



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 IV

KA NCHÓJ KA NHA KCHHO' LAS IDENTIDADES SOCIALES

Un concepto que ha adquirido carta de naturalización en los distintos campos de la antropología y de las ciencias sociales, es *identidad*. Sin embargo, al acercarnos a él como referente que puede dar cuenta de las distintas formas de representación social, nos deja la sensación de arribar a un laberinto complejo, ambiguo e inseguro como ocurre cuando pretendemos aprehender otros modos de pensamiento ajenos a nuestros principios, argumentos y perspectivas particulares.

1. *Wembia Ijellchhó.*

La construcción de identidades.

Construir identidades es interpretar hechos con diversas aristas que seleccionamos conforme a una perspectiva que establece conexión entre el mundo real, el pensamiento y los mundos imaginarios y simbólicos construyendo discursos con significados concretos con argumentos donde emergen desde las relaciones de ayuda hasta las de poder, sustento de las diferencias y semejanzas donde nacen las identidades sociales y culturales.

Una identidad es una construcción colectiva con referencia a individuos o colectivos que establecen una fuerte interacción interna y externa para su sobrevivencia y le confiere significados particulares a cada uno de sus actos. En esa interacción resulta importante ver cómo la apropiación o el disfrute son un espacio permanente de confrontación y una búsqueda de posicionamiento para imponer intereses particulares u obtener beneficios adicionales. Posicionarse frente a los otros implica defender ese espacio, implica medir el grado de correlación de fuerzas y por lo tanto, una identidad étnica no refleja precisamente una unidad o una igualdad de oportunidades para la participación. Desde esta perspectiva, las identidades son además, aprehensiones fragmentarias construidas sobre un sistema de relaciones de oposición, de diferencias, de semejanzas, de aprobaciones, de imposiciones y atributos no precisamente “culturales”. La adscripción a una identidad puede ser en parte una

decisión personal, también puede derivar de una situación de contrastación o de una imposición para establecer la diferencia, por ello generalmente se acompaña de factores ideológicos, físicos o simbólicos. Muchas son elaboraciones de hechos pre-existentes y contienen un fuerte componente etnocentrista de un imaginario colectivo compartido mediante vivencias internalizadas durante toda la vida. Las identidades son múltiples y múltiples sus expresiones, opciones, posiciones, referencia y modalidades: un zapoteco al mismo tiempo puede ser serrano, oaxaqueño, mexicano o también obrero, migrante o profesionista (hombre / mujer, católico / protestante etc.). En consecuencia, la identidad es en muchas ocasiones, una condición construida en las relaciones sociales y puede estar determinada por un andamiaje cultural en un determinado tiempo.

También se construye mediante actos conscientes e inconscientes que al ser internalizados remiten a actividades de diversa expresión dando sentidos de pertenencia y organizando formas de vida diferenciadas. En este nivel, surge un "juego de identidades" con normas y expectativas de reconocimiento del "nosotros" frente a los "otros" y de lo "propio" y lo "ajeno" con elementos de contraste. En la contrastación surgen expresiones multilíneas, se vuelven divergentes y heterogéneas, en palabras de Deleuze surgen rizomas compuestos por líneas que se desplazan hacia direcciones no determinadas construyendo nuevas expresiones con procesos en permanente desequilibrio que bien pueden acercarse unos a los otros o también alejarse formando nuevas identidades con varias direcciones y derivaciones (Deleuze y Guattari 1991a).

Esas derivaciones las sitúan en espacios definidos por fronteras donde lo posible, lo deseable o lo prohibido remiten a distintas representaciones sociales. En este ambiente se construyen y se recrean lenguajes, pensamientos, discursos, historias y formas de vida como espacios elaborados de la realidad originando percepciones inacabadas o deformadas con intereses y posiciones ideológicas concretas, también inacabadas y disolubles. La identidad en ese contexto emerge como conocimiento, como discurso y como la realidad reconstruida capaz de develar relaciones desiguales y de opresión.

Aunque la preocupación es delimitar mejor el concepto, esto parece ser sólo una ilusión cuando encontramos en la literatura socio antropológica, un retorno *ex profeso* hacia los mismos argumentos dando la sensación de encontramos en un círculo concéntrico sin salida que nos lleva a conceptos que encubren las contradicciones de la realidad. Tener conceptos imprecisos fue durante muchos años, una tendencia que permitía mantener una confusión sobre el orden social y llevaba a obtener ventajas cuando no existe adecuación entre concepto y realidad. Construir conceptos acabados sobre una realidad aún sabiendo su condición compleja y dinámica ha sido por demás inadecuada, como es el caso los pueblos indígenas donde finalmente se construyen visiones esencialistas o dogmáticas que no ayudan a conocer o entender totalmente la realidad.

Dependiendo de las condiciones históricas y estructurales de la sociedad, las identidades se perciben mediante algunos aspectos significativos enmarcados en una determinada etapa, momento y espacio concretos proyectados en una particular forma de representación. En la dinámica de recreación, cada sociedad genera espacios, tiempos y formas nuevas de representaciones ya sea con la misma u otra historia que incluyen aspectos reales o simbólicos. Muchas se apoyan sobre referentes reales o supuestos, otras más se construyen sobre relaciones de parentesco (consanguíneo o ritual), roles de género, edad, ocupación, linajes, etc.

En su concretización particular, las identidades no se producen sólo por la presencia o ausencia de determinados <rasgos>, o “atributos propios”, son procesos en permanente reconstrucción y se caracterizan por circunstancias estructurales, históricas y relacionales a nivel local, regional, nacional y mundial. Son además, resultado de una confrontación y negociación; no están predefinidas ni son permanentes, son representaciones selectivas muchas veces cargadas de estereotipos que se construyen desde diversas narrativas e imaginarios.

En términos generales, una identidad surge del reconocimiento de la diferencia al hacer una contrastación de la realidad y de las relaciones que se producen en la reproducción de la vida. La identidad supone una toma de conciencia de esa diferencia elaborando acciones de rechazo o aceptación lo cual lleva a la producción

de la llamada *conciencia contradictoria*. Desorden y armonía, unidad y dispersión, aceptación y rechazo son algunas premisas sobre las cuales se construyen las identidades étnicas comunitarias.

Las identidades conllevan lo que pudiésemos llamar “una gran dosis de sentimientos de inclusión-exclusión” que aparecen cuando las interacciones sociales requieren definir reconocimientos o posiciones en un sistema de clasificación. En confrontación extrema llevan a manifestaciones de poder para desarticular situaciones que implican sometimiento y en alianza con otros sectores impugnan los paradigmas hegemónicos y se posicionan como una alternativa para restablecer un nuevo orden social. Como abstracciones del pensamiento, son construcciones discursivas que incluyen una posición ideológica definida y que retoman elementos significativos de los imaginarios sociales que cada grupo ha configurado históricamente por lo cual no pueden ser caracterizadas de manera simple y reduccionista como concepciones *esencialistas* porque en lo fundamental son *identidades estratégicas y posicionales* que se construyen en el juego del poder y de la exclusión (Cfr. Hall 2003: 17-20).

- *Ka chhon ka nhakchó*

Cultura e identidad.

La cultura, más que la referencia a aspectos tangibles de las sociedades humanas, es una producción de significados, reales o simbólicos, que emergen de procesos conscientes y se objetivan en la realidad. En este sentido nos referimos a una cultura zapoteca, mixteca, chatina, zoque o de otra condición como productos de relaciones sociales conscientes y objetivadas que le dan sentido a formas particulares de vida. Nuestras culturas son expresiones y procesos comunitarios cargados de significados históricos, de contenidos altamente religiosos, de compromisos comunitarios y de lealtades que en la práctica cotidiana se legitiman con obligaciones, funciones y roles concretizadas en los sistemas particulares de usos y costumbres.

Los saberes, los conocimientos, las formas de organizar el tiempo y estructurar el espacio de la sociedad en su conjunto, permiten ir creando estrategias que responden a una historicidad concreta y definir una cultura compartida de tal manera que en

términos de Halliday (1982:10) “la cultura es como un edificio cargado de significados y códigos compartidos que estructuran la vida”. Sin embargo, compartir una cultura no significa que todos miembros de esa comunidad reciban o disfruten de manera igualitaria los aspectos materiales y simbólicos porque la distribución, apropiación y disfrute ha sido siempre de manera desigual. Aún así, las sociedades se caracterizan por compartir una base cultural que en gran medida sirve para caracterizar ya sea una forma de identidad o un tipo de imaginario social que se reconstruyen permanentemente en las vivencias cotidianas.

Ahora bien, *cultura e identidad* son tramas, contenidos y construcciones presentes en todas las sociedades que en la vida cotidiana se objetivan en sistemas de relación, acción y pensamiento vinculados a vivencias personales, familiares o comunitarias. No hay duda, la cultura, es soporte de las identidades que se construyen mediante distintas formas de relación. Todas las sociedades se atribuyen componentes culturales positivos mientras que los negativos les son imputados a los “otros” y en situación de dominio, la otra cultura se estigmatiza frente a la dominante.

La frase *ka chhon ka nákchhó* refiere en zapoteco al ámbito del pensamiento y de la acción, dos aspectos inseparables que corresponden a la cultura y a la identidad. *Ka chhonchho* es el hacer colectivo, el construir en interacción y *ka nakchho*, es la manera de ser, el deber y el saber ser. *Ka chhon ka nákchhó* corresponde a la cultura y a la identidad, ámbitos separados que se corresponden mutuamente y por lo mismo se relacionan. Toda identidad tiene y busca preservar sus soportes culturales que le dan una particularidad los cuales se pueden compartir tal como sucede entre zapotecos, mixtecos, chinantecos, mixes, mayas o nahuas. Sin embargo, también en la dinámica de la interacción muchos soportes se pierden o se olvidan y dejan de ser referentes de una supuesta identidad que, aún cuando teóricamente se postule la presencia de una unidad cultural, esto no significa la ausencia de diferencias, contradicciones, desigualdades o fricciones. La referencia a una unidad no significa que en efecto se tenga un mismo sentido u origen porque, independientemente que sea cierta o falsa, su importancia radica en proporcionar un sentido de reconocimiento y concientización al grupo en referencia. La conciencia de un pasado común puede ser, y

de hecho es, uno de los elementos ideológicos más importantes que dan unidad a los pueblos y se construye sobre una base de narrativas sagradas, leyendas, y experiencias históricas que son la memoria social altamente significativa. En el caso de los zapotecos remite a la presencia del *Béné Gwlas* (*Binnigula'sa'* entre los zapotecos del Istmo y *Bëni Gwlaza'* entre los del Rincón), de héroes locales y personajes primordiales cuya historia puede tener equivalencia a un *Flechador del Cielo* o a un *Rey Conhoy*, personajes históricos de mixtecos y mixes respectivamente.

La *identidad* es una especie de filiación que supone una toma de conciencia hacia una semejanza, afinidad y diferencia y la etnia en su sentido original refiere a *toda agrupación humana* que comparte un mismo territorio, idioma, historia y cultura. Sin embargo, en nuestro contexto su uso se ha reducido a los pueblos originarios de tal forma que se habla de la etnia zapoteca, mixteca o ayuuk, pero no así de la etnia mestiza, española o norteamericana. En las naciones contemporáneas, una etnia como forma de identidad particular se define por su relación con la sociedad mayor, por una conciencia común, una afinidad biológica, social, lingüística, religiosa y/o un territorio compartido que sus miembros proclaman como referentes de una unidad cultural, histórica o biológica. En los hechos, estas sociedades se reconocen simplemente como “grupos”. En México, tenemos también el caso de los judíos, libaneses, chinos, japoneses, chipileños o los menonitas que como migrantes comparten una determinada identidad pero no la condición de etnia.

Reconocer en la comunidad, los barrios, las fiestas de patronales, los propios santos, el repique de campanas, los caminos, el monte, el agua, el trueno, la lluvia o las distintas formas de parentesco, son formas que establecen reconocimientos y responsabilidades compartidas. Ser ahijado(a), madrina, padrino, compadre y comadre, establece un vínculo y reconocimiento sagrado, en ocasiones más importante que el consanguíneo, y forma parte de la apropiación de una manera de ser. *Wenbia ljell nha wenbiá béne yhublé* es conocerse a sí mismo y reconocerse en el otro. Esta percepción identitaria “puede eventualmente basarse en un referente cultural, pero la cultura puede cambiar y la identidad mantenerse. Por lo tanto, la

presencia de identidades étnicas protagónicas no debe confundirse con la vigencia de las culturas que les dan, o daban, sustento” (Bartolomé y Barabas 1996: 22).

Es un error confundir cultura con identidad étnica de tal suerte que con mucha facilidad se habla de identidad cultural, cultura, identidad étnica, etnia o etnicidad como si fueran sinónimos. Cultura e identidad aún cuando aluden la misma realidad y ambas son construcciones sociales, no son lo mismo, difieren en cuanto a percepción y referencia. Nuestro ser y manera de ser es expresada por una cultura cuyo reconocimiento parte por aspectos manifiestos, evidentes, observables. Sin embargo, también se constituye por el sistema de representaciones simbólicas, las expresiones ocultas y por el conjunto de relaciones y comunicaciones que determinan una forma de vida.

El fundamento de las identidades surge mediante la interacción constante de las personas con la familia, comunidad, diversos segmentos sociales y sociedad nacional. En este sentido cuando hablamos de una identidad particular, partimos de referencias de clasificación que conllevan una lógica de inclusión-exclusión, un sistema que permite a las sociedades percibir el mundo donde “el individuo o la conciencia no son suficientes para explicar la capacidad clasificadora con la que el pensamiento da forma al mundo” porque “Clasificar implica la organización y el ordenamiento de los acontecimientos y los hechos del mundo en géneros y especies, en subsumir los unos en los otros y en determinar sus relaciones de inclusión y exclusión” (Mauss y Durkheim 1971: 14) En todas las sociedades encontramos agrupamientos que constituyen verdaderos sistemas de clasificación (familias, tiempo, espacio, seres, etc.) que son formas de relación o sentido que incluyen niveles jerárquicos de superioridad, igualdad o subordinación porque:

Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra consciencia nos ofrecen modelo alguno... Podemos conjeturar que el esquema de clasificaciones no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de la elaboración en la cual han entrado todo tipo de elementos extraños. (Mauss y Durkheim 1971: 17).

