistlán pero también que es de los alrededores. Y uno se diferencia de aquellos nativos porque vas vestido de manera más sencilla, no usas*

¹¹ La telesecundaria es una de las modalidades de la educación secundaria que se imparte en las regiones de difícil acceso, tiene como objetivo abatir el rezago de la educación en este nivel en comunidades rurales, indígenas y semiurbanas, por medio de una señal de televisión.

zapatos, calzas huaraches; la misma forma de expresarse, de desenvolverse, todo... no puede uno quitarse su cultura. Sí fui discriminada en principio no tenía nada de amigos, creo que tardé más o menos como medio año para hacer amigos. Recuerdo que nosotros nada más no colocábamos detrás de las paredes de las aulas y cualquiera que pasaba te daba un golpecito, te hacía muecas... todo el mundo, pero poco a poco se va uno adoptando al medio, va adquiriendo valor y fuerza y ya ¡chin! Se le enfrenta a aquellos y va la mía, se sobrepone uno”.

Al concluir la secundaria para elegir la escuela a la que ingresará la cuestión del prestigio se hace presente. *“También hubo una cuestión terrible porque al menos del colegio de bachilleres se tenía un concepto que sólo asistían jóvenes que estaban destacados, que allí si se iba a estudiar y no a calentar el asiento. Recuerdo perfectamente las palabras de mi papá cuando decidí, porque había otra escuela que es un Cetis¹² allí mismo y entonces mi papá quería que estudiara en el Cobao¹³ y no en el Cetis, pero como no iba tan bien en la secundaria, así como que había cierta duda de mi desempeño en el bachillerato. Me pone en juego el Cetis o el Cobao, ya sabía que tenía que seguir estudiando, de eso no había discusión, de que si vas a estudiar o no vas a estudiar. Y me pone este dilema si el Cetis o el Cobao y cuando le dije yo voy a estudiar el Cetis, supuestamente de menor exigencia. Si te vas a la Cetis de plano porque eres burra, me dijo eso. Me puse a repensar esa situación y decidí irme al Cobao”.* Al concluir el bachillerato tuvo que realizar un segundo proceso de migración.

Como Nochistlán no cuenta con universidades para continuar sus estudios de licenciatura Celisflora migra a la Ciudad de Oaxaca. Allí realiza el proceso para ingresar

¹²Centro de Tecnología de la Información y Sistemas

¹³Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca

a la carrera de Medicina pero se devela un problema que frena sus aspiraciones académicas. *“Desafortunadamente ya los alcances de mi papá ya no fueron posibles. Me acuerdo de que fui a solicitar la ficha, a presentar el examen. Cuando presenté el examen, mi papá siempre ha estado conmigo, me acompañó ese día y después de haber terminado el examen me dice, ‘pues voy a tener que pedir un préstamo para que puedas seguir estudiando, porque no me alcanza, así no podrá ser posible’. A mí sí me caló terriblemente esas palabras y le dije sabe qué si no está en sus posibilidades sufragar los gastos de mis estudios, hasta aquí la dejamos y me pongo a trabajar. Me puse a trabajar, ya no regresé a ver si es que pasé”*.

Así, Celisflora empieza a trabajar. Las ocupaciones en las que se involucra fueron de costurera, mesera, repostera o cocinera, actividades que la alejaban de sus aspiraciones profesionales. *“Me puse a trabajar en la ciudad de Oaxaca, trabajé de varias cositas allí, anduve de costurera, de mesera, de repostera, de cocinera... menos en lo que debía de ser. Yo sí quería trabajar en una oficina o algo así, tenía pensado otras cosas pero no había, ni modos. Tenía que sacar dinero para sustentarme”*. Más adelante se abre la posibilidad de continuar sus estudios. *Después llega una escuela nueva en Oaxaca que es la Universidad del Golfo de México y como era la escuela recién llegada no tenía muchos requisitos para poder ingresar. Me fui a inscribir allí, me inscribí a psicología. La escuela todavía no tenía reconocimiento oficial, no tenía un lugar propio de la Universidad. De plano no me importó”*.

Estudia la carrera de psicología. Al concluir la carrera realiza su servicio social planificando y llevando a cabo un proyecto de atención psicológica en la comunidad de Yutanduchi de Guerrero, donde se enfrenta una realidad compleja. *“Allí descubrí*

muchas cosas, el asunto de niños con capacidades diferentes que era algo así oculto, 'que no puedo sacar a mi hijo, que se quede en casa y que nadie se entere', que era una cosa tremendísima. Descubrí eso, niños con muchas cosas, con muchos problemas. En el caso de las mujeres, con problemas de violencia por parte de los esposos, por los suegros, ¡uuuff! Terrible”.

A lo anterior se le suma el desconocimiento por parte de la población de acercarse a los servicios de un psicólogo. *“El asunto de la psicología en la comunidad fue como una apertura a un conocimiento más, porque la gente tenía la concepción de que si el psicólogo es el que lee las cartas, es el que adivina, es el que hace cosas de hechizos. La gente acudía conmigo pensando en eso, de que me va a leer las cartas, me va a adivinar. Pensaban en un profesional de la astrología. Entonces llegaba con esas inquietudes, de que les iba a resolver el dolor de su cabeza o el dolor de su espalda que no le había resuelto el médico. Era una conjugación porque 'el médico me envió para acá o me dijo que la visitara'. Había una confusión o un desconocimiento del trabajo que hace el psicólogo”.* Al concluir el servicio el proyecto ya no tuvo continuidad.

Celisflora desde que entró en la Universidad para sufragar sus gastos trabajó como educadora en preescolar. Y después de concluir la licenciatura trabajó por 5 años en este sector. Sin embargo, desde la experiencia atravesada en el proyecto de atención psicológica aparece la inquietud por especializarse en los ámbitos de implementación de políticas públicas en el ámbito educativo. *“Así que tuve que buscar una nueva opción pero no quería estudiar y trabajar, ya lo había experimentado y no quería repetirlo, estudiar y trabajar porque la Universidad Pedagógica también está en Oaxaca pero con sistema escolarizado otra vez. Entonces seguir con esa dinámica ya no quería,*

sique tuve que buscar otras opciones y precisamente la Universidad de acá (UPN) es la que ofrece, venirse a estudiar pero venirse como becario. Entonces me vengo como becaria y dispongo mi tiempo para estudiar, hasta allí está el asunto este”.

Lo anterior son ejemplos de la múltiples problemáticas y tensiones que se generan en el poco o nulo acceso que tiene la población migrante a la educación. Además de ser una muestra de la múltiples tensiones que se generan entre referentes culturales distintos, por un lado el portado por los migrantes y, por el otro, los que se encuentra en el seno de las instituciones pedagógicas. Asimismo, se muestra la incapacidad de las políticas educativas, tanto las pasadas como las actuales, en torno a la atención de la población migrante urbana.

Así, otro aspecto que se desprende de la temática de la migración es el relacionado con el problema de la integración de los miembros de las comunidades indígenas que migran a la cultura mestiza nacional. Por tanto, es de vital importancia la realización de una revisión crítica de la propuesta de integración implementado por el Estado mexicano a través de dos estrategias: la *asimilación* y la *aculturación*. Estas estrategias marcan para el *indigenismo* las únicas salidas para los migrantes pobres provenientes de las *Naciones Oroginarias* en los principales centros urbanos del país y, en específico en la Ciudad de México y su Zona Metropolitana.

3.5 LA RESIGNIFICACIÓN DE LOS MIGRANTES

A pesar de los diferentes conflictos con los que se enfrentan los migrantes en la Ciudad de México y su Zona Metropolitana, éstos no dejan de reproducir su cultura. Los migrantes ofrecen entonces una resistencia a las presiones de integración que son ejercidas en ellos, mostrando cierta refractariedad ante tales influencias. Pues ser indígena condiciona una serie de connotaciones negativas asociadas a un supuesto desarrollo inferior, tanto en lo material como en inmaterial, a través de ciertos aspectos culturales, por ejemplo la lengua. Las lenguas mexicanas son reducidas a “dialectos de indios” por no contar con un sistema gramático, sin un sistema de escritura.

