



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Béne wha lhall, béne lo ya'a: identidad y etnicidad en la Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca

Ríos Morales, M.J.

Citation

Ríos Morales, M. J. (2011, December 1). *Béne wha lhall, béne lo ya'a: identidad y etnicidad en la Sierra Norte Zapoteca de Oaxaca*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/18168>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/18168>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

CAPÍTULO II

***DA COB, DA SHTÓB YHOGO NHA YHELA WZÁA'.* MODERNIDAD, GLOBALIZACIÓN Y MIGRACIÓN.**



Este apartado refiere acerca de los fenómenos contemporáneos de la *modernidad* y *globalización* como aspectos íntimamente relacionados al fenómeno de la migración que en los últimos 10 años han sido centrales en la reconfiguración de las comunidades y los procesos etnicitarios zapotecos. *Da cob, da shtób yhogo nha yhela wzáa'*, son referentes que sitúan espacial y temporalmente a las sociedades en la dinámica de procesos contradictorios del cambio y resistencia, homogeneidad y diversidad, desterritorialización y reterritorialización de identidades étnicas y culturales así como otro tipo de movimientos sociales que caracteriza a los Estados-nación contemporáneos en el mundo globalizado que propone un paradigma donde supuestamente todos los pueblos del mundo pueden alcanzar una etapa de mayor intercambio, “desarrollo”, “progreso” y “bienestar social”. Sin embargo, sabemos que a nivel mundial, ese modelo día con día genera mayor desigualdad social con un

número creciente de población “rezagada” con las más altas tasas de pobreza extrema, exclusión y marginación en cuanto al aprovechamiento de los bienes y servicios que genera esa visión de mercado de libre competencia.

En el discurso, este modelo de aparente “libre producción y circulación” en el fondo está regido por las reglas de esa reproducción del capitalismo salvaje y es ésta la que establece normas, leyes, instituciones y principios axiomáticos “modernos” para regular no solamente las relaciones mercantiles sino las reglas de justicia, libertad, igualdad y democracia, que la práctica se diluyen para beneficio de los grupos privilegiados y en lugar de equidad social, han generado más acumulación y poder en detrimento de la población que no comparte ese modelo de competencia.

En la Sierra al igual que en otras regiones indígenas, la conquista conformó una estructura colonial y desigual sustentada sobre los antiguos señoríos que a manera de aristocracias gobernantes o castas religiosas preservaron sus privilegios o liderazgos hasta formar una pequeña *elite*. Actualmente la reproducción comunitaria en sus eventos más significativos se mantienen por los procesos de colaboración, ayuda mutua, trabajos obligatorios, en cambio, la familiar es más abierta a las relaciones de libre mercado con mayor uso de trabajo asalariado.

En un país y una época de contradicciones donde ya no solamente una pequeña burguesía mestiza, sino también, los dueños del capital financiero internacional (Banco Mundial de Desarrollo, Fondo Monetario Internacional) se han instaurado como el grupo de poder que define las políticas públicas mediante una concertación de fuerzas que prioriza proyectos de intereses particulares para afianzar el capitalismo neoliberal y una modernidad que en su recreación también recrean las distintas luchas de reivindicación social. Estos efectos directos de la modernidad, la postmodernidad y la globalización conducen además a procesos complejos de construcción, deconstrucción y reconstrucción de pensamientos, imaginarios y realidades donde las vivencias se transforman y enlazan dos imaginarios, *el imaginario imperial* y *el imaginario/ideal humanístico comunitario*, anteriormente en confrontación y hoy como vía posible de una nueva comunidad imaginada. Aquí *el*

imaginario imperial se percibe como ideal de progreso que viene a superar una situación permanente de pobreza y atraso mientras que *el humanístico comunitario* se identifica como proyección posible desde la búsqueda de las raíces y la resignificación de “lo propio”. Esta visión, plantea superar el antagonismo no sólo a partir de un mestizaje o hibridez de pensamientos, sino, mediante una total deconstrucción crítica que permita reconstruir una historia como sustento de las identidades.

No obstante a este propósito, a lo largo del territorio nacional se siguen reproduciendo las familias como unidades de producción campesina en condiciones de artesanos, trabajadores domésticos, jornaleros y prestadores de servicios conservando sus pequeños solares en un territorio comunal aparentemente autónomo porque sigue dependiendo de los procesos regionales y nacionales.

1. *Da kob, da za zaa'*

Modernidad.

México y sus pueblos indígenas se transforman de distinta manera en los rumbos de la modernidad, postmodernidad y globalización cuya tendencia actual ya no es la apropiación directa de los medios de producción ni de la fuerza de trabajo sino, mediante el mercado y la alta tecnología controlar procesos particulares y permitir que la cultural también se reproduzca y “circule libremente” como cualquier otra mercancía sin impulsar necesariamente la homogenización o modernización porque ésta es un entretejido de múltiples facetas, temporalidades, espacios, mediaciones sociales, técnicas, políticas y culturales.



Pobreza extrema indígena

En el ambiente de la modernidad, la desigualdad social que vive un alto porcentaje de nuestra población es comparable con la situación de otros sectores pobres del “tercer mundo”. Las coordenadas geográficas, políticas y económicas dibujan un panorama de exclusión y rezago propio de una situación colonial. No existen verdaderos proyectos importantes para obras de infraestructura (caminos, salud y educación), el fenómeno de desarrollo es desigual, la acumulación se concentra en pocas manos en cambio, las comunidades existen altas tasas de marginación y pobreza. En la vorágine del cambio global, los pueblos y comunidades viven de distinta manera los efectos irrenunciables de una modernidad. En términos generales, hay una apropiación y uso de otros conocimientos y tecnología, pero al mismo tiempo, se preservan las formas de vida sustentadas en “lo propio” donde finalmente todas las distintas formas de identidad cambian, migran y se reterritorializan.

¿Cómo percibimos los zapotecos la reterritorialización? Sabemos que migración ha llevado a cambios que se traducen no solamente en el abandono del lugar de origen, sino, la paulatina desaparición de procesos sociales, el abandono de actividades productivas y al mismo tiempo, el fortalecimiento de otros canales de reproducción de una forma de vida. Este movimiento de abandono y recuperación de aspectos simbólicos de la identidad es lo que llamamos *desterritorialización* y *reterritorialización* que por un desplazamiento que produce las “comunidades fantasmas” y por el otro, la recreación de conduce a la recreación rizomática que llamamos reterritorialización. En esta situación todos nos preguntamos: ¿qué pasa con las nuestras hermanas y hermanos que ya no están en las comunidades?, ¿qué pasa con la generaciones jóvenes?, ¿Qué pasa con nuestros hijos cuando ya no tienen un compromiso comunitario?, ¿qué pasa con los propios padres cuando por presión social niegan, ocultan o rechazan su procedencia?, ¿estamos ante la pérdida de nuestras maneras particulares de ser o a caso formamos parte de las llamadas identidades *nomádicas*? La duda nos acosa al ver las múltiples experiencias de decrecimiento poblacional de las comunidades, pero también se percibe como alternativa de reconstrucción que fortalece la conciencia de identidad y rearticular procesos de reterritorialización, de reinención de percepciones y visiones. La reterritorialización implica muchas veces

un retorno hacia “lo nuestro” sin ser un regreso a formas de uso, tenencia o re-apropiación de estadios anteriores, sino, es un proceso que conlleva a la construcción de nuevas formas de vida, de relación y manera de ser consensuadas a partir de los principios de ordenación y de conocimiento particulares a la propia cosmovisión, historia y a los testimonios para configurar otros sistema tanto de organización como de apropiación y de uso de contextos culturales en espacios y tiempos diferentes. La reterritorialización supone inicialmente una raíz o un origen con referencia paradigmática que se desplaza hacia otro punto o proyección conservando una historia, valores y una esencia más allá de lo geográfico.

La modernidad ha llevado una internalización de valores modernos donde es común y es de prestigio imitar, competir, construir edificios públicos elegantes, cementar caminos-calles o consumir productos industrializados; introduce otros patrones de vida y consumo propios de la vida urbana y en la vida cotidiana lleva a un constante reordenamiento del imaginario. En el fondo, surgen otras maneras de pensar y de relacionarse, otros valores y otras maneras de explicar y razonar. Estamos ante una reconfiguración mundial no sólo de espacios, tiempos, lugares sino de la manera de ser, de pensar, de aprehender la realidad social con otras categorías y conceptos.

La modernidad expresa una visión reduccionista de la cultura, desde una lógica del neoliberalismo y de la colonialidad atendiendo y apuntado básicamente hacia el respeto a la pluralidad sin cuestionar si desde el respeto puede eliminarse el racismo, la segregación, la dominación y la explotación. Es curioso pues sin estas premisas no puede mantener su hegemonía. Educación en la diversidad y no educación con desigualdad (exclusión, pobreza, marginación) es una premisa necesaria para una verdadera interculturalidad. En lo pedagógico se trata de configurar escenarios de aprendizajes diferentes para eliminar las desiguales que ponen en peligro la vida comunitaria de la población indígena. La propuesta de interculturalidad de los pueblos indígenas surge desde contextos locales y globales de segregación, integración y exclusión. Incluye los reclamos de autonomía, defensa del territorio y la cultura en una propuesta centrada en la etnicidad y puede entenderse también como una contrapropuesta frente a la política del Estado.

Todos los pueblos hemos heredado de alguna manera la “cultura occidental” y una modernidad que ocurre en nosotros, aliena nuestra ideología y cultura; la vivimos de distintas maneras con una situación de riesgo encaminada a ejercer un protagonismo sobre nuestras propias vidas a nivel cognitivo, hermenéutico y estético (Castro-Gómez 1998: 196). La modernidad se caracterizó por ser la propuesta de formación de una nueva sociedad con nuevas utopías y nuevas racionalidades a la manera visualizada por Thomas Moro en el siglo XIV. En nuestras comunidades, después del largo período de confrontación que llevó a las luchas de independencia de 1810 y al movimiento armado de 1910, muy pronto esa modernidad se percibió como un simple discurso o una panacea soñada para mitigar las grandes contradicciones de la colonia y los desequilibrio que se derivaron de la adopción del actual modelo político-económico instaurado en México.¹⁵

En nuestras comunidades, la modernidad surge como una esperanza de mejorar las condiciones de vida con la apertura de vías de comunicación, escuelas, alfabetización, castellanización sin tener como fin la acumulación. En lo religioso, muchas poblaciones cambiaron sus nombres, sus antiguas deidades, sus creencias, en general su religiosidad. En términos generales, la región de la Sierra durante mucho tiempo fue un área olvidada, abandonada al margen de los grandes proyectos que se impulsaron en las otras regiones (Istmo, Costa y Valles Centrales). Las transformaciones que se dieron en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del Siglo XX en el país repercutieron además en Tuxtepec, Valle Nacional, Salina Cruz, Juchitán, Ciudad Ixtepec y Tehuantepec. Las inversiones económicas para la modernización pronto repercutieron en la manera de pensar, de percibir el mundo y vivir la vida. En el pensamiento se instauraron los grandes relatos apologéticos del “desarrollo”, “civilización”, “progreso”, “saber leer y escribir” y hablar español, pero al mismo tiempo, fueron aflorando frustraciones, desencantos, conflictos, vivencias y

¹⁵ Desde fines del siglo XIX y más adelante con la terminación del movimiento armado de 1910 del país, en nuestra área siguen las transformaciones con las propuestas de “modernidad” que al mismo tiempo produce luchas internas entre los grupos de poder local y regional así como disputas intercomunitarias por límites territoriales. En esta época aparecen también litigios entre líderes y caciques regionales que provocan ajustes en la vida económica y social, al respecto ver: de la Fuente 1973 y 1977; Garner 1988; Guardino 2009; Ibarra 1975; Lavíada 1978 y Sigüenza 2007.

experiencias negativas, desempleo, pobreza y migración que constituyen esa particular forma de modernidad que caracterizó a las regiones indígenas. Durante más de un siglo la modernidad instauró un imaginario con otro tiempo y espacio, en el escenario actual hay mas casas vacías o abandonadas, iglesias en ruinas, caminos que desaparecen y pueblos desiertos, a decir verdad, estos efectos trazan una imagen negativa al ser mudos testigos y el lado oscuro de una modernidad que abandona la historia y los procesos autónomos de desarrollo que nos llevan a un fenómeno que: “no es expresión de la modernización socioeconómica sino *el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global*” (García Canclini 2001: 71)

Ante las grandes transformaciones de la modernidad y la migración, mucha gente se pregunta: ¿Nuestra forma de vida, nuestras tradiciones y lengua pueden desaparecer o sobrevivir? Pareciera ser que el camino más directo es la desaparición como se observa a nivel mundial con las lenguas que poco a poco se van extinguiendo (ver Cap. V, 3) y cuando los impulsores del cambio aseguran: “cultura que no se moderniza, cultura que se estanca y muere”. Sin embargo, no olvidemos que la modernidad es confrontación y ruptura de viejas visiones, paradigmas, sistemas de reproducción y tradiciones comunitarias pero también consolidación de otra racionalidad. Poco a poco nuestras comunidades “se modernizan”: aceptan el discurso y el pensamiento positivista-racional. Se desplaza su pensamiento también racional, pero básicamente religioso, y se implanta una experiencia sin moral, con prácticas selectivas y destructivas como una expresión colonial tardía que modificó todos los órdenes de la vida comunitaria.