Los sistemas de clasificación normalmente incluyen instancias de sometimiento o poder que dan un sentido de orden a la unidad cultural. Son procesos que

racionalizan no sólo las ideas, sino, un determinado orden jerárquico que legitima las diferencias y las desigualdades para eliminar los conflictos. En la convivencia cotidiana se tejen redes que tienden a encubrir las contradicciones y justificar cada una de las posiciones a través de consideraciones ideológico donde normas, premios y sanciones regulan los roles, las obligaciones y el disfrute diferencial de los recursos limitando o promoviendo la participación identitaria de género, clase, ocupación, religión, familia, barrio, grupo y comunidad.

Ká nchhój to tochhó' nha yhogochhó.

Identidad social y personal.

La noción de identidad contiene dos dimensiones importantes y estrechamente vinculadas que deben reconocerse en los análisis de grupos diferenciados a efecto de no caer en visiones reduccionistas. Estas dimensiones son: *la personal* (individual) y *la social* (colectiva). Con todo, - dice Cardoso de Oliveira (1992 y 1971: 923-953) - la identidad social no descarta la identidad personal, ésta es de algún modo reflejo de aquélla. Para este autor el fundamento de la identidad está en la organización, en la autoadscripción y en las condiciones sociales de reproducción y no tanto en los elementos "culturales" de cada sociedad. La identidad social es una manera en que las sociedades se autoimaginan y se proyectan frente a los "otros" y por la otra parte, es la manera en que son percibidas por los otros. La autoimagen conlleva una dosis de subjetividad y resulta ser un fenómeno asociado a juicios de valor y sentimientos etnocentristas que sobrevaloran las propias vivencias en el amplio espectro de las culturas particulares.

La *identidad social* incluye las características objetivas y subjetivas de un conglomerado y construye formas y niveles distintos de representación colectiva mediante "categorías" propias que nos permiten identificar y clasificar a los sujetos. En esta dimensión, los zapotecos construyen un 'nosotros' (inclusivo o exclusivo) frente a 'ustedes' y 'ellos' que en lo comunitarios puede abarcar al *béné lo yhóo'*, la familia; *béné walhill*, el vecino; *béné bárh*, el barrio, la comunidad y el pueblo. La referencia a una determinada posición incluye atributos personales que otorgan un *status* y reconoce además las condiciones estructurales, históricas o circunstanciales

de los sujetos: *béné yhallé*, *béné wrhiá*, *béné zhina* refieren a una persona humilde, al rico o a quien tiene estudios. A partir de estas consideraciones, la *identidad personal* es una forma particular o condición social que permite categorizar a los individuos dentro de una escala más amplia y heterogénea inmersa en relaciones de poder, de intereses o de clase.

Al incursionar en el campo de lo social la realidad se devela en múltiples expresiones donde encontramos formas concretas de identidad: de grupo, género, ocupacionales, “raciales” y el caso de las identidades étnicas como sistemas de clasificación que agrupa a los conglomerados humanos que en la interacción pueden tener funciones específicas. Bourdieu (2002: 65-66) dice: “las funciones siempre están subordinadas a funciones prácticas y orientadas hacia la producción de efectos sociales por una autoridad reconocida...las categorías ‘étnicas’ o ‘regionales’ al igual que las categorías de parentesco, instituyen una realidad usando el poder de revelación y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso.”

Las identidades sociales presentan una complejidad cuando partimos de referentes o experiencias que permanentemente cambian, se fragmentan o se desvanecen aunque la persistencia es un rasgo aparentemente presente en todos los fenómenos naturales y sociales y, en determinadas circunstancias, cada grupo humano maneja la condición étnica para impulsar un determinado proyecto.

A primera vista existe una aparente homogeneidad interna y una resistencia al cambio. Sin embargo, a nivel de las propias constataciones empíricas enfrentamos una realidad totalmente cambiante y compleja donde los sujetos, de acuerdo a ciertas circunstancias y momentos, son sólo soportes momentáneos de distintas “cualidades” o de un *status* colectivo e individual, también totalmente cambiantes. En estas circunstancias, las identidades sociales se revelan como expresiones objetivas y visibles o como evidencias cotidianas impregnadas de subjetividades que inciden en las acciones, en el pensamiento y en los sentimientos y este aspecto juega un importante papel en toda la vida y se manifiestan como un *mecanismo estratégico* de construcción de “lo propio” y dan un sentido de pertenencia arraigado a un espacio-

territorio para diferenciar “lo ajeno”. Tenemos así, dos maneras complementarias de remarcar no sólo una diferencia, sino también la desigualdad social que sumerge a los actores, estratos o grupos, a una dinamicidad, historicidad y proyección colectiva. Retomando a Castells (2001: 28) podemos decir: “la identidad es un *proceso de construcción de sentido* atendiendo un atributo cultura o un conjunto de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”. La identidad, mediante el uso de segmentos naturales, consideraciones biológicas o atributos culturales, organiza y da sentido a la vida y a los actos estableciendo una jerarquización de experiencias; define maneras de hacer y puede producir o apaciguar las luchas sociales; organiza de manera simbólica acciones, ideas y autoimágenes compartidas en la percepción de la realidad.

- *Nhak chhombiachhó.* Proceso social de identificación.

Todo conocimiento inicia por un proceso social de identificación, proceso mediante el cual se establecen referencias o indicadores que llevan primero a identificarlo o reconocerlo y posteriormente a una conceptualización, esto es una identificación. De esta manera se ha procedido y se ha puesto énfasis en la lengua, territorio, valores, sentidos de unidad, historia y cosmovisión que permean o que subyacen en las identidades sociales cuando se caracterizan como la presencia de una percepción colectiva de un 'nosotros' relativamente homogéneo por oposición a “los otros” que conlleva también la sensación de una auto-percepción de diferencia.

Como construcciones pueden también ponderar aspectos negativos reales o supuestos y que en la interacción son determinantes no sólo para generar comportamientos sino para excluir o incluir. Las identidades son emblemáticas en la medida que esos referentes pasan a formar parte de un conjunto de referentes estratégico para la lucha y *la resistencia cultural*. En términos concretos, lo étnico se fija, se sustancializa y se limita por sus condiciones biológicas, históricas, religiosas o territoriales particulares que en los movimientos contemporáneos se redescubren como expresiones simbólicas que redescubren identidades e historias negadas en el contexto nacional. El *esencialismo* da cuenta de los hechos y objetos del

pensamiento desde un devenir positivista que en su recorrido construye realidades que se desvanecen. Así, intentando entender nuestras sociedades generalmente hacemos descripciones aparentemente objetivas sobre organización social, sistemas de parentesco, formas de producción, distribución y consumo, relación con la naturaleza, ritos, formas simbólicas, vida religiosa, lengua, sistemas de comunicación o cosmovisión y en otras particularidades culturales.

La aprehensión y la explicación de las identidades sociales ha estado permeada de enfoques centrados en maneras propias de caracterizarse. Uno de los actuales retos ha sido entender cómo las identidades se reproducen en situación plural en medio de tensiones y conflictos (políticos, religiosos, étnicos, de género o de clase). Este es el caso de nuestra región donde a partir de la última década del siglo pasado, surgieron sectas religiosas que desestabilizaron la vida en las comunidades y terminaron en hechos violentos de expulsión y encarcelamiento que remitieron a esa *pluralidad en peligro* (Bartolomé y Barabas 1996). En contextos conflictivos y en crisis, las identidades tienden a fragmentarse, se diluyen, se fortalecen y cobran nuevas expresiones. Veamos algunas características generales que observamos en la construcción de las identidades sociales. La identidad personal generalmente está asociada a cualidades y defectos atribuidos por los otros incluyendo sexo, ocupación, estatus social, procedencia y nivel de prestigio o lugar de procedencia de las personas⁶⁰.

En las comunidades zapotecas, las identidades personales son expresiones de ese sistema de discriminación y clasificación que venimos señalando, surgen a partir de diversos referentes en función de condiciones, cualidades, semejanzas o diferencias que se contrastan y establecen un reconocimiento personal. La identidad personal generalmente proviene del árbol genealógico familiar, puede también tener referencia al lugar donde se vive y si es foráneo, se reconoce por su comunidad: bënë *Tvehuá* (Tavehueño), rhiá *Xwawe* (señora de Yalina), *nholè xilla* (mujer del Rincón), *bidáo*

⁶⁰ Pérez García (1998 TI: 358) ejemplifica formas de discriminación o identificación que ocurren en el área de Ixtlán donde el término *chahuiro* designa a los zapotecos del área de Cajonos. En todas las sociedades encontramos apelativos que caracterizan a otro grupo humano atribuyéndole cualidades o defectos que permiten excluirlas dentro de su sistema de reconocimiento.

zólaga (niño de Solaga), *ndaó yhalaljè* (muchacha yalalteca), *béné loo yaa* (gente de Yatzachi el Alto; por el lugar donde vive: *béné xhan ydao* (persona de atrás de la iglesia), *nhorhé rhalle* (mujer del valle), *béné yha yadao*, (*gente del monte*); *bidáo shlá barh*, (*niño del otro barrio*). Por la ocupación, *béné yerh*, (huarachero), *béné wet gón* (carnicero). Los apellidos son de creación reciente, anteriormente el reconocimiento se establecía por el nombre del padre, así Juan Pablo fue hijo del señor que se llamó Pablo y Martín Antonio tuvo por padre al señor Antonio. Con la inscripción de las personas en el Registro Civil a inicios del siglo XX desaparecen los nombres de los padres y se adoptan apellidos en español. Surgen los Robles que sustituye a los *Bsent* (Vicente) los Ríos en lugar de Pablo, los Mendoza por los *Gashé*, los Manzano por los *Kín* o los Gabriel por los *Yánko*. En comunidad, las identidades personales surgen como construcciones que refieren a familias, defectos, cualidades, ocupaciones, lugares de nacimiento, procedencia o pertenencia (barrios, comunidades y accidentes topográficos) donde el grupo categoriza a partir de los atributos o condiciones de la persona y muchas veces son estigmas (*Cfr.* Goffman 1986).

- *Yhela wtil ljell*.

Relaciones de contraste.

Yhela wtil ljell es nuestra expresión de contraste: *yhela*, en el pensamiento zapoteco funciona como sustantivizador, se antepone a un verbo, a un sujeto o un adjetivo; *wtil* es confrontar y *ljell* compañero. El contraste es comparar y separar; es un proceso de clasificación que mediante interacciones reconoce aspectos, partes y funciones que derivan de la convivencia entre comunidades, grupos o personas. Mediante el contraste se llega a reconocer la diferencia o la similitud frente al “otro” y se construyen imágenes para reconocernos y conocer al otro.

En las regiones indígenas, las formas de representación social han estado marcadas por una multiplicidad de actos donde destacan la subordinación y la resistencia como ejes centrales de la confrontación. En la sociedad zapoteca las representaciones parten de un conocimiento de uno mismo y los semejantes sintetizado en la expresión *wenbia ljell*, esto es, conocer y reconocernos mutuamente; aceptar o rechazar en ese

juego de las identidades los límites, las tolerancias y los márgenes que definen cuándo una aceptación o un rechazo pueden ser de manera voluntaria o coercitiva. En la interacción se moldean las relaciones, allí se generan los principios organizativos de una gran parte de nuestras acciones simbólicas y es así como “el mundo social se presenta como un sistema simbólico organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial” (Bourdieu 1993: 136).

Cuando hablamos de relaciones contrastantes construimos una especie de “modelos ideales” los cuales no coinciden con la realidad donde muchos estamentos se pierden porque podemos o no encontrar la diferencia. La diferencia además de ser un hecho consustancial puede también ser circunstancial a todos los hechos naturales y sociales y por ello, por contraste podemos entrar al reconocimiento de las identidades sociales. En relaciones de contraste, lo indígena se percibe frente a lo diferente, frente a lo mestizo, a lo no indígena, donde la construcción de cada uno se da por oposición. La afirmación de lo zapoteco se produce porque se reconoce a lo mixteco, a lo mixe, a lo chinanteco. Lo indígena se produce en interacción con lo no indígena. La contrastación permite reconocer una diferencia repetitiva en términos de una huella originaria.

En la relación de contraste se construye el *yo* y el *nosotros* frente al *tú* y el *ustedes* como referentes que construyen las identidades y esta construcción social resulta cambiante a medida que los sujetos entran en interacción. En la confrontación surge la identidad como una forma más de reconocimiento frente a la otredad como expresión de una diferencia relacional. La identidad y la otredad son en gran parte - aunque no necesariamente - resultado de una historia y de una memoria impregnadas de una enorme carga ideológica derivada de la confrontación de maneras de ver, de sentir, de convivir, es decir, de establecer formas de relación en la apropiación, en la producción y en el disfrute de los recursos (naturales, simbólicos y culturales).

Los zapotecos se definen en contraste con los “Otros”, la diferencia reconoce a los chinantecos, los mixes. La cultura de dominación se inscribe dentro de la teoría de la dependencia que si bien explica en buena medida los problemas económicos y el

nivel en que la dominación se inscribe en este rejuego. Tenemos que reconocer que el discurso dominante, las disciplinas y las instituciones reproducen de alguna manera, los espacios de poder, de dominación y de exclusión, de control ideológico, contrario a la búsqueda de la justicia social, de la participación en la sociedad civil, a la toma de decisiones, etc. Nuestra identidad es lo que tenemos en estos momentos, raíces que no podemos ni queremos olvidar, nuestra manera de ser, de ver, de sentir, de convivir y nuestro proyecto hacia el futuro.

- *Da tlláa' chechhó.*

El cambio.