De esta manera, ante este contexto de relaciones asimétricas, los migrantes empiezan a ensayar una lectura distinta al proceso de migración que antaño sólo tenía una significación: la de la integración estatal. El llamado “indígena” se le asocia como un mal en los espacios urbanos y, en varios casos se les niega su existencia. Así, la construcción imaginaria que se hace del indígena puede ser dividida en dos niveles. Por una parte, el indígena no vive, o en todo caso, no tendría por qué vivir, en las ciudades y, por otra, si están presentes en condiciones urbanas deben buscar la manera de inserción a partir del ocultamiento o la negación de sus aspectos culturales para supuestamente no ser discriminados. Es sobre estas condiciones adversas que apuntalan la resignificación.

La antropóloga Regina Martínez Casas propone en el marco de las relaciones étnicas asimétricas un concepto de *resignificación*. “Por mi parte llamo resignificación al proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como su

comunidad de origen con la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Resignificar no implica un cambio cultural (aculturación) sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplía el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las regiones rurales en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven” (Martínez; 2007: 20).

Para Martínez Casas la *resignificación* implica la posibilidad de coexistencia de modelos culturales distintos pero no significa que uno se integre al otro de manera totalizadora. Así, se abre la posibilidad de que los migrantes de *Naciones Originarias* puedan mantener sus patrones culturales y su identidad en un contexto adverso, como lo es el espacio urbano. “Es una propuesta diferente que pretende dar cuenta de la oscilación cultural presente en los migrantes entre valores y patrones de su comunidad indígena y los de la vida urbana, en función de los diferentes contextos interactivos en los cuales deben aprender a moverse” (Martínez; 2007: 20-21).

De esta manera, son sólo consideraré este espacio de negociación sino las múltiples lecturas que le dan los migrantes al desplazamiento a los centros urbanos. Así, hacemos hincapié en la actividad creativa de los migrantes para darle un sentido distinto a la cultura y a la lengua, en sus quehaceres cotidianos y las relaciones que mantienen con su comunidad de origen, a pesar o quizás por el modelo ciudadano hegemónico vigente.

La adherencia a la vida urbana de los migrantes que resignifican su lengua y su cultura, en vez de disolverse y asimilarse dotan de un sentido distinto, sus referentes culturales, para hacer inteligible el mundo de significaciones urbanas. Ellos

reinterpretan sus símbolos y códigos culturales para negociarlos y actualizarlos a partir de las experiencias ciudadanas.

3.6 BASES DE LA RESIGNIFICACIÓN EN LA ÑUU SAVI

En las relaciones de etnicidad se expresan mecanismos asimétricos de socialización. Así, las interacciones sociales en las que se involucran miembros de *Naciones Originarias* con aquellos que no, están cargadas de prejuicios y arbitrariedades conformadas con el pasar del tiempo. Momentos marcados por las maneras en que los llamados indígenas se han relacionado con el Estado colonial, independiente y revolucionario. Por tanto, en las relaciones interétnicas acontecidas en el Estado mexicano se vislumbran mecanismos de control como parte de una relación de dominio.

En el marco de estas relaciones asimétricas han surgido agentes individuales pertenecientes a las comunidades que han hecho de la reivindicación étnica su bandera. Por tal motivo, uno de los ejes clave en los actuales procesos étnicos es el cambio que se ha operado en torno al monopolio del tema indígena, el cual había sido exclusivo de intelectuales no indígenas. Cambio impulsado por la aparición de líderes, representantes e intelectuales provenientes de las comunidades de las *Naciones Originarias*. “La riqueza del pensamiento de estos agentes culturales radica en su conocimiento tanto de sus propias culturas como de la cultura dominante” (Vargas; 2005: 29).

Asimismo, el conflicto social introduce una dinámica de restructuración de un esquema de representación estática de lo que “es” el indígena. Así, la función de estos intelectuales se ubica en la lucha por la producción de sentidos (Velasco; 2002: 159). De tal manera que el papel de los intelectuales se define empíricamente a partir de que el individuo es reconocido como un sujeto influyente en el campo de las asociaciones, las organizaciones y las comunidades.

De esta manera, la legitimidad de los intelectuales los convierte en voceros al interior de sus agrupaciones sociales, es decir, a partir de su pertenencia étnica. La cual lleva a este grupo de *agentes étnicos* afirmar que hablan desde la propia cultura, haciendo una crítica a los tramas de la mediación cultural y política por parte de individuos ajenos a la cultura. “Hay una revisión de los procesos de mediación colonial de los misioneros, así como de los maestros, antropólogos y funcionarios en el Estado moderno, de las necesidades y de las visiones indígenas. Esta mediación o intermediación es vista como una vía de manipulación de los indígenas ante los intereses que no les son propios” (Velasco; 2002: 193-194).

Por tal motivo, podemos encontrar un referente de lo anterior en el trabajo de Ve'enTu'unSavi (Academia de la Lengua Mixteca). La referencia a su actividad nos dará el marco para continuar el tema de la resignificación de la lengua y cultura ÑuuSavi. Si bien existen diferentes elementos de adscripción de identidad cultural, la lengua es uno de los referentes de mayor significado. Pues, la trasmisión de la lengua materna crea una relación estrecha del individuo con la familia y la comunidad a la que pertenece. Así, la familia cumple con una tarea pedagógica de la enseñanza de la lengua y la comunidad

se conforma como el contexto comunicativo donde se legitima su uso. De tal manera que lengua y cultura se articulan en un mismo proceso identitario.

Sin embargo, este proceso de pertenencia se ve ha minado por las políticas implementadas en los territorios de las *Naciones Originarias*, tal es el caso de la ÑuuSavi, aunque no privativo de ésta. Pues es las acciones en contra de las poblaciones se generalizó a todo el país, a partir de concepciones equívocas del Estado-nacional ha tenido y tiene en relación a la diversidad cultural.

“El meollo del asunto radica en que el Estado mexicano, principal aparato ideológico culturalmente homogenizador, ha difundido la noción de que existe una correlación entre la condición socioeconómica desfavorable y la diferencia cultural. En otros términos, ser indio y hablar una lengua india implicaría ser pobre, por lo cual, el aprendizaje del castellano representaría puerta de salida de la miseria. De ahí que el idioma de la clase dominante ha sido altamente sobrevaluado, teniendo como consecuencia la estigmatización negativa de las otras lenguas. Y, más grave aún, la penetración de esta ideología ha sido tal que incluso los sectores dominados la han interiorizado” (Vargas; 2005: 153).

Ante esto uno de los esfuerzos más visibles para echar andar la resignificación de la lengua y la cultura ÑuuSavi es la actividad de Ve'enTu'unSavi. El origen y la labor emprendida por Ve'enTu'unSavi en uno de los casos de resistencia etnolingüística. “En la aprehensión de la dinámica que generó a Ve'enTu'unSavi conviene retroceder a 1979, año que se inicia un proceso de formación impulsado por antropólogos mexicanos, destinado a jóvenes docentes indígenas que conocieran tanto su propia lengua y cultura como aquellas de la sociedad nacional” (Vargas; 2005: 159).

Un análisis de la importancia de Ve'enTu'unSavi a partir de la lingüística sobresale de manera contundente. Sin embargo, sólo retomaré sus repercusiones como estrategias de defensa y promoción de la lengua en términos lingüísticos que sean relevantes en la comprensión de la dinámica de lucha identitaria y etnopolítica. Así sólo retomo los siguientes propósitos los cuales tienen repercusiones más allá de la lingüística.

- a) Abordar el estudio sistemático y científico de Tu'unSavi en los aspectos fonético, fonológico, morfológico, semántico y lexicográfico
- b) Difundir y desarrollar la práctica oral y escrita de Tu'unSavi
- c) Promover la formación de miembros del ÑuuSavi y todos los interesados en la disciplina lingüística de esta lengua. (Vargas; 2005: 166).

