

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL



SECRETARÍA ACADÉMICA
COORDINACIÓN DE POSGRADO
DOCTORADO EN EDUCACIÓN

La narrativa de los binni yati como forma de resistencia

Tesis que para obtener el Grado de
Doctor en Educación
Presenta

Fernando Rasgado Ríos

Tutora

Dra. Cecilia Salomé Navia Antezana

Indice

DEDICATORIA.....	4
AGRADECIMIENTO	5
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO 1. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	11
1.1 ANTECEDENTES	11
1.1.1 LOS ZAPOTECOS DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC, OAXACA	11
1.1.2 ASUNCIÓN IXTALTEPEC, OAXACA. YATI CUBA.....	14
1.1.3 INVESTIGACIONES Y NARRATIVAS DE Y SOBRE LOS ZAPOTECOS.....	17
1.2 PERMANENCIA O RESISTENCIA DE LOS <i>BINNI YATI CUBA</i>	23
1.3 OBJETIVOS Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN.....	28
1.4 ESTRATEGIA METODOLÓGICA.....	29
1.4.1 PERSPECTIVA EPISTÉMICA Y METODOLÓGICA	29
1.4.2 EL LEVANTAMIENTO DE LA INFORMACIÓN.....	32
1.4.3 ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN	34
1.5 DESDE DONDE HABLO EN ESTA INVESTIGACIÓN	35
CAPÍTULO 2. DIÁLOGOS CON EL TIEMPO, LA NATURALEZA Y EL TERRITORIO SAGRADO.	41
2.1 REFERENTES PARA ABORDAR LAS VOCES DE LOS ANCIANOS.....	41
2.2 TANGU YÚ. VESTIGIOS DEL PASADO.....	45
2.3 UNA CUEVA QUE NOS HABLA DEL PASADO: LA <i>BÁ CUANA</i>.....	49
2.3.1 LA <i>BÁ CUANA</i>	49
2.3.2 LA ENTRADA DE LA <i>BÁ CUANA</i> : UN ESPACIO DONDE SE CREA LA VIDA.....	52
2.3.3 FRONTERAS ABIERTAS DE LA <i>BÁ CUANA</i> , DIÁLOGO CON LOS CHONTALES, HUAVES Y JUCHITECOS	58
2.4 BIDXÁ, NAHUALISMO Y VIDA COMUNITARIA	61
2.4.1 BIDXÁ, COMO UN ESPACIO ÍNTIMO Y COMUNITARIO	61
2.4.2 VÍNCULOS DE LA PERSONA, LOS NOMBRES Y LA COMUNIDAD.....	71
2.5 SENTIDO COMUNITARIO Y FIESTAS DE LOS <i>BINNI YATI</i>.....	80
2.5.1 FIESTA DE LA ASUNCIÓN DE MARÍA, LA PATRONA DEL PUEBLO.....	80
2.5.2 FIESTA DEL CERRO BLANCO.....	82
CAPÍTULO 3. EL <i>ETHOS BINNI YATI</i> COMO RESISTENCIA.....	84
3.1 COMPRENSIÓN DE LA RESISTENCIA INDÍGENA Y EL <i>ETHOS</i> ZAPOTECO.....	84
3.2 NO PODEMOS HABLAR DE NOSOTROS.....	87
3.3 UNA VIDA FELIZ, ES BONITO, AQUÍ EN IXTALTEPEC.....	88
3.4 LA NOSTALGIA POR EL PASADO.....	91
3.5 EL <i>ETHOS</i> ZAPOTECO EN EL VÍNCULO CON LOS OTROS: “<i>NDAGUA</i>”	96

3.6 GUDIAA NE ICAA PRESENCIA Y RESISTENCIAS.....	99
<u>CAPÍTULO 4. SER BINNI YATI DESDE LA VOZ DE LOS JÓVENES</u>	<u>103</u>
4.1 COLONIALIDAD, HIBRIDISMO Y RESISTENCIAS	103
4.2 DISMINUCIÓN DE FUENTES DE TRABAJO EN LA REGIÓN	109
4.3 RESISTENCIAS EN LA FRONTERA DE LA ACCIÓN.....	116
4.4 ENTRECRUCES DE LAS TECNOLOGÍAS CON LAS PRÁCTICAS SOCIALES	123
4.5 EL DESEO DE MIGRAR Y DEL RETORNO	128
4.5.1 MIRAR HACIA FUERA	128
4.5.2 REENCUENTRO IDENTITARIO.....	135
<u>CAPÍTULO 5. PRESENCIA Y RESISTENCIAS</u>	<u>145</u>
5.1 TENSIONES, LÍMITES Y COEXISTENCIA DE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD	145
5.2 RESISTENCIA POR EL TERRITORIO Y SER BINNI YATI.....	148
5.3 RECONFIGURACIONES IDENTITARIAS: ENTRE EL ESTAR AFUERA Y SER BINNI YATI.....	155
5.3.1 LA CULTURA PARA QUE NO MUERA TIENES QUE VIVIRLA.....	155
5.3.2 ¡SALGAN CONOZCAN EL MUNDO!, ¡PERO REGRESEN A IXTALTEPEC!	161
5.4 LOS SENTIRES DE LOS BINNI GOLAS Y JÓVENES	166
5.4.1 UN CAMINO HACIA EL AMOR PROPIO.....	166
5.4.2 LAS PRÁCTICAS SOCIOEDUCATIVAS EN EL CAMPO COMUNITARIO	174
5.4.3 EL SER BINNI YATI DESDE LA NARRATIVA DE LOS BINNI GOLAS Y JÓVENES.....	182
<u>CONCLUSIONES.....</u>	<u>192</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA.....</u>	<u>204</u>

Dedicatoria

Con profundo amor a mi padre Cecilio Rasgado Benítez,
que por el llamado del creador ya no alcanzó verme terminar la tesis,
pero que, desde allá, desde la otra vida seguramente aplaude con entusiasmo
y alegría este gran logro.

A mi madre, una guerrera incansable que ha sido para mí, una antorcha
encendida, un ejemplo de vida.

A mi esposa Giovanna Azucena López Ángeles que me acompaña siempre con su
sabiduría, amor y paciencia.

A mi pequeña hija, Carolina Rasgado López con todo mi amor.

A mi hija mayor Fhernanda Kahory Rasgado Rodríguez

Agradecimiento

La presente tesis es un trabajo de investigación que ha contado con la colaboración directa o indirecta de mujeres y hombres *binni zá*, zapotecos de Asunción Ixtaltepec y personas de otras culturas y comunidades que contribuyeron en gran medida con este trabajo, aportando su experiencia, saberes, y conocimientos.

Agradezco a mi asesora de tesis la doctora Cecilia Salomé Navia Antezana quien, con su conocimiento, experiencia, tacto pedagógico y humano supo orientarme en este camino de la investigación. Sin duda alguna mi profundo respeto y admiración por la doctora Cecilia. Gracias por todo.

Agradezco a las doctoras Gabriela Victoria Czarni Krischkautzky y Gisela Victoria Salinas Sánchez que siempre abrieron un espacio de su tiempo para revisar, aportar, cuestionar, criticar e intercambiar ideas para erigir la tesis. También a los doctores Samuel Arriarán Cuellar, Elizabeth Hernández Alvídrez y Alicia Estela Pereda Alfonso quienes supieron conducirme y guiarme hacia el amor a la educación, literatura, filosofía y hermenéutica.

Doy las gracias a mis amigos y paisanos *binni yati* los Doctores Víctor Miguel Cruz Ortiz y al Doctor Abraham Cabrera Cabrera por el apoyo que me brindaron para estudiar el Doctorado.

Un reconocimiento para mis compañeros del doctorado en educación, que sin duda alguna aportaron sus conocimientos y experiencias para este trabajo de tesis.

Le doy las gracias al director de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 203, de Ixtepepec, Mtro. Hiram Matus Toledo por brindarme su apoyo incondicional para estudiar el doctorado. También a mis compañeros de trabajo, que de alguna u otra manera aportaron en mí el ánimo para seguir superándome.

A la poeta y maestra Irma Pineda Santiago y al maestro Gabriel Vega Torres por ofrecerme una mano amiga en este viaje académico.

Le doy las gracias por su aportación para esta tesis al escritor Chontal Jaime Zárate Escamilla, originario de San Pedro Huamelula Oaxaca.

Le doy las gracias a mis hermanos Cayetano Rasgado Ríos y Maricela Rasgado Ríos por sus sabios consejos para el logro de mi formación académica.

Expreso un reconocimiento muy especial a las personas entrevistadas para construir la tesis. A los *binni golas* (ancianos) de la comunidad de Asunción Ixtaltepec, Oaxaca: Sra. Benita Antonio Ríos †, Sr. Herón Cabrera, Sr. Marcelino Moya, Sr. Alfredo Ordaz García, Sr. Eusebio Toledo Rasgado †, Sr. Enoc Jiménez Clemente, Sra. Josefina Guzmán García, Sra. Inés Cabrera Rasgado †, Sra. Antonia Orozco Rojas, Sr. Epifanio Jiménez Cabrera, Profr. Pedro Mijangos García, Profr. Bulfrano Cruz Toledo, Dr. Abraham Cabrera Cabrera, Dr. Victor Miguel Cruz Ortíz, Dr. Antonio Jiménez Gutiérrez, Sr. Ricardo Nolasco Ordaz, Sr. Rodrigo Rasgado Escobar y Sr. José Antonio Calderón.

A su vez va un profundo agradecimiento a los jóvenes que entrevisté, que aportaron su experiencia y su saber para esta tesis: Victoria Guzmán Cabrera, José Antonio Jiménez Sánchez, Pablo Jahdai Jiménez Alderete, Adilmer Santiago Altamirano, Aylin Manual Gómez, Jhonatan Toledo Raimundo y Gamaliel Santiago Antonio.

Finalmente, ofrezco una disculpa a todos aquellos que de una u otra manera contribuyeron en el desarrollo de esta tesis, aportaron sus conocimientos y dieron información para la construcción de este trabajo de investigación y que no se nombran en este espacio, muchas gracias.

Introducción

En esta investigación intento comprender quién es ser zapoteco, ser *binni yati* desde la voz y saberes ancestrales de los *binni golas* (ancianos), y desde la voz de los jóvenes, sus preocupaciones, sus anhelos, y la manera de coexistir con la modernidad, el mundo tecnológico y el neoextractivismo. Me interesa mostrar otras formas de ver el mundo recuperando nuestros propios conocimientos y formas de comprender la historia y a nosotros mismos.

Se recurrió a la voz, a la narración de gente anciana, desde sus relatos de vida, para comprender las estrategias y mecanismos, que desde la cultura *binni yati*, les ha permitido mantener la lengua, prácticas culturales y una manera de ser que perdura aun después del largo proceso de colonización, que aun sigue presente en nuestro contexto. Además, apelé al diálogo con *badu nguuiu*, *badu gudxapa* (jóvenes), para identificar otras formas de resistencia en el siglo XXI.

Parto de la palabra, de las narraciones, porque en ellas se acumulan un mundo de ideas, de experiencias y saberes, espacios donde se entretajan la identidad y su ser, ligado íntimamente a la comunidad, a la cultura.

La tesis consta de seis capítulos. En el primero hablo del problema de investigación, hago una descripción de la región del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, considerando sus contextos históricos, y las problemáticas presentes como el proyecto político, económico, dirigido al Istmo de Tehuantepec, con el fin de aprovechar la zona estratégica que tiene el territorio, por el estrecho margen que hay entre el Golfo de México y el Océano Pacífico, para comercializar con Estados Unidos y la región Euroasiática. En este proyecto cabe destacar el corredor interoceánico, y la creación de empresas nacionales y extranjeras donde los jóvenes se integran a trabajar, muchas veces en condiciones laborales precarias y desventajosas. De alguna manera se hacen presentes como nuevas formas del colonialismo.

Doy a conocer el problema de investigación, el objetivo general y los objetivos específicos que me sirvieron de guía a lo largo de la investigación, y que me

permitieron descubrir con mayor detalle quién es el ser *binni yati* en el horizonte histórico.

También doy a conocer la estrategia metodológica desarrollada. La ruta se trabajó desde una perspectiva epistémica de interpretación y narrativa. Se definen los escenarios y los sujetos de estudio, ancianos y jóvenes de la comunidad. Consideré necesario incluir las voces de zapotecos del pueblo *yati*, ancianos y jóvenes, para a partir de su narrativa, comprender que hay otras formas de resistir. En ese mismo tenor, incorporo mi propia narrativa, desde la voz no solo como investigador sino también como miembro de la comunidad y como zapoteco. Describo el contexto donde se realiza la investigación, partiendo de la región del Istmo de Tehuantepec hasta la descripción del pueblo de Asunción Ixtaltepec.