Si la continuidad es una de las propiedades esenciales de la realidad, el cambio es también una constante que explica su diferencia. El ser y la manera de ser cambian permanentemente; todas las ideas, las situaciones y los fenómenos aparentemente sólidos, concretos y firmes, cumplido el término de su existencia se desvanecen y dan paso a la frase de Marx que sentencia:

Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profano, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas. (Cit. por Berman 2003: 7)

El cambio, por ser una transformación normal, y constante, conduce a modificaciones previstas e imprevistas en su propia evolución y lleva a configurar nuevos estados, condiciones y situaciones. En términos generales, el cambio es básicamente el paso una condición a otra en la estructura social, material, de pensamiento, acción y de las instituciones existentes por lo cual no lleva necesariamente a la extinción. Como en todas las sociedades, entre los zapotecos muchos cambios son lentos e imperceptibles pero otros más, no se pueden ocultar. Cada sujeto tiene la sensación y la seguridad que todo cambia a su alrededor aunque también algo persiste y los hace ser diferentes y de alguna manera semejantes. La sensación de cambio se percibe y se expresa de la siguiente manera:

*Tsháa tsháa da chhac da chhonych yhogo lla yhogo yherh
Tsháa tsháa da chbée da zoá nirhe narhé
Shrac chhbixé shtulé yell-lhiu gá gorje gá zoachhó*

Shrac chhbixé shtulé nhiz lo yaa-yego gá shdee gá chhèdechhó
Shrac chhbixé shtolé lla-yherh gá gorhj gá gátchho
Yogo kás da dé tsháa-tshán to koen tu koereen.
kan tsháa da chhbée da chherhit, do yichj xhan nhes
Lez kakse tsháa nez gá-shdáa, gá-chhbée, gá-chheyaschhó.
Nej nás, nlláa' nlláa' da gok che tao xtaochho
lla nalla, nlláa' chhak che xáa xnachho
Wxé willj, leze nlláre gak che xhin xhasoachhó.
Neché yogoze kás da dé, tsháa-tshán zej chhal-chherhi.
Yhogo lla yhogo yher, tlláa' tllá' da chhí da gwhlj

Este pensamiento concatena la cosmovisión a una forma de vida; la manera de percibir el mundo se asocia a la forma en que se vive el tiempo y el espacio. El ayer, el hoy y el mañana ocurren en una totalidad que se refleja en las sentencias, las recomendaciones, las oraciones y en los discursos ceremoniales. Cada una de estas formas incluye giros idiomáticos que permiten reconocer una intencionalidad que va más allá del mensaje oral; se trata de proponer desde la experiencia de un *béné xban* (un “*tonillano*” entre los pueblos mixtecos del área de Tamazulapan y Nochixtlán, y a la manera de los *cantos antiguos*⁶¹, las recomendaciones mediante frases cortas, versos y palabras repetitivas. Este evento comunicativo ocurre en un ambiente ritual donde el zapoteco emerge como una verdadera lengua *enfática y metafórica* preservada para eventos especiales caracterizados como *lenguaje sagrado y lenguaje ceremonial* diferente al lenguaje coloquial de la vida cotidiana, veamos:

Todo cambia lo que pasa y lo que hacemos diariamente.
 Cambia todo lo que nace y surge por todas partes.
 Mientras gire la tierra donde nacimos y vivimos
 Mientras las aguas corran en los montes y los ríos por donde vamos y venimos
 Mientras el día y la noche se transformen como la vida y la muerte
 Todos los seres y las especies cambian de una u otra forma
 Lo mismo las cosas que nacen y brotan por arriba o abajo de nuestros caminos
 Lo mismo ese camino donde juntos recorreremos, descansamos y disfrutamos.
 En el pasado, la vida de nuestros abuelos fue muy diferente
 Hoy, la suerte de nuestros padres ha cambiado demasiado
 En el futuro, también cambiará la de nuestros hijos y nuestros nietos
 Porque todo lo que existe cambia y cambia, conforme anochece y amanece.

⁶¹ Ver los documentos coloniales existentes en el Archivo de Indias en Sevilla conocidos como *Cantos Zapotecos* que reflejan el *pensamiento antiguo en un lenguaje metafórico* usado por los pueblos mesoamericanos a manera de discursos ceremoniales. Sobre este género literario en lengua mixteca ver López García (2009) y sobre su aspecto histórico Jansen y Pérez Jiménez 2009.

Con el cambio, con relación a las identidades debemos separar *cambio* y diferenciación ya que ésta es resultado de la proliferación o división durante un mismo período de tiempo, mientras el cambio es la transformación de alguna de las identidades en un tiempo largo. Para el caso de los zapotecos podemos señalar la presencia de una *diferencia entre* los zapotecos de la Sierra, del Valle, del Istmo y de la Sierra Sur donde cada una de esas sociedades tiene su propio ritmo de cambio.

Muchos cambios son simples transformaciones acumulativas en el tiempo y hasta cierto punto, pueden considerarse "normales" o acumulativos. El paso entre una cantidad acumulada y una calidad del cambio, es un indicador que nos permite establecer la diferencia de una situación a otra, no sólo perceptible entre un momento y otro sino, la diferencia entre un hecho que puede considerar verdaderamente de cambio. Robert Nisbet entre otras consideraciones nos indica estar atentos porque: no toda diferencia necesariamente es cambio ya que éste es una cualidad que conlleva modificación. Y no toda diferencia es cambio. El cambio se percibe en el tiempo, es una transformación, una modificación que se registra en la estructura, en la naturaleza o en el mundo subjetivo. Por lo tanto, es más que una simple percepción que resulta de la interacción de los sujetos. (Nisbet 1979: 12-29)

Los cambios han sido diversos, complejos y contradictorios; con cierta frecuencia han transcurrido a través de un camino que puede caracterizarse en los términos siguientes. Después de aparecer una práctica, un hecho o una idea nueva al modo habitual, se registra un estado de indiferencia de dejar hacer y dejar pasar mientras no afecte al colectivo. Posteriormente, cuando se percibe un inminente peligro, surge la oposición y se impone algún castigo al innovador para evitar que lo nuevo se generalice. Cuando la sanción no produce los efectos esperados, surgen una situación conflictiva y de intolerancia para los impulsores del cambio por considerarlos fuentes de futura inestabilidad grupal y aparece el conflicto, se entra a una etapa de reacomodo, sustitución o desplazamiento.

En las comunidades, los cambios tienen ritmos, intensidad y profundidad diferentes; algunas incorporan rápido las expresiones externas y se autocalifican de "progresistas",

aunque en buscan preservar “sus rasgos zapotecos”; en cambio, otras se identifican de conservadores los cambios es sus patrones de vida siguen más la tradición y el ritmo del cambio es menos perceptible y parecen tener una durabilidad más larga. En el otro extremo hay comunidades que han perdido muchas expresiones culturales “propias” y han cambiado ciertas pautas reorientando su pensamiento y acción para dar paso a otras formas de participación política, económica y cultural.

El camino hacia el cambio es complejo y contradictorio. En las comunidades zapotecas normalmente todo cambio transcurre de la indiferencia a la oposición, de la oposición a la intolerancia y de la intolerancia a los conflictos, éste es el caso de la aparición de nuevas sectas religiosas. San Juan Yaé es el ejemplo más reciente que refleja cómo una familia abandona la religión católica bajo la mirada indiferente de la comunidad y cómo más adelante surge la oposición cuando este cambio afecta ya la vida comunitaria, surge la intolerancia y desemboca finalmente hacia un verdadero conflicto social, donde las repercusiones no se dan simplemente en el ámbito religioso sino traspasan al plano de la organización y de la identidad.

La fuerza de los cambios generalmente ha puesto a prueba la capacidad de resistencia o vulnerabilidad de las identidades y las culturas. El mayor reto actual es cómo preservar éstas sin el entorno colonial de las sociedades hegemónicas. Pese a la persistencia:

Las culturas cambian constantemente: el cambio es su forma de ser. Las transformaciones ocurren de muchas y diferentes maneras: algunos se pierden y otros se adquieren, por préstamo, inducción, imposición o creación original. Hay constantes modificaciones, a veces imperceptibles, en las prácticas culturales cotidianas, que a primera vista parecen ser siempre las mismas, recurrentes, idénticas, perdurables. Pero hay tipos de cambios que son menos frecuentes, aunque en las sociedades contemporáneas han encontrado un espacio más favorable para su irrupción; Esos cambios se expresan en la constitución de grupos sociales nuevos cuyos miembros se identifican entre sí por el empleo de un conjunto de culturales a los cuales dan un sentido propio, distinto del que pudieran tener en el contexto social en el que están inmersos. En este proceso se genera una nueva identidad cultural, vinculada a una subcultura emergente o bien a una cultura diferente que se adapta a una situación social distinta a la del grupo original. De alguna manera estos son procesos de génesis cultural, de los que surgen nuevas estructuras significantes capaces de producir sentidos propios para quienes la comparten. (Bonfil Batalla 1991: 9)

La reproducción extensa del pensamiento permite reconocer la presencia de hechos que contravienen a una pérdida o desaparición de unidades sociales cuya tendencia es reafirmarse como *formas culturales de resistencia* que se constituyen por expresiones que responden no sólo a una necesidad, sino, a un deseo de preservar una historia y una forma de vida particular.

En las comunidades existe la disyuntiva de aceptar u oponerse al cambio, pero, en las condiciones actuales, ambos caminos parecen llevar a un mismo destino, la desaparición de los pueblos indígenas que tarde o temprano pareciera imponerse fatalmente ya sea por: (a) la falta de mecanismos de revitalización de la cultura propia y asistiríamos a una especie de muerte por inanición o (b) por aceptar, ya sea voluntaria o impositivamente los cambios en la cultura y aquí enfrentaríamos una muerte por transformación. A largo plazo, desaparición por inanición o cambio por adecuación, parecen llevar al mismo destino si no se dan las condiciones propicias para fortalecer sus formas de vida propias. Muchos zapotecos sabemos que no podemos vivir ajenos a los movimientos sociales ni al margen de las instituciones normativas de la sociedad nacional. Encerrarse implica autoexcluirse en un país que construye un discurso igualitario, mientras que su vida se reglamenta a través de Leyes, normas, *adendas* y modificaciones constitucionales que no necesariamente garantizan su real y efectiva participación en los asuntos más importantes a su vida. Las repercusiones insalvables de la forma de vida “moderna” en las regiones indígenas, han puesto al descubierto dos maneras distintas de ver el mundo y la vida: la “india” y la “mestiza” que, al adecuarse y aceptarse producen desconfianza e inseguridad.

En la Sierra, los cambios que impactaron la vida se pueden reconocer por etapas articuladas a la vida nacional: colonia, independencia, reforma, revolución y período contemporáneo, en la Sierra aún cuando ese cambio se dio en intensidad y ritmo distinto tuvo resultados negativos como el romper con el pasado. Es cierto, esa no llevó necesariamente a la desaparición de las raíces más profundas y las comunidades: pese a esos cambios preservaron su forma alternativa de vida sustentada básicamente sobre el horizonte cultural mesoamericano.

Al hablar de cambios no sólo nos referimos a las grandes transformaciones espacio-temporales registradas por mecanismos impositivos y externas sino, también, a aquellas modificaciones internas o “naturales” intrínsecas a la condición humana y social. Creer que la resistencia al cambio se debe simplemente por el deseo de preservar lo tradicional o por ignorancia es falso y ligero. Las sociedades permanentemente han podido cambiar cuando les conviene. La resistencia al cambio se produce como un mecanismo de resistencia cuando reconocen hechos que ponen en peligro la autonomía, la libertad y reconocen prácticas y argumentos ideológicos de una dominación. Hay que tomar en cuenta que muchas veces las luchas de resistencia han sido inmediatistas: la gente cuestiona instancias de poder que le son más cercanas y su enemigo inmediato. En nuestros contextos “la resistencia ha sido la condición histórica para que los pueblos indígenas se preserven en la historia y puedan construir su propio destino, pero, no basta resistir al poder, sino hay que insurgir contra ese poder” (Guerrero Arias 2002: 89).

Al analizar el impacto de ciertos sucesos y períodos decisivos en la Historia de nuestros pueblos, tal pareciera entonces que su rasgo distintivo no es el cambio, sino la continuidad o persistencia de sus formas tradicionales de pensamiento, organización social y su ciclo anual de sobrevivencia. Sin embargo en esa persistencia se preserva una memoria histórica sobre luchas abiertas o encubiertas de resistencia⁶².

- *Da bitcháa'*

Persistencia.

La persistencia lleva una falsa apariencia de que todo fenómeno sigue igual donde la dinámica no toca valores, tradiciones y maneras de ser. En el caso del reconocimiento de las identidades, el hecho se encubre ya de manera abierta o disfrazada, esa contaminación y apego a ese esencialismo o “autenticidad” que muchos pretenden combatir ya que: “La identidad a pesar de contener una secreta

⁶² Sobre la resistencia indígena zapoteca en la Sierra Norte en distintos momentos de la colonia consultar los documentos del Archivo de Villa Alta en John K. Chance 1978; el movimiento de los Cajonos en Eulogio Gillow 1990; Díaz-Polanco 1996; Díaz-Polanco y Carlos Manzo 1992 y el Honorable Tribunal Superior de Justicia 2003. Para un marco teórico en términos de economía política, ver también la tesis de doctorado de Luis Matías Cruz (2007).

complejidad de predicados múltiples y de desplazamientos metafóricos, a pesar de las diferentes formulaciones y transformaciones loco-temporales, su matriz y fundamento cultural persisten acompañada casi siempre de factores ideológico, símbolos, rituales y ceremonias como un núcleo ontológico-esencial que se resiste al cambio” (Lisón Tolosana 1997: 9 y Ortiz 1998: 51-52):

Cuando las sociedades a través del tiempo preservan ciertos aspectos que les son significativos, es cuando hablamos de persistencia. Esta cualidad se recrea en el tiempo aunque no implica que no sufra alteraciones y no desaparezca. Este es el caso de muchas lenguas indígenas que persisten, cambian y finalmente tienden a desaparecer, pero generalmente, gran parte de esa persistencia se explica en parte por la utilidad que aporta con relación a una necesidad. Actualmente en las comunidades tal pareciera que “las ideas veneradas durante siglos han quedado rotas al paso de la modernidad” y con el fluir de los años, irremediamente desaparecen. Sin embargo, la vida cotidiana se reproduce en medio del contraste de ventajas y dificultades que supone vivir la modernidad en un ambiente de tradiciones milenarias acentuado más por los aspectos negativos y no por sus ventajas aún inciertas. La identidad zapoteca, hoy más fragmentada que ayer y consecuentemente está más condenada a desaparecer, sin embargo, poco a poco se reterritorializa cuando sus miembros retoman su voz para reconstruirse como comunidad.