Desde lo regional “la modernidad” ha variado; en la mayoría de los casos ha servido para adoptar lo nuevo o la “moda” de un pensamiento o una acción que rompe con lo “tradicional”. Sin embargo, también encierra desacuerdos en la medida que genera crisis sociales e individuales y en su forma de encarar la revigorización de “identidades inferiores” o “llevarlas hacia una exacerbación de actividad cultural, al surgimiento de cultos cargo, acusaciones de brujería y >fetichismo>” (Friedman 2001: 375). Este autor desde su visión anuncia el “peligro” que se vive en “un proceso que

no solo afecta seriamente sus condiciones de existencia, sino inclusive sus intereses, valores y deseos” al estar ante un mundo donde

agobiado por la crisis hubo una implosiva pérdida de fe en el progreso de la <<civilización>> y, en correspondencia con ello, una explosión de nuevos movimientos culturales que abarcan desde el renacimiento de cultos y religiones hasta el primitivismo, un nuevo tradicionalismo, un nuevo esfuerzo por restablecer una nueva identidad, definida en términos culturales (*Idem.*:127).

Aquí los conceptos de “identidades inferiores”, “modernidad”, “exacerbación de actividad cultural”, “primitivismo” y “nuevo tradicionalismo” tienen totalmente una carga ideológica con sentidos y significados que remarcan intereses, valores y deseos no sólo personales sino sociales expresados en una época con una complejidad creciente de contradicciones, posiciones, secuelas y movimientos. Antes que paradigma, la modernidad es dogma, es convicción y justificación, es otra manera de pensar y relacionar al hombre con el mundo con preferencia a nuevos valores y una explicación donde el futuro queda atrapado por una visión futurista, más idealizada y menos realista.

La modernidad tiene distintas facetas, un *tiempo* que inicia a mediados del siglo XV cuando “se descubre” el mundo mesoamericano y se prolonga hasta nuestros días. En lo económico inicia con la mercantilización de las relaciones sociales; en el siglo XVIII se identifica con libertad de opinión, la democracia e igualdad. En el siglo XIX desde lo cultural plantea valores universales sin dejar de lado la sensualidad y los impulsos inconscientes frente al predominio total de la racionalidad y al contrastar las dimensiones entre vida “tradicional” y “moderna” resalta narrativas inacabadas frente a una modernidad cada día menos comprensible.

Como narrativa, la modernidad se ha caracterizado como un amplio proyecto de nación y de unidad nacional no concretizado que ha generado más confrontaciones, contradicciones y grandes desigualdades entre regiones y sectores sociales. Sus discursos cada vez más centrados en la construcción de un Estado-Nación, y de la ideología nacionalista correspondiente, con el transcurso del tiempo, han sido minadas por la postmodernidad, la desterritorialización de los actores sociales pasando a ser presencias nomádicas y reterritorializadas en lo cultural cuando se

reconstruyen como estrategias en el campo de lo político al cuestionar al Estado-Nación como unidad político-cultural homogénea como se buscó durante los siglos XIX y XX. Para legitimarse, la modernidad como imaginario nacional recrea discursos neoliberales centrados en el reconocimiento de la diversidad, la democracia, el libre mercado, la competencia y la interculturalidad. Desde esta perspectiva las regiones indígenas viven no una falsa modernidad, sino la fachada oculta de esa modernidad, su falta de “desarrollo”.

La modernidad como proyecto se propuso arribar a la utopía universal de civilización, a una sociedad más racional, más científica, más desarrollada y más libre en un estado abierto y universal. Sin embargo, en nuestras sociedades devino en un proyecto inconcluso o cancelado antes de instaurarse como realidad, al tiempo que cancela al sujeto histórico de conocimiento al instaurar una nueva racionalidad legitimada sobre la división de un estado natural de pobreza y de ignorancia frente a un estado socio histórico que corresponde sólo a occidente. De aquí emerge como figura dominante del poder hegemónico en el sistema mundial, jerarquiza el mundo en etapas de desarrollo y organiza el pensamiento en una escala evolutiva y así vemos cómo los ambientes y las experiencias modernas traspasan todas las fronteras geográficas, las expresiones étnicas, las clases, las nacionalidades, las religiones y las ideologías. Desde su planteamiento de unidad emergen las paradojas y las contradicciones que conducen a la humanidad a un remolino de desintegración, angustias, inseguridades y ambigüedades.

En nuestras sociedades de tradición no capitalista, el manejo de los recursos como capital y mercancía no es el ideal, sino, la preservación de valores, sentimientos y lealtades como ingredientes básicos de formas alternativas de vida. No pretendemos conservar nuestras vivencias como totalmente ajena a la globalización capitalista, pero tampoco queremos ser sus aliados incondicionales. En el contexto de los pueblos indígenas esta forma de “desarrollo moderno” produce a menudo una dramática desintegración con grandes contradicciones. Se trata de “encantos” de una modernidad tardía y falsa, mientras que falta el fundamento social de una verdadera decolonización.

Da alto yogo o la otra expresión *wetób yhogo* son formas de pensar y expresar desde lo zapoteco el fenómeno mundial de la globalización. *Wetób yhogo* hace referencia al hecho de reunir o articular lo aparente o realmente separado porque la globalización es un fenómeno que lleva y trae, separa y junta, crea y destruye sucesos aparentemente autónomos mediante su capacidad en el manejo indiscriminado y a gran distancia de recursos, capital, productos, formas diversas de pensamiento con la adopción o destrucción de otros valores, sentimientos, necesidades y deseos.

La globalización (Ver García Canclini 2000:46-58) es un proceso que se construye a través del crecimiento y aceleración de las redes económicas y culturales que operan sobre una escala y base mundial donde el dinero sobre una base más compleja y dispersa de producción, circulación y consumo de bienes y mensajes que permanentemente se desterritorializan. Se transita de identidades modernas a identidades postmodernas, las primeras son territoriales, monolingüísticas y suponen la subordinación de las regiones y etnias. Las segundas en cambio, se estructuran menos desde la lógica de los Estados que de los mercados y en lugar de basarse en las comunicaciones orales y escritas, se dan mediante una producción industrial de la cultura a través de una comunicación tecnológica y un consumo segmentado y diferido de productos simbólicos locales sin anclajes nacionales específicos. De hecho, la globalización no supone la cancelación de lo local, sino, es la reproducción ampliada del capital en distintos espacios públicos y privados sin tener que instalarse en un territorio fijo, e aquí su similitud con la reconfiguración actual de las identidades sociales. Como hecho se observa cuando personas, familias, comunidades y sus diversas formas de vida, se insertan a nuevas relaciones dominadas por otros órdenes sociales nacionales o transnacionales donde lo local se transforma en transnacional y lo externo se convierte como parte de lo propio y en consecuencia, a diferencia de lo que muchos suponen:

Más allá de la narrativas fáciles de homogeneización absoluta y la resistencia de lo local, la globalización nos confronta con la posibilidad de aprehender fragmentos, nunca la totalidad, de otras culturas, y reelaborar lo que veníamos imaginando como

propio en interacciones y acuerdos con otros, nunca con todo. De este modo, la oposición ya no es entre global y local, entendiendo global como subordinación general en un solo estereotipo cultura, o local como simple diferencia. (*Ibidem.* 123)

En las regiones indígenas efectivamente se produce la subordinación a manera de adaptación a las nuevas exigencias de la movilidad mundial del capital y los productos más exóticos o comunes de corporaciones transnacionales llegan a poblaciones más alejadas a través del sistema de mercados regionales que articulan la producción con el consumo y ganancia que trastoca los ámbitos de la supuesta diferencia y “lo propio”. Las grandes empresas productoras de alimentos y bebidas innecesarias llegan a los consumidores a través de pequeñas tiendas, vendedores ambulantes o en las plazas regionales para captar dinero y finalmente transferirlo como capital a las grandes empresas. La reproducción del dinero como capital ya no requiere ahora de una directa apropiación del producto campesino, ni el abaratamiento de la mano de obra como antaño; la circulación libre de productos comerciales en el mercado mediante una competencia desleal con los pocos productos agrícolas de la región, ofrece amplias posibilidades de acumulación sin tener mecanismo de regulación de precios, salvo la sola demanda. Aquí, la propuesta mercantilista sigue sus propias reglas de juego al imponer un falso imaginario hacia un supuesto mundo mejor mediante una libre decisión de consumo y pensamiento individual que no toma en cuenta las limitaciones y las condiciones de dominación. Esto le permite un control en el engranaje social de la competencia que reproduce un *status qua non* mediante una selección de sujetos capaces para potenciar el capital y no la sociedad. Entre los pueblos indígenas, la globalización es como un espectro que todos conocemos pero pocos podemos dar cuenta o explicar su impacto, ya que como dijera Marx, subsume de manera real o formal todas las formas de organización, producción y distribución sin percatarnos de nuestra dependencia y consumismo - es por ello un falso espejismo que aceptamos sin poder descifrar su esencia (Ver Ianni, 2006).

Da wetób, da chhelaá chhíoo' no es una expresión que solamente se refiera a la globalización y extinción de los particularismos, es una expresión que desde la comunidad señala la apertura al mundo total, al pensamiento y a la manera particular

de ser. Globalización y particularismo son aspectos estrechamente vinculados y que ambos establecen una articulación de dos mundos, dos maneras de ver “lo nuestro” y “lo ajeno” junto a los otros procesos que conforman el mundo global en que vivimos. Lo particular o lo global, la tolerancia o la discriminación, soberanía o dependencia, unidad o autonomía, divergencia o convergencia, interculturalidad o simple respeto, en nuestros contextos comunitarios no necesariamente son aspectos que se excluyen sino, remiten a formas y niveles de articulación entre proyectos nacionales y pueblos indígenas que generalmente en cada región se caracterizan como de subordinación.

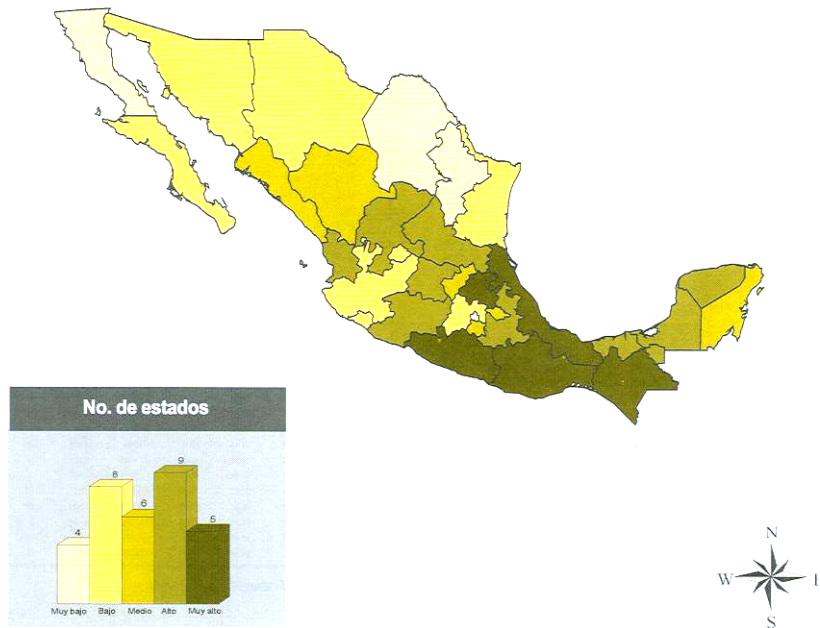
A nivel global, la sociedad humana tenemos mayor grado de interacción y las relaciones entre comunidades y pueblos se transforman a pasos gigantescos con el avance e la tecnología en todos los ámbitos de la vida. Al mismo tiempo, aceptamos las expresiones de esencia humanística que definen los movimientos sociales como espacios de resistencia y de diferencia, de lucha por la preservación de la biodiversidad y que nos permitan compartir nuevos imaginarios y nuevas maneras de articular pensamientos y visiones alternas aceptando otros principios epistemológicos, filosóficos y metodológicos, pero, sobre todo, alejados de la subordinación que supone la globalización como proyecto eje del capitalismo neoliberal.

3. *Yhela yhallé-yhela wnhiaa'*

La desigualdad social.

En el contexto actual de la globalización, *Yhela yhallé yhela wnhiaa'* (pobreza y riqueza) son las manifestaciones más expresivas y contrastantes de la modernidad y para los pueblos indígenas se traducen en pobreza y desigualdad social. Para las comunidades, esta compleja relación se traduce en un fenómeno permanente de movilidad poblacional con severas repercusiones en los órdenes de la vida familiar, y comunitaria que modifica no sólo los patrones de crecimiento demográfico, sino además, aspectos fundamentales de economía, organización, educación, salud y la reconfiguración de las identidades.

Mapa 1. Grado de marginación por entidad federativa



En lo local, los procesos contradictorios del “desarrollo” por un lado generan mayor pobreza, despoblamiento y abandono de la familia, sin embargo, no rompe los vínculos comunitarios y por el contrario, fortalece procesos de organización interna, mantiene el sistema de usos y costumbres y genera nuevos espacios y sujetos sociales que resignifican prácticas simbólicas que llevan a una constante apropiación, adecuación, recreación y transformación de distintas prácticas culturales.