En el capítulo dos, Diálogos con el tiempo, la naturaleza y el territorio sagrado, se presenta la narrativa de experiencias vividas, que me ayudaron a comprender la relación entre el pasado y el presente en mi comunidad. Para entender esta relación hablé del *Tangu yú* (tepalcates o pequeños fragmentos de cerámica), como huellas, que se guardan en el silencio, escombros encontrados al arar la tierra cuando los campesinos siembran el maíz, retazos que perviven en el presente. Para profundizar y conocer lo que soy en el presente, era importante reconfigurar mi pasado, por eso busqué un punto, un espacio donde confluyen formas míticas prehispánicas con el presente, la *Bá cuana*.

En este capítulo doy cuenta que desde tiempos remotos ya existía una coexistencia o diálogo como forma de vida entre diversas culturas, con los chontales, huaves y zapotecos. Las fronteras abiertas de la *Bá cuana* muestran que en el pasado se concentraban en un mismo objetivo, vivir en armonía con la naturaleza como filosofía de vida. En el proceso de la investigación observé que en el mundo prehispánico zapoteco había una relación íntima con otras culturas como se observa en los diferentes estudios arqueológicos y antropológicos que fueron tomados en gran medida para esta tesis. A su vez, describo sobre la permanencia del nahualismo, una relación profunda entre el ser humano y el mundo espiritual, a partir del *bidxá* y su presencia en la vida comunitaria. El tema

que analizo e interpreto en este capítulo tiene un insondable significado en el ser *binni yati*, la identidad como persona y como habitante del pueblo zapoteco.

En el capítulo tres, hablo del *ethos binni yati* como resistencia, desde la voz de los ancianos, lo que propongo como una nostalgia por el pasado, que resuena en el presente como la *che ndagua* (ir a pescar maíz). En el diálogo con los *binni golas* descubrí la profundidad de la palabra *che ndagua* y la relación que tiene con la ética de los zapotecos, como una acción comunal, de usos y costumbres.

Profundizo sobre el *gudiaa ne icaa* (dar y recibir), una forma ética de los *binni yati* para permanecer en el tiempo, una forma de vida que remite al diálogo con el otro y los otros. A lo largo del capítulo expongo la narrativa de los *binni golas*, sus experiencias, acciones que favorecen la unidad de los pueblos, de las familias zapotecas. Los ancianos entrevistados nos brindan otras formas de resistir, otras maneras de permanecer en el tiempo, el dar y recibir. Estas acciones permanecen en la actualidad porque los jóvenes combinan sus prácticas cotidianas modernas con las acciones heredadas de los abuelos.

En este capítulo también hablo sobre las principales fiestas del pueblo como la fiesta de Asunción de María y la fiesta del Cerro Blanco, porque resuenan en las narrativas de los *binni golas*. Fui descubriendo conforme fue avanzando la investigación que las dos fiestas, tienen una íntima relación con el pasado prehispánico como el caso del centro ceremonial la *Bá cuana*.

En el capítulo cuatro escribo sobre el ser *binni yati* desde la voz de los jóvenes desde su quehacer cotidiano, así como de las acciones de resistencia, que se expresa en formas de reivindicación del ser zapoteco. Interpreto las acciones de los jóvenes a partir del fenómeno de la modernidad, las tecnologías, el deseo de migrar y su reencuentro identitario. En el diálogo con los jóvenes conocí nuevas formas de resistencia ante la llegada masiva de información a través de medios tecnológicos. Los jóvenes explican cómo a través de oficios tradicionales como la alfarería o el bordado de trajes regionales reinvidican el ser zapoteco ante los otros pueblos y ante el mundo. Los jóvenes invitan a mirar hacia afuera, conocer y saber de otras culturas, pero retornar al pueblo para mejorar las técnicas y formas

de trabajar, estas formas y maneras de hacer cultura es estar en el límite o en el hibridismo como lo refiere Bhabha (2013), que emerge en la transformación histórica de las culturas, como se explica a lo largo del capítulo.

El capítulo cinco, remite a las resistencias y reconfiguración de los *binni yati* donde el pasado y el presente se encuentran entrelazados. Recupero que estas se dan en el marco de tensiones, límites y coexistencia de la tradición y la modernidad. Como señala una joven entrevistada, la cultura para que no muera tienes que vivirla, que entrelaza el discurso de jóvenes y ancianos, y la importancia de ir a la acción, de hacer y de practicar los saberes que nos han heredado los ancianos, pero que en la actualidad debemos adaptarla a nuestra realidad. También analizo la experiencia de los jóvenes migrantes, su experiencia como migrantes en el país del norte, como es el caso de Gami Sant, quien, en la producción de alfarería, o a través de ellos, nos permite ver el lazo con los vestigios prehispánicos encontrados a lo largo del territorio *binni zá*, escombros o figurillas de barros que están ahí en el silencio y que se resisten a no desaparecer, y que ahora, en el tiempo presente, resurge con los artesanos del pueblo de Ixtaltepec. También describo la importancia de las prácticas socioeducativas en el campo comunitario, un tema de gran interés entre los ancianos y en la enseñanza y el aprendizaje de los alumnos en la actualidad. Por último, analizo la relación que tienen los saberes y experiencias de los ancianos con los saberes de los jóvenes, una práctica que tiene una íntima relación entre el pasado y el presente.

CAPÍTULO 1. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

1.1 Antecedentes

1.1.1 Los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca

En el continente americano y en especial en este caso en el territorio de México, han habitado culturas originarias, con su modo de ser y su propia cosmovisión. A partir de la conquista, se ha impuesto una cultura hegemónica y eurocéntrica, frente a la cual se ha visto un proceso de lucha y de resistencias a partir de la organización de los pueblos, lucha emanada desde las selvas, desde las calles, desde sus lenguas, desde sus propias epistemes. Pero a pesar de las luchas y resistencias, las ideas neocolonizadoras se van incorporado a nuestra cultura *binni* zá de diversas formas. Así, el sello de la cultura europea acompaña al individuo en sus actos, en las formas de vivir de cada persona que no puede dar un paso sin que se presente frente a él una idea foránea y ajena a él, porque en nuestros actos o acciones van acompañadas de diferentes formas de pensar y de ver.

Las nuevas formas de colonización se hacen presente en las instituciones educativas, en los salones de clases, en los libros de textos de los niños, en los medios de comunicación, en las diferentes actividades cotidianas, en las calles, en las tiendas, en fin, es parte de la vida cotidiana. Puedo decir que el Estado impulsa formas de control de las personas, y disminuye sus derechos, por ejemplo, autoriza a las empresas la explotación de nuestros recursos. Como refieren De Alba, Díaz y Viesca (1984), las empresas se apropian de las tierras y se promueve la explotación, que en el caso de la región del Istmo de Tehuantepec, inicia como control de la producción, y posteriormente de su conducta individual y social. En la insaciable búsqueda de recursos para incrementar las riquezas, se promueve la competencia, se privilegia la individualidad, y en este proceso se pasan por alto tradiciones, los usos y costumbres de nuestros pueblos. De este modo, al tomar a cualquier precio los recursos de la tierra, la flora, la fauna, los ríos, los lagos, todo lo que se pueda comercializar para satisfacer las necesidades de unos cuantos,

un grupo que se hace cada vez más rico, dejando de lado a millones de personas en la pobreza.

Las culturas originarias, las comunidades, los pueblos, se resisten a morir y a perder sus costumbres, sus tradiciones, su propia visión de vida, saberes, conocimientos ancestrales y la forma en la que se relacionan con la naturaleza, su territorio y el cosmos. Este cúmulo de saberes, costumbres y tradiciones hacen que se replantee el lugar que ocupan los seres humanos como centro del universo, cuando no establecen una relación de cuidado y respeto a la naturaleza. En muchos de nuestros pueblos, están presentes un cúmulo de conocimientos que respetan el entorno, a sus semejantes y con estos preceptos se respetan a sí mismos. Sin embargo, tienen que enfrentarse a la “expansión de las fronteras del capital y los modelos de desarrollo dominantes, cuyo carácter insustentable y depredador ya no puede ser ocultado (Svampa, 2019, p 34).

Nuestros pueblos tienen una manera de relacionarse con sus tierras y la naturaleza, que han llevado consigo durante cientos de años, basados en principios éticos, lo que les permite revelarse ante esta realidad, y formas de desarrollo dominantes, que les imponen.

Estas reflexiones han dado lugar a interrogarme sobre los cambios que se han dado en el pueblo, producto de formas de avasallamiento de nuestros territorios, que expanden el proceso colonial, o poscolonial, sobre nuestros pueblos, lo cual me interesa explorar desde la narrativa de los ancianos y el diálogo con los jóvenes en mi comunidad, Ixtaltepec.

Si bien los pueblos del Istmo se resisten a las nuevas formas colonizadoras, como se vio en el párrafo anterior, es importante reconocer que el Istmo Oaxaqueño presenta una gran diversidad cultural que convergen con los zapotecos. Como podemos apreciar, en la parte sur del Istmo se encuentran los Huaves y los Chontales, en la parte norte se encuentran los Mixes, en el sureste se encuentran los Zoques. Históricamente los *binni zá* han dominado gran parte de este territorio y se han asentado en este espacio geográfico muy privilegiado política y económicamente.

El Istmo de Tehuantepec ha sido un territorio muy importante para el intercambio de productos, ha sido un paso, un camino fundamental para el desarrollo de los pueblos de la región. Con la llegada de los españoles se constató que el Istmo es un punto muy importante para el comercio y a mediados del siglo XVIII ya se discutía sobre las distancias para el transporte comercial, de Panamá y Tehuantepec:

Con base en datos del Departamento de Marina de los Estados Unidos, señaló que un traslado de Liverpool, Inglaterra a Auckland, Nueva Zelanda, implicaría un recorrido de 14,645 millas náuticas vía Canal de Suez, de 13,312 por Panamá y de solo 4,925 a través de Tehuantepec. Mientras que un viaje de Nueva Orleans a San Francisco representaría 5,415 millas por Panamá, a la vez que por Tehuantepec únicamente 3,561; de acuerdo a su apreciación (Torres, 2017).

El plan era abrir una vía que conectara el Océano Pacífico con el Golfo de México y acortar la distancia de recorrido de los productos, al final el proyecto fue aplicado en Panamá. Pero la idea sigue de pie, se ha tratado de impulsar otros proyectos como el del Plan Puebla Panamá (PPP) impulsado por el ex presidente Vicente Fox Quesada o la Zona Económica Especial promovido por el ex presidente Enrique Peña Nieto donde se buscaba conectar Salina Cruz Oaxaca y Coatzacoalcos Veracruz a través de carreteras y vías férreas especializadas para el transporte de carga.

El ex mandatario Enrique Peña Nieto concesionó a particulares la extracción y explotación de minerales del suelo de México a pesar de la existencia del Artículo 27 de la Constitución mexicana que establece la propiedad originaria de la nación sobre las tierras y aguas comprendidas dentro los límites del territorio nacional y de conformidad de la ley minera, en este caso el artículo 6 y 13.

Actualmente el presidente en turno, Andrés Manuel López Obrador impulsa el tren transoceánico que trasladará los productos provenientes de otras partes del mundo que arribarán en el Golfo de México hacia el Océano Pacífico y viceversa, además se están habilitando las carreteras para el mismo fin. Muchas empresas

extranjeras, en especial empresas europeas están aprovechando el aire para generar energía eléctrica a través de la energía eólica, por lo que los ventiladores se han extendido en gran parte del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, en lo específico en el territorio *binni zá*, como La venta, La ventosa, Juchitán, La mata, Espinal, Asunción Ixtaltepec, Unión Hidalgo, Ixtepec, proyectos que impacta de manera importante a la región al demandar un territorio amplio para su instalación, y restar territorio para la producción en el campo.

Con la llegada de empresas extranjeras mineras al Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, organizaciones sociales y grupos de campesinos se han movilizad para estar en contra de este posicionamiento económico y privado porque el sistema que manejan es de explotar a las comunidades y sus pobladores, comercializar con sus recursos, hacer a un lado los usos y costumbres, la cultura nativa, así como contaminar los ríos y los lagos.

Sin embargo, se ha seguido autorizando el ingreso de la industria eólica. Los campos se han flanqueado de ventiladores gigantes y miles de hectáreas de tierras están alquiladas a empresas trasnacionales. En los campos la agricultura se ha reducido de manera considerable y ya no se cosecha el maíz, ajonjolí, cacahuate o sorgo, y la ganadería también ha sido desplazada.

En las conversaciones de los jóvenes ya no se habla sobre la siembra y la cosecha de los campos como se hacía hace apenas una década. Cuando se reúnen, muchas veces sentados en las esquinas de la cuadra, su preocupación está centrada por conseguir un empleo en alguna de las empresas eólicas o quizá salir del pueblo a migrar como lo están haciendo muchos de los que no consiguen empleo en la región.