Los fenómenos del cambio y preservación derivan por imposición, adopción, colonización o apropiación voluntaria de ciertos aspectos culturales significativos y llevan a la extinción, al etnocidio, la desintegración-integración, a la aculturación, a la descaracterización, a la extinción y *transfiguración cultural o descaracterización étnica* donde se da “la ruptura de un específico proceso de producción simbólica, que supone el corte de la línea histórica de transmisión de los principios mismos que regulan, organizan y legitiman y dan sentido a la existencia”. (Bartolomé y Barabas 1996: 11-44)

Todas las sociedades que han vivido experiencias de dominación saben que muchos elementos y pensamientos les fueron impuestos y ante los embates de la colonización generaron estrategias de resistencia y desde la clandestinidad preservaron sus

prácticas tradicionales. En esa interacción obligada fueron llevados a crear una situación de *transfiguración cultural* que desdibujó el propio perfil cultural para *dejar de ser lo que eran*, abandonaron sus patrones de vida iniciando una nueva vida centrada en un falso imagen "progresista" que posteriormente perite fomentar la idea de una "unidad nacional" basada en la desarticulación las identidades étnica hasta formar colectividades diferenciadas insertas en los procesos sociales denominados *descaracterización étnica*.

La descaracterización en las comunidades indígenas ha sido un camino que las llevó a una desidentificación del ser humano con su propia realidad, permitió generar mecanismos ideológicos, políticos y económicos que modificaron sustancialmente la realidad. En las sociedades indígenas llevó a configurar falsos imaginarios sustentados en el reconocimiento de procesos evolutivos generales superados sólo por las sociedades "modernas" - por consiguiente, aceptaron la etiqueta de: "grupos primitivos", "sociedades tradicionales", "pueblos atrasados", etc. Esta degradación al internalizarse en el pensamiento de nuestros pueblos permitió a la sociedad dominante instaurar en las comunidades una especie de laboratorio donde era posible ver la repetición de etapas "inferiores". Hoy, para los pueblos mesoamericanos es sólo otra alternativa de sobrevivencia, una posibilidad de reconstituir la sociedad sobre el respeto a la pluralidad.

La persistencia de nuestro pensamiento y las identidades se ancla a visiones religiosas, historias y saberes ancestrales preservados y recreados en una memoria colectiva. Se preserva en otras latitudes al emigrar y se lleva no sólo a los hijos sino también la religiosidad, los temores, las angustias y las creencias. Estas conductas vienen a confirmar, pese a los cambios se asume otra posibilidad de re-encontrarse y reflejarse con su pueblo, de persistir aún habiendo cambiando. Detrás de cada cambio, encontramos un inconsciente social arraigado en las individualidades mediante una práctica cultural milenaria cuya fuerza y poder perduran más allá de la inmensidad de sus montes, sus ríos, sus caminos y sus dioses, donde toda su cosmovisión, su mundo y vida persisten como si efectivamente se resistieran al cambio. En la vida cotidiana tal pareciera que la persistencia está implícita en todas las formas de existencia y en el pensamiento zapoteco esa percepción se puede resumir con la expresión que reza:

“*Tos ka chbixe ya’a yhegon yhogo lla yhogo yherh*”, esto es: “De la misma manera giran los montes y los ríos todos los días y todas las noches”.

En la cultura zapoteca la persistencia parece resguardar un tiempo inmutable donde el movimiento parece ser un retorno a lo mismo como se observa en la transformación del día y la noche o en el correr de las aguas y el aire. Tiempo y cambio parecen retornar al mismo punto de origen. Cambio y persistencia son un complemento de la contradicción. La oposición es aparente porque la vida y la muerte, el día y la noche así como el cambio y la persistencia constituyen una continuidad, un reencuentro y una recreación. Aún las sociedades más dinámicas, parecen también permanecer inmutables pese a la imposición de muchas transformaciones dadas en su vida.

Ciertamente, la preservación de muchas culturas indígenas en el tiempo no se debe a que sus creadores sean inmunes al cambio - porque todas las culturas se transforman permanentemente sin importar su grado de resistencia. La clave está en sus portadores en la medida que aceptan, adecuan, adaptan y refuncionalizan los aportes conforme a las necesidades y a las circunstancias del momento. Muchos sistemas particulares aún cuando preservan parte sustantiva de sus formas tradicionales de vida, sin embargo, su transformación es innegable. *Persistencia y cambio* son aspectos que permiten caracterizar las identidades, las culturas y las sociedades, aunque, la continuidad no significa que a lo largo del tiempo los sistemas permanecen absolutamente idénticos, por el contrario, su cambio es un proceso normal.

- *Da chyharój da chhebéé’*

Rizoma⁶³ y reterritorialización.

Para entender mejor la complejidad del fenómeno de las identidades, es preciso retomar dos conceptos claves: 1) la metáfora del *rizoma* y 2) la reterritorialización que de alguna manera ya tratamos y nos permiten plantear la siguiente afirmación: *las*

⁶³ El concepto de “*rizoma*”, una de las más importantes contribuciones de Deleuze y Guattari (2001a), ha introducido un cambio paradigmático en la manera en que construimos la realidad. Su referencia a la reproducción de los tubérculos como metáfora para entender los cambios, ramificaciones y desplazamientos permanentes de los fenómenos permite desprendernos de las posiciones esencialistas y reduccionistas de las culturas, identidades y otros fenómenos o movimientos sociales.

identidades son esencialmente fenómenos referenciales, proyectivos, jerárquicos y situacionales; surgen, trascienden y se posicionan en el ámbito de las relaciones sociales; se insertan en una historia de larga duración preservando una cosmovisión, se recrean sin retornar a su punto de origen y nuevamente emergen con nuevas y una multiplicidad de expresiones. Hablamos así de hechos simbólicos que, a manera de *rizomas*, los sujetos reproducen y recrean para resignificar desubicaciones históricas, desplazamientos culturales, despojo territorial, opresión ideológica que en conjunto supone una lucha abierta o encubierta que es la *reterritorialización*.

En las expresiones de reterritorialización las identidades nunca permanecen fijas y pueden muchas veces resultar procesos exitosos cuando las condiciones estructurales o los procesos históricos coyunturales permiten su reconstitución. En esa reconstrucción los sujetos recurren a la historia profunda, articulan memoria social con condiciones de exclusión o discriminación en un sistema de valores que se dispersan o se concentran de manera desigual. La reterritorialización así una metáfora que expresa la recuperación de saberes, experiencias simbólicas y expresiones de un pensamiento que definen un imaginario. No es por lo tanto, sólo otro lugar de asentamiento, sino sobre todo, es un nuevo escenario con un nuevo imaginario y proyecto de vida.

Hablar de identidades rizomáticas implica acercarnos a un espacio-tiempo en permanente deconstrucción y reconstrucción; es reconocer un sistema de pensamiento y reclasificación contradictorios ancladas a historias particulares, simbolismos, culturas e imaginarios compartidos desde la diferencia y diversidad. Lo rizomático no es una constatación de la multiplicidad o la ramificación inesperada de la realidad, implica también una subversión teórica plasmada desde la duda, la incertidumbre, la rebeldía, la inconformidad, la separación, el alejamiento y la ruptura. A manera de analogía, las identidades obligan a replantear las conceptualizaciones a partir de procesos constantes de *deconstrucción* teniendo presente que: “La *deconstrucción* no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual como uno el no conceptual clásico,…” (Derrida 1988: 372).

Asociado a la deconstrucción, en todas las identidades encontramos el otro elemento significativo, *la reterritorialización*, esto es, un proceso social de re-identificación que permite reconfigurar las identidades hacia nuevas expresiones preservando parte de sus formas anteriores o creando nuevas particularidades (Cfr. Deleuze y Guattari 2001: 86-114) por lo cual el cambio aquí también es permanente tanto en forma como en contenido sin perder sus fundamentos, relaciones y articulación a un centro. *Da chhe bée', nha da chhe yhaljó, lo que retoña y lo que se vuelve abrir*, es la expresión metafórica zapoteca que nos permite entender y acercarnos al laberinto rizomático de las identidades. Renacer por los mismos caminos aún con proyecciones distintas prolonga una esencia que jamás se diluye aunque en el entrecruce de otras veredas y otras posibilidades de articulación, En la reconstrucción pueden aparecer muchos modelos semejantes, pero no iguales, pues todos percibimos que nada es idéntico aunque semejante en esos escenarios de la reterritorialización.

Pensar las identidades como *metáforas* y *rizomas* permite enlazar las raíces históricas con un devenir donde cada sujeto se manifiesta en múltiples sentidos abierto a la universalidad desde su individualidad. Como rizoma se desplaza hacia nuevos espacios estableciendo rupturas significativas, múltiples y complejas sin retornar a sus fronteras ni a sus puntos de coincidencia o de diferencia, sino, en la articulación encuentra su separación.

En el contexto de la globalización enfrentamos fenómenos contradictorios y al mismo tiempo complementarios, nuestros pueblos y comunidades viven tanto lo divergente como lo convergente, lo diacrónico y lo sincrónico, la construcción, destrucción y reconstrucción, la heterogeneidad y la homogeneidad, lo múltiple y lo complejo; en fin, fenómenos entrecruzados de racionalidades diferentes y expresiones *rizomáticas* de un devenir incierto porque su identidad es metamorfosis y adaptación con procesos, sistemas y tiempos distintos con puntos también diversos de desplazamiento y mutación. Las identidades son entonces sistemas irracionales, descentralizados y jerarquizados con significaciones sedimentadas en el colectivo y pueden reconocerse como lo establecen Deleuze y Guattari (2001a: 12-27) mediante seis principios a

saber: 1) *Conexión*, 2) *Heterogeneidad*, 3) *Multiplicidad*, 4) *Ruptura asignificante*, 5) *Cartografía* y 6) *Calcomanía*.

Conexión y heterogeneidad. A través de líneas de fuga, puede conectarse por cualquier punto y no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza sin o a elementos predefinidos; su esencia es la indefinición, la descodificación y en su permanencia se dinamiza en el caos, orden, ruptura e irracionalidad. Su estado es transitorio con desplazamientos indefinidos. Conexión y heterogeneidad representan lo inestable, lo irracional, el progreso, los procesos de renovación y cambio que pueden producir transformación.

Multiplicidad. Este principio establece: un rizoma no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que cambie de naturaleza, no tiene estructura, no hay puntos sino líneas, por eso no se deja codificar. Las multiplicidades se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras.

Ruptura asignificante. Este principio establece que todo rizoma al ser roto, quebrado o fracturado en alguna de sus partes, vuelve a brotar siguiendo alguna de sus líneas o creando nuevas, es decir, existe un proceso permanente de reconstrucción y reterritorialización creando nuevos significados y nuevas organizaciones. En este sentido, las identidades como los rizomas, producen rupturas y trazan líneas de fuga que devuelven el poder a un asignificante, atribuciones que reconstituyen un sujeto.

Cartografía y calcomanía. Los rizomas no siguen un eje genético estructurado reproducible infinitamente a partir de una estructura que codifica o calcos, sino, se constituye en mapas con múltiples entradas porque los calcos son copias iguales, son reproducción estructurada, codificada, fotografías que aíslan los elementos que quiere reproducir con medios artificiales y en consecuencia, fosilizan y muere. En conjunto, estos principios permiten pensar las identidades como proceso sociales subjetivados que permanentemente conducen a cambios que no se posicionan de

manera fija, sino mediante sus conexiones, rupturas significantes, líneas de fuga, se reterritorialización y emergen no a manera de cartografías o calcas, sino como nuevos sujetos capaces de crear nuevas historias.

2. *Chhíóo' béné walhall*

Identidades étnicas.

Las *etnias* y los *grupos étnicos* son referentes identitarios con los cuales se pretendió sustituir los términos despectivos, racistas y discriminatorios impuestos en la colonia. “*Indios*”, *seres diabólicos*, *no humanos* o *pueblos bárbaros* fueron los primeros referentes para identificar a la población originaria, sin embargo, los nuevos conceptos tampoco eliminaron la connotación peyorativa y dentro de la literatura socio-antropológica, podemos encontrar su uso reservado para aquellos sujetos y grupos sociales que podían ser reconocidos porque:

El grupo étnico designa una comunidad que: 1) En gran medida se autoperpetúa biológicamente; 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; 3) integra un campo de comunicación e interacción; 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden” (Barth 1976:11).

Esa conceptualización ha sido sumamente cuestionada por partir de una visión esencialista aparentemente inmutable (origen común, religión, lenguaje, vestido, creencias, conocimientos, etc.) contra la cual Barth se pronuncia porque si bien es cierto que *lo cultural* es central, al mismo tiempo tiene límites impuestos por los propios grupo y por los otros. Por eso concluye que los *grupos étnicos* fundamentalmente son *tipos de organización* a partir del siguiente argumento: “si nos concretamos a lo que es *socialmente* efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social”. Más adelante agrega: “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (*Ibidem.*: 15).

Sin embargo al desplazar la atención hacia otra dimensión, el análisis no sufre grandes modificaciones porque la caracterización de lo étnico sigue centrada en la diferencia y sólo se desplaza de los elementos visibles a *la organización*. Ahora, ya

no es portador de expresiones culturales concretas, sino, portador de otro tipo de organización. El enfoque sigue siendo cargado de esencialismo pero ahora, desde la perspectiva de la organización. Sin embargo, Barth sabe de este sesgo y de sus implicaciones en el plano de realidad, y aclara: “El modo de organización del grupo étnico varía, como varía la articulación interétnica buscada” (*Ibídem.*: 43).

Actualmente, el análisis de “lo étnico” es un asunto prioritario de todas las naciones al obligar a los Estados a redefinir no sólo la composición de la sociedad sino las relaciones, las normas y las políticas públicas de atención. Hoy se aborda desde miradas más complejas dejando las consideraciones predefinidas y *lo étnico* se torna más como una expresión política que como simple diversidad. Desde su expresión dinámica y retomando a Deleuze y Guattari podemos expresar: las *identidades étnicas* son expresiones rizomáticas que permanentemente se reconstruyen y se diversifican en una multiplicidad de relaciones y expresiones; persisten sin retornar jamás a sus formas originarias y se preservan como percepciones de larga duración. En los contextos con experiencias de colonización, esas identidades se reproducen desde políticas impositivas de los Estados-nación donde prevalece la exclusión, el poder y el consumismo como prácticas de un determinado modelo de vida, el neoliberal.