De esta manera, el hecho de trabajar las particularidades de la lengua permite valorar de una manera totalmente distinta. Lo anterior permite ver a Tu'unSavi como un idioma y no como un dialecto, con la misma capacidad comunicativa como cualquier lengua. Así, desde el interior y el exterior de la ÑuuSavi se ha empezado a reflexionar en torno a la lengua y desde la lengua.

Así, el segundo propósito, el desarrollar la expresión oral y escrita ha repercutido de manera comunitaria. Pues se ha empezado recuperar las denominaciones originales de localidades y de los centros urbanos. Las denominaciones originales en Tu'unSavi hacen referencia al contexto geográfico pero al mismo tiempo reactivan su memoria colectiva en común.

Por último, la promoción formación lingüística ha sido utilizada por los propios ÑuuSavi para trabajar la lengua en diferentes niveles. Por un lado, llevan a cabo esfuerzos para concretar proyectos de gran alcance, como lo es el Diccionario del Idioma Mixteco, Tutu Tu'unSavi, el cual fue realizado por un equipo encabezado por Gabriel Caballero Morales, quien dice al respecto: “La construcción de este diccionario, tiene la intención de revitalizar la lengua como tal y fortalecer nuestra identidad Ñuusavi” (Caballero, 2008: 9).

Por otro, se encuentran la creación de diccionarios y vocabularios locales, como lo es el caso de Tu'unsaviká'ántenenu'unYasi'íYukulti, Nijnún, ÑuuNuva a káaichichuvee (Vocabulario básico mixteco-español del Pueblo Originario y ascendencia de Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca. Zona suroeste de Tlaxiaco) de Félix Arturo Santiago López, quien en forma de homenaje, hace suyas las palabras del etnolingüista ñuusavi Pedro Constancio Ortiz López, muerto en 2004, las cuales reproduzco tal como aparecen al inicio de su vocabulario:

ANTUNI TEE ÑUU SAVI.

Xinóotaonnuuantunion a nkuvikutu'vaoteo ji a
ka'viotu'unnkakují'un-ion, najie'e va sukuannkachi
datoón chupi savankuvinkantadájankutu'vatu'unváji
jindaja, 'je detunsuvidájankutu'vatu'undayoo, 'je
navichi da yoo 'je nkuvinake'en-on'majan.

PENSAMIENTO DE UN MIXTECO.

Debemos de borrar de la mente que es imposible aprender a leer y escribir nuestra lengua, ya que son ideas que nos introdujeron los de la lengua extranjera con el fin de imponernos la suya. Si los extranjeros han aprendido nuestros idiomas ¿por qué nosotros mismo no les damos valor e importancia? (Santiago, 2007: 5).

Cabe resaltar que si bien se empieza a construir una identidad a partir de resignificar la lengua y la cultura ÑuuSavi aún es difícil llevarla a cabo. De ahí que siga la autoadscripción usando el término “mixteco” en vez de “ÑuuSavi”, en muchos de los casos. Inexactitud de no sólo antropólogos y especialistas sino de los propios ÑuuSavi. Por ejemplo, en el último evento convocado por la Academia de las Lenguas Mexicanas donde asistimos los estudiantes al Diplomado en Lengua y Cultura ÑuuSavi, se tuvo que anotar la procedencia en una lista general y mis compañeros que se habían apuntado antes que yo, todos escribieron “mixteco” y no “ñuusavi”.

En este sentido, a pesar de múltiples dificultades se empiezan a crear las condiciones para la consolidación de esfuerzos para crear una identidad ÑuuSavi. Dichas condiciones son muestra de una actividad que se genera dándole un sentido distinto a la lengua y a la cultura ÑuuSavi, que reactiva la identidad si dejar de lado el cuestionamiento por las políticas genocidas que se implementaron en sus territorios. Se construye, poco a poco, un horizonte de sentido distinto.

“El camino que los fundadores de la Academia han recorrido hacia la valoración de lo propio y la reivindicación de la identidad étnica constituye un largo y complejo proceso, en el cual han intervenido circunstancias de orden

personal y social. Este fenómeno es aún más patente en el caso de los maestros de educación indígena, que se hicieron partícipes de las políticas vehiculadas por la ideología dominante y que miden hoy la amplitud del desastre” (Vargas; 2005: 176).

Además, Ve'enTu'unSavi ha llevado a cabo una serie de congresos en distintas regiones que comprende la ÑuuSavi. En estos espacios de crítica, discusión y diálogo se han acordado puntos fundamentales para esta reivindicación que retoma las exigencias de autodeterminación de los pueblos. Así, durante el Primer Congreso de la Academia, realizado en la ciudad de Tlaxiaco, en 1998, “se acordó fomentar el remplazo de la palabra “mixteca” por “ÑuuSavi”, nombre propio para el territorio mixteco” (Vargas; 2005: 183).

Por tanto, la lucha por la reivindicación identitaria pasa de ser no sólo cultural sino a ser política. “Así, al defender su derecho a definir el sentido de una perspectiva propia, al tomar la responsabilidad de enfrentarse a las políticas etnocidas en el ámbito educativo lingüístico, los miembros de Ve'enTu'unSavi están ejerciendo la autonomía” (Vargas; 2005: 193).

Sin embargo, es importante señalar que en ocasiones se construyen dos procesos de identificación. Por un lado, se reivindica un primer nivel significativo a partir de lo llamado mixteco y, por otro lado, se hace con la reivindicación de lo ÑuuSavi. Así, mixteco significa la parte reconocida y celebrada por individuos y por el propio Estado, en detrimento de lo ÑuuSavi. Pues para los primeros su lengua es el mixteco, ellos

habitan la mixteca, la cual hasta puede ser dividida en regiones geográficas y, quien se reivindica ÑuuSavi es un atrasado, un incivilizado, un salvaje.

Por otra parte, un tema de la etnicidad fundamental es la reconstitución de los sentidos de pertenencia comunitaria. Dicha pertenencia paradójicamente se ha incrementado por la salida de la propia comunidad. “En esta nueva condición de dispersión y fragmentación comunitarias, las organizaciones parecen haberse convertido en mediadoras entre los gobiernos municipales y estatales de los lugares de origen y las comunidades migrantes” (Velasco; 2002: 259). Esto también se puede trasladar al caso de los migrantes que resignifican la cultura ÑuuSavi, pues se convierten en mediadores entre dos mundos, es decir, entre dos culturas: la ÑuuSavi y la mestiza.

El proceso de migración se ha convertido en el punto nodal para la reflexión en torno a la problemática de los pueblos que conforman la ÑuuSavi.

“La raíz de la migración de nosotros los mixtecos es palpable, tomando en cuenta los siguientes puntos: 1) La miseria y la marginalización extrema, impuesta hace 502 años, por los invasores europeos; 2) la tierra erosionada e improductiva, debido al saqueo de las maderas por los grandes compañías de aserraderos y al mal cuidado de los bosques por autoridades del distrito, miembros del Partido Revolucionario Institucional (PRI); 3) los productos que se siembran en la región solamente son: maíz, frijol, calabaza, chile, productos de lo más básico y común en toda la región; 4) falta de precios de garantía a los productos arriba mencionados y a los ganados, los cuales no tienen un precio en el mercado que garantice la supervivencia; 5) la ausencia total de empleos y

un salario real pagado de acuerdo con el costo de la vida en cada época” (Domínguez; 2004: 77).

Si bien los ñuusavi se ha caracterizado por ser un pueblo con un historia llena de momentos de migración, no es posible justificar la actual situación de expulsión y fragmentación de sus comunidades planteando una especie de esencia migrante de los ñuusavi. Pues, el incremento de la población migrante, a distintos centros urbanos y campos de cultivo tanto de nuestro país como del extranjero, establece una serie de tratos discriminatorios por parte de algunos mestizos.