1.1.2 Asunción Ixtaltepec, Oaxaca. Yati Cuba

Entre los *binni zá* del Istmo de Tehuantepec, se encuentra la población de Asunción Ixtaltepec, Oaxaca, una comunidad considerada de las más antiguas de la región y del estado. En la comunidad, se tiene registro de un documento denominado Lienzo de Ixtaltepec donde se observan trazos, linderos y

edificaciones religiosas, su antigüedad data desde la llegada de los primeros españoles, “no es un documento que marca la fundación del pueblo”, pero nos muestra un punto en el tiempo, una referencia de lo antiguo que es esta comunidad.

El pueblo de Asunción Ixtaltepec, es un nombre que se deriva del Náhuatl: Ixtal, que quiere decir *blanco* o *iztal* que quiere decir *sal* y *tépetl*, cerro *blanco* o *cerro de la sal*. El nombre común entre los *binni zá* para este pueblo es *Yati*, y coloquialmente se nombra también como *Yati cuba* que significa “pueblo donde se bebe el pozol”, esta denominación o sobrenombre se le da porque es donde se origina dicha bebida, que es el elixir sagrado de los dioses para la cosmovisión zapoteca del Istmo.

La palabra *Yati*, ha sido tema de interés para intelectuales y personas interesadas que quieren aportar conocimiento al pueblo. Hasta el día de hoy la palabra se expresa de manera metafórica. *Yati cuba* o *Yati*. Actualmente algunos estudiosos sobre el tema interpretan y escriben la palabra como *Yaati* “hacia el norte. Como zapoteco y *binni yati* interpreto que la palabra *Ya*: en la lengua zapoteca del Istmo significa *bello, limpio*. Puede significar “*arriba*” o “*norte*” si se acentúa la letra “*a*” o agregarle “*aa*”.

Dentro de las investigaciones que se han realizado sobre el origen del pueblo *yati* existen dos hipótesis, la primera y la más aceptada en la actualidad es que las raíces del pueblo descienden de Monte Albán en el valle central de Oaxaca, posteriormente poblaron la región de Tehuantepec, en el cerro llamado *Guie Ngola*, donde existen grandes ruinas, pero que, hasta el momento las autoridades como el INAH y otras instituciones gubernamentales lo han tenido en el abandono.

En la segunda hipótesis hay un cambio muy significativo como refieren autores como Zárate (2003). Interpretan la palabra *Yaati* como uno que viene del norte por sus raíces etimológicas-fonológicas del *didxa zá*. Linaje o familia que viene del norte, por lo que se retoma como grupo de personas que vienen del sur del estado de Veracruz.

Hasta estas fechas ha sido muy difícil saber con precisión de dónde surgieron los *binni yati* o el origen de los *yati*. Si las personas migraron de la región de los Valles centrales para llegar al Istmo como se ha recalcado en las diferentes investigaciones o si proviene de la parte sur del estado de Veracruz y Tabasco donde se asentó la cultura Olmeca.

Evidencia de esta influencia se puede atestiguar en la cerámica istmeña decorada con los clásicos marcadores estilísticos identificados con la cultura Olmeca, tales como los motivos excisos de jaguar-dragón, garra-ala, bandas cruzadas y cejas flamígeras en las paredes exteriores de cajetes de fondo plano y engobe blanco (Zeitlin y Zeitlin, 1990, citado en Rivas, 2016, p. 24).

Existen muchas referencias sobre la antigüedad de los *binni zá*, vinculado con la forma en que se nombra (De la Cruz y Winter 2001), que está también relacionado con su territorio. Destaca un espacio prehispánico llamado la *Bá cuana*. En la interpretación de los *binni zá* significa centro ceremonial, tumba sagrada o espacio sagrado de los dioses; el sitio se encuentra en la parte alta del Cerro blanco en una cueva, actualmente se puede encontrar en las paredes pinturas rupestres, signos y representaciones prehispánicas.

Cabe mencionar que el lugar ha sido saqueado y violentado por ladrones o bandas de delincuentes que desconocen la importancia del lugar. Las paredes han sido pintadas en algunas partes con grafitis, plasmando en ellas frases modernas, mensajes callejeros o arte urbano.

Frente a influencias externas, es importante considerar una nueva forma de reivindicar lo autóctono, lo propio y ayudar al pueblo para que siga vivo en su territorio y en sus prácticas socioculturales. Sobre eso se habla muy frecuente en el pueblo. Se suele decir que el pueblo *yati* es muy antiguo y su historia presenta diferentes momentos de grandeza y desarrollo, pero también de escasez y de pobreza. Los *binni yati* han tenido intercambios con muchas culturas, que ha marcado hasta el día de hoy formas de pensar y de ver una realidad.

A más de quinientos años de colonización en México, siguen presentándose nuevas formas de conquista que permea en nuestras mentes, nuestras prácticas, nuestra tradición, usos y costumbres. Las nuevas prácticas como el uso de la tecnología, la ciencia, cuando intentan imponer un modelo homogeneizador, reconocen muy poco las experiencias de los *binni golas*, (ancianos), sus saberes ancestrales que han pasado de generación en generación y que hoy están en peligro de desaparecer. Sin embargo, también hay que reconocer que pueden ser utilizados en sentido contrario, como se da cuenta más adelante, con uno de los jóvenes cineastas entrevistados.

1.1.3 Investigaciones y narrativas de y sobre los zapotecos

Uno de los investigadores que conoció en gran medida los primeros asentamientos del pueblo *Yati* es el arqueólogo Roberto Zárate Moran (2003), quien realizó el libro: *Un mito de creación zapoteca en las pinturas rupestres de Dani Guíaati*. El arqueólogo estudió con mucha precisión las pinturas rupestres representadas en la *Bá cuana* en el Cerro Blanco o *Dani Yati*. El análisis realizado por el investigador en las imágenes o pinturas de la *Bá cuana*, describen con mucha precisión los acontecimientos o las acciones de los *binni yati* de aquellos tiempos.

En el trabajo realizado por Zárate incluye la cosmovisión de los pueblos zapotecos, como los usos y costumbres, fiestas y tradiciones de los pueblos que lo llevó a comprender el significado que tenían las pinturas de la *Bá cuana*. Ahora tenemos una imagen más clara de lo que pudo pasar en aquellos tiempos en el cerro o *Dani Yati* y la *bá cuana*.

Siguiendo con los investigadores que han aportado conocimientos para el pueblo *yati*, se encuentra la tesis en arqueología de María Luisa Rivas Bringas (2016), con el título: "El sitio de arte rupestre La *Bá cuana* en la construcción del paisaje simbólico al sur del Istmo de Tehuantepec durante el Periodo Posclásico". La arqueóloga se basó en primera instancia en los estudios arqueológicos realizados en el Istmo de Tehuantepec y describe los periodos de asentamientos humanos

en la región, principalmente en Jalapa del Marqués, Tehuantepec, Juchitán, Ixtepec e Ixtaltepec. Se centra en los diferentes aportes que se han dado a lo largo del siglo XIX y XX. Toma como punto de partida el periodo posclásico y toma en cuenta el marco bio-sociocultural de la región, y se centra en el periodo de asentamiento y creación del arte rupestre en la *bá cuana*. Realizó un estudio minucioso de los materiales como cerámica y monumentos encontrados en los diferentes asentamientos en las orillas de los ríos de los Perros y el río Tehuantepec. El trabajo de la arqueóloga María Luisa aportó luces para mi trabajo de investigación, principalmente el estudio de la *bá cuana*. Por tanto, es un referente importante para futuras investigaciones.

El siguiente trabajo que se recupera como antecedente fue la investigación realizada por el Dr. Fernando Berrojalbiz (2019), en el libro *Cultura Zapoteca, tradición y renovación*, publicada por la Universidad del Istmo (UNISMO). La investigación se centró en el estudio de las pinturas rupestres expuestas en rocas y cuevas a lo largo de los ríos Tehuantepec y río los Perros y realiza un pequeño análisis documental de los trabajos realizados por diferentes investigadores sobre la región del Istmo de Tehuantepec. Recorre el arco montañoso del Istmo de Tehuantepec, donde encuentra asentamientos prehispánicos de gran envergadura, además recorre los diferentes pueblos como La Mata, Nizanda, Ixtepec, Ixtaltepec, Juchitán, Tehuantepec, Jalapa del Marqués, Mixtequilla, Laollaga, Tlacotepec, entre otros pueblos del Istmo. Analiza con mucha precisión las pinturas rupestres de la *bá cuana* en Ixtaltepec, y las de Zopiluapan que se encuentra en la mojonera entre Ixtepec e Ixtaltepec.

Retoma las diferentes investigaciones realizadas en el Istmo para determinar que el periodo de creación de las pinturas en la *Bá cuana* y Zopiluapan fue en el posclásico. Cabe señalar que en la tesis de Rivas (2016) se sostiene que en la zona se asentaron pueblos de la época preclásica, clásica y posclásica, afirmación que hace pensar que los zapotecos ya habitaban esta zona desde antes de la época posclásica.

Durante esta fase encontramos sitios como Laguna Zope [...], en un principio excavado por Austin Delgado (Lowe,1959; Delgado, 1965) y estudiado a profundidad por Roberto Zeitlin (1979, 1993). Este sitio se encuentra emplazado a 2 Km de lo que ahora es Juchitán y Barrio Telpacate en Ixtepec, ambos poblados localizados del lado derecho del río Los perros y fechados hacia 1400 años a.C. (Fase Lagunita) (Rivas, 2016, p. 23).

Como señala Rivas (2016), la zona ya estaba habitada por zapotecos desde la época preclásica y conforme fue avanzando el tiempo sucedieron grandes acontecimientos como migraciones, guerras, desastres naturales, acuerdos y pactos con otras culturas para poder subsistir en el tiempo. Con el paso de los años, décadas, siglos, los zapotecos fueron extendiendo su poderío hacia los valles centrales del estado de Oaxaca lugar donde tuvieron mayor poderío económico y político.

Otro de los académicos que han investigado sobre el pueblo *yati* es Abraham Cabrera Cabrera, quien desarrolló la tesis doctoral. La educación intra-intercultural *binni za* como proceso de descolonización epistémica-cultural (2009), donde hace una interpretación intra-intercultural del pueblo y la colonización occidental. Realiza un análisis histórico de la comunidad, donde narra la llegada del pueblo y su asentamiento en el territorio que actualmente ocupa, interpreta las palabras, el discurso, el relato histórico y el relato literario, las leyendas, los ritos y los mitos propios del pueblo *yati*, sus significados y su aportación a la comunidad actual. Además, analiza e interpreta la estructura gramatical de algunas frases y palabras de la raza *zá* para entender la cosmovisión de los *binni yati*, así como realiza una interpretación epistemológica del calendario *binni zá*.

Ahora bien, la idea central del trabajo de investigación de Cabrera (2009), es la posibilidad de revitalizar una metodología epistémica que utilizaron los *binni zá* en la construcción del núcleo duro de su cosmovisión en un proceso de reconceptualización educativa a principios del siglo XXI, además el proceso metodológico que se manejó en la investigación fue un ensamble artesanal de

diferentes signos y significados cosmogónicos dispersos y pulverizados descubiertos en los mitos, en los ritos y el estudio etimológico, fonológico y semántico del *didxa zá* como lengua Ixtaltepecana. Este proceso es una construcción personal del investigador para responder a la propuesta de su trabajo de tesis doctoral.

La investigación de Cabrera (2009) es un aporte importante para la comunidad de Ixtaltepec, porque asiste mucha información que, si no se retoma, más tarde posiblemente se perderán y quedarán en el olvido, además hace una interpretación profunda desde los mitos, ritos y leyendas que aún quedan de manera escrita o de manera oral en el pueblo. Existe un vacío en historias autobiográficas de personas autóctonas del pueblo, por lo que es importante conocer desde sus puntos de vista, historias de vida, narraciones y relatos. Es importante reconocer el trabajo que se realizó y su aporte, pero también recuperar las voces de los *binni yati*.

Otro aporte importante es la tesis de Víctor Miguel Cruz Ortiz que lleva como título *Yoo ra rizidi badú: la escuela entre los binni zá (1940-1970)*. Procesos educativos desde abajo (2015). La investigación realizada es una muestra más al proceso del rescate, difusión y resistencia hacia la intromisión de una sola visión de mundo, es un trabajo que resalta sobre el comportamiento de los elementos culturales y lingüísticos generados en el seno de la cultura *binni zá*, entendiendo ésta como la serie de significados que dan a su modo de vida, sus tradiciones, costumbres y su lengua.