El debate es largo y tendido. Tomando como punto de referencia el caso de las sociedades indígenas de Oaxaca, es cierto: “cuando entramos al plano de las identidades étnicas generalmente se toma como única referencia el criterio lingüístico y por consiguiente, entramos a un extraño campo de ambigüedades al desconocer las particularidades dialectales de cada lengua”. Ejemplifica lo dicho cuando establece la diferencia entre *pueblo mayo* y *pueblo yaqui* a partir de la designación dada a sus lenguas sin saber que ambas son variantes de la misma lengua *cahita*. De igual manera, para el caso de Oaxaca, se reconoce -nos dice- la presencia de un grupo chontal solamente cuando al interior de este grupo, existen dos lenguas ininteligibles aunque provienen de la misma familia (Bartolomé 2004: 58).

Para el caso del zapoteco ocurre el mismo fenómeno, se habla muchas veces de la *lengua zapoteca* sin distinguir sus grandes variantes bien definidas (zapoteco del Istmo,

Sierra, Valle o Sierra Sur) y cuando decimos “somos zapotecos porque hablamos la lengua zapoteca”, relacionamos lengua con identidad. Sin embargo, una identidad no necesariamente se sustenta en el dominio de una lengua, los ejemplos sobran en la Sierra con los casos de Ixtlán, Capulalpam, Natividad, La Trinidad o Analco donde la lengua se ha perdido por completo pero no por ello la población deja de ser zapoteca. En este mismo sentido, no deja de llamar la atención que en Oaxaca se habla de la existencia de una identidad y una lengua “*tacuate*”. Sin embargo, un acercamiento más minucioso observa que la lengua “*tacuate*” no existe, los habitantes de esta región hablan una variante del mixteco y por lo tanto, desde el punto de vista de la identidad, los tacuates son una etnia adscrita al “grupo etnolingüístico” de los mixtecos. Siguiendo a Barth completa la idea señalando: “A pesar de participar de la tradición lingüística y cultural Mixteca, los tacuates podrían ser considerados como un grupo étnico organizacional diferenciado dentro del grupo etnolingüístico mixteco” (Bartolomé 1999:147).

Una etnia es en consecuencia una caracterización aproximada de un segmento de la sociedad que en la dinámica de la convivencia establece mecanismos de inclusión-exclusión, tolerancia-intolerancia y reconocimiento-discriminación de determinados sectores de la sociedad. En sus orígenes el término proviene de la raíz griega *pueblo* (*ethnos*) en oposición a *polis*, su uso hace referencia a unidades sociales no organizadas en ciudades, a los bárbaros e incompletos y que debían perfeccionarse. En cambio, *polis* refiere a comunidades organizadas, con leyes, buenas costumbres y por ello eran consideradas como formas completas de organización social.

La *etnia* y la *identidad étnica* son hoy temas centrales en la investigación socio-antropológica y su uso cada vez más frecuente y sistemático ha consolidado un campo de trabajo para explicar los fenómenos de la diversidad humana y al mismo tiempo para rediseñar políticas, modelos y estrategias de participación y se reconoce que en los contextos contemporáneos, su análisis se vuelve de mayor relevancia por sus implicaciones políticas, económicas y administrativas para todos los países del mundo en el proceso de globalización por lo que es necesario dimensionarlas correctamente (Cfr. Ortiz 1998: 43). Una de sus acepciones más aceptadas es

aquella en la cual la etnia se identifica con unidades sociales específicas heredadas de los pueblos “originarios” del país, pero por otro lado, en las sociedades mayoritariamente mestizas, su uso ha servido para estigmatizar a esos “pueblos originarios” como “grupos exóticos” o “folklóricos” que han sobrevivido en condiciones de *peligro o crisis* que de manera general se han caracterizado como *procesos de extinción y transfiguración cultural* (Bartolomé 1996: 19-44). Ante el exterminio abierto o encubierto, muchas identidades han traspasado los convencionalismos que suponen las “fronteras” territoriales, lingüísticas, simbólicas o reales y se preservan, en cambio otras se encuentran próximas a la extinción o al etnocidio.

Las identidades en su expresión de identidades étnicas han tenido un tratamiento diverso desde perspectivas también diversas. El estado que guardan los estudios refleja un amplio interés de intelectuales, académicos, políticos, científicos y de los propios indígenas quienes, desde posiciones ideológicas distintas asumen una responsabilidad que se refleja en visiones centradas en los paradigmas denominadas culturalismo, funcionalismo, etnicismo, esencialismo, clasismo, hermenéutica o deconstructivismo. Se han destacado distintas escuelas y personalidades que van desde los precursores, los fundadores, los clásicos y los contemporáneos de la antropología y del indigenismo en México entre quienes encontramos a: Bronislaw Malinowski, Julio de la Fuente, Moisés Sáenz, Antonio Caso, Molina Enríquez, Mendieta y Núñez, Gonzalo Aguirre Beltrán Lourdes Arispe, Guillermo Bonfil B., Pablo González Casanova, Héctor Díaz-Polanco, Andrés Medina, Gilberto López y Rivas, Rodolfo Stavenhagen, Arturo Warman, Néstor García Canclini, Salomón Nahmad, Miguel Bartolomé, Alicia Barabas y Margarita Nolasco entre otros. Aquí valdría la pena señalar que una característica de las corrientes es el haber reconocido en un primer momento la desarticulación y fragmentación de lo étnico con los sucesos económicos, políticos y sociales a nivel nacional y posteriormente, su articulación pero en condiciones de subordinación a los distintos ámbitos de la vida del país donde se han sometido a un poder que los caracteriza como etnia o grupo étnico.

Considerando la dimensión transitoria que forma parte de los llamados *grupos étnicos* y a mismo tiempo considerando el sentido amplio que le otorga al concepto de

comunidad, Max Weber en la segunda mitad del siglo XIX nos introduce al tema en los siguientes términos: “los *grupos étnicos*... son aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común”. Esta afirmación la aclara indicando: “El grupo étnico... no es en sí mismo una comunidad sino tan sólo un “momento” que facilita el proceso de comunicación... Actúa fomentándolos, en los más diferentes tipos de comunicación, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia” (1960; Tomo 1: 318). Desde el punto de vista de la temporalidad de todas las identidades sociales, este es el caso de muchas, si es que no todas, las sociedades indígenas que, apropiándose y construyendo procesos concretos de comunicación en determinados momentos de su existencia, se posicionan con argumentos que los caracterizan ya como zapotecos, chinantecos, mixes, etc. Como vemos, el primer acercamiento se alude a semejanzas, costumbres recuerdos y creencias comunes sin que constituyan en sí una comunidad, sino “solo un momento” que facilita el proceso de comunicación porque al paso del tiempo tanto una comunidad como un grupo étnico son construcciones históricas con presencia momentánea en todos los ámbitos de la existencia.

La construcción de las identidades étnicas es un proceso complejo inserto en todo tipo de contextos. En situación colonial se vienen dando movimientos políticos de descolonización tanto en la comunidad de origen como en los nuevos lugares de asentamiento y la pregunta obligada que surge es: ¿qué pasa con las nuevas generaciones? Los hijos de los migrantes al nacer en otro territorio ya no tienen el compromiso ni la necesidad de compartir la identidad étnica de sus padres. ¿Qué pasa con los propios padres cuando por presión social deben ocultar, rechazar o negar la identidad estigmatizada? Estos hechos, además de generar problemas de identidad personal llevan a crisis de la unidad familiar y comunitaria de los migrantes.

Las identidades étnicas manifiestan relaciones sociales que no tienen una directa correspondencia con un determinado *régimen de producción*, sin embargo, su reconocimiento se encuentra vinculado con etapas de expansión del colonialismo. La etiquetación de “grupo étnico” o “identidades étnicas” obedece a una lógica de

dominación donde la sociedad hegemónica establece instituciones, ideas, prácticas y mecanismos que se legitiman mediante discursos, leyes, procedimientos y acciones muchas veces coercitivas. Dichas etiquetas racionalmente elaboradas revelan más que una diferencia cultural, una desigualdad social que resulta de dominación, la explotación, el control político y la manipulación.

Como fenómeno histórico tiene ubicación en espacios donde se ha requerido justificar la dominación económica o política pero también a cuestiones subjetivas que le confieren una sobre determinación. La “etnia” preserva características sustantivas que recrea sus condiciones históricas, subjetivas y estructurales en un espacio y de un momento determinados que determinan su condición, pero articulados a una sociedad mayor. Esta observación es acorde para el caso de gran parte de América indígena donde:

... estos grupos étnicos existen objetivamente como un archipiélago de unidades comunales o de pueblos con relaciones tenues entre sí. A menudo los territorios ocupados por las comunidades no son compactos, y los núcleos comunales se distribuyen de manera dispersa en un amplio territorio o incluso en territorios separados por barreras geográficas, socioeconómicas y políticas. (Díaz-Polanco 1985: 102).

En general, se ha aceptado que los llamados *grupos étnicos* son constructores y al mismo tiempo sustento de complejos culturales compartidas junto con una historia o memoria social que recrean subjetividades personales o colectivas y formas de organización que, en última instancia no determinan una unidad sociopolítica homogénea o superior. Sin embargo, en el plano de la convivencia cotidiana y de la interacción regional surgen propuestas que trascienden las distintas fronteras. Ya no se busca reconocer diferencias, sino, establecer alianzas y posiciones estratégicas que permitan superar la visión que en algún momento sostenía: "Los zapotecos, en su totalidad, no forman una unidad lingüística, ni "racial", ni económica" porque es cierto: "reconocen ser afines de otros zapotecos que conocen como son los del Valle y los de Tehuantepec" (de la Fuente 1965: 32-33).

Actualmente asistimos a una etapa donde se observa una apertura de reconocimiento a cada grupo social y por lo tanto, todos tienen mayores posibilidades de articularse y plantear de manera conjunta, demandas comunes como lo es la construcción de una sociedad igualitaria y más democrática. Obviamente, lo anterior lleva a romper viejos

esquemas coloniales donde grupos de poder buscan preservar sus privilegios a costa de la subordinación de la clase históricamente desprotegida. Partiendo de la connotación discriminativa, peyorativa, racista y de estigma que preservan los distintos términos en cuestión y aún cuando en los círculos académicos se proponga no desprender los conceptos *grupo étnico* o *etnia* de su raíces de origen *pueblo*. No ha sido fácil eliminar ese “espíritu científico” por lo cual las organizaciones, las comunidades y los intelectuales indígenas desde distintas perspectivas planteamos como estrategia de lucha ser reconocidos como nacionalidades, naciones o pueblos, lo que implica el reconocimiento de derechos ya reconocidos por la ONU mientras que en cambio, el de *grupos*, no lo hace. El punto de partida y de llegada de las luchas debe ser la construcción de un imaginario o ideal común construido desde el espacio-tiempo y vivencias propias: *Yhell yhela nban chechhó* es la referencia zapoteca al espacio total de América que los hermanos *cuna* de Panamá denominan Abya Yala.

- *Béné Xhinj*

Estigma.

Ser indígena, zapoteco, mixteco o de otra identidad, es ser parte de determinado “grupo indígena”; en México implica ser portador de una condición social de desventaja frente a la “otra sociedad”. Tratar de entender y explicar, el surgimiento, la consolidación, la fragmentación y reconstrucción de nuestras identidades étnicas desde visiones contrapuestas ha tenido efectos y justificaciones para reproducir privilegios o para proponer formas de descolonizar y restituir nuestra visión donde nos percibimos con otra alternativa de sobrevivencia. En estudios diversos sobre nuestras formas de vida, el concepto de *grupo étnico* se ha reservado para la población descendiente de los pueblos originarios y que por el racismo y exclusión desde los inicios de la colonización, fuimos estigmatizados como “los otros”, los no humanos en el sentido que establece Riesman cuando dice:

Creemos, por definición, desde luego que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias como, por ejemplo, la de clases social. (*Cit. por Goffman 1986: 15*)

Las condiciones de segregación, exclusión y racismo que se dieron durante la conquista permanecieron durante mucho tiempo intactas y posteriormente se internalizaron en el pensamiento para reproducirse como sustento ideológico de modelos de pensamiento donde las identidades étnicas se percibieron como identidades estigmatizadas en el sentido de reunir "...una clase especial de relaciones de atributo profundamente desacreditador con estereotipos de defectos" asociados a características físicas, creencias y otros atributos negativos a manera de estigmas tribales "susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia" (Goffman 1986:11-45). Entre otras consideraciones, al hablar de "grupos étnicos" por extensión se hace referencia a *identidades deterioradas* o en condiciones de *estigma* donde se puede encontrar "una marca, una seña que sirve para reconocer un defecto". Al paso del tiempo, esa percepción de estigma, de ser inferior, no se fue superando y se ha encubierto con otras formas de representación asociadas a la exclusión, desvalorización y discriminación:

El sistema de etiquetación étnica, no sólo sirve a los procesos de una mejor discriminación perceptual, sino a una mejor racionalización de los modos de explotación de los naturales de una región geográfica colonizada, ya que partiendo de atributos simples y a veces visibles, se generaliza a problemas de comportamiento, a formas de valorización moral y a clasificación de capacidades físicas, motivacionales y mentales, que permiten el ejercicio de una cruel discriminación racial, un tutelaje autoritario o a una condescendencia paternalística, de aquellos a quienes se etiqueta. (Béjar Navarro 2007: 174)

Los colectivos designados "grupos étnicos" en tanto construcciones y expresiones estigmatizadas, comparten el trato dado a los enfermos mentales en tanto son considerados incapaces, débiles e incompetentes. En los contextos de la colonización esta percepción fue un mecanismo ideológico para justificar la dominación lo cual más adelante permitió al Estado construir formas de exclusión y dar atención paternalista. La caracterización de los pueblos indígenas como grupos étnicos se fue construyendo sobre un esquema colonial de exclusión, un mirarse frente al "otro" como proceso de descalificación de sus referentes empíricos y subjetivos que fueron moldeando una condición y una situación de inferioridad. Nosotros tenemos formas particulares de autorepresentación, somos entes con capacidad de pensamiento, seres humanos pensantes, pertenecemos al mundo y al universo donde todos nos

reconocemos como iguales aunque hemos sido ajenos a los asuntos de la vida nacional. Huelga insistir que el status de “grupo” (a diferencia de pueblo) implica una negación de cualquier derecho y reconocimiento a nivel internacional. De ahí que este término “grupo” es preferido por los Estados involucrados y por los científicos sociales a su servicio.