En los ámbitos comunitarios hay una polarización más profunda entre pueblos indígenas y grupos hegemónicos. La oposición entre ricos y pobres se mantiene como dualidad y realidad tangible en todas las regiones del país. Los procesos tradicionales de trabajo, apropiación y autoconsumo son realizados básicamente mediante la lógica de la mercantilización que genera además de dependencia y violencia, la acumulación en una parte reducida de la población. En un mundo cada vez más mercantilizado, se reproduce no sólo el modelo económico en cuestión, sino, modifican, eliminan y reconfiguran nuevas identidades y los espacios preexistentes.

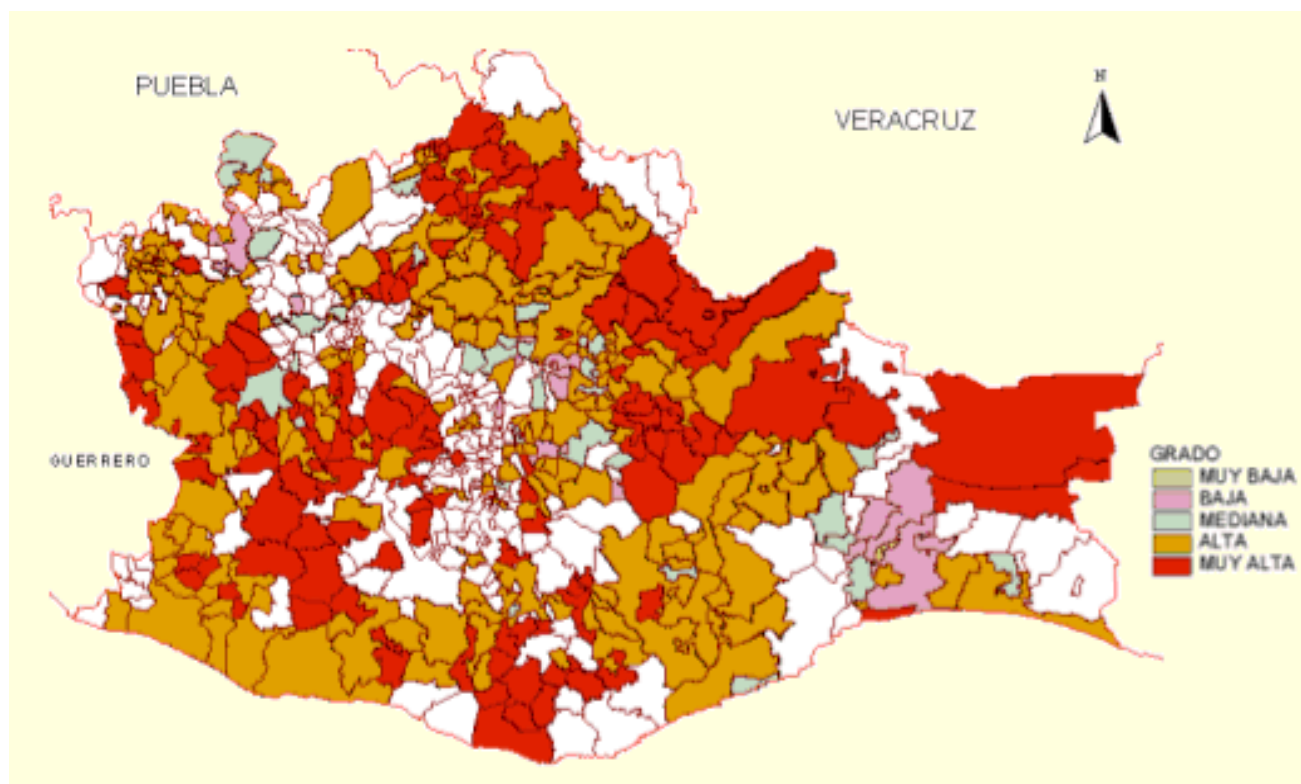
En las comunidades indígenas, la desigualdad y la diferencia social son realidades innegables. Frente a un pequeño sector de opulencia, existe un amplio sector que carece de lo más elemental. Aquí la reproducción del capital está a la vista, pero a diferencia de otras regiones no indígenas, la acumulación no nace en la apropiación del trabajo en su fase de producción, sino, a través de la circulación de la mercancía en un sistema regional de mercados semanales y en la adquisición y consumo de bienes adquiridos con el dinero de la migración. En ciertas comunidades se fortalece la explotación de los recursos maderables y, en las inmediaciones de Capulalpan y Natividad en el distrito de Ixtlán, la actividad minera adquiere un auge inusitado no solamente a nivel regional, sino, estatal durante más de dos siglos si tomamos en cuenta que su explotación se extiende desde fines del siglo XVIII y termina en la segunda mitad del XX. Una referencia es la siguiente: “El desarrollo minero estatal fue evidente durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX y en esa dinámica se inserta la actuación de Natividad” (Sigüenza 1996: 11)

En el México contemporáneo la migración de los pueblos indígenas ha sido uno de los fenómenos de mayor impacto. Durante más de medio siglo ha habido una expulsión compulsiva que han impactado profundamente en las expresiones de la vida comunitaria. Es cierto, la afluencia de recursos provenientes de afuera ayudan a equilibrar la economía familiar, adquirir bienes y cumplir los cargos pero por otro lado, han fomentado el individualismo, el mercantilismo y a la desintegración familiar. Es importante recordar, la expulsión de mano de obra aún cuando es definitiva, en las comunidades de origen ha reforzado el sentido de pertenencia colectiva y en los nuevos lugares de asentamiento ha generado identidades más abarcativas que desplazan las viejas representaciones locales y regionales altamente etnocentristas.

Como resultado de los contrastes, las regiones indígenas registran los mayores índices de marginación, explotación, discriminación, carencia de servicios y exclusión. Oaxaca es uno de los 6 estados de la república clasificados de *Muy Alta Marginación*. Oaxaca en el año del 2010 con sus 570 municipios reporta la existencia de 463 municipios de alta y muy alta marginación dentro de los cuales 126 presentan el menor

índice de desarrollo humano; hecho a todas luces que no puede negar la falta de una política social adecuada y de voluntad para eliminar los grandes problemas sociales de más del 80 % de los municipios de extrema pobreza. La situación señalada se puede observar en la siguiente imagen:

Oaxaca:
Mapa de la ubicación de las Zonas Marginadas.
Año 2000.



Fuente: <http://www.eumed.net/coursecon/libreria/mebb/6.htm>

Los datos concretos disponibles refieren de más de la mitad de la población (el 53.7%) se reporta con un grado de marginación *muy alto*; más de una tercera parte (el 33.6 %) tiene marginación *alta* y sólo el 2.4% un nivel *medio*. En conjunto, Oaxaca es un estado eminentemente rural e indígena donde el 90% de su población sobrevive en condiciones de muy alta, alta y media marginación y en la Sierra, *los 6 municipios de Choapan son de alta marginación, 23 de Villa Alta son de muy alta y alta marginación* mientras que Ixtlán tiene 15 municipios de *alta y muy alta* marginación. Podemos resumir la situación de la siguiente manera.

SIERRA NORTE ZAPOTECA
INDICE DE MARGINACIÓN POR DISTRITO
AÑO 2000

Distritos	Número de Municipios.	Muy Alta	Alta	Media
Choapan	6	6	-	-
Ixtlán	26	1	14	9
Villa alta	25	3	20	2

Fuente: CONAPO 2005.

Si bien es cierto que los problemas económicos y los conflictos políticos, religiosos y agrarios se agudizan más en muchas comunidades indígenas de esta región, sin embargo, la semblanza no es exclusiva porque la situación se generaliza en todos aquellos espacios donde la reproducción de la vida campesina-indígena es dependiente de una estructura centralista administrativa que los ahoga y no les permite buscar sus propias estrategias de desarrollo. Así los mecanismos de acumulación capitalista los articulan y han penetrado en su interior buscando apropiarse no sólo de su fuerza de trabajo o sus escasos productos comerciales sino además, adueñarse de sus espacios simbólico-culturales (religión, pensamiento, etc.), de sus mecanismos de resistencia (usos y costumbres, tradiciones) y de aquellos elementos estratégicos (lengua, tequio) que posibilitan la reproducción de sus identidades comunitarias.

En este orden de ideas, hoy en estas regiones las comunidades se reproducen en confrontación y sometidas a la normatividad del Estado. En su lucha por mejorar sus condiciones de vida, desarrollan propuestas alternativas de autodesarrollo frente a los proyectos y programas compulsivos, desarrollistas e integracionistas que los induce a la desaparición (Cfr. Matíaz Cruz 2007). En estas circunstancias, el mayor desafío es mejorar los niveles de vida sin cambiar la identidad, transitar hacia un modelo de participación a partir de los principios de autonomía, dignidad y decisión comunitaria sin perder los valores propios ni las formas de organización comunitarias.

De acuerdo a información del gobierno del estado y el Instituto de Estadística, Geografía e Informática (INEGI 2008), menos de 2% de la población de la entidad

tiene acceso a educación, vivienda digna, ingresos económicos suficientes y viven en ciudades con servicios básicos¹⁶. En la última década se ha pasado de una pobreza extrema a una situación de exclusión en educación, salud, trabajo, participación política, etc., con un escenario creciente de desigualdad social. Esta realidad se agudiza y se expande con prácticas de manipulación, corrupción y control político, cooptación partidista, criminalización de la lucha social que se refleja en la violación de derechos que se refleja en reclamos diversos ante Amnistía Internacional que en su informe de 1986 sobre México para los casos de Oaxaca y Chiapas señala:

A lo largo de muchos años, Amnistía Internacional ha recibido denuncias de los derechos humanos en zonas rurales de México. Al parecer campesinos e indígenas han sido víctimas de homicidios y desapariciones de motivación política, torturas y encarcelamiento bajo acusaciones penales falsas. (Amnistía Internacional 1986: 3)

El denominador común ha sido minimizar las luchas sociales y en algunos casos criminalizar las demandas de justicia, los movimientos étnicos y las protestas sociales como son los casos de Aguas Blancas en Guerrero en los años 90, Atenco en el estado de México y Oaxaca en el 2006 donde se apostó a la represión como mecanismo de desmovilización con miras a la despolitización y a la deshistorización de lo social. En Oaxaca se preserva una vieja estructura económico-política caciquil encasillada en todas sus regiones con grandes y graves contrastes derivados del surgimiento de nuevos grupos de poder y de una política de unidad nacional con prácticas *indigenistas* etnocidas donde los pueblos indígenas para sobrevivir deben abandonar sus particulares formas de vida, no obstante a todo lo anterior, Oaxaca y sus comunidades preservan también sus espacios de autogestión comunitaria. Comunidad y migración son componentes sustanciales de las identidades étnicas y al mismo tiempo, espacios que fortalecen las expresiones etnicitarias y muchas veces producen una relación indeseada pero necesaria; indeseada porque nadie espera salir de la comunidad y necesaria porque permite aminorar las necesidades, preservar el sistema de cargos, las fiestas y realizar obras de interés social. Comunidad y migración articulan y desarticulan la vida tradicional, el capital social y cultural. No es por consiguiente, solamente una circulación de mano de obra, sino, la transferencia y la apropiación de un capital humano y social que ha creado una

¹⁶ Ver: <http://www.cimacnoticias.com/noticias/02oct/02102305.html>

estructura organizativa de producción y reproducción para su sobrevivencia en las condiciones más adversas y desiguales.

En todas las regiones indígenas, las relaciones asimétricas ya no son sólo resultado de la situación colonial o de la confrontación de proyectos opuestos de pueblos indígenas y Estado Nacional, sino además, de una interacción compartida de visiones, proyectos, programas sexenales de asistencia social (*solidaridad, progreso, oportunidades*) o proyectos productivos o culturales financiados por instituciones nacionales (SEDESOL, SEP, CNCA, DGCP, SSA) o por organismos internacionales (Banco Mundial, FMI, UNICEF, FPI). Los niveles de desigualdad social en el país y en el estado se observan en sus diversas regiones. Las estimaciones del año 2010 para Oaxaca no son nada agradables al tener una parte significativa de la población (más de las dos terceras partes) que percibe ingresos de “hasta dos salarios mínimos” por jornada, lo cual equivale a un promedio de \$120.00 diarios. Oaxaca junto Chiapas y Guerrero expresan las mayores contradicciones de la modernidad, durante los últimos 20 años se ha incrementado el número de personas cuyos ingresos son menores a los 2 salarios mínimos como podemos observaren el siguiente cuadro donde existían en el año de 1990 593,886 personas que representaban el 78.73 %, hoy son más de 700,00 que en términos relativos es más de la mitad, el 54.78 %.

**POBLACION DEL ESTADO CON INGRESOS DE
HASTA 2 SALARIOS MÍNIMOS.**

Oaxaca	1990	2000	2010
Población con ingresos de hasta 2 salarios mínimos	593,886 78.73%	767,139 71.93%	700,401 54.78%

Fuente DIGEPO 1990, 2000 y INEGI 2010.