Cruz (2015), realiza un análisis e interpretación sobre la interferencia o la entrada de otros elementos al sistema socio cultural y educativo, hace hincapié sobre la prohibición del zapoteco en las escuelas como arma para cambiar y adoptar la visión occidental. Los tres puntos importantes que trabajó fueron:

- Desarrollo de una visión analítica de los hechos y acontecimientos que han permitido la continuidad y discontinuidad de la realidad sociocultural entre los zapotecos de la región del Istmo Oaxaqueño.
- Explicar el cambio en el uso de la lengua zapoteca o *didxa zá* por diversos

factores, entre ellos la influencia de la escuela.

- Estudiar el cambio histórico en el pueblo zapoteco y la construcción de una cultura alternativa a través de las modificaciones de los elementos sociales, lingüísticos y educativos.

La investigación se centró en una serie de entrevistas a diferentes profesores de la región, considerando el periodo de 1940 hasta 1970. Además, se analiza la escritura de los *binni zá* para arribar al tipo de escuela ideal de los *binni zá*, se profundiza en los cambios que se han dado especialmente en el comportamiento y formas de pensar de cada sujeto.

En otro orden de trabajos vinculados con el tema de los *binni yati*, aunque no producidos desde la academia, puedo ubicar las narrativas sobre grupos de jóvenes, organizaciones sociales e intelectuales, que toman la iniciativa de crear talleres de enseñanza de la lengua, impulsan bailes típicos, promueven el uso del traje típico de la región, muchas de ellas ubicadas en las ciudades de Santo Domingo Tehuantepec y la Ciudad de Juchitan de Zaragoza, Oaxaca. Actualmente hay una nueva generación de intelectuales y artistas originarios de estos pueblos, que están impulsando de manera muy tenaz la difusión y la conservación de la cultura. Cabe mencionar que no ha sido fácil, primero, por la falta del recurso económico, pues actualmente el país se encuentra en una crisis social, económica y política que dificulta cualquier iniciativa, causando un avance lento de los proyectos, y segundo por el desinterés y la falta de conocimiento por parte de las personas sobre la importancia que tiene la preservación de la cultura, pero aun así están avanzando.

En el pueblo de Asunción Ixtaltepec hay un avance muy lento en la conservación de la cultura de los *binni yati*, en la preservación de la lengua y en la defensa de sus usos y costumbres, se puede ver cómo desaparece de manera paulatina lo que identifica el pueblo, y cómo nuevas ideas, otros saberes, otras verdades, otras experiencias van transformando al sujeto *yati*. Como se mencionó en el párrafo anterior, son pocas las personas que trabajan para recuperar estos saberes, podemos señalar el trabajo de los alfareros de la sección tercera, en la parte

noroeste de la población, que con sus manos crean ollas, vasijas y figuras que representan a la mujer y al hombre istmeño; el trabajo que ha realizado el poeta Ixtaltepecano Esteban Ríos para difundir con sus poesías la lengua *didxa zá yati*, poeta que ha recibido el Premio Nezahualcóyotl de literatura en lenguas mexicanas 2018 (Chaca, 2018).

Ahora bien, uno de los problemas de la comunidad es la pérdida gradual de la lengua zapoteca, pues actualmente muchos niños no lo hablan, sus padres prefieren enseñarles hablar en español que en *didxa zá*, por presión social o discriminación, además falta un programa por parte del gobierno enfocado a rescatar las lenguas originarias. Actualmente sólo las escuelas bilingües de preescolar y primaria tienen el objetivo de rescatar las lenguas, pero en la realidad muchos docentes no hablan la lengua de la región o del pueblo, se comunican con los niños con el español. El problema no es de los profesores, sino que los recursos destinados a las instituciones no son propuestos al rescate de las lenguas indígenas, no hay capacitación para los docentes, no existe una apertura de difusión constante al rescate de las lenguas.

Hay una diferencia terrible, pero tiene que ver con toda una política global, en donde las diferencias y la diversidad cultural no caben. Existe una intención de que se homogenice a la población y que desaparezcan las diferencias. Realmente no aterrizan los recursos, muchos terminan en gastos de operación, en salarios, el recurso real que se destina a las acciones de recuperación de lenguas es mínimo (Pineda, citado en Chaca, 2012).

En base de las consideraciones anteriores, es muy importante recalcar que en las escuelas de nivel básico existe un bajo aprovechamiento de la enseñanza y el aprendizaje de la lengua zapoteca. Si no se enseña a los niños a hablar la lengua nativa, en un par de décadas seguramente habrá un cambio drástico en la cultura de la comunidad, las historias cambiarían pues ya no serían contadas desde la lengua *didxa zá*, y algunas costumbres y tradiciones podrían perderse. Por tal

motivo es importante impulsar desde la comunidad y desde las instituciones educativas la permanencia de la lengua, y con ello la cultura zapoteca.

1.2 Permanencia o resistencia de los *binni Yati Cuba*

En el proceso de la investigación en un principio me planteé como interrogante ¿Por qué existen hasta nuestros días los *binni yati cuba*? Como ya se ha mencionado, el pueblo tiene mucha historia y viven muchas personas que hablan el zapoteco, que todavía se comunican con la lengua *didxa zá* y una gran parte de sus actividades en casa y en el trabajo lo realizan o lo hacen a través de esta lengua.

Por ejemplo, en la temporada de siembra los habitantes planean, discuten y acuerdan la fecha exacta o precisa para sembrar; pero esta conversación y toma de decisiones no se da sin que se tome en cuenta el movimiento o posiciones de los astros, además se observa el clima, como la velocidad del viento, la temperatura, las primeras lluvias, hasta el movimiento de los animales, como la migración de los pájaros. Toda esta experiencia es el resultado de miles de años que se tradujeron en una forma de vida.

Las personas de avanzada edad interactúan con sus semejantes en zapoteco, sus actividades diarias las realizan bajo esta lengua, también sus pensamientos son externados o difundidos entre todos a través de sus actividades diarias, se saludan en las calles, platican y se comunican en *didxa zá*, en el campo dialogan sobre la labor que realizan con sus compañeros de jornada, y existe una conversación fructífera, amena y solidaria. En el campo se transmite que la tierra que se siembra, pueda cosecharse en un par de meses para el sustento de la familia. Es decir, la lengua da “sentido de pertenencia y se recurre a ello para formar y sentirse parte de un grupo sociohistórico determinado” (López, 2018, p.13), se reafirman su identidad y cohesionan a las familias y a la comunidad.

En consecuencia, esta investigación puede también dar cuenta del esfuerzo de las personas de esta comunidad por recuperar su lengua, su cultura, su tierra, sus aguas y su naturaleza, porque como ya se ha comentado, son suyos, pero están

siendo ocupados por empresas transnacionales que, de alguna manera, en los hechos se llevan más del noventa y cinco por ciento de la producción, dejando a los dueños de los terrenos con muy poca ganancia. Tal como lo señala Svampa (2019), es posible que desde las resistencias y luchas de los zapotecos se pueda, en relación con las luchas nacionales y latinoamericanas, a repensar “las luchas, de un marco común de significaciones que articula luchas indígenas y nuevas militancias territoriales-ecológicas y feministas, que apuntan a la expansión de las fronteras del derecho, en clara oposición al modelo dominante (Svampa, 2019, p. 57). Se trata entonces de buscar nuevas alternativas de resistir a las políticas extractivistas con movimientos sociales desde las calles, pero también, de buscar estrategias que ayuden a difundir y hacer que se escuchen nuestras voces, no desde mi perspectiva como investigador, sino como miembro de la comunidad. Este trabajo lo pretendo realizar a través de la recuperación de narraciones, relatos e historias de vida, que de alguna manera muestran otras formas de resistencias. Recupero estos relatos de algo que era, y sigue existiendo entre los pueblos del Istmo, contar historias, cuentos y leyendas, en diferentes espacios, donde los miembros de la comunidad se reunían en la casa del vecino, del anciano o de alguien que se dedicaba a transmitir saberes a la nueva generación. La narrativa de los ancianos también es escuchada de manera cotidiana en las calles del pueblo, en el campo de siembra, en las pequeñas reuniones de grupos por las tardes. Así mismo, algunos jóvenes comprometidos con la cultura zapoteca, expresan la herencia de los abuelos en versiones modernas como la utilización de apps en zapoteco, alfarería, bordados de trajes regionales y pinturas que expresan el contraste entre lo tradicional y lo nuevo, como se observa en los capítulos cuatro y cinco

Por las transformaciones que se dieron en el campo, en la medida que se iban perdiendo las tierras, las personas se vieron obligados a trabajar en los terrenos de otros, como las zafras, campos de producción de arroz, o en contextos urbanos, en fábricas, trabajos de construcción, en las empresas eólicas, las que fueron a su vez configurando nuevas formas de colonización y de gubernamentalidad articulada a una concepción de nación, donde nuestros

pueblos estaban incluidos en condición de subalternidad, pero donde también se iban configurando a partir de formas de resistencia. Siguiendo a Bhabha (2013):

Pese al juego del poder dentro del discurso colonial y a los cambiantes posicionamientos de sus sujetos (por ejemplo, los efectos de clase, género, ideología, diferentes formaciones sociales, sistemas varios de colonización, etc.) me refiero a una forma de gobernabilidad [*governmentality*] que al señalar a una “nación sujeto/sujetada” [*subject nation*], se apropia, dirige y domina sus distintas esferas de acción (Bhabha, 2013, p. 96).

De este modo en esta investigación abordo la resistencia de los *binni yati*, desde la narrativa de los ancianos y jóvenes que de alguna manera buscan o se enfrentan a las nuevas políticas de desarrollo económico o neoextractivismo presentes en nuestros territorios. Como refiere Bolívar (2001), “la narrativización de la vida en un autorrelato, configurando una autobiografía, textualiza la vida, la convierte en un texto (no necesariamente escrito, puesto que puede ser oral o imaginario)” (p. 31). Si bien pareciera que la narrativa de los *binni yati*, parece perderse o morir a lo largo de los años, el zapoteco se expresa de otras formas en la actualidad y, como ya lo mencioné, busca posicionarse y abrirse camino a pesar de los grandes cambios ocasionados por la modernidad.

Interpretando a Quijano (2014), la resistencia indígena se desarrolla al ver la degradación de los recursos más esenciales para la vida de los pueblos, principalmente sus recursos naturales. En este sentido el trabajo de investigación muestra un giro epistémico, e intentan ubicarse fuera del saber convencional eurocéntrico. Se trata de explicar la realidad que ha vivido el pueblo *yati* a través de sus narrativas, en disonancia con el discurso eurocéntrico colonizador, principalmente en las conexiones históricas y sociales.

En este trabajo, cuando hablo de colonialismo me refiero a un juego de poder que utiliza muchas formas o estrategias para dominar los pueblos del mundo. Como señala Bhabha (2013), “La lucha contra la opresión colonial no sólo cambia la dirección de la historia occidental, sino que desafía su idea historicista del tiempo como un todo progresivo y ordenado” (p. 62).

En esta tesis construyo la idea de la resistencia de los *binni yati* a partir de la narrativa y desde esta perspectiva puedo observar otras historias, otras formas que emergen desde “un tercer espacio, desde el hibridismo” (Bhabha, 2013), o desde los límites, historias no contadas por el discurso que promueve la civilización occidental. Recupero la noción de «pensamiento fronterizo», que “surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía” (Mignolo, 2013, p.28).

En ese tenor, la resistencia desde la narrativa zapoteca de los *binni yati* guarda en cada enunciado experiencias, vivencias, desde el pasado hasta el presente, desde el dolor por experiencias colonizadoras hasta momentos de alegrías y victorias o desde “el silencio en una vida clandestina” como lo expresa Agamben (2017).

La experiencia e incertidumbre que se vive con el proyecto económico del corredor interoceánico, así como con el corredor eólico y la instalación de la industria minera, toca las estructuras ya conformadas de los usos y costumbres de cada pueblo, las tradiciones, provocando en ellos cambios sustanciales en la vida cotidiana de las personas, pero también, esto no se da al margen de negociaciones, en las que se van construyendo nuevas maneras de hacerse presentes, de acuerdo a los cambios sociohistóricos a los que se enfrentan en la comunidad, región y país. Al respecto Bhabha (2013) nos dice que, “Es en la emergencia de los intersticios (el solapamiento y el desplazamiento de los dominios de la diferencia) donde se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad [*nationness*], interés comunitario o valor cultural” (p.18).

Estos cambios se pueden ver en la cotidianidad de los pueblos del Istmo, la reconfiguración de las formas de vida de cada individuo y comunidad, y en su relación con la diversidad. “La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica” (Bhabha, 2013, p.18-19).