“Muchos de ellos ya no se consideran indígenas, se les ha olvidado el mixteco y casi todo lo de nuestra linda cultura; ni siquiera se consideran oaxaqueños. Esto es por miedo a sufrir discriminación y racismo por parte de los mestizos, muchos de los cuales no ocultan su rechazo hacia nosotros los indígenas diciendo palabras como ‘ignorantes’, ‘indios pata rajadas’, ‘oaxaquitas’ o ‘oaxacos’, por mencionar sólo algunas de las muchas palabras peyorativas que hay” (Domínguez; 204: 79).

De allí que se dé una lectura distinta a un conjunto de elementos con los que se ha pretendido identificar los ñuusavi. Estos elementos son la pobreza, el uso de la lengua y la escolarización (Velasco; 2002: 184). Así, alrededor de estos núcleos se tejen también reflexiones que delinean una lucha por dejar de ser pobre, hablante estigmatizado y analfabeto. Una lectura que resignifica.

Sin embargo, no todos los miembros pertenecientes a la ÑuuSavi realizan la resignificación de su cultura y la lengua. Así, no todos tienen el mismo papel en la

construcción del sentido, no todos son protagonistas en la construcción de estrategias enunciativas y la puesta en marcha de acciones políticas para la reivindicación de la identidad étnica ÑuuSavi. Sin embargo, es cardinal que se empiece a realizar estas actividades. Esto es, hacer visible la recuperación de la voz y la palabra de los ñuusavi.

El hecho de que sean integrantes de las propias comunidades indígenas quienes emerjan como intelectuales es un cambio significativo en la conciencia étnica de la comunidad. La posibilidad de construirse como agente étnico “con palabras propias”, como dicen los líderes, es un indicio actual de la capacidad para autodefinirse en un campo de relaciones étnicas (Velasco; 2002: 252).

3.6.1 ALGUNOS TESTIMONIOS ÑUU SAVI

La resignificación es un tema complejo que implica una serie de procesos desde personales, familiares hasta culturales, sociales y políticos. En primera instancia sobresalen las dificultades para contar con un piso básico de donde partir. De allí que Celerina Sánchez resalte y cuestione esta situación en los ñuusavi que no resignifican su lengua y cultura. *“Sus referentes son occidentales... qué quieres que te diga yo, qué quieres que te diga, que toda la gente... ¡no! Al contrario mucha gente cree que ser ñuusavi es ser equis. La reivindicación está en los mixtecos, espérate porque yo no entiendo esa parte porque soy bruta, pero quizás ellos si se entiendan pero yo no. Cuántos chicos al terminar la carrera dicen ‘yo ya no soy ñuusavi, ya superé esa etapa’. El asunto es cómo le haces para que esas personas se piensen como ñuusavi y vayan a crear desde el punto de vista ñuusavi, pues no. Estamos en pañales... no, ni siquiera hemos nacido”.*

A diferencia de quienes desde la ciudad reivindican su lengua participan plenamente en este proceso cultural y político. Así lo explica Celerina Sánchez: *“Mira cuando hablábamos un poco de resignificar es esta parte de entender los elementos que tenemos, porque justo nos hemos perdido en el camino, pues. En este camino truncado, en este camino difícil, en este camino de no entender la historia... porque tampoco nos la dan, no hay posibilidad de... resignificar, no sé si valga la redundancia en el sentido de la reconciliación”*.

Por lo que ella propone como piso básico de dicha resignificación un trabajo de reconciliación del sujeto, una reconciliación con su propia biografía y con su cultura y la historia de ésta. Para ejemplificarlo retoma un ejemplo personal. *“Una cosa que a mí me hizo temblar y entender cosas fue cuando mi padre dijo ‘es que ya no van a la casa de la lluvia, pues cómo quieren que llueva si ni van’. Yo decía cómo te reconcilias, cómo resignificas la importancia de ir a la casa de la lluvia, por ejemplo. Necesariamente dejaste de ir porque ya no significa, justo porque no sabes la historia, no sabes el proceso o en este transcurrir tan doloroso que te platicaba, al principio, de borrarle del planeta porque eres un indio salvaje y todo esto lo hago es por ti, para que te salves, para que te civilices... cómo quieres que ahora me reconcilie con mi piedra, cuando en realidad es una pinche piedra, porque me estuvieron chingando que la cuestión de la piedra, que es un pinche piedra y si es tu dios es porque eres un pinche salvaje. Cómo le hago para que eso me sea significativo, porque tiene que ser significativo, porque si no es significativo nada vale la pena, por más que me ponga de cabeza”*.

Tomar conciencia de la lengua y cultura para la propia Celisflora tiene un peso específico. *“Pues es algo sumamente significativo, algo muy importante para mí porque*

pues obviamente el hecho de haber salido de mi comunidad ha permitido valorar, apreciar, querer lo que soy. Porque al darse cuenta de que uno es diferente a las personas que habitan acá hace precisamente esa singularidad y entonces sí ha sido muy significativo, lejos de decir no quiero saber nada de cultura, lejos de que voy a cambiar mi identidad, no... ha permitido fortalecer mi identidad, ha permitido reivindicar el compromiso que tengo precisamente con mi gente. Esa idea de regresar, de ayudar, de... ponle tú que no ayude pero sí de sembrar esa nueva visión, concepción, de ver las cosas y decir que no porque soy indígena, porque soy de una población, porque hablo una lengua y no soy inferior de los demás". Así, Celisflora pone énfasis en el cambio que debe operar para modificar la visión que se tiene de la lengua como un lastre y la cultura como una traba para el desarrollo de las comunidades.

Este tomar conciencia no es un proceso sencillo, ya que en algunas ocasiones es resultado de una confrontación frontal del sujeto con su realidad. Así lo describe don Donato: *"En esos tiempos pasó un fenómeno muy gacho para mí, muy mal. Mi mamá cuando me visitaba, mi papá o cualquiera de la familia, yo sentía repugnancia por ellos. De verdad ahora lo reflexiono y lo digo que qué gacho porque, pues, siendo mi familia no quería estar con ellos, ni quería hablar con ellos. Todas esas situaciones que pasé o las amistades que tuve, con las personas que conviví, todos, mi patrón, mis primeros patrones, la forma que me discriminaron, me humillaron, todo eso lo tenía aquí adentro y no lo podía sacar"*.

Y será en una jornada, en momento preciso, cuando la "piedra" de don Donato se desintegre, cuando opere un cambio para poder valorar la lengua y la cultura. *"En*

una ocasión, le dije a mí mamá que me esperara en la esquina, en la esquina por qué, porque no quería que me acompañara a ver una persona. Ya cuando regresé me entrega unos centavos, una monedas y me dijo 'guárdame mi dinero' y le digo 'por qué... porque no lo guarda usted'. 'Qué crees que ahorita pasó una señora y me regaló y no tengo dónde guardarlo, guárdamelo, luego me lo das'. O sea mi mamá fue confundida por una pordiosera; todo eso me hacía tener ese complejo y sentía muy gacho, es la palabra más cercana que se me hace. Un buen día, escuchando a los maestros y dije no... me repuse, ya que saqué esa carga negativa que llevaba yo. Empecé a platicar con mi mamá en la lengua materna, íbamos una vez en el metro, platicando, cotorreábamos y todo eso... mi mamá se preocupaba y me decía 'oye no se van a enojar las personas que vienen aquí, que nos están escuchando hablar esto'. Dije: 'por qué, no tienen por qué enojarse, usted hable nuestra lengua'. Es así como fui perdiendo esa situación, eso era lo que me hacía sentir eso, no era gran cosa pero hacia tener esa idea negativa de mi familia”.