Esta situación, a todas luces insuficiente para sobrevivir decorosamente, repercute directamente en las otras condiciones de vida donde hay hacinamiento y los datos señalan la presencia de 175,091 viviendas con piso de tierra, 48,857 no cuentan con energía eléctrica y 264,922 se encuentran sin drenaje. En la Sierra las condiciones

tampoco son satisfactorias al registrar un total 117,389 ocupantes distribuidos en 543 localidades y en 10,591 viviendas que alojan a 44,705 personas en la forma siguiente:

**LA SIERRA NORTE ZAPOTECA DE OAXACA.
CONDICIONES DE LAS VIVIENDAS Y SUS OCUPANTES.
AÑO 2010.**

Lugar	Localidades	Número de viviendas.				Número de ocupantes			
		Total	Con piso de tierra	Sin energía eléctrica	Sin drenaje	total	En casa con piso de tierra	Sin drenaje	Sin energía eléctrica
Oaxaca	10,496	934,055	175,091	48,857	264,922	3,771,663	726,429	1,132,984	185,309
Ixtlán	154	9,861	3,463	261	2,586	37,738	12,445	9,629	806
Choapan	304	10,751	2,474	1,538	6,711	48,166	11,004	30,305	6,838
Villa Alta	85	8,983	3,268	586	1,294	31,485	11,195	4,771	2,331
Los 3 distritos	543	29,595	9,205	2,385	10,591	117,389	34,644	44,705	9,975

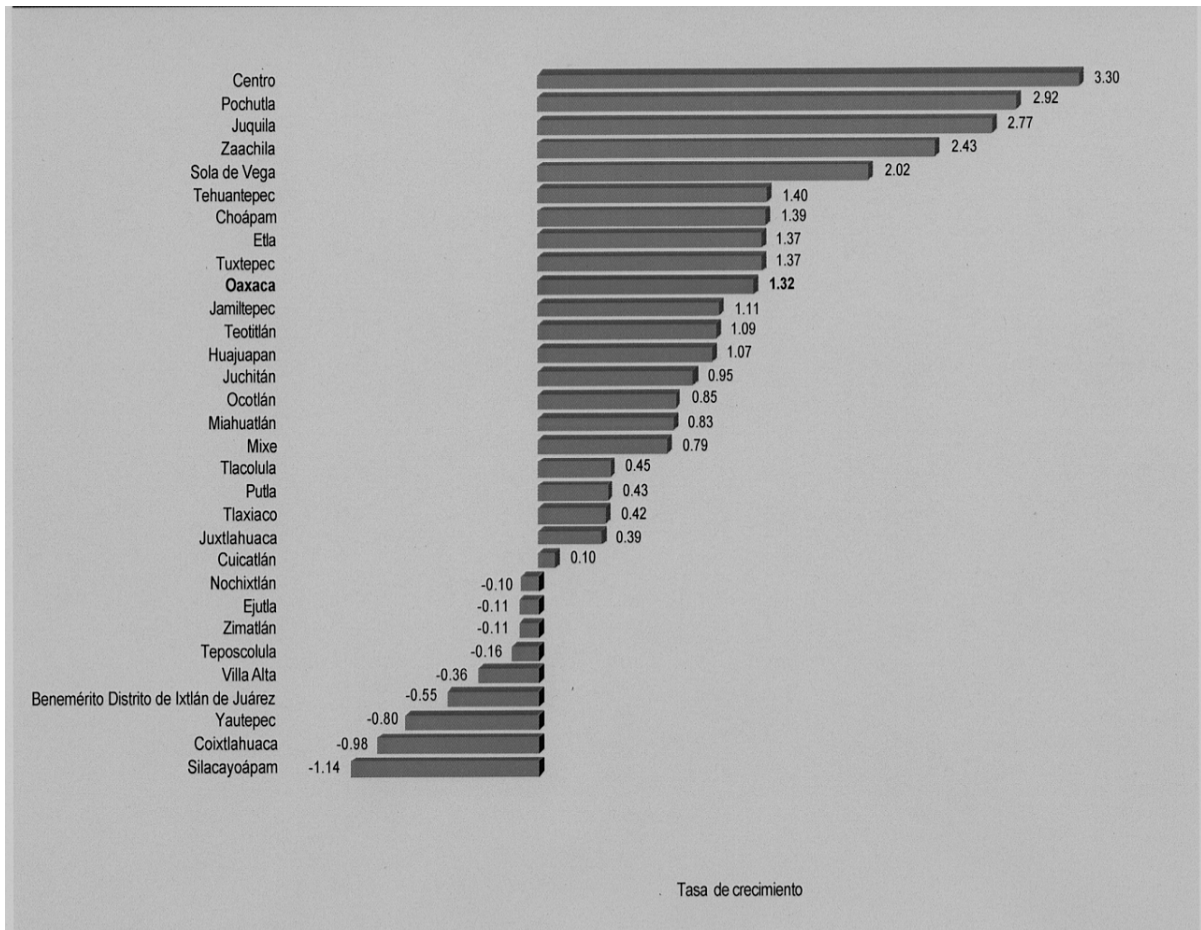
Fuente: INEGI 2010.

Con relación a la tasa de crecimiento poblacional, en Oaxaca existen por motivos de migración, carencia de empleos, falta de instituciones educativas de nivel medio superior y marginación, un crecimiento con bastante desequilibrio donde los municipios chicos tienden a deshabitarse totalmente y en cambio algunos crecen a ritmos acelerados: Tuxtepec en 1970 contaba con 189,920 habitantes y para 1990 alcanza la cifra de 339,413; (un crecimiento más del 100 %); el Centro pasa de 158,497 habitantes a 342,338 (crecimiento también de más del 100 %); Pochutla con una tasa media de crecimiento de 77,642 habitantes pasa a 131,949.

En algunos distritos no ha habido variación significativa, pero, en casos extremos tenemos regiones con altos índices de decrecimiento que en el año 2000 son 9 distritos entre los cuales se encuentran Ixtlán y Villa Alta de la Sierra Norte zapoteca. Este decrecimiento evidentemente se asocia a condiciones económicas, políticas, religiosas o a conflictos intercomunitarios que indirecta o directamente inciden de manera negativa en esa situación donde no hay crecimiento y en cambio, se acentúan los contrastes de la desigualdad los niveles de reproducción de la vida social. También es importante señalar, al detenerse el crecimiento poblacional

también se detiene la migración porque ya no hay población que migre. La siguiente gráfica refleja la situación de cada uno de los distritos del estado.

OAXACA
TASA DE CRECIMIENTO POR DISTRITOS
PERÍODO 1990-2000



Fuente: INEGI 2000.

4. Yhela wzáa'

Migración.

Comunidad y migración son, parafraseando a Krotz (2002: 56): expresiones vivas y al mismo tiempo, referencias conceptuales sobre “una larga historia de la otredad humana entendida ya como *experiencia* o *categoría*”. Ambas aluden a relaciones sociales de primer orden articuladas a fenómenos propios de la globalización y del capitalismo neoliberal y desde la perspectiva individual y comunitaria, la migración ha sido un eje de mucho impacto que ha incidido y reconfigurado las formas de vida.

La migración por sus impactos se relaciona con la expresiones identidad de los pueblos indígenas y su tratamiento como tema de análisis ha sido complejo y de larga duración para académicos, economistas, antropólogos, educadores, demógrafos y politólogos quienes han invertido mucho tiempo tratando de explicar sus características, sus dimensiones y, cómo su composición dinámica ha llevado a plantear políticas públicas y perspectivas teóricas contradictorios pero claves y de gran trascendencia para regular las relaciones de los migrantes que frente a las comunidades y los países receptores que defienden sus intereses, plantean sus derechos como grupos humanos para preservar su identidad y su cultura. En México, las causas, formas y consecuencias de este fenómeno fueron ampliamente expuestas por diversos autores como Claudio Stern, Humberto Muñoz, Lourdes Arispe, Margarita Nolasco, Orlandina de Oliveira, W. Cornelius y otros. En nuestro contexto, desde fines de los años '90 surgieron abundantes artículos especializados que señalan la presencia de "factores de expulsión" y "factores de atracción" ya personales o comunitarias que obligan a los sujetos salir y establecerse en determinados lugares formando redes sociales de tipo comunitario, barrial u ocupacional tales como las organizaciones comunitarias de migrantes asentados en el Valle de México, en la ciudad de Oaxaca o en Los Ángeles California donde zapotecos, purépechas, triquis, mixes o mixtecos se agrupan y se organizan conforme su procedencia y reproducen actividades económicas, recreativas y culturales conforme a un sustrato vivencial que lo identificaba ya como agricultores, músicos, guaracheros, tocineros, pizcadores o inicia nuevas actividades en calidad de jardineros, cocineros, planchadores o costureros (Ver CONAPO 2006, 1991; Nolasco 1992; Ramos 2004, Varese 2004 y Zúñiga Herrera et. al 2006).

La migración no sólo es la expulsión física de las personas, sino además, supone el traslado de aspectos simbólico-culturales, emocionales, conflictos, creencias y diferencias que ciertamente nos sitúan ante la presencia de una reproducción económica asociada de manera inseparable con aspectos étnicos, simbólicos y materiales. Desde lo étnico-cultural se produce una permanente recreación de formas de vida y expresiones simbólicas que no pueden concebirse como simples *estrategias*

de manipulación de identidades, sino, como formas concretas de expresar y manejar la condición social para sobrevivir y acceder a mejores condiciones de vida. Por lo tanto, al no ser sólo expulsión de fuerza de trabajo, sino además, la salida de familias completas para enfrentar juntos la sobrevivencia tiene una alta repercusión en todas las regiones indígenas como se puede observar en el siguiente cuadro:

OAXACA. INTENSIDAD MIGRATORIA POR DISTRITOS
AÑO 2000

Regiones	Muy Alta	Alta	Media	Baja	Muy Baja	Nula	Suma
Cañada	0	0	1	3	28	13	45
Costa	1	1	7	17	24	0	50
Istmo	0	0	0	8	30	3	41
Mixteca	18	14	20	42	56	5	155
Papaloapan	0	0	0	8	9	3	20
Sierra Norte	4	11	13	18	12	10	68
Sierra Sur	0	4	11	12	37	6	70
Valles Centrales	7	17	29	50	17	1	121
Total	30	47	81	158	213	41	570

Fuente: CONAPO 2000.

La migración más intensa corresponde a la Región Mixteca seguida por Valles Centrales y en tercer término se ubica la Sierra Norte y en todos los casos se sabe que los migrantes recrean espacios y aspectos simbólicos de convivencia comunitaria buscando preservar las maneras particulares de ser, pensar e imaginar que fortalece los sentimientos de pertenencia étnica ni sus relación comunitaria. En los nuevos lugares de asentamiento, la relación comunidad e identidad cultural cobra mayor significado cuando los migrantes “en exilio” reorganizan sus vidas a partir de valores y sentimientos altamente compartidos. Como imaginario social en exilio y en condiciones de estigmatización, se fortalece la ilusión de regresar a la tierra natal, no perder sus derechos de ciudadano. Anualmente los migrantes contribuyen con una cooperación económica para mantener la vida comunitaria, las fiestas patronales, los cargos inherentes al sistema de usos y costumbres, la construcción o en el mantenimiento de obras materiales. En los inicios de la migración, nunca o muy pocas veces salieron los más pobres, sino los jóvenes que buscaban nuevas perspectivas de sobrevivencia aprendiendo algún oficio o finalmente insertarse como mano de obra no calificada en las servicios y actividades propias de las ciudades.

La migración indígena en muchos casos aparentemente estuvo focalizada en algunas áreas o comunidades con problemas de pobreza extrema como hoy son los casos de Coicoyán de las Flores y San Martín Peras en la región Mixteca o por añejos conflictos territoriales como los de Tabaá y Yojobi, Zochina y Zochila, Solaga, Talea y Otatitlán, San Francisco Cajonos y Yatzachi el Bajo en el área de Villa. En toda la región, los factores fueron múltiples donde destacaron los conflictos intercomunitarios, los problemas y al mismo tiempo las posibilidades económicas de cada familia y, finalmente están las decisiones personales de conocer y cambiar de forma de vida. Sin embargo, debemos aceptar que en términos generales, la migración en las regiones indígenas fue producto tanto del agotamiento del campo como del crecimiento poblacional de cada comunidad y así:

La migración indígena es producto de dos hechos sociales. Por un lado, salen del empobrecido campo mexicano porque las tierras ya son escasas para ellos, no hay empleo rural y la productividad es tan baja, que las familias no pueden mantener a los muchachos sin trabajar para que vayan a la escuela (Nolasco 1992: 71).