Recupero el concepto de hibridismo desde el que analizo los diferentes cambios, distorsiones o problemas que las transformaciones sociohistóricas impulsadas por

un sistema neoliberal que impulsa nuevas formas colonizadoras en la vida comunitaria de las personas del pueblo *yatí*, Asunción Ixtaltepec. Considero importante analizar el concepto híbrido porque nos permite mirarnos como resultado de un intercambio o entrelazamiento de culturas. Se trata de reconocer que la hibridez en la cultura zapoteca altera las condiciones de poder colonial porque debilita su función como universal y totalitario. Al respecto Bhabha (2013), refiere que, “la hibridez de la autoridad colonial altera profundamente la demanda que figura en el centro del mito originario del poder colonialista. Es la demanda de que el espacio a ocupar sea limitado [...]” (p.145).

La globalización y los intercambios de bienes y productos a nivel mundial, acentuó la interculturalidad moderna e hizo que el fenómeno de la migración se acelerara en América Latina, África y Asia, lo cual se condujo a su vez a la hibridación de las culturas.

En el intercambio de productos entre los países, también se generó un proceso intercultural, la lengua, la literatura, la vestimenta, la música, la artesanía, la comida, herramientas tecnológicas, asociaciones de instituciones públicas y privadas con otros países, entre otros. Si bien el intercambio de bienes y productos no es a partir de la era moderna, sí se aceleró por la apertura comercial global.

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales (García, 2003, p.71).

Para mí es importante el término de hibridación porque muestra las formas de interacción de estructuras y prácticas sociales que se combinan para generar otras. Como bien sabemos el español de los migrantes Latinoamericanos y el

inglés de Estados Unidos se combinan para formar el *spanglish* y esas mismas lenguas provienen de otras como el latín (García, 2003). Ahora bien, este fenómeno también se puede apreciar en los pueblos del Istmo de Tehuantepec, por ejemplo, algunas palabras mencionadas en zapoteco son de origen español, otras prácticas también se pueden apreciar en el bordado de los trajes regionales del Istmo de Tehuantepec o la elaboración de ollas por los alfareros de Asunción Ixtaltepec como se muestra en los capítulos cuatro y cinco de la tesis. De ahí que esta investigación me preocupa comprender la hibridación de las prácticas sociales y materiales a lo largo de la historia y en particular en mi propia cultura, desde las categorías de resistencia y narrativas.

1.3 Objetivos y preguntas de investigación.

Objetivo general

Conocer quiénes somos los *binni yati* (zapotecos) y cómo hemos resistido en nuestras formas de ser y de habitar el territorio a través de narrativas.

Objetivos específicos

Reconstruir a partir de narrativas formas de ser de los ancianos y jóvenes zapotecos (*binni yati*).

Identificar experiencias y formas de resistencias de los zapotecos en sus formas de ser, de habitar y de estar presentes en el contexto actual.

Preguntas de investigación

¿Qué significados y sentidos otorgan los *binni yati* a su mundo de vida, formas de pensar y de ser?

¿Existen formas propias o de resistencia de los *binni yati* frente a procesos educativos que se desarrollan con una orientación homogeneizadora, occidental?

¿De qué manera siguen presentes modos de pensar y de ser de los *binni yati* en Asunción Ixtaltepec, Oaxaca?

1.4 Estrategia metodológica

1.4.1 Perspectiva epistémica y metodológica

Se desarrolla una investigación cualitativa, con enfoque narrativo. Desde una perspectiva epistémica, parte de que la producción de conocimientos supone una relación de horizontal frente a las personas entrevistadas. Me interesa interpretar la acción y el pensamiento humano desde sus modos de vida, recuperando sus voces, percepción y posición frente al mundo, reconociendo su historicidad.

Como investigador y miembro del pueblo de Asunción Ixtaltepec, Oaxaca, asumo una perspectiva dialógica (Gadamer, 2000). Soy *binni yati* y hablo el zapoteco, el *didxa zá*, por ello, en la construcción de este trabajo está presente un intercambio de saberes y experiencias. Desde este diálogo surge un entendimiento con el pensamiento del tú y el yo para derivar en el nosotros. Hablar con el otro es fundamental porque tiene el poder de producir y originar conocimiento.

El resultado de un diálogo es producido y emanado por la interpretación que realizamos quienes participamos en él. Diálogo no solamente es interacción entre dos individuos, en cierta manera también supone diálogo con la naturaleza, con las cosas, con las situaciones sociales y culturales. Esta interpretación de la que hablamos parte desde la subjetividad, de las experiencias, de las vivencias, de los relatos, de los textos, de los símbolos que nos rodean. Y en el transcurso de esta interacción, construimos y reconstruimos nuestra identidad. Al transformar su ser, precisamente se da el puente entre las cosas realizadas por él, “su cultura” y sus acciones previas. Polkinghorne (1998, citado en Bolívar, 2001), señala que podemos alcanzar nuestra identidad conforme vamos comprendiendo la historia que surge cuando narramos. Así la vida auténtica es reconstruida en un relato que la dota de sentido: “la verdadera vida, la vida al final descubierta y dilucidada, la

única vida, por tanto, realmente vivida es la literatura” (Marcel Proust, citado en Bolívar, 2001, p. 89).

En este sentido, el ser humano construye su propia narrativa, y en ella lo que se cuenta no es lineal, tiene momentos donde salta una parte del tiempo, pero que ahí está, da vuelta, a veces se regresa para seguir contando, quizás pueda surgir una bifurcación, un espacio en la historia, pero sigue contando, sigue construyendo su propio relato, su propia experiencia. En ella,

La persona, entendida como personaje del relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. La identidad de la historia hace la identidad del personaje (Ricoeur, 2006, p. 147).

En otras palabras, la vida es una obra que se crea a partir de lo que narramos, de lo que vemos, oímos, sentimos, es creada a partir de lo que interpretamos de ese conjunto de acciones, ideas y situaciones que se presentan en cada escena.

Por otra parte, no avanzamos como seres humanos, si no socializamos lo que pensamos y lo que percibimos. Tenemos que narrar para dar sentido al mundo, debemos contar algo para hacer entender al otro que así es lo que observo o lo que hago, hasta que lo interprete el otro y lo haga suyo.

El relato de vida constituye en sí mismo-como totalidad inseparable- una interpretación, o, mejor dicho, es un proceso en el cual fluye un conjunto organizado (aunque no necesariamente coherente) de interpretaciones, que se sobreponen, complementan, contradicen y oponen mutuamente (Piña 1988, p. 143).

Así podemos hablar de la vida y las acciones que surgen de ellas, al final son acontecimientos que van formando al personaje. En el mismo sentido podemos crear circunstancias del futuro o del pasado en el presente, podemos crear un discurso emanado de una historia, de un acontecimiento o una situación ficticia,

lo que sobresale aquí es precisamente la creación de la identidad del individuo, es la creación del ser.

Cuando se cuenta la vida, nunca tenemos entre manos la versión verbal de lo que ella fue, sino un “discurso interpretativo” – retazos de hechos dibujados por una perspectiva peculiar, selecciones, montajes, omisiones, encadenamientos, atribuciones de causalidad, etc. – cuya particularidad es estar estructurado en torno a la construcción de una figura que aquí denomino personaje (Piña, 1988, p. 141).

Es importante reconocer la importancia de la narración en la creación de la identidad del individuo, que recupero de los entrevistados, porque recoge a través de esta, una serie de situaciones o circunstancias como saberes y experiencias que dotan al sujeto. La creación se adquiere precisamente en la interpretación que se realiza en la interacción sujeto-sujeto.

La narración de una vida es un suceso y un material estrictamente lingüístico, y cualquier enunciado en el momento de materializarse es ya una interpretación de lo extradiscursivo, en el sentido que no lo refleja de modo inmediato – no se limita a describirlo-, sino que lo reconstruye mediante una estructura de significación y clasificación que posee existencia social a priori. No existe otra forma de conocer sino a través del lenguaje; todo relato alude a otros relatos (Piña, 1988, p. 144).

En suma, la identidad se retoma a partir de la historia de vida, de sus actos, de sus acciones, de ese reencuentro con el entorno y con el otro, es un embrollo que ofrece sentido a la vida. Así “la identidad personal es justamente el tipo de identidad presupuesta por la unidad del personaje que exige la unidad de una narración. Si tal unidad no existiera, no habría temas acerca de los cuales pudieran contarse historias” (MacIntyre 1987, citado en Bolívar, 2001, p. 94).

Al narrar, el ser humano recurre a su historia de vida, sus experiencias, los acontecimientos más importantes, pero al recordarlas no lo expresa tal cual lo ha vivido, parte de esa historia es modificada conforme se cuentan las ideas y

conceptos. En la confrontación de ideas, argumentos y conceptos se permite construir una nueva realidad.

Desde un enfoque interpretativo del estudio de las culturas, se trata en cierto modo de reconocer:

[...] que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido. Considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, 1989, p.20).

Como refiere Geertz (1989), se trata de “leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y demás escrito...” (p. 24). En mi caso, se trata de un texto, en el que estoy profundamente implicado, de estar adentro, pero también de “leer” desde afuera, como investigador, puedo lograr un acercamiento con los ancianos y jóvenes participantes en esta investigación a través de la comprensión de las narrativas, tramas e historias, nuestras, y de ellos/ellas, para intentar responder la pregunta ¿quién es el ser *binni yati*?

1.4.2 El levantamiento de la información

Como he señalado, la investigación se desarrolló en la comunidad de Asunción Ixtaltepec, Oaxaca, (Yati Cuba), de la cual soy originario. Está considerada como uno de los pueblos más antiguos de la región. Entrevisté para esta investigación a dieciocho ancianos, todos hablantes del zapoteco, valorando que llevan consigo un cúmulo de experiencias, saberes, historias de vida y acontecimientos. Me interesó recuperar sus narraciones, indagando formas de resistencia en relación a su ser *binni yati*. También entrevisté a siete jóvenes, para conocer más

profundamente qué significa ser *binni yati* en la actualidad, y los diálogos y encuentros con la narrativa de los ancianos.

Para entrevistar a los ancianos consideré algunos criterios para decidir a quiénes iba a entrevistar; que sean ancianos reconocidos por la comunidad por su vínculo con el ser zapoteco; que tengan disposición para participar; que hablen el zapoteco y que vivan en la cabecera municipal, en las agencias o en las rancherías. Para la presente tesis, la voz de los ancianos resulta importante por el valor que tienen sus experiencias, sus saberes. En sus narrativas se pueden escuchar los diferentes momentos o acontecimientos de la historia, donde confluyen el tiempo, la preocupación, el porvenir. En sus relatos encontré una fuerza, “una potencia de vida” como lo refiere Agamben (2017), que me ayudó a comprender el presente y lo que está por venir. En el proceso de la investigación y en el diálogo con los ancianos comprendí que era necesario entrevistar a los jóvenes porque pertenecen a una nueva generación, y les ha tocado vivir diversos cambios, tales como el convivir con la tecnología, migrar, ver que sus tierras han sido apropiadas por empresas extractivistas, entre otras. Las experiencias, los saberes de los jóvenes son de igual manera importantes para este trabajo, ya que ayudan a entender quién es el *binni yati*, y para dónde se dirige el curso o el paso de la vida de las personas del pueblo *yati* o la cultura zapoteca. Para entrevistar a los jóvenes consideré que tuvieran interés en hablar sobre el tema sobre qué es el ser *binni yati*, que vivan en el pueblo o que estén actualmente de manera regular en Ixtaltepec, así como que participaran de manera voluntaria.

Al entrevistar a ancianos y jóvenes no recurrí a un guión de preguntas cerradas y definidas, como se sugiere en una entrevista estructurada. Opté, en concordancia con la perspectiva epistemológica de este trabajo, en propiciar un diálogo entre los participantes a partir de una entrevista a profundidad, no tanto como herramienta de “excavación” o elemento indispensable para recabar información, sino como la mediación fundamental para el encuentro con el otro (Vasilachis, 2006, p.121).

En este sentido, sostuve fundamentalmente conversaciones con los participantes, apoyándome en entrevistas a profundidad con perspectiva narrativa (Bolívar

2001). Para la entrevista a profundidad se consideraron preguntas como guías orientadoras, pero esta se adecuó según los interlocutores, más en el sentido de un diálogo, con lo cual se recuperó la narrativa de los entrevistados.

Por lo tanto, lo que se expone en este trabajo es el resultado de un diálogo con los ancianos y los jóvenes entrevistados, con quienes se estableció una relación de confianza, en parte porque conocía personalmente a varios de ellos. La narrativa o las historias que cuentan son de vital importancia para conocer cómo viven y cómo preservan la cultura hasta nuestros tiempos, a pesar del incesante desafío de la modernidad.