La experiencia de la exclusión y la percepción del agravio implican un despertar político, una necesidad de reivindicación de la propia condición identitaria, basada en la lengua y la cultura para dejar de avergonzarse. Lengua y cultura van de la mano. En la enseñanza de la lengua se filtra la cultura, la visión particular de un pueblo. Sin embargo, esta visión es negada o es vista como incorrecta. Por ejemplo en Tu'unSavi no existe el género para nombrar las cosas, no existe el artículo declinado para establecer el género de una palabra. Esta condición particular de la ÑuuTu'unSavi trae consecuencias de concordancia de género al habla en español. “A eso me refiero, no están aquí y no están allá, o sea se quedan como a la mitad del camino. Entonces ella (su prima) no te dice esa tela está sucia, te dice esa tela está sucio y luego, muchas veces eso cuando

trabajaba los chamacos le hacían burla, donde ella trabajaba le hacían burla, ¡no se dice así Amalia, es sucia! Y se quedaba... 'pues, qué dije mal'. Para ella estaba bien, porque como nos dice Cele¹⁴ para nosotros no hay género. Para mí, en mi lengua decir sa'mate'e, ropa o tela sucia, no hay género y aquí tienes que estar bien consciente para no decir la camisa sucio, tu zapato sucia".

Así, Margarita empieza a tomar conciencia de su lengua cuando conoce a Celerina Sánchez y a Carlos España, Tatyisavi, quienes organizan un curso sobre la lengua de la NñuuSavi. Este será el punto de inflexión que le ayudará a Margarita a resignificar su lengua y pertenencia a su cultura. Ella los conoce a través de la organización que integra junto con otras personas de Nuyoo. *"Hasta que ya empiezo a tomar un curso con Cele, hasta que empiezo a tomar el curso ya empiezo a analizar la cultura. Empiezo a analizar la lengua porque es algo que también me decía Carlos, Tatyisavi, '¿en qué te ha ayudado tomar clase?' 'Mucho, bastante... porque no tienes idea de lo que me ha ayudado porque desde el curso básico que ustedes nos dieron yo empecé a analizar la lengua, tanto la lengua NñuuSavi como la lengua española, la castellana porque ahora entiendo y comprendo de dónde parten ciertas palabras, por qué se llaman así, les encuentro con más facilidad de dónde provienen'.*

Este encuentro le permitirá a Margarita afianzar su interés por su lengua y la motivará a interesarse por la lectura, no sólo de temas en relación a su cultura. Conocer la propia lengua es imprescindible para aprender una lengua ajena, como en este caso, el español. *"Pero ahora que ya tomé el curso con Cele empecé a analizar más mi lengua, ahora la concibo con una riqueza... vaya, grandísima porque aparte de eso como tiene sonidos, como tiene tonos, eso... al estudiar y leer me hice una adicta a*

¹⁴Celerina Sánchez

leer”. Lo cual le da la incitación y la confianza necesarias para poder organizar y echar a andar un curso propio de lengua y cultura ÑuuSavi.

Un curso que intenta dar un respuesta a la actual crisis que sufre la Tu'unSavi. Pues en tiempos recientes la lengua se ha ido perdiendo en buena parte del territorio ÑuuSavi y en especial en la población infantil. *“Y los niños igual, ni siquiera hablan la lengua, lo saben los grandes pero los chiquitos no, acaso como mis sobrinitas que dicen tengo kuxi (flojera), que es cuando tienen flojera y ya pero no hablan la lengua. Se está perdiendo y pues, no sé si vaya a perdurar, si vaya a morir pero aquí estamos para eso, nuestra intención es terminando el curso (el diplomado actual de lengua y cultura ÑuuSavi al que asisto) es empezar a darle curso a los niños y a la gente adulta que lo quiera recibir también. Entonces queremos... ahora sí que los oaxaqueños somos muy dados a reunirse, entonces eso es lo queremos tanto David, Alejandra que ya no entró (al diplomado), pero que también participa con nosotros, queremos retomar eso y enseñar a los niños, a los niños chiquitos, mayores, a los adultos, a todos los que quieran aprender la cultura, más que nada”.*

En este sentido, al igual que Margarita, don Narciso refuerza su intención de estudiar la cultura ÑuuSavi cuando asiste a un evento en el Museo de Culturas Populares, llamado *YokoSavi*. Celerina Sánchez, Carlos España Tatyisav junto a otros ñuusaviorganizaron *YokoSavi*, un comité cuyo propósito era la realización de jornadas de integración de la ÑuuSavi mediante la cultura y el arte en la Ciudad de México. Así, organizaron el encuentro para fortalecer el desarrollo de la ÑuuSavi, en el Museo Nacional de Culturas Populares, al que acudieron escritores, pintores, escultores, poetas, actores e investigadores de la ÑuuSavi. Juntos llegaron a la siguiente resolución, así lo

cuenta Celerina: *“Que estaría bien que hiciéramos un encuentro de... como nación ÑuuSavi, pero no en esta grilla folclórica, sino un poco más retomando lo que es el arte, lo que se intenta hacer desde la literatura, con estas dimensiones de dramaturgia, historia pero bien... no en este folclore de que vamos a cantar la canción mixteca y ya somos felices”*.

Don Narciso explica su interés por el estudio de la historia de su comunidad y la elaboración de obras literarias en Tu'unSavi. *“Mi intención personal es aprender un poco más la escritura, recuperar más palabras e ir a la comunidad y dar una plática. No sé taller... no sé cómo se llame pero esa es mi idea, esa es mi intención”*. Pues como lo explica don Narciso la gente está habituada que sean personas ajenas a la comunidad quienes hablen acerca los aspecto culturales de la ÑuuSavi. *“Es complejo porque nosotros, nuestra gente prefiere que gente extraña les hable y no nosotros mismos. Es otra de las observaciones que he hecho... va por sí un gringo, un alemán o japonés y se quedan, pero si... y va uno y dice ‘está loco ese’. Esa es la otra parte de nuestra conciencia, de nuestro pensamiento”*. Este es un elemento que propicia la actual exclusión sufrida, no valorar a las representaciones de la propia cultura, pues son consideradas por sí mismos como inferiores.

De ahí que para don Narciso sea vital la recuperación de la lengua. En una ocasión me refirió que se acerca a la lengua a través de la escritura como un deseo que pretende realizar antes de morir. Aquí transcribo un texto suyo.

DU'A TA'AN NCHEE

Xa'antsa xii nchee.

Xi'iitatayonchee.
Anxi'itsaña, diinikuntsatuku.
Xi'ide'eyonchee.
Anxi'ii ñaña diinikuntsatuku.
Xi'isaxiyonchee.
Anxi'ii ñaña diinikuntsatuku.
Xi'ixkuayonchee.
Anxi'iñañadiinikuntsatuku.
Xi'ida'ayonchee.
Anxi'ixiñadiinikuntsa
Xi'istanionchee.
Ni tu ka'ankate, kisaate, inchi.
U'uviita'antesaaxi'ikuntau.

DOLOR DE UNA CIGARRA

Le dicen los sucesos que están pasando.

- Se murió tu papá cigarra.
- Ahh sí, yo también me tendré que morir
- Se murió tu mamá cigarra
- Ahh sí, yo también me tendré que morir
- Se murió tu hermano cigarra
- Ahh sí, yo también me tendré que morir
- Se murió tu hermana cigarra
- Ahh sí, yo también me tendré que morir
- Se murió tu hijo cigarra
- Ahh sí, yo también me tendré que morir
- Se murió tu amante cigarra

La cigarra que ni contestó, se puso a llorar amargamente.

Además de este deseo, también tiene otras motivaciones que le causan placer: *“Es lo que me motiva. Me gusta. Me apasiona la cultura. De veras, tengo mucho material y a lo mejor me pongo a leer hasta las 10 de la noche, pero... no sé... a lo mejor ya no me ayuda mucho la memoria, pero sí me gusta”*.

Así, don Narciso pretende realizar una obra de carácter histórico para transmitirlo a los más jóvenes. Su propuesta es que el trabajo realizado se convierta en un legado, un regalo a las próximas generaciones. Invitarlos a reencontrarse con su cultura y hacer que los antepasados *“nos dejaron una cultura, que estamos sobre esa cultura y que no la hemos visto”*.