- *Yhela chhgé ljell.*

Racismo y exclusión.

Si hablar de pueblo indígena es hacer referencia a situaciones complejas de relaciones asimétricas y a procesos socio-históricos de dominación caracterizados por escenarios de estigmatización, referirnos a racismo y exclusión es hablar de la otra cara de la misma moneda en situación colonial. Aludir a los fenómenos de racismo y exclusión es aceptar la existencia de discursos, prácticas y actitudes ancladas a una historia y una estructura construidas sobre una correlación desigual de fuerzas.

En la comunidad el racismo y la exclusión se reproducen en las instituciones y en los ámbitos de la vida comunitaria discriminando y excluyendo a sectores y personas en determinadas actividades y cargos. Es frecuente excluir a la mujer en determinadas actividades, particularmente las de tipo político simplemente por su condición de género y por una tradición que no le permite desempeñar funciones reservadas únicamente a los hombres. La conducción de los asuntos comunitarios ha sido por regla general un espacio reservado a los varones desde el cual se construye una visión generalmente machista que segrega, discrimina y excluye a la mujer muchas veces descalificándola con términos despectivos tales como “*nhorhe zode rhée*”, concepto altamente peyorativo que la señala como un objeto de uso.

Vivimos en contextos donde una identidad étnica denota procesos sociales remarcados por estigmas que la sociedad y las instituciones reproducen de manera más refinadas desde una convivencia que pretende ser respetuosa de a diversidad. Pero, en términos generales, ser zapoteco, mixe o chinanteco sigue siendo en gran parte de la sociedad mestiza un descrédito, una desventaja y un menosprecio que se refleja cuando para el

caso de Oaxaca se prefiere hablar de 16 grupos étnicos y no de 17 (incluyendo el grupo no-indígena) porque el "otro" es el que califica, valora y define quienes deben estar incluidos en el concepto. Vivimos en una sociedad excluyente donde ser pueblo indígena es tener la condición de pertenecer a un "grupo étnico", un sujeto estigmatizado.

Un fenómeno implícito a las identidades étnicas en nuestros contextos asociados a la intolerancia y la exclusión es el fenómeno del racismo en su expresión de "los otros" y "la otredad" donde se concretiza la idea de que "la negación sistemática, en la historia, a la idea y a la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros" y donde la exclusión se expresa "como un fenómeno casi universal en las sociedades humanas. Se trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo" (Castoriadis 2001: 19). Se trata entonces de representar al otro que tiene su historia, pero una historia que no importa porque esos otros son vistos y considerados inferiores y no solamente diferentes.

Yhela chhgé ljell, es la expresión de enojo frente al "otro" y en su máxima expresión conlleva al racismo, la exclusión y a la descalificación del semejante por considerarlo inferior. En todos los lugares existe este fenómeno y en términos generales, además de identificar descalifica. En las regiones indígenas, el racismo se encubre con consideraciones de "naturaleza étnica" y las relaciones desiguales se encubren mediante la diferencia cultural de tal suerte que lo social da paso a lo cultural buscando eliminar los conflictos y la historia de un racismo que permanentemente se reconfigura.

En México y en América Latina existe una abundante producción socio-antropológica acerca de un fenómeno de exclusión y a nivel mundial es ya de larga duración, el racismo. ¿Cuál es nuestro interés para abordar este tema supuestamente ya superado en nuestro contexto caracterizado en las últimas décadas como nación pluriétnica y pluricultural? Generalmente se afirma que en la época de la postmodernidad tardía, nos encaminamos - a decir de sus defensores - hacia una

convivencia intercultural, esto es, ya no se trata de dar un reconocimiento oficial, sino, pasar a la aceptación, al respeto y a la inclusión y dejar de ser los “Otros” en sus múltiples expresiones (género, condición, cultura, lengua, etc.). Sin embargo, las expresiones concretas del racismo no terminan con el reconocimiento jurídico de la diversidad porque es un fenómeno anclado a la dominación y su expresión en múltiples dimensiones de la vida cotidiana lo vuelve más complejo. No podemos olvidar que racismo:

...es todo un conjunto de creencias en que las diferencias orgánicas, transmitidas por vía genética (reales imaginarias) entre los grupos humanos, están intrínsecamente asociadas con la presencia o ausencia de ciertas capacidades o características de gran importancia social y, por lo tanto, en que tales diferencias son una base legítima para establecer distinciones injustas entre los grupos definidos socialmente como razas (Berghe 1971: 29)

El racismo no termina, ha dejado huellas profundas y se ejemplifica con casos concretos de hombres o mujeres indígenas. Una de ellas relata: “Al llegar a Oaxaca observé que el racismo se hace presente en diferentes aspectos de la vida del indígena. La discriminación no sólo se manifiesta con insultos como “naco”, “yope”, “indio del monte”, “salvaje”. También hay formas muy sutiles de discriminar al indígena; puede ser por su lengua, por sus características físicas, sus costumbres, etcétera. Por ejemplo, el concepto de belleza es el del colonizador y al indio se le considera feo... en el mercado, para convencer a una persona que compre algo se les llama “güerita” porque la piel y el cabello claros son bellos dentro de la sociedad nacional” (Hernández Salvador 1981: 70-71).

El complejo de superioridad/inferioridad, la dualidad entre salvaje, bárbaro o natural frente al civilizado y superior es un asunto que no se ha podido superar y no podrá cambiar mientras prevalezcan las formas diversas del colonialismo como se puede visualizar en muchas expresiones metafóricas que señalan la presencia de dos culturas en una sociedad, por ejemplo en México donde podemos ver una *cultura de la sangre* y otra *cultura de la tinta* que buscan su conciliación sabiendo que “la cultura de la sangre está ligada a la exaltación de las identidades, a la lucha revolucionaria y a la defensa de las patrias, en cambio, la cultura de la tinta exalta la pluralidad de escrituras e impulsa los argumentos impresos en el papel y no en los campos de

batalla”. Como podemos observar, la división clásica entre civilización y barbarie sigue presente aunque con cierta sutileza en un pensamiento donde que puede negar la existencia del racismo pero lo encubre diciendo:

Cuando se dirige la mirada a los indios modernos se oscurece el espejo y la visión se vuelve poco atractiva. Allí la mirada teme los reflejos de un mundo desolado donde reinan la fragmentación y la incoherencia, la pérdida de identidad, la miseria, el racismo, el nomadismo, las emigraciones masivas, la corrupción: son las ruinas de la modernidad, que no son bellas como las ruinas de la antigüedad. Son las ruinas de las batallas perdidas de la modernidad, son ruinas postmodernas. (Bartra 1999: 109)

Siendo los efectos más dramáticos de la modernidad la exclusión y el racismo, se puede entender que estos efectos constituyen el fundamento del estigma que lleva no solamente a la pobreza y la marginalidad, sino a una situación de dependencia total donde la sociedad dominante emerge ante la otra mirada como una sociedad benefactora, tolerante, paternalista y ante el fracaso de sus proyectos de integración ofrece como dádiva, la “convivencia respetuosa”. El análisis de estos hechos permite hacer análisis más puntuales no sólo sobre la vulnerabilidad y las desventajas que conlleva estar atrapado en la espiral de la exclusión y el racismo, sino, entender la lógica que se construye desde un *estigma* con relación a las identidades étnicas.

No olvidamos que un rasgo cotidiano de exclusión ha sido la recurrente invisibilización de la diferencia étnica, invisibilización que conduce a su no reconocimiento como persona ni como sujeto histórico capaz de transformar su condición ni como sujeto social entendido como parte de actor colectivo con particularidades definidas. El no reconocimiento del otro-indígena es también el no reconocimiento del otro afrolatino ausente en el diseño de políticas públicas; su presencia es minimizada por un Estado que se moderniza y moderniza sus mecanismos de control y de poder.

- *Chheyhhumbia ljellchhó*

Auto-reconocimiento.

Por encima de la exclusión, el racismo o la estigmatización, todas las sociedades construyen una particular autoadscripción a partir de un proceso de interacción, de contraste y relación con el “otro” con la inclusión de ciertos rasgos diacríticos (elementos que otorgan sentido a un acto u objeto) que permiten reconocernos frente

al otro. Por su fuerte sentido de pertenencia y diferencia en determinadas circunstancias, no es única, sino tiene una multiplicidad de expresiones y esa pluralidad de formas de adscripción y autoadscripción pueden ser compartidas con el propio grupo lo cual da diversidad a una supuesta homogeneidad. El uso de tal concepto ha funcionado y sigue funcionando como recurso ideológico para justificar una política y una práctica indigenistas. La autopercepción es la referencia a uno mismo, es reconocerse como persona, como sujeto comunitario consciente de una historia de una cultural articuladas a una cosmovisión en relación estrecha con el entorno.

Chheyhhombia Ijellchhó expresa el autoreconocimiento que se produce en cada uno de los sujetos la internalización de las vivencias del espacio-tiempo-vida mediante una toma de conciencia o reconocimiento que reestructura no sólo el pensamiento sino la vida personal y colectiva. Este posicionamiento conlleva asumir con mucha dignidad la una determinada identidad y hoy cobra mayor expresión cuando observamos que somos quienes nos adscribimos como indígenas que quienes hablamos una lengua originaria como se registra en el último censo del 2010 de Oaxaca donde su población total es de 3,801,871 personas de el 33.76% habla una lengua originaria y en cambio, el 57.95% se autoadscribe como indígena. Evidentemente, la manera de ser y del deber ser se asocia a valores, prácticas, rituales y discursos, ideas y una toma de conciencia para la acción en la vida comunitaria. El auto-reconocimiento resulta un momento estratégico en la recuperación de las historias y las memorias sociales particulares dando sentido y significado a los hechos más importantes de la vida colectiva, a las vivencias con la naturaleza y las experiencias compartidas en un espacio concreto de sobrevivencia.

La autopercepción es parte de la unidad social el reconocernos como con una comunidad trasladada al plano de representaciones como modelos de cohesión y unidad grupal y que en el plano de nuestra conciencia adquieren el papel de una ideología particular. Toda representación lleva una ideología cuyo soporte es la forma de vida y relaciones que se articula a una conciencia y a una autopercepción de nosotros. Nuestra ideología se caracteriza básicamente por un conjunto de valores,

creencias, actitudes y aspiraciones que lo hacen reconocerse en algún momento y circunstancias como *serrano* o *zapoteco*.

No sólo las valoraciones positivas sobre uno mismo y sobre la cultura propia permiten moldear una particular ideología, sino además, como legado de la colonización queda esa valoración negativa que permite incidir en los procesos ideológicos particulares y manipular o eliminar los movimientos etnicitarios. La particular condición que tiene en una situación colonial donde busca ser reconocido como *sujeto histórico-social* y no como un simple *objeto*, ha llevado a los pueblos indígenas a transitar desde la inseguridad, el abandono o la autoestima negativa a situaciones de revaloración, a la recuperación y a la autoestima positiva de la propia identidad. Así la identidad, como etnicidad y como ideología, se constituye en una permanente lucha de resistencia, cambio, negación, reconstrucción y revaloración permitiendo defender "lo propio" como una estrategia frente a la estigmatización y exclusión colonial. El autoreconocimiento personal es deseo y aspiración, pero también, inseguridad y duda tal como se expresa en las coplas populares de los trovadores que improvisando sus versos expresan:

*Nesgá nhedanda wxe,
Nesgá nhedanda wishj,
Yheto bichho yejdao nhaka,
Zua chhoa lhalldawo lhue
Nulhe wego dao chiá.*

No sé dónde estaré mañana
No sé dónde estaré después
Sólo como un botoncito de flor
Grabado quedaré en tu corazón
Mi doncellita querida.

Estos trazos de pensamiento proyectan estados de ánimo contruidos en convivencia de la vida cotidiana y desde la autopercepción estructura un espacio/tiempo y un fragmento de la vida asociada a valores y prácticas agrícola-religiosas, rituales que proyectan un pensamiento, una toma de conciencia, una acción y una forma de interacción comunitaria. Recuperar la visión propia conlleva el compromiso de recuperar la historia y la memoria social milenaria con relación a los hechos más importantes del mundo, la vida, el espacio y el tiempo en estrecha relación con la naturaleza, incluida la humana en sus diversas expresiones que a final de cuentas sugiere otra vía de convivencia al margen del paternalismo, del tutelaje, de la discriminación o del exterminio. Ofrecer una visión global, retomar la propia voz de los

protagonistas de la propia historia con un proyecto de vida diferenciado, un proyecto expresado en la vida cotidiana, como un imaginario con futuro posible.

Las formas particulares de auto-reconocimiento y auto-denominación se conocen conforme a: áreas y lugares en que se habita, a la variante lingüística que se habla y por otros elementos que portan los habitantes. Cada pueblo construye sus formas particulares de auto-representación a partir de procesos de apropiación, transformación y resignificación de otras vivencias. En esa dinámica de recreación, ha habido muchos procesos de imposición, pero también, otros de aceptación consciente y voluntarios. Lo zapoteco no refleja solamente interacciones, organizaciones y cultura material, es también historia estructurada a partir del dominio, posicionamiento frente a las relaciones de poder.

En la construcción de su auto-reconocimiento, entre los zapotecos se dan distintos niveles de identidad donde el reconocimiento del colectivo (*chhío* en oposición al *lhé'e*) es fundamental en el proceso de inclusión-exclusión comunitaria. El auto-reconocimiento lleva necesariamente al reconocimiento del *otro* donde surge generalmente la figura de un "salvaje" o "bárbaro" construido desde una perspectiva etnocéntrica. En esta relación surge el *béné xtirh*, el hombre de Castilla, el *béné sgot-béné xiáa'*, el hombre que mata y hombre malo que, al destruir el imaginario social zapoteco, coloniza y transforma una realidad social sustentada en otra lógica, en otra historia y en otra cosmovisión enraizada en la naturaleza, mitos, tradiciones, Historia propia y un conocimiento profundo del mundo biológico, material y social que configura una de las civilizaciones más originales, la *mesoamericana*.