También se recopiló información con la observación participante, porque aun siendo investigador soy miembro del pueblo, participo en su vida cotidiana y comparto las situaciones problemáticas que se presentan. De ahí que otra herramienta importante en esta investigación fue la reflexión de mi propia experiencia, a partir de un ejercicio hermenéutico que me permitió recuperar no sólo las narrativas de los miembros de mi comunidad, en particular mi familia y personas cercanas, sino también las de mi propia trayectoria de vida en mi aprendizaje como un ciudadano y ser *binni yati*. De este modo fui reconstruyendo mi historia, a partir de la memoria y los relatos que se han hecho presentes a lo largo de mi vida, y en el proceso de realización de esta investigación he venido rememorando, y dialogando con los participantes para comprender quiénes somos los bini yatis, y cómo hemos resistido a la colonización, colonialidad del poder, hasta nuestras fechas.

1.4.3 Análisis e interpretación

Las entrevistas realizadas las registré en una grabadora de mano para periodistas, una vez solicitada la autorización para grabarles. Después procedí a transcribirlas en el procesador de textos Word. Cada entrevista la formaté, dando un espacio a la derecha suficiente para poner anotaciones, así como numerando cada una de las líneas por entrevistas.

Una vez transcritas, imprimí las entrevistas y las leí de manera detenida y con profundidad para identificar temas relevantes para la investigación, procurando encontrar relatos que me permitieran comprender de manera más a fondo la resistencia de los *binni yati* y saber quién es el ser *binni yati*. Recuperé a Ricoeur (2018), cuando señala que al “interpretar el texto” entro en la posibilidad del diálogo, y en el hilo del análisis comprendo que “el personaje del relato es el conjunto de sus experiencias narradas” (Bolívar, 2001. p.91).

Fui interpretando las voces, las narrativas de los ancianos y de los jóvenes desde una “perspectiva dialógica” (Ricoeur, 2018), tratando de entrecruzar los significados y experiencias en diálogo con mis propios significados y experiencias. En esta perspectiva uno deconstruye desde la voz de los hablantes, desde los significados, desde los textos, intentando encontrar una conexión con la naturaleza, con la tierra, con la cultura y con la persona y esto significó para mí un intento de re-organizar de cierto modo otras formas de pensar y de ser. Por el otro lado me permitió comprender desde el análisis y desde la interpretación quién es el ser *binni yati*, cómo se re-configuran, tanto en lo personal, como en la construcción colectiva, en los hechos, en los acontecimientos, en la resistencia.

Los frutos del diálogo que tuve con los *binni golas* y los jóvenes, se transformaron en categorías de análisis, en supuestos, en conjeturas, que permitieron más adelante definir los ejes analíticos que me ayudaron a reflexionar, comprender e interpretar lo que viven, acercarme un poco más a lo que hacen, piensan y significan las personas del pueblo.

1.5 Desde donde hablo en esta investigación

Para centrar el tema es importante escribir un poco sobre mi propia historia de vida, para esto recurro a mi propia narrativa, mi propio relato, haciendo un ejercicio de autoanálisis y reflexión. Soy originario *binni yati*, provengo de una familia zapoteca, mis abuelos y mis padres me heredaron la lengua, la palabra *didxa zá*. Siempre he hablado el zapoteco, con mi familia, con mis paisanos y amigos de la comunidad. Es importante mencionar que no asistí a preescolar porque en esos

tiempos no era muy significativo acudir al jardín de niños. Una frase muy común en aquel entonces en la comunidad era —¡no se va a aprender, sino a jugar en esa escuela! — prefirieron no inscribirme y dejarme libre durante tres años más en casa, para jugar y divertirme con mis amigos del pueblo.

Al cumplir seis años ingresé a la escuela primaria Felipe Mendoza de Asunción Ixtaltepec, una Escuela Federal Urbana. Se encuentra aproximadamente a un kilómetro de distancia de la casa de mis padres. Para mí era un mundo totalmente diferente porque inicié primer grado de primaria hablando el zapoteco, sin poder hablar el español pues no lo conocía. Todas las indicaciones de la profesora eran para mí incomprensibles, los textos de los libros eran inexplicables, las paredes estaban tapizadas de frases indescifrables.

En aquellos tiempos eran momentos difíciles porque dominaba el modelo educativo tradicional, conductual, en el que nos obligaban a memorizar y a repetir muchas veces de forma oral y escrita las palabras en español. Eran los tiempos de las famosas “planas de palabras”. Los padres les daban a los maestros la autorización de castigarnos si no cumplíamos, lo que incluía la posibilidad de pegarnos con una regla en las manos, en las piernas o en la espalda. Es decir, había una forma pedagógica muy autoritaria, que autorizaba a los maestros a dar castigos. Recuerdo uno de ellos. Si no hacías correctamente tus trabajos, las tareas, te aplicaban un castigo que consistía en estar frente a la pared sosteniendo con las manos levantadas por encima del hombro objetos pesados, por ejemplo, libros, piedras. Los niños, tenían que sostener estos objetos durante más o menos un par de horas, sin salir al recreo. La exigencia era cumplir con los objetivos de la escuela bajo una estricta disciplina.

Recuerdo que las sanciones y castigos estaban también presentes para que se pueda aprender a hablar y escribir bien el español, es decir, se aplicaban con la intención de erradicar o prohibir el zapoteco, pues nos decían que era lo mejor para ser mejor “ciudadano”. En una ocasión tuve que aprenderme de memoria unos textos en español y pasar al frente del aula, a repetirlos ante todos los niños tal cual estaba escrito. Esa era una forma de castigarme por hablar zapoteco entre

mis compañeros, aunque no fui el único en ser castigado, pues algunos de mis compañeros también tuvieron que pasar por la misma razón.

Un par de años más adelante ya podía comunicarme, leer y escribir en español, participaba en los eventos organizados por los profesores como bailables y concursos de cantos. Es decir, ya me sentía integrado en la escuela, al haber aprendido a dominar la segunda lengua, el español.

Al terminar la primaria, mis padres optaron por mandarme a la Secundaria Diurna Constitución de la Ciudad Ixtepec, Oaxaca. La intención de mis padres era relacionarme con niños de contextos urbanos que hablaban el español y alejarme por completo de aquellos amigos de la infancia, con la idea de que pudiera superarme o no quedarme como los demás del pueblo, y sobre todo acercarme más al español. Me decían que al quedarme en la comunidad me seguiría relacionando con los mismos, y no iba a progresar. En las recomendaciones que me hacían, estaba implícita la idea de abandonar el uso de la lengua zapoteca. Sin embargo, hasta el día de hoy sigo comunicándome en *didxa zá*.

Al terminar la secundaria diurna Constitución, ingresé al Bachillerato llamado: Centro de Bachillerato Tecnológico Industrial y de Servicios, CBTIS. Un sistema de educación media superior que se encuentra en la ciudad de Ixtepec, Oaxaca. Ahí cursé tres años y concluí la formación como técnico en electromecánica. Al término de mi educación media superior el paso que seguía era estudiar una carrera. Sin embargo, estaba latente en mí la idea de trabajar para poder ganarme la vida porque yo venía de una familia humilde, con pocos recursos económicos. Esta situación me causó un dilema que tenía que resolver en poco tiempo, estudiar o trabajar. Con el paso de los días decidí ingresar en la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 203 de la Ciudad de Ixtepec, donde me gradué como Licenciado en Educación. Un par de años después ingresé en la Universidad La Salle Benavente en la ciudad de Puebla para estudiar la maestría en Investigación educativa.

Al terminar mi carrera como profesor volví al contexto rural como docente, conviví y sigo conviviendo con los pueblos. Ese encuentro para mí fue como

reencontrarme con lo mío. La primera escuela en la que ejercí la docencia fue en Santa María Tlahuitoltepec, Mixe. Para mí fue una experiencia que me permitió ver una gran disciplina de la comunidad centrada en la música. En esa comunidad está el Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM), espacio donde los niños y jóvenes estudian música. Llevo muy presente la hora de ensayo de los alumnos, pues a las cuatro de la mañana, ya estaban tocando hermosas melodías a pesar del frío, lluvia y la niebla que tanto caracteriza al pueblo. En la escuela primaria donde trabajé tenía un salón exclusivo de instrumentos musicales, espacio donde los niños podían tocar y ensayar. Además del conocimiento musical las personas del pueblo eran muy amables, había una conexión muy estrecha consigo mismo y con los otros. Una relación muy unida entre las personas, la música y la naturaleza.

Al convivir con las personas del pueblo pude ver esa relación de diálogo que existía, cosa que me hizo comprender de manera muy profunda la importancia de trabajar de esa manera con los alumnos en esa comunidad y en las siguientes escuelas. Pero conforme fui trabajando fui viendo que existían retos, como enseñar a leer y a escribir en español desde la perspectiva castellanizante y por el otro lado seguir practicando lo que ellos me habían enseñado, amar la cultura y la naturaleza.

Esta nueva manera de enseñar a los alumnos no fue una tarea fácil, porque te enfrentas primero con los lineamientos, con las exigencias del jefe inmediato, que te pide planeaciones, proyectos y programas, apegados al currículo educativo, que como se ha analizado por diferentes autores, es homogeneizante, orientado a la castellanización y a un modelo de nación que no incluye a los pueblos originarios, y que sólo promueve una sola visión de mundo, occidentalizada (Quijano, 2014). Como podemos ver, las instrucciones y actividades, llevan consigo un cúmulo de ideas con una sola visión de mundo, éstas siempre se enseñan desde una idea científicista, clasista y occidental.

Ahora bien, con base al análisis del párrafo anterior, me parece importante reflexionar sobre el rescate de las culturas y lenguas originarias. En el pueblo *yati*

la lengua cada vez se habla menos en los jóvenes y niños. En cierta manera, se está silenciando. Quienes hablan mayormente la lengua son los *binni gola* (gente anciana), y a través de ellos conocemos historias y relatos de quiénes somos. Los ancianos constituyen uno de los actores más importantes a través de los cuales se recrea constantemente la identidad de nuestro pueblo.

Siempre hablé en mi lengua desde niño, la aprendí en el entorno familiar y con mis paisanos. Hoy tengo cuarenta y siete años. Hablo zapoteco y mi esposa es de un pueblo vecino, su familia es originaria de valles centrales Oaxaca, pero en ese contexto ya no hablan la lengua. Tengo una hija de cinco años que está aprendiendo a hablar la lengua, de alguna forma me comunico con ella en mi lengua, pero sólo con algunas palabras. Ella estudia preescolar en una escuela indígena, su maestra habla mixe y español, no habla como nosotros. Soy la persona más cercana que tiene mi hija para aprender a hablar el zapoteco, pues en la escuela no se les enseña. Ahora necesita que yo le enseñe y si no lo hago qué será del zapoteco, de la cultura, de nuestras raíces.

Cuando camino por las calles de Ixtaltepec ya no escucho el sonido, las voces de los niños y los adolescentes hablar la lengua, escucho ahora esas voces alejarse de este pueblo, ¡como si ya se despidieran de nosotros! Una gran parte se comunica en español. Los *binni golas* hablan la lengua de los antepasados como siempre lo hicieron en sus casas, en los caminos o bajo el árbol del higo donde se reúnen por las tardes. Quienes hablamos en zapoteco, pues aun está presente en la vida cotidiana de muchos de nosotros, nos sentimos más en confianza, con más conexión entre nosotros.

Y es que, en rigor, los idiomas no tienen vida propia; la tienen en la medida que hay mujeres y hombres que los hablan, porque les son necesarios tanto para funcionar socialmente en distintos ámbitos, situaciones y eventos propios de su comunidad y que, por ende, son congruentes con sus formas de sentir, actuar, vivir y leer el mundo (López, 2018, p.13).

Me preocupa que en los próximos años ya no se hable la lengua zapoteca en el pueblo *yati*. Es preciso decir que la escuela sigue teniendo la función de

castellanización, y también de exclusión de las lenguas originarias, e incluso se privilegia el inglés más que el zapoteco. Lo mismo ocurre cuando se trata de recuperar nuestra propia historia y memorias de quiénes somos los zapotecos. En la siguiente investigación intento rescatar desde una interpretación dialógica algunos elementos que dan cuenta de que seguimos siendo zapotecos en un marco de resistencia a dejar de ser nosotros, impuesto por una cultura europeizante, homogeneizante, que, como prolongación de la colonialidad, intenta colocarnos en una situación de subalternidad y desigualdad.

CAPÍTULO 2. DIÁLOGOS CON EL TIEMPO, LA NATURALEZA Y EL TERRITORIO SAGRADO.

2.1 Referentes para abordar las voces de los ancianos

En este apartado presento algunos de los referentes teóricos con los que he abordado el capítulo. Se dan a conocer algunos conceptos de Agamben (2017) como la vida clandestina, o acontecimientos (Gadamer, 1977), conceptos como persona que Bartolomé (2006) expresa, o como relata Arriarán (2007), en la profundidad del tiempo (ver Figura 1).