No hay duda, el éxodo se produce por la necesidad de mejorar tanto las condiciones personales de vida como las de la familia y la comunidad y la mirada hacia ésta no es un mero acto nostálgico o romanticista, tampoco un retorno al pasado idílico o la defensa de un esencialismo abstracto. En primer término es una estrategia para la sobrevivencia, después, es una forma de recrear y preservar la comunidad y finalmente, generar y desarrollar procesos de autoestima que tiendan a eliminar la discriminación y estigmatización que reciben en otro lugar u otros país generadores de racismo y violencia coloniales. Las condiciones adversas de sobrevivencia en el exilio han llevado a una toma de conciencia étnica, a la búsqueda de nuevos ideales que genera un pensamiento crítico y reconstructivo que expresa un proyecto de transformación social, epistémico y humano con un nuevo imaginario y una nueva visión del mundo. Este es el caso de las experiencias de organizaciones transnacionales que proponen otras formas de relación, de trabajo, de articulación y de posición frente a la sociedad dominante y con sus propias comunidades de origen, hablamos del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), Consejo Indígena Binacional de los Valles Centrales, Organización Afro Mexicana y la Fundación Cultural Nueva Antequera, todas estas expresiones ha surgido

básicamente en el Sur de California y se han propuesto defender los recursos naturales (bosques, minerales, aguas y territorio) que empresas trasnacionales explotan y al mismo tiempo cuestionan el poder que desde lo político instauran los sectores dominantes del país (Fox y Rivera Salgado 2004).

La construcción de distintas formas de lucha y organización - como parte de las formas de resistencia frente a la discriminación, exclusión y asimilación forzada que las sociedades dominantes plantean a los inmigrantes o a los grupos sociológicamente minoritarios en los propios países -, plantea interesantes discursos, acciones, retos y propuestas a la manera de un retorno y defensa a la propia historia, a la lengua y a aquellas expresiones donde las identidades parecieran posicionarse en un falso esencialismo que rompe con su permanente condición rizomática y reterritorialización. Esto da origen a esa cualidad que Gayatra Spivak denomina *esencialismo estratégico*, esto es, poner de manifiesto y recrear aquellos aspectos y formas particulares de vida desde un esencialismo positivo que en el ámbito de lo político se manifiesta como una estrategia y una expresión de lucha simbólica de los grupos sociales “subalternizados”. Su conformación como planteamiento estratégico es importante porque fortalece y define posicionamientos, interacciones y subjetividades que reifican lo descrito que, en términos de Pierre Bourdieu pueden también ser a manera de “*emplazamientos estratégicos*, es decir, *plazas* que hay que defender y conquistar en un campo de luchas” (Bourdieu 2002: 241).

La idea del *esencialismo estratégico* no es un mero discurso, es fundamentalmente un recurso que permite reorientar el manejo de los aspectos que con mucha frecuencia se usan en la conceptualización de lo indio, lo indígena, el otro o la otredad. Además, desde nuestra posición estratégica debemos deconstruir y reconstruir las categorías de análisis, planteando el uso de los *esencialismos estratégicos* como parte de los movimientos de descolonización de todos los esencialismos reduccionistas que han construido la antropología y la visión colonialista. Desde la teoría feminista de Spivak, es necesario recuperar el *uso estratégico del esencialismo* como parte de una lucha de descolonización a corto y a largo plazo para eliminar la opresión y las distintas formas de violencia que se

transforman en retóricas de desplazamiento del pensar y del hacer. En espera de entender las implicaciones políticas del uso del concepto, retomamos el pensamiento de Klor de Alba quien propone para los sabios y letrados del colonialismo entender sus alcances, su sentido, las dimensiones y su significado planteado fuera de alcances de un romanticismo cultural o de un culturalismo abstracto porque no se trata de esa supuesta búsqueda del paraíso perdido sabiendo que:

... no podemos hacer política ni análisis sin desplegar un esencialismo estratégico. Este es un tipo de esencialismo que podemos aceptar por lo que hace, sin tener que preocuparnos por problemas ontológicos sobre lo que es o lo que puede ser. Se trata de un poderoso mecanismo ideológico y crítico que posee la capacidad de crear efectos sociales formidables a través de la manipulación simbólica de imágenes, ideas y sentimientos que descansan sobre la suspensión estratégica de la creencia, historia o metafísica. Es especialmente útil para inventar u organizar u organizar entidades colectivas, y por lo tanto, los antropólogos deben conocerlo. (Klor de Alba 1995: 303-304)

En condiciones de discriminación y racismo, los excluidos, a quienes se niega el derecho al uso de las mínimas prestaciones sociales, proyectan emplazamientos estratégicos y recrean formas de ayuda mutua por familias y comunidades agrupándose por lugares de origen y regiones y, apostando por otras dinámicas organizativas para legitimar su existencia desde la desigualdad y la sobrevivencia clandestina. En los contextos de esa discriminación, ilegalidad, frustraciones y sueños irrealizables, se fortalece no sólo la conciencia de ser *diferentes*, sino además, reconocerse y ser reconocido como *desiguales y desconectados* (García Canclini 2004) en un mundo lleno de simulacros y negociaciones unilaterales donde deben encarar nuevos desafíos pero también, reconstruir imaginarios para avanzar hacia un pluralismo político-social que no existe. Para legalizar su situación migratoria, hombres y mujeres establecen alianzas y buscan como pareja a alguien cuya residencia sea legal, las mujeres procrean un hijo y finalmente buscan ser residentes y posteriormente la ciudadanía norteamericana sabiendo que no pueden gozar de iguales derechos, pero sí, tener la seguridad de un empleo y poder viajar libremente hacia sus lugares de origen y al final, obtener una jubilación con la cual retornan a sus comunidades porque no olvidan sus raíces y siguen teniendo sus derechos si contribuyeron al sistema de cargos.

- *Yhela tsaa', yhela Ilchhoj.*

La migración zapoteca.

El fenómeno de expulsión masiva en la Sierra inicia a fines de la primera mitad del siglo XX; familias completas abandonan sus lugares de origen, pero no sus formas tradicionales de producción como tampoco sus patrones de vida. En términos generales, en la década de los 70 se acentúa originando otros fenómenos tales como la aparición de "comunidades fantasmas", escuelas, esposas e hijos abandonados, iglesias vacías y tierras sin cultivar. En las comunidades se desarticula la cohesión familiar y grupal, hay pérdida de ciudadanos contribuyentes en edad productiva porque: "la mayoría de los migrantes (84%) tiene una edad que oscila entre los 15 y los 30 años, lo cual demuestra el éxodo de la población económicamente activa más vigorosa, por un lado y por el otro, la falta de capacidad de absorción de la mano de obra de la economía local" (Ríos Vázquez 1992: 28). Los estragos de la migración ya se sentían desde mediados del siglo pasado en toda la Sierra y, en un trabajo pionero de Stefano Varese hecho a fines de los '70 vale la pena rescatar aunque han pasado más de treinta años, pero, pese al tiempo transcurrido sigue teniendo mucha actualidad cuando asienta:

El municipio de Yatzachi el Bajo (...) es mayoritariamente zapoteco (más del 80% de la población se declara de habla zapoteca). El conjunto de población del municipio perdió el 75 % de su población total en 20 años comprendidos entre 1950 y 1970. La tendencia migratoria del municipio se mantenía constante en 1976. El 25 % de la población restante, que se queda en el municipio, está constituido por mujeres, niños y viejos que tratan de subsistir dentro de una situación de minifundismo exacerbado (21.98 % de las unidades de cultivo está por debajo de las 5 has, y las tierras ejidales no son cultivables ni maderables (Varese 1978: 36).

Actualmente, tanto en Yatzachi el Bajo como en el Alto, Zochina, Yalina, Yalálag, los Cajonos, Solaga o Zoogocho, en lugar de aminorar los efectos negativos de la migración y a más de medio siglo, no hay crecimiento poblacional por el contrario, las tasas de crecimiento y fertilidad son los más bajos lo cual se puede observar en las instituciones educativas: las escuelas primarias tienden a desaparecer, en los últimos 10 años no se ha abierto alguna escuela secundaria y a nivel de educación media o superior en toda la región sólo se crea la Universidad Tecnológica de la Sierra

ubicada en Ixtlán, la cual ofrece un número de especialidades muy limitadas y no logra retener por lo menos de los jóvenes que buscan realizar estudios superiores.

Los migrantes son, en muchos casos, un grupo vulnerable, una potencial fuerza de trabajo, un excedente poblacional que no encuentra ocupación. Por su entrada ilegal, difícil y peligrosa al país receptor, fueron “espaldas mojada” o “caminantes del desierto” que para cruzar la frontera evocaron el nombre de su “Santo Patrón” e hicieron una promesa o una manda que a su regreso deben cumplir. En sus nuevos lugares cambian de actividades, ya no producen sus alimentos de autoconsumo, su dieta alimentaria se reduce a alimentos procesados o de productos con bajos índices nutricionales y lo peor, esa otra sociedad racista que los ocupa, no reconoce sus derechos, siguen siendo más discriminados y por toda esa condición no pueden ser ciudadanos norteamericanos.

La migración ha afectado de manera directa a la educación, salvo excepciones, las escuelas tienen una notable ausencia de niños y maestros; instituciones donde antes había 6, 7 y 8 profesores, hoy sólo asisten un promedio de 10 alumnos atendidos por 1 ó 2 docentes, incluso, hay escuelas primarias que en tres últimos años se han cerrado a pesar de que en la década de los 50 y 60 eran escuelas de organización completa... Muchos niños están abandonados y son enviados a los internados (Centros de Integración Social de Guelatao y Zoogocho) o a los Albergues Escolares que ofrecen servicios asistenciales y desde la atención educativa reciben una educación supuestamente pertinente a sus particularidades lingüísticas y culturales que en el fondo sigue siendo de tipo integracionista y lo cierto es: el tratamiento pedagógico no es pertinente a la cultura, a la diversidad ni a la desigualdad social porque el servicio se reduce a educación asistencialista, compensatoria, etnocida y en el mejor de los casos, integracionista. En cuanto a salud los padecimientos han variado, hoy la diabetes es común al igual que la malnutrición y ambos aspectos influyen para hacer más complejo el cuadro general de padecimientos que poca atención se les da en una pequeñas clínicas comunitarias que generalmente carecen de recursos adecuados para dar tratamiento oportuno. Desde otra perspectiva, existe una proliferación de grupos religiosos que apoyados en la libertad de creencias,

cultos y todo tipo de pensamiento religioso, atentan no sólo contra la cuestión religiosa, sino, contra las formas de organización de la vida comunitaria asociadas al sistema de usos y costumbre que deben respetarse para mantener el equilibrio sin importar si se es o no creyente.

Un breve recorrido por el área nos permite observar un panorama desolador, se intensificó el abandono de los cultivos, la casa, el hogar, la familia, las actividades productivas y obviamente las comunidades. Hay una preocupación por el futuro cuando se expone: “Hay una migración sorprendente de zapotecos a las grandes ciudades, con el tiempo y al ritmo de estas fugas de recursos humanos, los poblados chicos y medianos, tenderán a desaparecer” (Molina Cruz 1993: 119). Hoy, comunidades en otros tiempos campesinas y económicamente autosuficientes, son dependientes y esperan con ilusión las remesas de los hijos, padres o hermanas para comprar artículos de primera necesidad que ya no se cultivan. Seguir practicando las actividades agrícolas supone crear falsas expectativas. En los pueblos del rincón, el cultivo del café y de la caña para obtener panela (piloncillo) y aguardiente siguen siendo actividades muy artesanales que no pudieron despegar y competir a nivel nacional, menos internacional por diversos factores donde destaca la caída de los precios a nivel internacional y por falta de condiciones para competir exitosamente en un mercado cada día más exigente.

Durante el transcurso de los años, los hechos no fueron nada alentadores: En 1980, el 77 % de los 570 municipios se catalogaban como *expulsores* de población; En 1990, de los 25 municipios de Villa Alta, solamente 1 registró *atracción*, a pesar de ser el más extenso, pero al mismo tiempo, el más alejado, incomunicado y con muchas dificultades de acceso, éste es Santiago Camotlán. En el mismo distrito sólo el municipio de San Juan Juquila Vijanos se registra con *expulsión* y el resto, 23 son comunidades con *fuerte expulsión*. Los datos de Ixtlán son menos dramáticos; en sus 26 municipios, 1 registra *atracción*, Nuevo Zoquiapan, 2 son de *fuerte atracción*: Yaneri y Yólox, 4 presentan *equilibrio*: Abejones, Guelatao, Aloapam y Amatlán, el resto presenta problemas de migración, 5 con la categoría de *expulsión* y 14 con *fuerte expulsión*. Choapam el otro distrito tiene sólo 6 municipios y sus problemas son

menores; 1 es de *atracción*, 1 de *fuerte atracción* y 1 de *equilibrio* y los 3 restantes registran *sólo expulsión*.