En la construcción de la auto identidad, resalta la auto-percepción que los sujetos tienen sobre ellos mismos, una visión demasiado etnocéntrica y excluyentes que supone una explicación normal que se maneja de acuerdo a su propia visión, a sus intereses de grupos y clase. Al recuperar la visión de los pueblos mesoamericanos sobre nuestra realidad, tratamos de analizar y explicar desde nuestra propia percepción y nuestra historia los procesos más importantes articulados a una concepción sobre el mundo, la vida, el espacio y el tiempo en estrecha relación con la naturaleza, incluida la humana

en sus diversas expresiones. Incursionar desde la visión indígena, desde lo propio, acerca de la persistencia de la identidad, sugiere otra forma de comprensión de la realidad social para ofrecer otra alternativa de convivencia al margen del paternalismo, del tutelaje, de la discriminación o del exterminio.

En el terreno político como parte de los procesos de descolonización juega un papel importante el autoreconocimiento donde cada uno pueblo reconfigura sus procesos étnicos a partir de historias concretas y al margen de las instituciones o de la microfísica del poder (Foucault 1991). Nuestras identidades indígenas no se definen sólo en función de un territorio-cultura, sino, por una serie de mecanismos ideológicos, religiosos, económicos e instituciones de poder que transgreden los espacios de resistencia cultural y de lucha por sobrevivir como identidades particulares en un mundo cada día más globalizado. La globalización en efecto, ha creado nuevos escenarios, nuevas fronteras, nuevos sujetos y nuevos actores sociales que en su lucha por mejorar sus condiciones de vida, reterritorializan sus identidades estigmatizadas y fragmentadas y sobreviviendo como identidades nomádicas, diaspóricas, transnacionales o virtuales. Surgen nuevos barrios, se fortalecen las organizaciones mixtecas, zapotecas con alianzas binacionales. El autoreconocimiento es a final de cuentas, una forma de representación social, o modelo psicológico latente a partir del cual los miembros de una sociedad determinada piensan su experiencia y su conducta lo cual conforma un determinado imaginario social, concepto clave para entender la construcción de las identidades y las etnicidades sociales.

El auto-reconocimiento zapoteco establece distintos niveles: el más amplio es el colectivo *chhío* y *nhetó*, nosotros inclusivo y nosotros exclusivo y en estos dos niveles el *Béné Whalall*, *Béné lo Ya'a* puede expresarse de las dos maneras: Nosotros *Los Zapotecos de la Sierra Norte* construye espacios de reconocimiento o exclusión.

3. *Chhío' béné xhon béné whalhall.*

Identidad zapoteca.

Los zapotecos somos parte de los pueblos originarios de este mundo llamado América Indígena, somos herederos de la civilización mesoamericana y al sur de México sobrevivimos actualmente después de un largo período de colonización española. En la etapa de destrucción social y material directa de nuestros pueblos, se dictaron *ordenanzas* por "disposición real" para definir las nuevas relaciones y mantener el control sobre la población y sus recursos.

El nombre genérico *Zapoteco* sintetiza una complejidad sociocultural y una diversidad de formas de autoconciencia que asociadas a formas de expresar la vida mediante una lengua y cosmovisión definen ámbitos de reconocimiento que básicamente parten de las organizaciones comunitarias y por lo tanto, en cierta forma expresan muchas particularidades geográfico-económicas, político-culturales, diferencias internas y auto identidades establecidas por los propios sujetos. De la misma manera, el concepto *Zapotecos de la Sierra Norte (Bene walhall, Bene lo Ya'a)* incluye una diversidad de condiciones materiales y una gran variedad de experiencias culturales y formas organizativas articuladas a ciertos nichos ecológicos imponen paisajes simbólicos que definen las microrregiones reconocibles además por sus variantes dialectales inteligibles hasta ciertas distancias por sus similitudes fonológicas, morfológicas y semánticas.

En el concierto de esa diversidad- similitud zapoteca, cada representación regional se ancla a un espacio-territorio-tiempo simbólico, una memoria colectiva y un horizonte cultural donde surgen las autoidentificaciones excluyentes que dan una forma de reconocimiento compartido al mismo tiempo que definen las lealtades y sentimientos de adscripción de imaginarios.

La caracterización del medio ambiente, la biodiversidad asociada a patrones culturales definidos y las actividades ocupacionales productivas, generan límites caracterizados como agroecosistemas que desde la perspectiva de la *ecología cultural* define a los micro-espacios regionales como "...un eslabón entre la naturaleza (con la que se relaciona para producir alimentos) y la sociedad envolvente" (Tyrtania 1992: 13). En los mismos términos identificamos las micro regiones de Cajonos, Rincón, Ixtlán y Choapan.

Yhell es la referencia a una agrupación, un lugar, una región o un país. Son micro comunidades comparten un medio ecológico diferente a las otras. Tal como sucede con el concepto de pueblo en español, el concepto de *yhell* hace también referencia a una agrupación espacios compartidos y habitados un lugar y que definen esa parte de la unidad mayor o región. Esta micro región es el asentamiento de las comunidades que conforman ese pueblo zapoteco, entendido como unidad social con un núcleo político y una organización que establecen una identidad y una auto identidad.

Pareciera ser suficiente abordar el análisis de nuestra identidad zapoteca o "*lo zapoteco*" a partir de categorías y perspectivas centradas en los propios sujetos que reconocen y aceptan formas de interacción y organización particular, sin embargo, la consideración incluye por supuesto aspectos particulares y visibles que configuran una forma de ser en términos de contrastación y donde la inclusión-exclusión resultan ser eje central de la interacción, en el sistema de valores, en la organización social y sobre todo, en la conciencia que tienen los sujetos de su condición de diferencia. Las identidades derivan de apropiaciones, internalizaciones, decisiones o negociaciones que lleva acciones con sentido de pertenencia. La expresión zapoteca *Chhío béné wha lhall* recoge ese sentimiento de identidad, literalmente indica: *nosotros gente cercana al corazón*.

En la Sierra Norte de Oaxaca, se sabe de la presencia de zapotecos, chinantecos, mixes y mexicas desde antes del preclásico. Al paso del tiempo, cada uno de ellos delimitó su asentamiento territorial estableciendo alianzas, disputas luchas o acuerdos que llevó a modificar las fronteras y los paisajes del vasto territorio comprendido desde el sur del actual estado de Veracruz hasta los límites del Valle y el Norte del Istmo de Tehuantepec. En este territorio, cada comunidad y congregación ha buscado demarcar su territorio a partir de la memoria colectiva, los títulos primordiales, los testamentos, una leyenda que legitima el uso y la posesión.⁶⁴

⁶⁴ Al respecto, resultan importantes los llamados *títulos primordiales, testamentos y lienzos coloniales* elaborados para delimitar los territorios comunitarios que previamente habían sido apropiados

En la Sierra Norte, los procesos de discriminación se dan entre los indígenas y no indígenas como producto de relaciones históricas y estructurales de dominación, cobran expresión en el plano de las relaciones sociales y se observan concretamente a través de muchos contrastes que van, desde una carencia de los recursos más indispensable para poder sobrevivir pasando por la negación, el desprecio, la exclusión, la imposición y la estigmatización, hasta la apropiación, el despojo, el abuso o el acaparamiento de aquellos productos que reportan ganancia y/o acumulación de capital (artesanías, productos maderables, café y otros frutos). Como resultado de un proceso de migración permanente y de una actividad comercial intensa basada en el sistema tradicional de mercados que puede extraer indirectamente la fuerza de trabajo y desplazar los productos regionales por los industrializados.

En todas las regiones indígenas existe una situación colonial con las expresiones más contradictorias del capitalismo; en las comunidades se entretajan intereses y necesidades de las instituciones tradicionales con los mecanismos formales e informales de control de poder del estado. La reproducción económica se mercantiliza articulando elementos e instituciones tradicionales como el compadrazgo, la gozona o el tequio con la contratación de servicios en calidad de mano de obra por el tiempo necesario para el desempeño de la función. En otro sentido, a nivel ideológico político, la existencia de un sistema educativo con propuestas sexenales de reforma educativa promueve las exigencias del modelo económico y hoy, desde los paradigmas centrados en la competencia y el individualismo reproducen una visión centrada más en la libre competencia.

La construcción de la identidad zapoteca ha ocurrido de relaciones de contraste entre los *béné lo ya'a* (*serranos*) y los otros sujetos y colectivo con quienes mantiene

mediante los *repartimientos* y *tributos*. Para legitimar la posesión territorial “antigua” existen los *Lienzos de San Juan Tabaá*, de *San Pedro Nexicho* y *Tiltepec*; *el Título primordial de san Mateo Capulalpam*, los testamentos de *los caciques de Solaga*, *San Juan Tanetze*, *Juan Cascos* y *de Otatitlán de Morelos* (mal llamado *San Juan la Olla*) y, como legado de la delimitación jurídica colonial, hoy existen muchos conflictos territoriales y de poder como lo exponen Oudijk 2002; Oudijk y Romero Frizzi 2003; Rodríguez Silva 1999 y Romero Frizzi 2010, 2002, 2000.

interacción y esa construcción podemos reconocerla desde un primer momento de reconocimiento personal del yo (*nheda*); el segundo momento establece el nosotros zapotecos en dos niveles, *nhetó béne walhall* un nosotros exclusivo frente al nosotros inclusivo, *Chhío béne walhall* y en contraste con tú o ustedes, *lhoé na lo'é* o también con él (ella) o ellos (as) *le'e na légake*, que expresan niveles de contraste donde el reconocimiento y la exclusión son los fundamentos y las referencias obligadas en el proceso de construcción de la identidad zapoteca.

En el siguiente nivel está el concepto *béné whalall*, *béné lo ya'a*, *Los Zapotecos de la Sierra Norte* quienes, al irrumpir nuevos espacios culturales, dinamizan y reconstruyen procesos distintos modificando al mismo tiempo, la visión esencialista de las identidades pues al trascender las anteriores fronteras reales o imaginarias, los zapotecos contemporáneos participamos de los procesos globales de la modernidad, fortaleciendo y reconfigurando nuestras identidades buscando llegar a una identidad más abarcativa.

- *Béné diallaa'*.

La familia.

A partir de la autopercepción, del contraste, de la relación y de la interacción que establecen los sujetos, podemos establecer ciertas formas de identidad que van desde el reconocimiento individual hasta la forma universal, *Chheyhonbia ljellchhó* expresa el reconocimiento que tenemos de nuestros semejantes. Cuando hablamos de nosotros, establecemos una inclusión o exclusión grupal (*nosotros* contigo o con ustedes y *nosotros* sin ti o sin ustedes), además, incluimos formas de reverencia y respeto al hermano o al compañero y le damos un trato de *bishe ljellchhó*, es decir, hermano-compañero es un tratamiento que nos sugiere una identidad regional y de tipo más general de estado y país.

El nivel más próximo de la caracterización inicia en el seno familiar donde los procesos de inclusión-exclusión, reconocimiento-desconocimiento y aceptación-rechazo se entretajan con el parentesco ritual y se construye el status de *béné lo yhóo* (persona-dentro-casa) y *béné dia-llaa'* (persona-familia), una relación grupal que se puede extender a través de actos protocolarios religiosos. Ser *béné lo yhóo* significa pertenecer

a cierta familia, tener una adscripción con algún grado de parentesco, ya sea consanguíneo o ritual y básicamente, implica vivir dentro de la misma casa. En cambio, ser *béné dia llaa'* implica tener un grado de parentesco aunque no necesariamente se viva dentro de la misma casa. El vínculo familiar es una condición muy importante para la identidad y debe ser respetado y no puede romperse; en cambio, se fortalece y expande más allá de la relación consanguínea y del lugar que se vive.

El primer nivel próximo descendente incluye al padre, después al abuelo (*xtáwa*) y la abuela (*táwá*). En el segundo nivel se encuentra mi madre (*xnáa'*) y mi padre (*xaá'*) por filiación directa, pero además, en este nivel ocurre el reconocimiento ritual que pone en evidencia la importancia del pensamiento religioso y la alta responsabilidad que tiene ser padrino. Adquirir este status implica ser padre o madre paralela con un alto sentido de respeto recíproco pues ser *xos dawá* o *xnaa' bdawá* se traducen como mi padre sagrado y mi madre sagrada. En este nivel de reconocimiento ceremonial es importante destacar un parentesco contraído por bautizo o primera comunión frente a las otras formas de “reconocimiento espiritual” que surgen cuando por motivos de salud o alguna otra necesidad se requiere apadrinar. Ser “madre y padre de agua” y “padre o madre principal” (parentesco ritual por bautizo y de primera comunión) establecen un alto reconocimiento que refuerza las relaciones de cada familia.

La referencia al nosotros y a los otros se establece un reconocimiento importante, *Nhetó*, es el nosotros excluyente frente al *béné ká'a* (los otros). *Chhío* incluyente no separa y se dice *chhío nha béné káa*, es decir, nosotros y los otros. La última forma sugiere una aceptación o reconocimiento, desde el punto de vista gramatical, *nha* resulta una y disyuntiva que separa a diferencia de *rhen*, que es un término conjuntivo con. Nosotros con ustedes y sin ustedes es una de las primeras formas de autopercepción de una identidad que se dinamiza frente al otro que puede o no participar de la misma identidad donde está en juego la lengua, las tradiciones, los valores, el territorio y en consecuencia, puede o no ser identificarse con la comunidad, el grupo, el pueblo y con el proyecto de vida comunitario. El otro, el extraño desde lo zapoteco puede ser el *béné xtirh, mix, béné gá*, es decir, el mestizo, el mixe o el chinanteco.

Las familias zapotecas, más extensas que nucleares y por generalidad de residencia patrilocal, se hallan unidas internamente por lazos consanguíneos y rituales derivados, en primera instancia, por esa relación directa y estrecha que surge entre padre, madre e hijos (*Xaá'-xnáa'-xhí'na*); En segundo término, la conformación se amplía a otro círculo donde se incluye además, quienes viven, contribuyen y comparten los beneficios y las necesidades del hogar. Los términos referenciales en zapoteco son muy expresivos en este sentido al señalar en la construcción sintáctica y gramatical, prefijos, sufijos u otro tipo de modificaciones circunstanciales, formas de tratamiento personal, grados y géneros, referencia al lugar en que se habita, etc., todos ellos relacionados a los lazos de sangre que cada uno tiene. Los siguientes ejemplos son ilustrativos pues los términos no reconocen sólo grados de parentesco, sino expresan grados de relación, tratamiento de igualdad o respeto y hasta signos reverenciales asociados al parentesco y al lugar que se tiene en la casa-hogar.