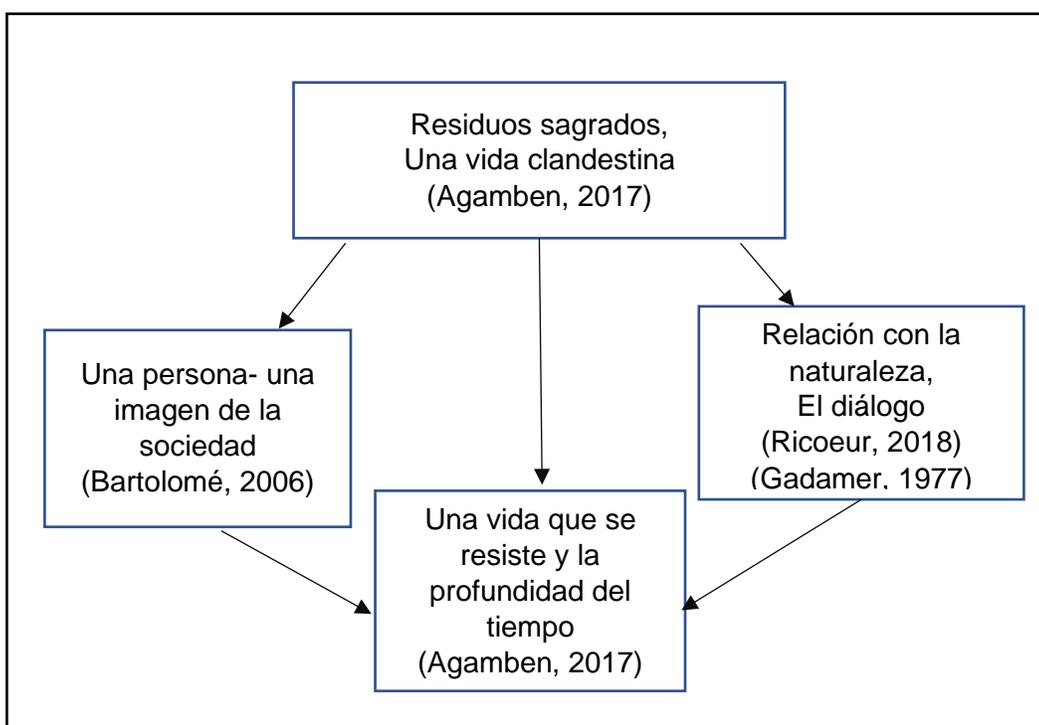


Figura 1. Conceptos que nos acercan a la comprensión de residuos sagrados y la vida clandestina de los pueblos.

Autores como Ricoeur (2018), Agamben (2017), Bartolomé (2006), Gadamer (1977) y Arriarán (2007), me ayudaron a comprender e interpretar las respuestas de los y las entrevistados de la investigación, partiendo de una perspectiva que problematiza el tema desde la resistencia. Mientras avanzaba la investigación pude observar cómo desde el silencio los *binni golas* demuestran su resistencia a

compartir secretos, historias que de alguna manera ayudan a fortalecer los vínculos de la comunidad *yati*. Por otra parte, las personas entrevistadas me llevaron a conocer celosamente espacios sagrados para los *binni yati*, espacios “clandestinos” como refiere Agamben (2017), áreas debidamente resguardadas en la secrecía de los habitantes, quizá como forma de resistencia ante la modernidad. Cabe señalar que en la actualidad ya no se puede observar de alguna manera lo que relatan los ancianos zapotecos, pero podemos percibir la fuerza, “la potencia creadora” Agamben (2017), que se resiste a morir. Actualmente vemos cómo estas formas de resistencias se representan en las fiestas, en las tradiciones y costumbres de nuestros pueblos.

Entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec hay relatos, diálogos (Ricoeur, 2018), que se hacen presentes en la memoria de las personas, experiencias, acontecimientos y acciones que ahí están, pero que de alguna manera guardan silencio. Zeitlin (citado en Rivas, 2006), escribe que, a lo largo del Río los Perros, se concentra una gran cantidad de tepalcates, ollas y figuras de barro, llamados *Tangu yú*, producto de los alfareros prehispánicos, que al caminar sobre el terreno aún puedes encontrar entre los escombros. Tal vez sean estos residuos sagrados que guardan silencio en el tiempo y que parece, viven una vida clandestina (Agamben, 2017).

Siguiendo con Agamben (2017), expresa que la vida clandestina es como si uno viviera en la opacidad de la vida, pero que se resiste a ser apresado, que deja en su paso residuos, retazos, y que están en el silencio, pero que marcan una presencia, su resistencia a no desaparecer. En forma opuesta está la idea de una vida en condiciones espectaculares, que la menciona como “una falsa vida o una supervivencia o un pseudo uso de la vida” (p. 47). Con esto podemos pensar que el pueblo *yati*, a pesar del paso del tiempo, se resiste a las diferentes condiciones que se presentan. Contrario a lo difícil que sea la vida, las personas buscan otras formas, otras maneras de vivir, lo que, por ejemplo, se hace presente, en los *binni yati*, en la alfarería (Vargas, 2016), que es un elemento muy presente en la vida cotidiana.

Al respecto Eliade (2017), señala que en la enseñanza a los hijos no todo se ubica desde lo que han hecho los padres, los abuelos, sino que también, y esto se identifica en los entrevistados, se hace referencia a lo que hicieron por primera vez los antepasados en los tiempos míticos. Esto se puede ubicar, por ejemplo, en el hecho de que en el pueblo aún existen cultos y ritos que se expresan en las fiestas de los barrios o lugares especiales, donde aún perviven formas de ser de los *binni yati*, que están presentes como acontecimientos (Gadamer, 1977), en los que lo sagrado por la tradición y por el pasado aun posee una autoridad, aunque esta permanezca como anónima, que en cierto modo refleja la tradición.

Al considerarse una persona como la imagen que una sociedad construye y crea de manera subjetiva para el individuo, retomo a De la Cruz y Winter (2001), quienes en la investigación realizada en Juchitán, describen que Antonio Vicente era famoso como *Nunu Bé ñe*, (el pequeño lagarto), era miembro del grupo de personas que le rendían culto al lagarto o caimán que se encuentra en las aguas del estero o laguna, en la parte sureste del lugar. Antonio era el encargado de ir a capturar el animal, para rendirle culto en el baile que se celebra por las noches en una de las secciones de la ciudad. Chaca (2017), comenta que esta veneración se efectúa en las orillas de la ciudad de Juchitán, en la laguna superior, muy cercana al estero.

Una persona en la época prehispánica tenía una connotación diferente a la actual. Anteriormente estaba ligada al entorno, al contexto, a la naturaleza, a los animales o las plantas. Como señala Bartolomé (2006), las sociedades diferentes, que parecen opuestas, o pueden llegar a ser quizás diferentes, pueden establecer entre ellas una identidad común. En el mismo sentido Van Gennep (2008), escribe que lo que se va narrando traslada a un espacio diferente, místico y asombroso. Aquel espacio mágico se convierte en un espacio liminal.

En estos tiempos, la vida comunitaria al parecer pudiera ser diferente. La persona se caracteriza como un individuo, padre de familia, como hermano o tío y que se identifica con su credencial ante la sociedad, pero también como lo escribe Bartolomé (2006), la persona es portadora de muchos nombres, formas y figuras,

que mostrando a la vez figuras extrañas, de alguna manera buscan de manera incansable pensar quiénes son, de dónde vienen. Entre ellas existe un vínculo, “una fuerza, una potencia que está ahí” (Agamben, 2017), esperando en el silencio para resistirse, para enfrentarse a cualquier fenómeno que la vida le presente.

Como podemos apreciar en las historias, narrativas de los ancianos, podemos observar este *continuum* en la medida en que siempre aparece en sus diálogos la importancia del *bidxá*, una narrativa casi prohibida entre las personas. El *bidxá* es el ser humano que se convierte en animal por las noches, y que por su importancia se le guarda respeto y miedo. También se le conoce como tonalismo como refiere Beltrán (citado en Bartolomé, 2006). El tonalismo es como una sujeción espiritual entre dos seres, un humano y un animal, cuyos destinos están verdaderamente unidos. Como se puede apreciar el ser humano tiene una íntima relación con la naturaleza, con el espacio y con el cosmos. Van der Leeuw (citado en Bartolomé, 2006, p.155), escribe que cuando hablamos del nahualismo, este fenómeno se presenta como un “alma externa” que tiene una relación íntima con un animal. En el mismo sentido Austin (citado en Bartolomé, 2006), expone que el nahualismo se presenta como “el poder” que los hombres tienen sobre la naturaleza o los fenómenos naturales.

Interpretando a Agamben (2017), nos dice que: en los pueblos hay una vida tan íntima con la naturaleza, con el entorno, con el espacio, con el cosmos y esta forma de vida se vuelve tan secreta, que si intentamos aprehenderla, se nos desliza de las manos, dejando solamente una forma común de la vida, una vida corriente. Arriarán (2007), nos dice que “desde la profundidad del tiempo emerge aquello que nos arrebató y conmueve” (p.168). Es un ente que está relacionado con el animal, con las plantas, con los fenómenos naturales, que está ahí, oculto esperando ser desvelado.

En ese sentido, recupero en este trabajo algunos relatos que los ancianos compartieron sobre los tonales, pero que también me han tocado escuchar a lo largo de mi vida, lo que analizo en sus relaciones con los nahuales y topilles. En el mundo de los *nahuales* existe una relación con el poder, con las estructuras

sociales jerárquicas. Los *nahuales* para Bartolomé (2006), proporcionan sustento político e ideológico a los principales de los linajes de los pueblos. En el mismo sentido Bartolomé (2006), escribe que es necesario no confundir a un viejo con un anciano, porque como él dice, todos pueden llegar a ser viejos, pero pocos pueden llegar a ser ancianos, aquellos dotados de experiencias, saberes, sabiduría, una fuerza especial y espiritual que lo llevan a ser el principal del pueblo (p. 159). En cierto modo los ancianos entrevistados, por su experiencia, pudieron aportar desde nuevas perspectivas para comprender de manera más profunda nuestro vínculo como zapotecas, y los elementos que aun guardamos celosamente.

2.2 Tangu Yú. Vestigios del pasado

Los pueblos del mundo conservan historias, vestigios, huellas del pasado, que se hacen presentes en la memoria, en los relatos y diálogos de la vida cotidiana. Así ocurre en Ixtaltepec, mi pueblo, donde parece que muchos guardan silencio sobre estas historias, como si esperaran que alguien llegue y hable sobre ellos (Ricoeur, 2018). Otros cuentan mucho del pueblo, de las personas, las plantas, animales, historias, cuentos, leyendas, como lo hacía mi padre, y que me llamaban mucho la atención. A veces las entendía, otras no, al escucharlas tenían poco significado para mí. Algunas despertaban enormemente mi interés a tal punto de que le pedía a mi padre que me contara otras historias. Pero entre sus relatos, también había que trabajar.

De un momento a otro me decía, —¡mañana nos vamos al campo! — podía ser en la mañana o en la tarde, si era necesario dejaba la escuela unos días y lo acompañaba al campo a cuidar el ganado o a sembrar maíz. Cuando él araba la tierra con la yunta, yo lo seguía paso a paso, para sembrar al ritmo de aquellos enormes toros que arrastraban la tierra. Desde temprano, teníamos que hacer una jornada de trabajo de dos horas y después nos sentábamos bajo los árboles a desayunar. Esperábamos algunos minutos y nuevamente regresábamos a sembrar. Sin embargo, para mi sorpresa y para avivar mi curiosidad de niño veía, en muchas ocasiones, que mi padre al surcar la tierra se tropezaba con pequeñas

figuras de barro. Parecían restos de vasijas, con figuras de animales o de personas, también se presentaban como figuras no reconocibles, reproducciones extrañas para mí.

Eran cerámicas, o restos de ellas, pertenecían a los pobladores la Riviera del Río de los Perros, donde se concentra una gran cantidad de tepalcates¹ sobre varias hectáreas en el pueblo de los *binni yati*, a poca distancia de la *bá cuana* (Zeitlin, Rivas, 2016).

En estas jornadas de trabajo, a veces recogía piezas de cerámica que más me llamaban la atención. Mi padre me decía que eran “*Tangu - yú*” (figuras de barro). Pero no me decía más o me explicaba muy poco, porque para él, la tarea era terminar la siembra. Para los zapotecos el ser una persona de trabajo constituye un valor fundamental, tal vez por eso era muy atento en lo que tenía que hacer y terminar la jornada de trabajo. Para él, el sol marcaba el tiempo de la jornada. Cuando le preguntaba sobre aquellas figuras no se interesaba en responderme, a lo mejor ya no le llamaban la atención. Me preguntaba si él ya sabía quiénes las habían elaborado, o quizá no quería hablar de eso, por respeto a las figurillas.