En la Sierra, las cohortes migratorias han cambiado aunque la intensidad ha permanecido casi invariable. En Villa Alta los primeros pueblos expulsores de población, generalmente jóvenes entre los 10 a 15 años para dedicarse a los estudios y los adultos en edad productiva fueron: Yatzachi el Bajo, Yatzachi el Alto, Zoogocho, Solaga, Tavehua, Zochila, Zochina, San Pedro y San Francisco y San Miguel Cajonos y parecía no afectarles a: Tabaá, Yojobi, Yohueche, Xochixtepec, Laxopa, Guiloxi y Yahuío; hoy, este fenómeno se ha generalizado en dichas comunidades. En Ixtlán, después del movimiento armado de 1910 surge como migración esporádica, afectando inicialmente las comunidades de Ixtepeji, San Pedro Netzicho, Analco, San Miguel del Río y Zoquiapan sin llevar consecuencias graves. La migración masiva surge a partir de la década de los cuarenta, posteriormente se incrementa, un estudio microregional señala:

En esta área se produce el más alto grado de migración en la región... Adicionalmente, alrededor del 50 % de los originarios ha emigrado hacia los centros urbanos, principalmente jóvenes de ambos sexos que buscan trabajo permanente en la ciudad de Oaxaca, Valle de México y sobre todo Los Angeles California, Estados Unidos, desde donde apoyan la economía familiar y al desarrollo comunitario de lugar de origen" (Ramos Pioquinto 1992: 38)

Los caminos de la migración han sido diversos, desde la tradición campesina los trabajadores buscaron seguir cultivando el maíz desplazándose a lugares cercanos a sus comunidades de origen mediante el sistema de renta de la tierra. Esta migración temporal después tuvo como punto de llegada la ciudad de Oaxaca. Aquí los involucrados, generalmente infantes, se desempeñaron de "mocitos y aprendices" de algún oficio (carpintería, talabartería, huarachería, cohetería y herrería). Sin embargo, su incorporación a la estructura ocupacional no rebasó el nivel doméstico y no tuvo el significado esperado. Con el tiempo, las mujeres y los varones se insertan al mercado laboral en calidad de trabajadores asalariados e independientes: cocineros, peluqueros, amas de casa, lavaplatos, jardineros, costureras a domicilio, trabajadores de limpieza, cuidadora de niños y empleados de tintorerías.

Con el arribo de los migrantes al área metropolitana aledaña al Distrito Federal, surgen formas de organización comunitaria muy dinámicas cuyo tiempo de vida se remontan desde mediados del siglo pasado. En la ciudad de Oaxaca también se organizan aunque son más recientes. A partir de la década de los años '90, esas formas de organización buscan tener una representatividad legal ante todas las instancias gubernamentales y muchas se constituyeron en Asociaciones Civiles o Grupos Culturales y así gestionar y acceder a los recursos públicos para fortalecerse e incidir de manera más comprometida con las necesidades comunitarias. En el D.F. la presencia de zapotecos ha ido en ascenso al posicionarse como en cuarto lugar después de mazahuas, ñahñús y nahuas.

HABLANTES DE LENGUAS INDIGENAS EN EL D.F. EN EL AÑO 2010

	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TODAS LAS LENGUAS	123,244	58,059	65,165
Nahua	33,796	16,322	17,474
Mixteco*	13,489	5,907	7,582
Otomí	12,623	5,602	7,021
Zapoteco	9,822	4,412	5,410
Mazahua	7,723	3,215	4,508

*No registra el *tacuate* como lengua independiente del mixteco como indebidamente se hace en Oaxaca.

Después de una década, esa ubicación presenta ligeros cambios que no modifican sustancialmente el panorama pues de una población de 8,701,688 indígenas en el país, se estima la presencia de 134,120 en el Distrito Federal de los cuales 14,119 son zapotecos quienes pasan al tercer lugar después de nahuas y otomíes. Finalmente para el año 2010 en el D.F. los mixtecos se posicionan en segundo término y los zapotecos pasan al 4º lugar.

En el estado de México, de la misma manera, la migración zapoteca ha pasado a ser una parte importante de la población no solamente de la económicamente activa o itinerante, sino, como parte de una población que se ha asentado definitivamente en

los lugares aledaños y marginales de la capital del país y, después de mazahuas, otomíes y nahuas, junto con los mixtecos han amentado la diversidad cultural y lingüística del estado ocupando las siguientes posiciones:

INDIGENAS DEL ESTADO DE MÉXICO, 2010.

LENGUAS HABLADAS	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
Todas las lenguas	379,075	182,350	196,725
Mazahua	116,240	53,586	62,654
Otomí	97,820	46,750	51,070
Nahua	61,670	30,819	30,851
Mixteco	26,177	12,170	14,007
Zapoteco	12,980	6,340	6,640

Fuente: INEGI, 2010.

En términos generales, hacia la primera década del nuevo siglo, en el área metropolitana de la ciudad de México tenemos la presencia de una población indígena significativa de migrantes procedentes de distintos puntos del país que con el paso de los años fue aumentando donde mixtecos y zapotecos se sumaron a los procesos complejos de reterritorialización y reconfiguración identitaria que vino a romper la aparente homogeneidad que tal pareciera que por simple inercia conducía a la integración de los diversos sectores no urbanos. Sin embargo la presencia actual en estos lugares de 502,319 hablantes de una lengua indígena expresa la vitalidad de los pueblos indios donde tenemos a 22,802 zapotecos.

Ciudad Nezahualcóyotl en el Valle de México, ha sido durante los últimos 40 años lugar donde zapotecos, mixtecos, purépechas, mixes, triquis y otros pueblos han buscado espacio para sobrevivir. Aquí por solidaridad han formado organizaciones comunitarias para recrear sus formas de vida y en la convivencia cotidiana de interacción y ayuda mutua han formado más de una decena de Organizaciones no Gubernamentales (ONGs), Asociaciones Civiles, redes intercomunitarias regionales, recuperando formas de organización comunitarias para la preservar las identidades con danzas, fiestas, convivios y música regional.

- *Yhela tsaa' lhall béné zító'*

La migración internacional.

La migración de los pueblos indígenas hacia el vecino país del norte es un fenómeno de enormes repercusiones, no sólo en el ámbito económico, laboral y demográfico, sino también por sus implicaciones políticas¹⁷. Los reclamos de justicia social y el tema de los derechos culturales como pueblo ha inquietado no sólo a los sujetos involucrados, sino a los organismos e instituciones gubernamentales internacionales que desde los años 80 han creado mecanismos tendientes a regular el ingreso de la población migrante.

Entre otras causas de la migración a nivel internacional se han detectado las siguientes: A) La incapacidad de la economía mexicana de generar empleos, los reportes obtenidos por una encuesta demuestran que el 93 % se deben al factor económico mientras que sólo el 8% responden al “afán e aventura” (Ríos Vásquez 1992: 28), B) Carencia de un plan nacional de desarrollo que producen grandes desequilibrios regionales, enormes contrastes entre pobreza y posibilidades de participación. Los contrastes regionales son enormes, extrema pobreza, marginación desigualdad y exclusión frente a grupos de poder que definen proyectos y maneras de apropiación y distribución de recursos.

A una alta tasa de migración que presentaban Jalisco y Michoacán en la década de los '60, actualmente Oaxaca junto con Guerrero y Chiapas, los tres estados de mayor pobreza del país, se han sumado a esa condición y no es casual que la guerrilla encabezada por Lucio Cabañas Barrientos y Genaro Vásquez Rojas setentas en

¹⁷ Desde la última década del siglo pasado hasta nuestros días, los especialistas ocupados sobre el tema de la migración internacional han documentado y abundado ampliamente sobre las distintas *causas y efectos, orígenes y destinos, particularidades y generalidades, tipos, relaciones, así como ausencia o presencia de compromisos comunitarios* derivados por la reproducción biológico-generacional de los migrantes asociada además a su edad, género, situación económica, condición legal y nivel de concientización. Por otra parte, gran parte de los esfuerzos teórico y académicos se encaminan a comprender de manera más completa la complejidad del fenómeno y sugieren la utilización de los conceptos tales como: *transnacionalidad, “globalización desde abajo”, conformación de redes sociales* (Ver Susana Suárez en Enrique Santamaría, 2008 y Alejandro Portes, 2010), *desterritorialización-reterritorialización, culturas e identidades nomádicas* caracterizadas por fugas, rompimientos, deslices desplazamientos de flujos territoriales como lo plantean Deleuze y Guattari (2001 y 1974) o una diáspora sin retorno como lo exponemos en líneas adelante.

Guerrero, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a mediados de los noventa en Chiapas y el movimiento popular de 2006 con la APPO en Oaxaca expresan esa relación desigual de los pueblos indígenas con la sociedad nacional y obligan a emigrar hacia otros lugares. Algunos datos de la migración donde una porción importante de personas proviene de la Sierra reportan:

Es un fenómeno conformado en 75 % de campesinos indígenas; más del 80% son emigrantes ilegales; 74 % son emigrantes permanentes, 76% temporales; 28% dedicados a las actividades agrícolas y 72% en servicios e industrias: El 65.8% tiene como destino California, 10.8% Arizona, 5.8% Texas y el restante 17.5% Nevada, Illinois, Florida, Nebraska y Nueva York. Los lugares con menor porcentaje son: Alaska, Arizona, Florida, Nueva Jersey, Oregon, Pensylvania, Texas, Yuta, Virginia, Michigan Missouri, Montana, Nebraska (Ríos Vázquez 1992: 28)

Al inicio de un nuevo milenio la vida de los pueblos indígenas está muy asociada a la migración transnacional, pero también, las expectativas de continuidad con las nuevas generaciones son ya pocas pues muchos han crecido sin conocer las raíces históricas y filosóficas de sus ancestros, otros luchan por un reconocimiento de la sociedad donde viven y algunos más quieren alcanzar una nueva nacionalidad y una nueva identidad. Este contexto multiétnico, transnacional, xenofóbico y racista, ha creado una conciencia etnicitaria con la cual los nuevos sujetos conforman organizaciones indígenas que con voz combativa se han posicionado en ciertos espacios académicos y en los foros nacionales e internacionales. Estos hechos tienden a modificar no sólo los discursos y las miradas, sino también, la relación entre comunidades de origen y países receptores reforzando aún más las posiciones antagónicas que surgen con la construcción del muro fronterizo entre México y los Estados Unidos, la promulgación de la Ley Antiinmigración de Arizona (Ley SB1070) y el reforzamiento de la guardia fronteriza. Aún cuando estas medidas suponen “la caza” y deportación, pero no con ello acaban el ingreso ilegal que es el inicio para convertirse en “american citizen” o un ciudadano con doble identidad.

Vivir en otra nación y reconocer la condición étnica de zapoteco, mixe, chinanteco o mixteco modifica toda una estructura de pensamiento de los sectores más radicales que han rechazado de manera abierta la presencia de esta población considerándola como el gran desafío hispano. Rechazan el reconocimiento de relaciones bilaterales o

binacionales porque constituyen un desafío que degenera la estructura económica y social clasista por la condición de migrante ilegal y por los desafíos culturales. Sin embargo, el aporte de estos migrantes a la construcción de las relaciones para la acumulación y reproducción del capital son importante no sólo como mano de obra barata, sino, como nuevo sujetos capaces de generar movimientos sociales de amplia envergadura al reclamar mayor justicia social en distintos ámbitos del Estado.

En los nuevos lugares de arribo, los migrantes se adecúan al contexto, buscan apropiarse de los recursos existentes, de otras formas de organización y sobrevivencia y surgen así nuevos referentes de su condición de indígenas migrantes transnacionales. En los fines de semana se organizan festividades de sus respectivos Santos Patrón, celebraciones de los barrios y eventos familiares donde es común oír jarabes, marchas, sones regionales; tomar mezcal, una “coronita” o el *pozoncle* (bebida hecha a base de cacao, piloncillo, maza y una rama de *cocolmécatl*) o comer pan regional (de Zoochila o Yalálag). En alguna casa que alguien de los migrantes han podido adquirir se reúnen por los lazos rituales que se preservan y que unen a las familias nucleares y con ello los compadres, padrinos, madrinas y ahijados comparten el champurrado, los tamales de frijol y el tradicional caldo de res, una tortilla “tlayuda” con una tira de tasajo o pescado seco traído de Oaxaca, unos chapulines, una salsa de tomatillos o truchas secas propios de la cocina regional al margen del *fast food* compuesto por hamburguesas, *hot dogs*, embutidos, cervezas o refrescos que a diario se consumen. El encuentro continuo u ocasional con los “paisanos” permite preservar la lengua materna, el *padiox bishé*, *nhak nítalhe*, *wellagchho-nha*, *bázeyhejto*, recuerda el respetuoso buenos días hermano, cómo están, nos vemos y ya nos vamos que, se alternan con otras expresiones similares en otras lenguas: *chao*, *chao*, adiós o *bye*, *bye* de los hijos y nietos que ya nacieron aquí. En estos contextos, la primera generación preserva muchas expresiones de la “cultura propia” porque siente su diferencia con la sociedad hegemónica, sin embargo, al paso del tiempo se involucra en nuevas relaciones y es impulsado a adoptar aspectos útiles que para sobrevivir recrea, transforma y reterritorializa sus

identidades en muchos aspectos esencializadas pero que hoy resurgen a manera de rizomas, transformadas y más fortalecida.

El éxodo de los zapotecos inicia en el contexto de la crisis económica derivada de la II Guerra Mundial, se acentúa en la década de los 70 y sólo a finales del siglo XX se detuvo por el decrecimiento poblacional. En las comunidades, este decrecimiento se ha compensado con el arribo de población mixe y chinanteca joven que se ofrece como mano a cambio de un lugar donde vivir, posteriormente se integra al servicio comunitario prestando todo tipo de servicios y puede adquirir derechos ciudadanos, *béné yhell*, casarse y quedarse definitivamente.