Los términos *xaá'-xnáa'* (mis padres), *xin-xasoá* (mis hijos y nietos), *tawá' xtáwa'* (mis abuelos: mujer y hombre) *béne' xaá'-béne' xnáa'* (mis tíos y tías) *bí-xinaa'* (mi sobrino joven o niño(a), *bicha*, *bitza* o *bishá'* -según la variante- (mi hermano entre el mismo género masculino), *birhá'* (hermana entre mujeres) y *zánha'* (hermana entre personas del género opuesto) incluyen además formas de tratamiento similar, de respeto o igualdad si es el caso. Ser tío o tía equivale a ser el segundo padre o la segunda madre y de manera similar, ser sobrino tiene el equivalente de un segundo hijo y por lo tanto, las designaciones son de *bene Xnáa'*, *béné Xaá'* o *bene xí'na* siendo la relación de padre-madre e hijo en segundo grado.

Por extensión, los términos *Xáa'-xnachhó'* (nuestros padres) se asocian a lugares o espacios que en la cosmovisión tienen cualidad de ser elementos necesarios para la sobrevivencia (*yela nban chechhó'*). La tierra, el sol, el agua, la iglesia, el municipio, el barrio, el santo patrón, las danzas, los caminos, los parajes, los ríos o la lengua, son elementos que condensan los principios simbólicos, míticos y sagrados que da sentido de profundidad y coherencia al pensamiento y la existencia. Los hombres, al asumir un cargo en la comunidad, adquieren una responsabilidad a la manera del padre-madre en

el hogar. Extender las cualidades vitales a objetos naturales (tierra, cuevas, cerros, ríos, caminos, manantiales, etc.) o a la creación de espacios culturales (casas, parcelas, parajes, barrios, fiestas, ritos, etc.) refleja esa percepción particular.

- *Béné wha' lhill.*

Los vecinos.

Después de la familia, el siguiente nivel de relaciones lo constituyen los vecinos (*béné wálhill*) término con que se designa a todas las personas muy cercanas a la casa y que por afinidad, por cercanía y por convivencia muy cercana constituyen otro nivel de reconocimiento. En comunidad existe un sentimiento de pertenencia grupal ampliamente compartido por quienes conviven de manera muy cercana uno junto al otro sin que necesariamente sean familiares. En este nivel, ese reconocimiento es de *béné walhill* (gente-cerca-casa). Aquí la identidad incluye además de los familiares, a todos los vecinos con quienes se comparte un espacio con una ubicación precisa en algún barrio de la parte visible y habitada del pueblo (*lhawe yhell*), es decir, en la cara del pueblo. Después del *béné walhill* surgen los barrios (*béne bárh*) y en su conjunto forman los pueblos que de manera común se reconocen por su santo patrón a quien anualmente festejan. Por analogía con el ser humano, el reconocimiento de las partes de una comunidad se da cuenta de la cabeza (*yhichjell*); la boca (*chhoa yell*), la parte inferior, *xhan yhell*. De la misma manera para establecer la ubicación en un camino o una casa. En el siguiente nivel de reconocimiento encontramos la conformación de los barrios, esto es, un conjunto de familias, con o sin lazos de parentesco, que dependiendo de la ubicación de sus hogares pueden ser *béné yhichjell*, *béné xhan yhell*, *béné shláa' barh*, *béné déd*, esto es, habitantes del barrio de la cabeza, de abajo o de determinada mitad. Los barrios albergan grupos de familia consanguínea que pudieron pertenecer a organizaciones a manera de clanes o familias asociadas que compartieron intereses y funciones de tipo colectivo que permitía mantener el conjunto de la organización comunitaria donde cada persona debía desempeñar obligaciones como miembro activo de la comunidad.

- *Béné yhell nha béne xban.*

La ciudadanía y los principales.

La condición de ciudadano es la culminación: es el espacio construido colectivamente donde se producen y cobran sentido las expresiones de resistencia cultural, ideológica y política de una comunidad y un pueblo. Es el espacio donde se forman las identidades colectivas, aquí nace el sujeto como *gente del pueblo*, es decir, aquí se realizan en términos jurídicos como ciudadano.

La comunidad es por excelencia, el espacio donde los procesos inherentes al fenómeno de la identidad cobran sentido y allí se manifiestan las consecuencias y el sentimiento de ser parte de esa realidad. Es cierto, lo familiar necesariamente al ámbito de lo comunitario y es éste, el espacio que va a permitir la reproducción de las vivencias que expresan las distintas formas de identidad que se producen en la comunidad. La identidad paterna, materna, de género, de ocupación se articula a un status social que refleja las tanto las diferencias como las desigualdades sociales de una comunidad. Ser mayordomo o ser presidente municipal en efecto, reflejan muchas diferencias pero también las posibilidades de adquirir otro status que no necesariamente se fundamente en lo económico sino, en el conjunto de las obligaciones cumplidas y otorgadas por castigo o por méritos. Son sociedades que pueden categorizarse por una comunidad donde se organiza por deberes cumplidos donde cada individuo recibe un trato y una posición conforme a los cargos religioso-civiles desempeñados a lo largo de su existencia.

Un rasgo sustancial que define nuestras identidades es el sentido comunitario, elemento que se devela como raíces y como futuro del presente. Las identidades comunitarias son sistemas de conocimientos, sentimientos, acciones y valores internalizados en la vida cotidiana tanto en las prácticas como en los discursos. Ese rasgo, cargado de una fuerte dosis de sentimientos y pensamientos simbólicos se construyen como referencia y diferencia de la concepción y visión particular del mundo. La articulación de visiones, hechos e intereses de grupos concretos en la comunidad supone en algún momento una confrontación de relaciones de poder, sometimiento y alianzas que revelan muchas distensiones comunitarias acumuladas y que anulan la falsa imagen de armonía de las visiones romanticistas de lo indígena. Sin embargo, también es cierto, aún con esas distensiones que se producen en las

interacciones, lo comunitario ofrece un fuerte sentimiento de pertenencia conjunto que permite reconstruirse como parte de una *configuración social* más amplia donde lo étnico se percibe como ser parte de *grupos subalternos* sometidos a la autoridad del Estado cuyas identidades efectivamente se encuentran en peligro de extinción.

En todas las comunidades indígenas las interacciones están asociadas a las formas de vida y cuya reproducción inicia en el seno familiar trascendiendo al ámbito comunitario y pocas veces al regional. En las interacciones se moldean las relaciones compartidas donde los participantes se someten a los principios organizativos y generadores del colectivo donde “el mundo social se presenta como un sistema simbólico organizado según la lógica de la diferencia” y es por ello que tiende a funcionar como un espacio simbólico” (Bourdieu 1993: 136)

Otro elemento a considerar el lo comunitario es la internalización de valores y normas donde los sujetos mediante procesos formales o informales de socialización con sus expectativas y deseos personales se conjugan al deber social para construir una vida común; un zapoteco desde niño espera en la comunidad cumplir con el deber colectivo y así juzga conveniente y necesario prestar sus servicios a la iglesia o al municipio, participar como danzante, ser músico o ayudar en las labores de la casa. Otorgar responsabilidades individuales permite construir espacios diferenciales colectivos para reconocer "lo nuestro" y "lo ajeno". Muchas veces, la delimitación de estos espacios rompe las fronteras objetivas y subjetivas pero en el fondo predomina el fuerte etnocentrismo que remite a la idea de exclusividad y superioridad del ser zapoteco.

La vieja división por barrios se mantiene como motivo para asociarse y preservar los rituales comunitarios. Lo comunitario o colectivo se preserva ya que una fiesta o una convivencia no concluye hasta no haber participado los familiares y amigos más cercanos al “lavado de ollas” que podrá ser al otro día y haber recibido su “presente” de parte del anfitrión como muestra de agradecimiento. Vemos por consiguiente, que una celebración, un hecho que implica un motivo para reunión conlleva el mismo compromiso de ayuda recíproca que se observa en la comunidad cuando el invitado llegaba desde altas horas de la madrugada con su clásica y obligatoria disculpa en

zapoteco al reflejar su manera de ser cuando expresa: “Haga grande su corazón compadrito, lo hemos venido a despertar para ver en qué le podemos ayudar”. En las culturas indoamericanas es signo de cortesía y de mucho respeto el pedir disculpas al momento de ofrecer los servicios.

Las identidades comunitarias condensan formas de expresión de resistencia colectiva contra todo tipo de dominación y sometimiento, genera formas de defensa contra todo tipo de exclusión y tiende a centralizar el etnocentrismo. La identidad comunitaria es una forma de identidad colectiva donde entran en juego discursos legitimadores, acciones simbólicas con una carga de significados que se manifiesta a través de rituales, ceremonias y se construye así un imaginario colectivo que se proyecta mediante una praxis de conjunto.

La comunidad es el nivel más amplio de reconocimiento que supone la agrupación donde se exige amplia participación y donde los intereses comunes, el autoestima, los valores, el respeto y las recompensas, frente a las diferencias, la intolerancia, el rechazo, la discriminación y los conflictos obligan tomar una decisión para reconocerse como *bene yhell* (gente del pueblo) es en cierta manera *el ciudadano*, persona del pueblo que ha adquirido derechos y obligaciones.

Ser *béné yhell* es producto de la convivencia en comunidad, implica compartir responsabilidades para tener derechos en la vida social. Por las obligaciones, los servicios y los derechos que otorga la convivencia pudiéramos pensar en el equivalente de *ciudadano*, sin embargo, en la sociedad nacional el derecho de ciudadanía es mucho más limitado que en las sociedades indígenas donde no hay límites para participar activamente en la vida comunitaria, ser *béné yhell* es adquirir una carta de membrecía e iniciar desde temprana edad en un sistema de cargos que otorga premios y castigos hasta alcanzar el grado de *béné xban*, principal.

La comunidad es sistema de organización y trabajo que vincula cultura e identidad. Lo anterior se observa en muchos espacios: el tequio, la gozona, el sistema de cargos religioso-políticos que siendo una obligación, se cumplen de manera gratuita a la comunidad. La comunidad es eje articulador de la vida, la cosmovisión, necesidades y aspiraciones y entre los zapotecos, mixes o chinantecos al igual de los hermanos

rarámuris del norte del país (despectivamente llamados tarahumaras), siguen también este principio y establecen: “*Todos debemos servir a todos y el que no sirve, es que no sirve*”. En este sistema el migrante debe también contribuir y regresar para cumplir con su cargo o de lo contrario, pagar a una persona para que o cubra o bien, aportar al municipio el equivalente de las actividades.

- *Béné yhell béne nllághhó.*

Identidades regionales.

Generalmente a cada identidad territorial corresponde una identidad social. Las auto identidades regionales son expresiones de un autoreconocimiento que tienen los individuos sobre las formas concreta de vida que comparten en un determinado momento y espacio. La auto identidades por consiguiente, viven un proceso histórico de construcción y reconstrucción permanente que se nutren, tanto de los fenómenos del cambio como de las continuidades generacionales o culturales y, en la reproducción cotidiana, afloran con una particular creatividad humana, creatividad cuyas raíces milenarias trasciende más allá del período de existencia de las identidades personales y generacionales y por lo tanto, se hayan ancladas a períodos, grupos y lugares mucho más amplios que al espacio/tiempo particular de una región o período concretos (Valle, Istmo, Rincón, Vijanos, Cajonos, Precolonial, colonial, independencia, etc.) Las auto identidades son resultado de un período de estructuración histórica, de adaptación, de fragmentación, de cambio, de negación, de búsqueda y de reencuentro con lo comunitario y lo regional, articulados a lo nacional y a lo internacional con expresiones de un mismo sentimiento y lenguaje local y como parte de una misma cultura universal.

En el área de estudio las distintas identidades se articulan al auto identidades regionales que han construido los sujetos acerca de su particular entorno. Esa manera de mirarse ha creado maneras diferentes de ser zapotecos que comparten pensamientos y formas de vida, pero también, reconocen particularidades con sus vecinos próximos o lejanos lo cual además de fomentar los etnocentrismos, también son valoraciones positivas para resignificar sus identidades.

Lo local se entrecruza y se recrea con lo global aunque no lo determina pero sí fija las reglas que permiten su reconfiguración en un marco donde lo regional se dispersa.

Aunque muchas personas viven fuera de sus comunidades de origen, lo local y regional se reproducen y mantienen viva un ideal y una unidad aunque fragmentada, mantiene esos sentimientos de autoadscripción y participación importantes para la vida comunitaria.

En las regiones indígenas, la existencia de espacios diferenciados y jerarquizados según diferentes esquemas valorativos tradicionales y hegemónicos, se hallan estrechamente articulados a relaciones con el poder y prestigio social y están imposibilitados para eliminar las tensiones y contradicciones internas y los cambios son productos de procesos de crisis, de transformación y de desajuste social.

En las circunstancias actuales, la caracterización de lo local está dada por lo global, este el caso de las identidades indígenas que se reconfiguran permanentemente y al mismo tiempo se dispersan por diferentes direcciones y posiciones. Muchos zapotecos siguen siendo campesinos, otros son profesionistas, algunos son comerciantes y otros más, burócratas y políticos. Muchos siguen viviendo en la comunidad de origen, otros más se desempeñan como obreros de los grandes centros urbanos mientras que una gran mayoría ha migrado hacia los EEUA.

- *Benách.*

El ser universal.

En nuestra realidad existe la dimensión profunda que reconoce al hombre como ser pensante y consciente de sus actos, capaz de construir y respetar, es el *benách*, un ente que rebasa la dimensión biológica y reconoce la cualidad de raciocinio, la siguiente expresión es elocuente cuando frente a alguna dificultad se dice: “Somos seres pensantes y entendemos porque Dios, nuestro señor, nos dotó de pensamiento y sentimiento”

Somos humanos, criaturas únicas hermanadas por designios de los seres supremos, los *Xan*, dueños invisibles de toda la naturaleza expresados en distintas dimensiones y cuyas expresiones magnificadas se recrean permanentemente en nuestros pensamientos. Este autoreconocimiento permite pensarnos como seres humanos y como sujetos histórico-sociales capaces de repensar nuestro futuro como pueblo con una cultura y con una identidad anclada a una cosmovisión que fortalece nuestra esencia humanizada.