A partir de estas palabras de don Narciso podemos reflexionar sobre la actual situación de la resignificación de la lengua y cultura. Pues, como él lo menciona a pesar de de que existen los elementos culturales tales como la lengua, la alimentación, la vestimenta, la medicina, la espiritualidad, la organización social, la práctica de trabajo comunitario, el arte, que dan cuenta de la riqueza de las comunidades ÑuuSavi, a la vista de las personas estos componentes dejan de significar, dados los procesos de negación por parte de las políticas genocidas instrumentadas por el Estado-nación.

Esta situación ha hecho que las condiciones para la resignificación desde las propias comunidades sean una cuestión de suma dificultad. Por ejemplo, nunca como ahora la pérdida de la lengua en los municipios y centros urbanos ha sido tan evidente.

Lo anterior crea una dificultad para asumirse como ñuusavi. Así, comunidades como Tayata, Yucuxaco, Nuxaño, Yucunama, Itundujia, Yucutindoo, Yodocono, Yucuita, han dejado de hablar Tu'unSavi, sólo queda en sus nombres el legado de la cultura Ñuusavi, pues, los propios habitantes ya se consideran “mestizos” y, algunos orgullosos de haber dejado atrás el lastre de ser considerados ñuusavi.

Si esto sucede en las propias comunidades qué se puede esperar con las personas que han tenido que dejar sus comunidades por años. Pero precisamente en este punto es cuando toma mayor relieve las actividades de resignificación de la lengua y la cultura ÑuuSavi que realizan los migrantes en el contexto urbano. Su alejamiento al mismo tiempo los vincula, los acerca no como mera nostalgia por el pasado sino como un proyecto hacia el futuro.

Desde las comunidades ÑuuSavi se preguntan qué hacer para reivindicar, revalorar la lengua y la cultura. Consideramos que un ejemplo para dar respuesta a estas interrogante y para generar otras, es lo que realizan las personas analizadas en esta investigación, quienes a partir de asumir y explorar sus raíces culturales han encontrado una forma de reivindicación de su propia existencia, de su lengua y de su lugar de origen, la ÑuuSavi.

CONCLUSIONES

Múltiples ha sido los intentos por construir los marcos normativos para dar cuenta de la diversidad cultural en el mundo globalizado. Así, desde la perspectiva del Estado-nación se han ensayado una serie de modelos pero hasta ahora esa vía no ha rendido las garantías mínimas para el desarrollo material e inmaterial de las diversas culturas. En varios países del globo estos esquemas formales han entrado en una crisis, pues han topado con férreos obstáculos. De ahí que se piense en una diversidad mutilada, pues enfrenta en condiciones de absoluta desigualdad a la cultura unificada hegemónica.

En las sociedades que en su interior albergan múltiples culturas el conflicto inicia cuando una cultura se asume como hegemónica frente a las demás. En este sentido, el resto de culturas quedan en un registro de “minoritarias” o “subalternas”, las cuales son conducidas a asumir expresiones culturales que le son ajenas. Por lo que se interioriza un falso reconocimiento y las culturas distintas optan por dejar de lado la identidad y el vínculo con la cultura. Lo anterior, es el costo que se debe de pagar por acceder al juego de las democracias liberales que no respetan la diferencia.

De esta manera, en nuestro territorio no son pocos los convenios, los tratados y las leyes suscritos a nivel internacional para dar cabida a la diversidad. Sin embargo, ajustes dentro de las administraciones estatales no han surtido el efecto proyectado. La puesta en práctica de estas políticas ha sido insuficiente para la resolución de la problemática en la que se encuentran las *Naciones Originarias*.

Sin ánimo de subestimar los esfuerzos y los avances en materia legal es necesario resaltar la lucha de las *Naciones Originarias* por otros derroteros. Pues cifrar la lucha sólo en el reconocimiento de derechos conduce un callejón sin salida, cerrado por los artificios legales y el nulo interés de la clase política que sólo mira de reojo a la población de la *Naciones Originarias* para el engranaje de la maquinaria estatal que reconoce los aspectos culturales que puede controlar y manejar. Así, proponemos desviar la atención a las periferias del sistema liberal actual, es decir, a las reivindicaciones por la libre determinación y la autonomía que surgen de los pueblos por encima de las políticas multiculturales que aparecen desde el Estado-nación.

El desengaño por las respuestas que ha dado el Estado-nación a la problemática suscitada por la diversidad cultural ha motivado la reivindicación de los derechos autonómicos desde los propios pueblos. Hoy se dibuja una geografía distinta a la que el Estado ha trazado. Aproximarse a las diversas luchas nos muestra la vitalidad de la demanda por la autonomía, en nuestro país. En el tema de la autonomía el ejemplo del EZ es innegable pero no todas las reivindicaciones han seguido el mismo proceso. Sin embargo, existen puntos que comparten y las aproximan, uno de ellos es una respuesta al Estado-nación, que históricamente ha relegado a las *Naciones Originarias*.

Una objeción que parte de la falta de confianza a que los problemas de exclusión se resolverán desde las instituciones del Estado. Aún se siguen reproduciendo una gama de construcciones prejuiciosas y se continúan realizando acciones racistas en contra de los miembros de las *Naciones Originarias*, como hace siglos. A esto se suma actualizaciones de la exclusión histórica y reacciones contra los procesos propios de los

pueblos que son acusados de “balcanización”, como ocurrió cuando el EZLN planteó el tema de la autonomía.

Sin duda, la lucha por la autonomía desplegada por el EZLN es un referente de otras movilizaciones sociales no sólo en el país sino en todo el mundo. Desde su aparición pública en 1994 los zapatistas han sido inspiración no sólo del movimiento indígena nacional de larga data, sino como espacio para hermanar luchas sin convertirse en las únicas vías. Por lo que en la actualidad se vislumbra un panorama de reivindicaciones autonómicas en diversos niveles y grados de avance. No todas apuestan por lo mismo ni responden a las mismas estrategias y tácticas. La singularidad de cada pueblo y de cada nación obliga al análisis concreto y a historizar sus procesos políticos de autoorganización.

Una de ellas surge a partir de resignificación de la cultura. La cual está integrada por una complejidad de elementos culturales que conforman la identidad al interior las *Naciones Originarias*. Así, uno de los elementos básicos de adscripción y diferenciación más visibles es la lengua. De tal forma, que la lengua se convierte en el epicentro de la propia resignificación, de la conciencia de la diferencia y de la denuncia de la opresión cultural sufrida.

Esta dimensión se maximiza en un contexto ajeno, como lo es la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, donde los elementos culturales de los migrantes de *Naciones Originarias* se hacen evidentes. La migración se convierte en un fenómeno que no sólo lleva a la destrucción de la cultura sino paradójicamente a su propio fortalecimiento. Además los flujos migratorios no sólo son determinados por una

cuestión económica, esto rompe con el presupuesto de que los migrantes salen de su comunidad exclusivamente por un factor económico. También salen por otros motivos, un caso específico es la procuración de continuar con sus estudios al trasladarse a los centros urbanos.

Al señalar que los sujetos están atravesados por el lenguaje damos cuenta del papel elemental que juega la lengua en la constitución identitaria de los individuos y de las comunidades humanas. Como se ha mencionado son varias las formas de percibir la diferencia cultural pero ninguna tan incuestionable como la lengua, ya en su función de soporte de la comunicación, de un universo de significación, pero sobre todo en su empleo de transmisora de la cosmovisión de una comunidad humana en particular. Por tal motivo, nos centramos en la resignificación de la cultura, a partir de la lengua, en el caso de los ñuusavi.