La migración hacia los Estados Unidos (EEUA) tiene ya una segunda y tercera generación de descendientes (nietos y bisnietos) que poco compromiso tienen con la comunidad de origen de sus padres, su vida en pareja ha roto aquellos lazos endogámicos que caracterizaban a las familias y linajes locales. Generalmente sus alianzas se amplían con personas de otras comunidades, pero de la misma región, algunos se casan con compatriotas del país y muy pocos con migrantes centroamericanos. La reproducción del hombre y la mujer al dejar de ser una especie de compromiso intercomunitario, deja de ser también esa especie de contrato de lealtad que tenía hacia el grupo y la sociedad de tal suerte que: la relación entre grados de descendencia y compromiso comunitario se vuelve inversamente proporcional: a mayor apertura de relaciones matrimoniales, menor compromiso comunitario.

Frente a ese debilitamiento de las relaciones internas, es importante destacar que los migrantes indígenas empiezan a organizarse en torno a sus regiones de origen en alianza con otros pueblos u organizaciones y emergen como plataforma de sujetos más abiertos y plurales. De planteamientos meramente locales pasan a la conformación de organizaciones más amplias que en términos de una especificidad étnica plantean: la defensa de sus derechos laborales, reconocimiento de sus derechos culturales como pueblos y defensa de sus identidades particulares. En este escenario de búsqueda permanente de la historia y la memoria colectiva, crean

estrategias de defensa, adaptación y recuperación étnica y de contenidos simbólicos a partir de las formas tradicionales de organización y de trabajo. Aún cuando pareciera que en esos espacios más dinámicos de la globalización, las expresiones identitarias tienen mayor riesgo de desaparecer, lo cierto es, en lugar de pulverizarse y diluirse los migrantes han creado redes interétnicas para la defensa de los recursos y para la recreación de identidades más incluyentes.¹⁸

La lucha a nivel internacional por una nueva ciudadanía permite un posicionamiento diferente frente a las formas concretas de exclusión en que se vive, donde más se recurre a un discurso de recuperación y de reasunción a lo propio y lo local. Sin embargo, el uso de este *discurso estratégico esencialista* permite reordenar la memoria, la historia, la lengua y las tradiciones que la misma comunidad considera más importantes en ese momento, en conjunto encierran un pensamiento que en los contextos de la discriminación, de la injusticia social y de la exclusión, dejan de ser de posiciones romanticistas sin ideal ni de posición.

La presencia de 12 millones de indocumentados en los Estados Unidos, va más allá de las cuestiones meramente económicas o de seguridad nacional, conlleva efectos políticos, legislativos y sociales, más allá de una mera situación de convivencia y respeto pluricultural. Política pública que comprende tomar medidas para desalentar el ingreso de los migrantes y en particular de los indocumentados. Sin embargo, aún con la construcción del “muro de la vergüenza” de los vecinos del norte, día a día siguen nuestros hermanos llegando a ese país de las falsas ilusiones.

¹⁸ Uno de los aspectos poco explicados en los estudios de *migración transnacional* es la que se refiere a la *segunda generación y las lealtades étnicas*, esto es, no hay conocimiento adecuado de cómo se preservan las lealtades comunitarias y hasta qué punto se preservan los compromisos de la primera generación. Sobre este punto existen una multiplicidad de posiciones donde a muchos de los hijos ya no les interesa en lo más mínimo preservar las identidades a tal grado que los procesos de reterritorialización se tornan en rupturas definitivas. El impacto de este hecho en los EEUA lo describe un estudio reciente que, sin considerar la condición étnica apunta: “Durante las últimas décadas ha surgido una nueva generación formada por hijos de inmigrantes nacidos en los Estados Unidos o que llegaron desde el extranjero a una edad temprana... Hoy en día, uno de cada cinco americanos de 18 años de edad o más joven es inmigrante o hijo de inmigrante” (Alejandro Portes, 2010: 193). Por lo tanto una de nuestras tareas es ver qué pasa con nuestros hermanos y explicar de manera más amplia esta situación.

- *Béné bi chheseiráa'*

Diásporas sin retorno



El regreso a la comunidad es el ideal esperado, regresar al lugar de origen por períodos cortos, largos o de manera definitiva es el sueño esperado. Sin embargo, pocas familias retornan durante la etapa productiva de la vida, la gran mayoría sólo hace visitas periódicas anuales durante las festividades religiosas o visitas cortas para arreglar asuntos personales (pago de impuestos, compra-venta de solares o ver a los padres) o en períodos vacacionales. El regreso definitivo es sólo una ilusión que termina cuando se deben de aceptar los pesados cargos y los trabajos comunitarios que imponen una carga de tiempo y desgaste económico por ello, aunque se ve un ir y venir de personas, lo clásico es encontrarse con “comunidades fantasmas”.

El movimiento poblacional en las comunidades ha creado la figura del *béné bábchhoj*, el *paisano* que ya salió, vive en otra parte, ya no regresa, pero, contradictoriamente, en la comunidad sigue “contando” dentro del sistema de cargos y contribuciones. Es curioso porque aún cuando estos *béné bábchhoj* vivan una especie de *diáspora sin retorno* seguirán prestando sus servicios. El “contar” no es un simple acto *simbólico*

porque sigue contribuyendo y preserva su condición de *béné yhell, béné wha'lhall*, persona con derechos y por el cumplimiento de sus obligaciones sigue siendo "persona de respeto". Al interior de las comunidades pocos son quienes ya salieron, viven en otra parte, ya no regresan, ya no "cuentan" ni en la relación censal, ni en el sistema de cargos.

Las razones de regreso son diversas y en distintos períodos; los regresos temporales dominan sobre los permanentes, algunas personas vuelven durante cortas temporadas, meses o acaso un año, sólo para cumplir con los cargos designados. Es una realidad ver pueblos con una incapacidad para sobrevivir transformándose a los cambios porque la baja productividad y la competencia los transforma en desempleados, jubilados, niños y jóvenes inadaptados.

A diferencia de una *diáspora* referida a desplazamientos por razones políticas, territoriales, religiosas o culturales como el caso de los Kurdos, Armenios y judíos que han sufrido persecución o exterminio; entre la población indígena tenemos una gran variedad de experiencias de desplazamiento más por razones económicas: los mixtecos van hacia el norte del país a la cosecha del tomate y las verduras o al corte de café hacia el sur de México, los zapotecos emigran hacia Veracruz, Morelos, Oaxaca, México, Los Ángeles, Houston o hasta el Canadá. Estas experiencias nacen de una necesidad económica que generalmente no pueden integrarse a los nuevos contextos de llegada. Los indígenas migrantes comparten esa condición la condición de diáspora centrada en el desplazamiento y despojo de sus condiciones de reproducción que se agrava por esa modernidad y la globalización.

Es cierto, un aspecto valioso de la *diáspora sin retorno* es el hecho de crear y recrear condiciones que hacen visible la presencia indígena no sólo en el mercado laboral, sino, en los escenarios donde se construye un nuevo imaginario inserto en una lucha de respeto y de participación. En el contexto internacional, actualmente asistimos a la emergencia de un movimiento étnico más dinámico cuya expresión se hace más visible y más específica junto a las otras expresiones afroamericanas, latinas y chicanas. Durante las dos últimas décadas se han creado organizaciones más

amplias para la defensa de sus derechos hasta generar un movimiento étnico más incluyente, inician la construcción de un movimiento etnopolítico¹⁹ con mayor capacidad de organización, movilización y articulación de demandas por sectores. Si las primeras organizaciones fueron de tipo local que buscaban resolver problemas inmediatos de sobrevivencia, en la década de los '80 empiezan a transformarse compartiendo objetivos más amplios y comunes a otros sectores subordinados.

Racismo y xenofobia, dos componentes irracionales de las sociedades hegemónicas se han incorporado con mayor claridad en los últimos años en la política anti inmigratoria de los Estados Unidos de América y ha servido para discriminar, condenar y repatriar. En esta etapa de la globalización tales políticas se vuelven más irracionales y abiertas para evadir responsabilidades donde se reclaman derechos sociales y se cuestionan prácticas asistencialistas e integracionistas o *programas interculturales* que muchos proponen pero pocos entienden porque: la interculturalidad no elimina las relaciones coloniales ni las desigualdades sociales, sus propuestas en el fondo son solamente paliativos para encubrir las relaciones coloniales.

La condición de migrantes ilegales, que va asociada a ser indígena, indocumentado, implica desconocimiento no sólo de la ciudad o del nuevo lugar, sino también del código cultural, de la forma de vida y de la lengua dominante. La migración transnacional evidentemente conlleva la construcción de nuevos sujetos sociales, nuevos actores que producen la reterritorialización de sus identidades e imaginarios creando nuevas figuras que hacen visible espacios y lugares ocasionales de encuentro, propios de las grandes zonas urbanas.

La cultura simbólica conlleva un alto sentido de pertenencia étnica y una conciencia histórica articulada a una memoria, a un nuevo espacio, a un nuevo tiempo y que demuestran una voluntad de querer persistir y defender un proyecto futuro de vida. Todas son expresiones reelaboradas desde la visión hegemónica de "otredad", desde

¹⁹ El movimiento etnopolítico en Oaxaca ha incorporado entre otros temas el derecho a la autonomía y el respeto a la diversidad étnica y cultural. Algunas de las expresiones se condensan en el trabajo *Autonomías étnicas y Estados nacionales* (Ver Bartolomé y Barabas 1998).

el sentimiento que da la exclusión al reconocerse como una identidad diferente a la sociedad hegemónica. Hay un proceso de selección de elementos realmente significativos desde lo propio, recrear las bandas de música, la lengua, las fiestas, los cargos, la organización ... no como formas de poder en el sentido occidental, sino como formas de interacción que permiten servir y reconstruir el imaginario social construido desde la clandestinidad, el destierro, el retiro y la expulsión. Estas propuestas resignificadas e insertas en la cultura dominante, expresan una presencia dinámica de los actores-sujetos en la modernidad y la globalización donde pueden cambiar las identidades y fortalecerse el sentido de *béné wha'lhall*, el paisano indígena con quien comparten una relación y una historia común.

- *Da chhak lhawe yhell*

Los impactos comunitarios.

Los impactos de la migración son muy diversos: en las familias se dan desajustes por la falta de atención a los hijos, quienes, en ausencia de la figura paterna hacen más difícil el trabajo de la madre; ella suple esa carencia proporcionándole dinero, pero muchas veces, al no poder vigilarlo, a escondidas, se inicia en el consumo de bebidas embriagantes. En el ámbito comunitario, la madre asume otras responsabilidades y roles anteriormente exclusivas del varón; ahora sus deberes son más complejos pues no sólo cuida su hogar y su familia, sino cumple también con las tareas y los gastos derivadas del cargo de su cónyuge en el municipio o en la iglesia y, por si fuera poco, debe también dar tequio y su contribución económica o material (una determinada cantidad de botes de arena o grava, tortillas, panes, chocolates, etc.) al ayuntamiento y a la casa de la comisión de festejos.

La contribución a las festividades religiosas es sumamente importante, el hecho de tener un carácter voluntario y al estar apoyada sobre la creencia, la fe y la satisfacción de haber logrado sus propósitos, son razones por demás suficientes para: donar una o dos reses que serán consumidas durante la fiesta; dar premios para los torneos de basquetbol (novillos, becerros, cerdos, borregos o dinero en efectivo); pagar la banda de música visitante; "poner el castillo" en la noche de los maitines de la fiesta; llevar velas y flores al Santo Patrón durante los días previos a la

fiesta; pagar los servicios del sacerdote durante toda la semana; "disparar los refrescos y cartones de cerveza" a los conjuntos musicales y, entregar dinero en efectivo a las comisiones de danza, festejos, deportes, a la iglesia y al municipio. En verdad, es sorprendente ver cómo cada año, durante un momento, una noche o una semana, se derrocha, se baila y se disfruta el producto de una larga temporada de trabajo. La circulación del dinero sin la búsqueda de su acumulación, sigue siendo un principio que rige la vida de nuestros pueblos y donde los fenómenos de la globalización parecen no tener mayor importancia.

El consumo ceremonial y ritual es parte importante de la vida individual y social, por lo tanto, está presente en casi todas las actividades cotidianas; se parte sobre el principio de la existencia de una igualdad de derechos y obligaciones; la distribución de los bienes, recursos, cargos y otras responsabilidades se hacen sobre tal supuesto, en realidad, funciona como una regla que sirve para justificar arbitrariedades, abusos y legitimar las desigualdades sociales.

Evidentemente, en esa reproducción social contradictoria, los zapotecos comparten un ideal de sociedad igualitaria donde no se busca acentuar los ancestrales problemas de pobreza, miseria y abandono, sino, compartir las posibilidades de mejor bienestar para construir una sociedad más igualitaria, la cual "... no se entiende, pues, una en la que no haya diferencias económicas, sino, una comunidad en la que el estado de pobreza o de riqueza es reversible y obedece a una fluctuación cíclica de acuerdo con la duración de una vida individual, con los ciclos de desarrollo del grupo doméstico..." (Cfr. Tyrtania; 1992; 267).

Al margen de las características, de las razones, del destino y del grado de migración existente en las comunidades de la región de estudio, en este apartado queremos resaltar algunos impactos observados en las formas de vida de las comunidades. Queremos señalar qué pasa en el círculo de la familia, de la mujer y de los hijos, quienes al quedarse solos o bajo la custodia de los familiares más cercanos, les afecta consecuentemente el fenómeno de la migración. Cotidianamente, muchas conductas aparentemente individuales e irrelevantes, (crisis de identidad, consumo de

alcohol a temprana edad, separación de la pareja, deserción escolar, madres solteras, desacato a las normas, ancianos abandonados, etc.) se vuelven asunto común al manifestarse como desajustes de la personalidad en los círculos formales e informales de la familia y de la comunidad. Muchos de esos hechos, calificados por la propia sociedad como conductas patológicas individuales, contrarias a las normas preestablecidas afectan la buena convivencia. Es cierto, tales conductas funcionan como mecanismos de defensa ante la falta de atención, cariño y cuidado de los padres al abandonar sus hogares, pero se convierten también en mecanismos destructores de la personalidad e identidad social destruyendo formas de organización comunitaria.

La preservación de la cultura y la identidad comunitaria es una responsabilidad compartida por el hombre y por la mujer en el marco de las normas, valores y principios conforme al derecho consuetudinario. Ambos están obligados a prestar servicios político-religiosos mediante un sistema jerárquico de funciones y responsabilidades donde algunas veces, éstas (las mayordomías, los cargos, los tequios, los comités, etc.) se otorgan por méritos o reconocimiento o como castigo por desacato a las reglas comunitarias.

Las responsabilidades individuales son en primera instancia, asuntos de familia y del grupo extenso de parentesco (ahijados, compadres, cuñados, consuegros, etc.) porque con ellos se presta y se recibe ayuda obligada en dinero, en especie o trabajo y en segundo término, son objetos de ayuda voluntaria de parte de los vecinos, amigos y conocidos. La práctica institucionalizada de ayuda mutua se denomina *gwzon*, expresión identitaria zapoteca que les ha permitido sobrevivir aún bajo circunstancias muy difíciles en sus nuevos lugares de asentamiento. Cuando alguien necesita ayuda, ésta se presta sobre el principio de *nheda na'á, loé wxé'*, es decir, hoy por mí, mañana por ti.

La aportación de los migrantes a las comunidades es importante, sólo en una oficina de telégrafos ingresaba a finales del siglo anterior un promedio de \$550,000.00 al mes. De esta cantidad sólo una cuarta parte proviene del interior del país y el resto,

directamente de los EEUA. Obviamente, la cantidad aumenta durante las temporadas de fiesta y con el efectivo enviado a través de las personas que regresan. Los días jueves de plaza se observa un libre cambio de dólares, donde el pago se ajusta a la demanda de acaparadores, normalmente comerciantes fijos y ambulantes. Ahora bien, según las fuentes de información de las comunidades, la circulación mensual de dólares puede ser un poco más del triple de la cantidad pagada por la administración telegráfica del lugar.

Los mecanismos de envío de dinero a las comunidades son básicamente a través de dos medios: el servicio de telégrafos y por conducto de los amigos o familiares que vuelven esporádicamente por visita, fiestas y por el cumplimiento de los cargos. No sólo ingresa dinero, también llevan productos industrializados que desplazan los tradicionales artículos regionales, vemos desde las sofisticadas antenas parabólicas hasta los más necesarios aparatos electrodomésticos, sin faltar los suntuosos productos de diversión (juegos de video) así como los de uso personal.

Comparando los ingresos de los migrantes con el promedio anual de participación federal que un municipio recibe, curiosamente sólo a partir de la última década, la primera cantidad rebasa la aportación y ello explica la construcción y mantenimiento de los edificios públicos. El contraste con la pobreza extrema que viven muchas familias, observamos en cada municipio o agencia la construcción de elegantes edificios municipales, servicios de drenaje, agua potable, pavimentación de canchas basquetbol o calles, reconstrucción de iglesias, etc., sugieren valorar el capital humano, cultural y social invertido y captado por la migración.

Del dinero recibido, una buena parte se invierte en la compra de materiales para la construcción de viviendas, por ello, al llegar a las comunidades encontramos casas de uno o dos pisos elaborados con ladrillos, varillas, cemento y otros materiales provenientes de la ciudad de Oaxaca. Sustituir los adobes, las tejas, los carrizos, los tejamaniles, los horcones y vigas de madera por paredes de concreto y por materiales industriales más duraderos ha llevado a modificar los patrones de construcción de las casas, a cambiar los patrones de consumo-producción y a

transformar incluso, la distribución del espacio y su utilización. Otra parte de los ingresos son apropiados por diversos impuestos (del comercio establecido, luz, predial o teléfono).

A cambio de lo recibido, hacia los Estados Unidos se envía a los familiares productos regionales: desde un par de huaraches, un rebozo o una blusa, hasta la costilla de res, pescados y camarones secos; tampoco faltan los condimentos necesarios para elaborar los tamales, el caldo de res, el mezcal, el chocolate y las bebidas rituales. En fin, la migración ha generado además del intercambio de productos, sujetos con una cultura particular que recrea y modifica las identidades.

En el exilio, la recreación de las vivencias comunitarias de ayuda, recreación y organización dejan de ser expresiones esencializadas o romanticistas, son ejes que articulan por un lado la familia con la comunidad y por el otro, las necesidades con las expectativas de vida, las historias colectivas con los imaginarios posibles. En las cuestiones frágiles o difíciles de la vida cotidiana los sujetos entretejen una infinidad de expresiones identitarias donde mujeres, hombres, zapotecos, mixtecos o latinos configuran procesos de reterritorialización recreando su música, música, danzas, lenguas, tradición culinaria, formas de ayuda, esparcimiento, fiestas patronales de barrios o comunidades, organización tradicionales y otras maneras de expresar ese rostro distinto frente a la sociedad dominante. Ejemplo de estas expresiones identitarias son la presencia de organizaciones de zapotecos en la Colonia Yalálag, Santa Lucía del Camino, San Martín Mexicapam, Las Flores, Antiguo Aeropuerto, San Jacinto Amilpas e Ixcotel en el Valle de Oaxaca. En las colonias Benito Juárez, Metropolitana, Aurora y Pantitlán en Ciudad Nezahualcóyotl o en Xico, Texcoco y Santa Elena en Chimalhuacán en el estado de México llegan nuevos migrantes mixtecos, triquis o purépechas que revitalizan las viejas agrupaciones étnicas que a manera de “emplazamientos estratégicos” buscan posicionarse preservando sus formas particulares de vida. Los nuevos contextos de asentamiento rompen las viejas percepciones de fronteras étnico-territoriales para dar paso al fenómeno más que es la *diáspora cultural* donde rostros indígenas, pensamiento simbólico-religioso,

prácticas de organización y lucha se reconstruyen permanentemente mediante procesos que pueden ser de rupturas o de articulaciones de otros eventos.

La música, la danza y las fiestas para los pueblos indígenas son escenarios donde mejor se expresan las estrategias etnicitarias y en consecuencia, allí es donde los géneros, ritmos, repertorios, arreglos, composiciones y hasta las ejecuciones otorgan una identidad particular del ser zapoteco, mixe o mixteco porque esas expresiones están arraigadas profundamente en el pensamiento y en los paisajes sentimentales. En la Sierra, al compás de los sones, jarabes o fandangos, las expresiones alusivas a la vida, al paisaje abrupto, los caminos, las veredas o los mercados se mezclan con las coplas populares que exaltan la cualidades de las mujeres, la convivencia respetuosa con la naturaleza, el machismo arraigado en los problemas existenciales que llevan al sometimiento de la mujer, al desprecio por la vida ante la inseguridad y las carencias. En este ambiente contradictorio de respeto y disputa donde lo profano trasciende a lo sagrado y lo ritual se transforma en lo cotidiano, nacen los lenguajes populares que expresan las vivencias compartidas a través de coplas, versos, cantos, canciones, sátiras, cuentos, parangones, analogías, chistes y críticas que censuran, exponen conflictos, aconsejan al mismo tiempo que construyen y redefinen las distintas formas de representación de los sujetos.

La música y las canciones al igual que los cuentos y los chistes son denuncias y exaltaciones, son temores y sus dudas para enunciar o denunciar las inseguridades y riesgos que conlleva alejarse de la casa, la familia y la comunidad; por ello desde el más profundo sentimiento de impotencia del recién liberado, aflora un grito de desahogo o desprecio por la vida como se expone en los arreglos musicales del *Wenda kaxé* –del que sin oficio ni beneficio transita por la vida-, o de las coplas de un *Chaga nhonozoa* -Ahora que no está-. Dos canciones zapotecas del dominio popular que reflejan la vida, el campo, el machismo, el deseo y amor reprimido o la esperanza y rebeldía ante el abandono u olvido y por ello el autor dice: “Si estas interpretaciones

las escucha usted pícaras, groseras o muy sentimentales, acéptelas, porque ésta es nuestra manera de ser, de los habitantes en la comarca del río Cajonos²⁰.

Al ritmo de la música regional en los momentos de esparcimiento se escuchan esos versos picarescos incómodos para quienes por necesidad dejan mujer o marido al ser reflejo de una situación e la voz de Martín Marcial cuando canta y repite: "*ahora sí, disfrutaré, ahora que no está. Ahora sí, bailaré, ahora que no está. Voltaré, giraré, ahora que no está*". Como expresión de *folklore*, estamos ante una reflexión caricaturizada de una realidad que a manera de metáforas, analogías o "canciones picantes" exponen de manera sutil o directa fenómenos aparentemente desapercibidos. Sentimiento y picardía, belleza poética o lenguaje disfrazado, aceptación o rechazo son aspectos de la producción literaria popular que un ámbito donde la orientación conlleva muchas veces un doble sentido: amor o pasión, sometimiento o libertad, obediencia o desobediencia son aspectos vivenciales que en el sentimiento configuran oposiciones binarias insertas en nuestros pensamientos que hoy transgreden los imaginarios que cotidianamente se recrean. Las creaciones literarias populares no sólo son descripciones para desahogar recordar o ridiculizar actos, sino además, gozan de una aceptación y se posicionan como parte del imaginario social. Cantar y bailar al ritmo de los sones y jarabes en los parajes de los barrios, por la veredas de los caminos vecinales, por los patios de esa casas viejas de adobes y tejas o en los reducidos espacios de las casa de la comisión de festejos en cada fiesta patronal, remite a esos paisajes llenos de colorido donde afloran los sentimientos populares en sus más recónditas expresiones de convivencia nos lleva a recordar no sólo los aspectos materiales sino las subjetividades y el autoreconocimiento que dan sustento a nuestras identidades y a su recreación como estrategia de resistencia y de reconocimiento. Llegado a este punto es necesario recalcar el papel importante que tienen los creadores intelectuales comunitarios frente a su sociedad. Mujeres y hombres, jóvenes y niños tiene un fuerte compromiso social en la medida que sus obras trascienden, se aceptan, fluyen y se internalizan en los imaginarios posibles. No olvidemos la función comunicativa y formativa que la

²⁰ Texto de grabación musical realizada en zapoteco por Martín Marcial de la comunidad de San Francisco Yateé, Villa Alta, Oaxaca.

llamada “cultura popular” tiene en los diversos sectores de la sociedad en la medida que evita el olvido, recrea la memoria, apacigua conflictos, previene tensiones, elimina dudas y puede remarcar también las desigualdades sociales tal como fue enunciado en los trabajos pioneros que Carvalho-Neto (1973) sobre Paraguay, Uruguay, Brasil, Chile, Guatemala o México.

En los debates sociopolíticos contemporáneos, los impactos de la migración tienen suma relevancia. Nuestro análisis señala su vinculación con los fenómenos de pobreza, exclusión o de manera más general, con la globalización y el capitalismo neoliberal que al entrecruzarse, borran o también reafirman las viejas fronteras culturales, las identidades y los imaginarios sociales pre-existentes. Sobre la migración abundan tanto los trabajos *teórico-explicativos* como las aportaciones *descriptivas regionales* cada vez más ricas al señalar las formas, dimensiones, causas, particularidades y efectos de este hecho en las comunidades de origen y en los de nuevo asentamiento, espacios donde se plantea la necesidad de buscar una convivencia de respeto y tolerancia en situación intercultural.

Por otro lado, en los debates nacional e internacional sobre el tema en cuestión, las organizaciones de los migrantes se han posicionada como un grupo de diálogo y el debate quienes, desde su visión y compromiso plantean demandas concretas a la sociedad hegemónica y al mismo tiempo denuncian las constantes violaciones a sus derechos individuales y colectivos que junto a la extorsión, la exclusión, la xenofobia y la discriminación tensan más las relaciones entre las dos sociedades.

En América indígena el fenómeno de la migración hoy es parte constitutiva de las formas de vida comunitaria y ya no puede verse como un simple desplazamiento de fuerza laboral, es una alternativa para mejorar las condiciones de vida, pero también, es una posibilidad para reproducir la “propia” cultura mediante procesos dinámicos de producción-apropiación, abandono-recuperación, resistencia y resignificación que fortalecen la conciencia de diferencia y el surgimiento de nuevos sujetos sociales, sujetos que en el ámbito nacional y transnacional se posicionan como actores políticos que buscan defender sus derechos individuales, colectivos e históricos.