Así, en el momento que se reivindica el nombre de la ÑuuSavi y ya no el de la Mixteca se construye una estrategia identitaria que se desmarca del código del poder, pasar del nombre impuesto externamente a darse su nombre histórico como un primer ejercicio de autonomía. De esta manera, al referir a la expresión desde la lengua se crea un vínculo con las formas particulares que tienen los ñuusavi para referirse a sus espacios, territorios y comunidades, y así enmarcarlas en un horizonte de sentido. A esto se le suma un sentido identitario profundo, cuando la traducción al español de Ñuu sea hace a partir del concepto de "Nación" y no el de *pueblo* y mucho menos el de *grupo étnico* o *tribu*. Ser "Nación" es defender la pertenencia no sólo a una cultura, sino a un territorio, una historia común, al mismo tiempo implica una voluntad de existir y perdurar en el tiempo.

Otro ejemplo de la resignificación a partir de la lengua tiene que ver con la autodesignación individual a partir de palabras propias. Así, algunos ñuusavi también se desmarcan de los códigos de la identidad hegemónicas al adoptar un segundo nombre con base en la lengua Tu'unSavi. Por ejemplo el escritor Carlos España se designa a sí mismo como *Tatyisavi*¹⁵, palabra que condensa los vocablos *Tatyi* y *Savi*, cuya traducción podría ser “Viento” y “Lluvia”, cuya traducción podría ser “Huracán”. Sin embargo, él mismo se puede llamar *Yuku*, “Montaña” o *Nute*, “Agua” y así nombrarse de mil formas, revestirse a partir de los elementos del universo ÑuuSavi. El mismo don Narciso firma sus textos como *Yuku* que puede traducirse como “Árbol del Cerro”. En estos ejemplos los ñuusavi juegan estratégicamente con la identidad, para reivindicar el derecho de nombrarse en su lengua.

Por tanto, ubican el proyecto político y la identidad a partir de una estrategia de *performatividad*¹⁶, para así dejar de lado una visión de la identidad, como algo dado por la naturaleza o de carácter esencialista, una identidad inalterable. No son pocas las críticas que se han dirigido en este tenor a los integrantes de la *Naciones Originarias*. A través de juegos discursivos los ñuusaviresignifican su identidad cultural a través de su lengua.

Por último, nos referiremos a dos actividades en relación a la Academia Mexicana de las Lenguas y los Diplomados en Lengua y Cultura que se organizaron a partir de su creación. Por un lado, para el cierre de actividades de los diplomados, se

¹⁵ Una de las propuestas de la Ve'enTu'unSavi, al considerar que la lengua está en proceso, ha planteado que en la correspondencia entre los fonemas y las grafías del español, algunas no existen enTu'unSavi, por ejemplo en la “Ch” se deje de utilizar para reemplazarla por *ty*. Así, la palabra Chihuahua sería leída como “Tyiuaua”. Otro ejemplo es en el caso de los préstamos, donde algunos fonemas no existen como el caso de la “F”, así Fidel pasa a ser *Leli*.

¹⁶ Retomo el término de *performatividad* en la forma que lo hace Judith Butler, cuando se refiere a que la identidad no es algo natural o dado, sino el resultado de prácticas discursivas.

realizó el Primer Coloquio Identidad, Lenguas y Cultura Indígena en México del 20 de agosto al 31 de agosto de 2010, bajo el lema “A más de 4000 años de ser mexicanos”, donde se realizaron una serie de ponencias, además de la Primera Feria del Libro en Lenguas Indígenas Mexicanas, recitales de poesía, una muestra gastronómica, entre otras actividades académicas y culturales en la sede de los diplomados la FES- Zaragoza y en varios espacios del campus de Ciudad Universitaria.

En el marco de estas actividades tuve el atrevimiento de dar una ponencia sobre el tema de la presente investigación. Durante uno minutos estuve ensayando ideas a partir de la resignificación de la lengua y la cultura ÑuuSavi. No me referiré sobre lo que comenté pues es el contenido sintetizado de este trabajo de investigación, más bien quiero llamar la atención a una cuestión que surgió después de mi intervención. El auditorio estaba integrado por personas mestizas, algunas de otras *Naciones Originarias*, además de un número considerable de ñuusavi, de los cuales no todos eran mis compañeros del diplomado. Después presentar mi ponencia. Una de las intervenciones fue de doña Margarita, quien se levantó de su asiento para leer el siguiente poema de *KaluTatyisavi*:

NE'YAA ICHI CHIJI

Jikaskee Tata inkakaitu
jikaiyodeve'ide
nakunumi a vijinyikijikade
jenakune'yadeichichiji
ka'ande, ntujianinini
jianinini, kuajianinide
jeskaanina'ani, skaataniyu'uni
savakunide a tekuni
jekachidanisavi, savi, savi.

MIRANDO

Papá está pizcando su mazorca
lejos de casa
el frío abraza su costilla
sus ojos miran al sur
piensa, que no pienso
sueño, su sueño
y alzo la mano, muevo la boca
para que sepa que estoy vivo
y decimos, lluvia, lluvia, lluvia.

Aquel día me acompañaron mi madre y mi tía, que son ñuusavi. Las dos por llegar desde temprana edad a la Ciudad de México y por entrar a trabajar al servicio doméstico, perdieron sus lazos comunitarios, han dejado de practicar su lengua, ellas refieren que entienden pero no ya no pueden contestar cuando les hablan en Tu'unSavi. En aquella ocasión mi tía me comentó que le había gustado la presentación, pero sobre todo el poema, que la había conmovido hasta las lágrimas.

Al término de las actividades, se entregarían los documentos para avalar los académicos durante los meses que duró el Diplomado, sin embargo, los diplomas no se entregaron y a la fecha que escribo esto, tampoco ha sucedido. En un comunicado de la Academia de Lenguas Mexicanas dirigido a los alumnos que cursaron los diplomados se hacía de su conocimiento lo siguiente: “El 1º de septiembre fuimos notificados que nuestra academia de lenguas mexicanas dejaba de existir por no haber condiciones para continuar con nuestro trabajo. El argumento principal fue que: *‘FES-Zaragoza no tiene porqué hacerse cargo de lenguas indígenas, eso le compete al INALI’*. Disposición que no aceptamos y que hasta la fecha seguimos luchando por defender este espacio”. Según

el comunicado: “El 14 de septiembre nos informa personal de confianza de la dirección escolar que, la consigna era deshacerse de nosotros porque se había determinado por decisión unánime el contratar mejor a maestros de lenguas extranjeras que regularizar a maestros de lenguas indígenas, pues ya habían más de 100 grupos de inglés por atender, sin contar al francés, italiano, etc.”.

A pesar de que la FES-Zaragoza cobró notoriedad por el tratamiento mediático que recibió a través de la Gaceta UNAM, Radio UNAM, prensa local y nacional, dejó de hacerse responsable de la continuidad de los diplomados. De ahí que el comunicado también manifieste: “se colgaron la medalla y se pusieron la corona como ‘pioneros en la UNAM y salvaguardas de nuestra herencia lingüística y cultural de los pueblos indígenas de nuestro país’. Pero en hechos sucedió todo lo contrario: nada de atención seria, ni sueldos ni reconocimiento ni nada. Fuimos una vez más utilizados para que quedaran bien como autoridades”. Sin duda, el cierre de los Diplomados es una acción que muestra el racismo y la discriminación hacia las *culturas originarias* en espacios que se presentan como abiertos, plurales y universales.

Lo anterior es un ejemplo evidente de la necesidad de apuntalar una perspectiva de emancipación a la actual situación como país poscolonial, donde el racismo, la discriminación y la exclusión continúan. Hay que vislumbrar otros senderos la lucha por la autonomía y la libre autodeterminación de las *Naciones Originarias*, la resignificación de la lengua y la cultura pueden ofrecer un bastión para llevar a cabo esta tarea impostergable.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, G. (1982) [1957] *El Proceso de Aculturación*. México, Ediciones de la Casa Chata.

Badillo, M. (2009) (coord.) *Morir en la miseria*. México, Océano.

Barabas, A. (2006) "Notas sobre Multiculturalismo e Interculturalidad", en *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina* - Diario de Campo Suplemento N° 39 – Octubre, México, INAH.

Bartolomé, M. A. (2009) "Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas", en Laura Valladares de la Cruz et al. (coord.) *Estados plurales: los retos de la diversidad y la diferencia*. México, UAM, Juan Pablos Editor.

Bartra, R. (1973) *Breve diccionario de sociología marxista*. México, Grijalvo.

Bokser, J. (2006) "Globalización, diversidad y pluralismo", en Daniel Gutiérrez (comp.) *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*. México, Siglo XXI, UNAM, Colmex.

Butler, J. (2004) *Lenguaje, poder, e identidad*. Madrid, Ed. Síntesis.

Butler, J. y G. C. Spivack (2009) *¿Quién le canta al estado-nación?* Buenos Aires, Paidós.

Caballero, J. (2009) *ÑUU DAVI YUKU YATA Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca*. México. Universidad de Leiden.

Caballero, G. (2008) *Diccionario del idioma mixteco. Tutu Tu'unÑuuSavi*. Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca.

Cerda, A. (2009) "Ciudadanía étnica: entre el espacio público local y el Estado nacional", en Treviño A. y J. de la Rosa (Coord.) *Ciudadanía, espacio público y ciudad*. México, UACM.

_____. (2010) "Multiculturalidad y derechos humanos de indígenas y migrantes", en Cerda, Alejandro, AnneHuffschnid, Iván Azuara y Stefan Rinke (eds.) *Metrópolis desbordadas. Poder, culturas y memoria en el espacio urbano*. México, UACM - ULB.

Corona, S. (2007) *Entre voces Fragmentos de educación "entre-cultural"* (con otras voces), Universidad de Guadalajara, México.

Chávez, J.(2003)*Los indios en la formación de la identidad nacional mexicana*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

De la Peza, C.(1993) "La lectura interminable. Una aproximación al estudio de la recepción", en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, No. 3, Abril.

Díaz-Polanco, H. y C.Sánchez (2002) *México diverso: el debate por la autonomía*. México, Siglo XXI.

Díaz-Polanco, H. (1979) "La teoría indigenista y la integración", en Díaz-Polanco H. et al.,*Indigenismo, modernización y marginalidad*.México,Juan Pablos Editor.

_____. (2007) *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México. Siglo XXI.

Domínguez, R. (2004) "Migración y organización de los indígenas oaxaqueños", en Varese S. y S. Escárcega, *La ruta mixteca*, México, UNAM.

España, C. (2008) *Identidadmulticulturalismo y autonomíaÑuuSavi,Naciónde laLluvia (naciónmixteca)* México, Tesis Licenciatura (Licenciado en Sociología)-UNAM.

Gamio, M. (1993) [1916] [1935] *Antología*. México, UNAM.

Gasparello G y J. Quintana (2009) *Otras Geografías Experiencias de autonomías indígenas en México*. México, UAM.

Geertz, Clifford (2001) [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa.

_____ (1999) *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós.

Giménez, Gilberto (1997) "Materiales para una teoría de las identidades sociales" en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre.

_____ (2009) "El Debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", en Laura Valladares de la Cruz et al. (coord.) *Estados plurales: los retos de la diversidad y la diferencia*. México, UAM, Juan Pablos Editor.

Guerrero, A. (2000) *El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura*, en *Etnicidades*, FLACSO- Educador, Quito, pp. 1-60.

Guerrero, F. (1979) "La cuestión indígena y el indigenismo", en Díaz-Polanco H. et al., *Indigenismo, modernización y marginalidad*. México. Juan Pablos Editor.

Igreja, R. (2008) "Negociando identidades", en Maya Lorena Pérez (coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH-Conaculta.

Leach, E. (1978) *Cultura y comunicación*. Madrid, Siglo XXI.

López, F. (2009) *La diversidad mutilada: los derechos de los pueblos indígenas en el estado de Oaxaca*. México, UNAM.

López y Rivas, G. (2004) *Autonomías.*, México, Ediciones Era.

Martínez Casas, Regina (2007) *Vivir invisibles. La resignificación cultural de los otomíes urbanos de Guadalajara*. México, CIESAS.

Martínez, R. y G. De la Peña (2004) "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", en Pablo Yanes et al., (coord.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México, UACM.

Martínez, R. y A. Rojas (2006) "Indígenas urbanos en Guadalajara: etnicidad y escuela en niños y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas", en Pablo Yanes et al. (coord.), *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. México, UACM.

Medina, A. (1977) "Los indios", en Nahmad, S. et al., *7 ensayos sobre indigenismo*. México. INI.

Molina V. y J. J. Hernández. (2006) "Perfil sociodemográfico de la población indígena en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 2000" en Pablo Yanes et al., *El Triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. México, UACM.

Oehmichen, Cristina (2003) "Relaciones interétnicas en la ciudad de México", en Alicia Castellanos (coord.), *Imágenes del racismo en México*, Plaza y Valdes, UAM.

_____ (2005) *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. UNAM (IIA-PUEG)

Ortiz, G. (2004) "La migración y su impacto social y económico en la mixteca y Oaxaca", en *Presencias de la cultura mixteca*. Huajuapán de León, Universidad Tecnológica de la Mixteca.

Pérez, J.A. (2008) "Los espacios públicos en la articulación de la interculturalidad", en Pablo Lazo Briones (coord.) *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. México, UIA.

Pineda, F. (2003) "La representación del "indígena". Formaciones imaginarias del racismo en la prensa", en Alicia Castellanos (Coord.), *Imágenes del racismo en México*, Plaza y Valdes –UAM Iztapalapa, México.

Ramírez, M. (2008) "Frónesis intercultural", en Pablo Lazo Briones (coord.) *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. México, UIA.

Regino, A. (1999) "Los pueblos indígenas: diversidad negada", en *Chiapas*, núm. 7, México, Instituto de Investigaciones Económica-UNAM, Ediciones ERA.

Salcedo, A. (2008) "Hacia una propuesta pluralista de las relaciones interculturales", en Pablo Lazo Briones (coord.) *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. México, UIA.

Sautu, R. (comp) (1999) *El método biográfico La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Argentina, Editorial Belgrano.

Sánchez, C. (1999) *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México, Siglo XXI.

_____ (2004) "La diversidad cultural en la Ciudad de México", en Pablo Yanes et al., (coord.) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México, UACM.

Santiago, F. (2008) Tu'unsaviká'ánteenu'unYasi'fYukulti, Nijnún, ÑuuNuva a káaichichuvee (Vocabulario básico mixteco-español del Pueblo Originario y ascendencia de Santa María Yucuhiti, Tlaxiaco, Oaxaca. Zona suroeste de Tlaxiaco), Oaxaca, Conaculta.

Segato, R. (1997) "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global". Primer Simposio Central del VIII Congreso de Antropología en Bogota, Universidad Nacional de Colombia, noviembre de 1997.

Stavenhagen, R. "Necesidades, derechos y desarrollo social", en María Tarrío et al. (coord.) *Mundialización y diversidad cultural*. México, UAM.

Tatyisavi, (2004) "Los ñuusavi y su literatura Silbidos en la bruma" en *La Jornada*, Ojarasca 92, diciembre.

Valladares de la Cruz, L. (2008) "Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas en México" en Maya Lorena Pérez (coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH-Conaculta.

Vargas, M (2005) *Nunca más un México sin nosotros: expresiones etnopolíticas oaxaqueñas*. México, INAH.

Velasco, L. (2002) *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos*. México, Colmex, El Colegio de la Frontera Norte.

Villoro, L. (2008) "Condiciones del multiculturalismo", en Pablo Lazo Briones (coord.) *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*. México, UIA.

Yanes, Pablo (2002) "Los indios de la capital: ¿qué derechos, qué políticas?" en *La Jornada*, Ojarasca. Número 64. Agosto 2002.

_____ et al. (coord.) (2004) *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*. México. UACM.

_____ (2006) *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. México, UACM.

Žižek, Slavoj, (1998) "Multiculturalismo, o la lógica cultural de la capitalismo multinacional", en Jameson F. y S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.