Lo cierto es que él guardaba un gran silencio, y tal vez la aparición de las figuras le insinuaban la existencia de un “residuo sagrado”, que se le aparecía como una vida clandestina que se volvía cada vez más inasible (Agamben, 2017). Tal vez mi padre había renunciado a la vida pública, cuando se trataba de hablar de la aparición de los *tangu yú*, como si quisiera reencontrarse con la vida privada, y al hacerlo pudiera respetar la intimidad de los ancestros, como si fuera cómplice de ellos. Lejos estaba de vivir con el bullicio de una sociedad que roza entre lo espectacular, aparente y lo discreto, se entregaba totalmente a la siembra y a la cosecha, sin perder su objetivo, arar de manera cabal el terreno, ser un hombre de trabajo, ser un *binni yati*.

¹ Tepalcates: Proviene de la lengua náhuatl, son fragmentos de vasijas de barro, ollas, jarros, platos, vasos, en zapoteco se le dice Bi xhíña.

A lo largo de mi infancia, me acompañó la curiosidad por saber cuál era el origen de aquellas figuras, quiénes las habían hecho, cuándo y con qué finalidad se habían elaborado. Por eso me dedicaba coleccionar piezas de *Tangu-yú*.

Mi madre también me acercó de alguna manera al mundo de los *tangu yú*. Ella es originaria de un pueblo llamado La Mata, una agencia² que limita al norte con el pueblo *yati*, *Ixtaltepec*. Mis padres me llevaban constantemente a La Mata, a visitar a mis abuelos. Para fortuna, vivían justo a las orillas de un cerro y como niño, tener un cerro en el patio de la casa era lo máximo. Siempre estaba en la búsqueda de nuevas experiencias y de descubrir algo nuevo, y para mi sorpresa me encontraba con más *Tangu- yú*, lo que hacía que, al llegar al pueblo, ya no me quedaba mucho tiempo con mis abuelos, sólo los saludaba y subía inmediatamente a buscar aquellas figuras u objetos de barro que tanto me intrigaban.

Como en Ixtaltepec, en los pueblos de la región, existe mucha producción de alfarería. Vargas (2016), señala que para los *binni yati* la alfarería es un elemento muy presente en la vida cotidiana, y recuperando las palabras de Abelino Jiménez, maestro alfarero del taller “Regalos de la tierra” en Asunción Ixtaltepec, “la alfarería no es una tradición, es la cultura misma, la que nos hizo pueblo”. Esto corresponde con la propia historia de la fundación de Ixtaltepec, según la cual, los antepasados decidieron fundarlo porque encontraron el barro adecuado para su alfarería.

Es justamente la alfarería uno de los oficios que hace que Asunción Ixtaltepec se distinga en la región, donde muchas familias siguen la tradición de hacer ollas de barro. La tercera sección y la cuarta sección del pueblo dominan el arte de hacer ollas de barro, pero la tercera sección es la que más se distingue. De hecho, el pueblo está dividido en secciones o barrios, según el tipo de cerámica que realizan. Los de la tercera y cuarta sección son artistas de las figuras y ollas de barro, sea que se presenten con la forma natural del barro cocido, o que sean

² Agencia: Es un órgano de gobierno de una localidad, y para tener esta categoría debe tener un número de habitante no menor de diez mil.

adornadas con diversos colores representando las flores del traje regional de la mujer Istmeña.

Algo importante de mencionar, es que frecuentemente en las ollas o cántaros, está presente la figura de una iguana, aunque posiblemente ésta ocupe el lugar de un cocodrilo o caimán, que es una representación importante de la *bá cuana*, como veremos más adelante. La función de la representación de la iguana, caimán o cocodrilo, es proteger el espacio hueco y hondo del cántaro donde se concentra el agua, un punto de encuentro de este símbolo con la historia de la *bá cuana*. Hoy en día, los habitantes del pueblo lucen sus trabajos de barro exponiéndolos a la orilla de la carretera o en sus casas. Algunos son expuestos al natural, tal como se saca del horno entre amarillo y rojo o pintados con múltiples colores

Regresando a mi interés por los *tangu yú*, conforme pasaba el tiempo, nadie me daba información de los objetos que encontraba, no sabía quiénes, cuándo, ni por qué los habían elaborado. Me acercaba a mi abuelo para preguntarle, pero tampoco me daba respuesta, ni sus hermanos, que llegaban con frecuencia a su casa. Era como si se resistieran a compartir obstinadamente información. Tal vez como señala Agamben (2017):

Es como si cada uno sintiera oscuramente que justo la opacidad de la vida clandestina encierra en sí un elemento genuinamente político, como tal por excelencia compartible, y, empero, si se intenta compartirlo, este se resiste obstinadamente a ser apresado y no dejar tras de sí más que un resto ridículo e incommunicable (p. 20).

Una vez más, el abuelo, los abuelos, retroceden y se niegan a hablar y a pesar de los años y de la insistencia, presente en la modernidad actual, que tiene la pretensión de que se habla de todo, la tradición, la costumbre, hace que para los *binni yati* se mantenga el silencio. Este silencio de los abuelos, como un huir de la historia, o de revelar la historia, parece una decisión de ir al abismo de la finitud. Como señala Agamben (2017), los abuelos parece que siguen el camino de “la imagen de la polilla devorada por el fuego” (p.14), que acaba y muere en cuanto se acerca a la luz al final del túnel del tiempo, de su ciclo de vida, como si al

hablar, o romper el silencio de las historias de los *tangu yú*, las historias, los secretos, pudieran morir.

2.3 Una cueva que nos habla del pasado: La Bá cuana³

2.3.1 La Bá cuana

Inicio ese apartado rememorando la historia que de manera personal tengo con la *Bá cuana*. En una ocasión, mi padre, cuando tal vez tenía unos diez años de edad, entre todos los cuentos y leyendas que me contaba al caer la noche en el pueblo *yati*, narró una historia que me pareció muy interesante. Me contó que en el cerro Blanco o de Ixtaltepec, había una cueva muy profunda que conectaba con la capital del estado de Oaxaca y otros pueblos. La entrada a esta cueva es llamada la *Bá cuana*.

Yo sabía de aquel cerro porque al frente pasa la carretera que conecta el pueblo *Yati* con la ciudad de Ixtepec. En su cima se observa una pequeña capilla *Tá pasión* y en la parte baja una segunda con un nombre semejante. Los dos templos, dedicados a la religión católica, veneran a la Santa Cruz, que en Ixtaltepec, se celebra el 1 de mayo, a diferencia de otras comunidades del país que suelen celebrarla el 3 de mayo.

Debido a que era sólo un niño, yo no podía ir a verlo de cerca. Recuerdo que mi padre me contaba que al entrar a la cueva uno podía bajar y bajar cientos de metros y en el fondo encontrar un río subterráneo, que se perdía en un abismo. Sin embargo, si uno seguía caminando, se podía llegar a Mitla o alcanzar algún túnel de Monte Albán, que se encuentran ubicados en los Valles Centrales de Oaxaca, y que fueron considerados en su momento los centros poblados más importantes de los zapotecos antes de la llegada de los españoles, siendo ahora centros arqueológicos resguardados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

³ Este apartado, fue publicado como avance de investigación en el artículo Rasgado, F. (2021). Una cueva que nos habla del pasado: La Bá cuana. *Revista Ciencia y Cultura*. Vol. 25, n. 47, 81-101.

Saber de la cueva, la *Bá cuana*, y que se conectara con las ruinas que estaban a un lado de la capital de Oaxaca, despertaba en mí una curiosidad enorme que me impulsaba a seguir indagando.

En aquellos tiempos, los habitantes del pueblo tenían la costumbre de ir a platicar a la casa del vecino, por la tarde, en alguna esquina de la cuadra, o bajo un gran árbol de higo que estaba a unos metros de mi casa, y que cubría todo lo ancho de la calle principal del pueblo *yati*. En ese lugar, *xha-duga* (debajo del higo), se concentraban cinco, seis o más personas, todos hombres, entre jóvenes y adultos, para tratar diferentes temas. Yo me integraba a este grupo, muy atento a lo que narraban, y entre los relatos surgía muy frecuentemente el tema de la cueva *Bá cuana*.

Ahora reflexiono que quizá fueron las historias que me había contado mi padre, y todas las personas que me rodeaban en el pueblo, las que me hicieron ver la importancia de saber con mayor profundidad sobre mi origen y sobre quiénes somos los *binni yati*, y que hoy me orilla a realizar esta investigación. Para ello me es necesario saber qué significado tenía la *Bá cuana* para el pueblo *yati*, como para mí.

Desde las calles del pueblo *yati* se observa, en el horizonte, el *dani yati*. Es el único cerro que se divisa a lo largo de varios kilómetros. Sin embargo, las construcciones modernas, los edificios y las viviendas obstruyen actualmente su visibilidad. En muchas ocasiones, el cerro pasa desapercibido, dado el interés actual en el trabajo, el comercio, la vida cotidiana.

El cerro Blanco de Ixtaltepec se localiza en la Sierra Atravesada del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, que atraviesa Chimalapas hasta llegar al estado de Chiapas (Rivas, 2016) y varios pueblos de la región están vinculados con él. Asunción Ixtaltepec (*yati*) se sitúa en el lado sureste, y desde allí se puede llegar caminando en una hora y en autobús en diez minutos aproximadamente. A su vez, desde el centro de la ciudad Ixtepec, que se ubica hacia el lado norte, se puede llegar caminando en treinta minutos y, en autobús, en siete. Un poco más hacia el sur se encuentra Juchitán de Zaragoza, el recorrido a pie dura dos horas

aproximadamente y media hora en autobús; otra localidad importante, ubicada al sur, es Tehuantepec, a tres horas aproximadamente yendo a pie y una hora en autobús.

Desde lo más alto del cerro Blanco, cuya altura es de aproximadamente 250 metros sobre el nivel del mar (Rivas, 2016), se puede ver hacia el sur la ciudad de Juchitán de Zaragoza la ciudad de Tehuantepec y otros sitios también representativos como el *Guie ngola* (Piedra Grande), el Tigre y el Lieza. Más hacia el sur se observan las lagunas y el Océano Pacífico, donde se asienta el pueblo huave. Escudriñando hacia el sur-poniente se observa la sierra de Tlacotepec, y al poniente, el Cerro Negro y Laollaga. Al mirar hacia el norte se puede divisar la ciudad de Ixtepec y la Sierra Atravesada y, fijándose detenidamente, dirigiendo la vista del norte hacia el este, se observan las montañas de Zopiloapan; al sur-este de todo este escenario se ubica el pueblo *yati*. Igualmente, desde lo alto del cerro Blanco se observa el Río de las Nutrias o Río de los Perros, que en zapoteco se dice *Guigu Bicunisa*. Este río nace en la parte norte del Istmo de Tehuantepec, en la zona mixe, vale decir entre Guevea de Humboldt y Santa María Guienagati, desciende hasta la Planicie y discurre por Laollaga, Ixtepec, Asunción Ixtaltepec, Espinal, Juchitán de Zaragoza; bordeando el *Dani yati* de lado oriente sigue su curso hasta desembocar en la laguna superior, concretamente en el pueblo de Santa María Xadani.

La cercanía del cerro Blanco con otros sitios y el lugar estratégico que ocupa para observar diversos territorios, me permiten señalar que no sólo es un referente de Ixtaltepec sino también de otros pueblos de la región, como Ixtepec, Juchitán, Espinal, Comitancillo, La Mata, Mixtequilla, La Ventosa, entre otros. Se encuentra en la zona más importante del Istmo, geográfica y económicamente hablando, porque se ubica en una planicie donde predomina el comercio, pues es una zona de afluencia económica, con ciudades importantes como Salinas Cruz, que cuenta con la refinería Antonio Dovalí Jaime, una empresa del Estado que procesa el petróleo crudo para su exportación. También está conectada con La Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza es una ciudad donde predomina la actividad económica secundaria y terciaria, como el comercio, la industria textilera, la del

calzado y la alimentaria, entre otros. Contribuye a esto que Ixtaltepec sea considerada por su ubicación estratégica y esté dentro de la zona de la planicie, sea tomado como espacio importante para el proyecto transpacífico que el Gobierno Federal promueve, donde se espera que arriben muchas empresas, bajo la promesa de que generarán empleos para los habitantes de los pueblos de Oaxaca.

2.3.2 La entrada de la Bá cuana: Un espacio donde se crea la vida

Como he señalado, la Bá Cuana se ubica en el costado poniente del cerro Blanco (*Dani yati*). Alcanza una altura de cien metros sobre el nivel del mar, siendo otra elevación del mismo *Dani yati* Rivas (2016). En el lugar se erigen dos piedras de granito imponentes viendo hacia el sur, separadas una de otra por diez metros aproximadamente. La primera piedra se inclina o está recostada sobre otra piedra que se muestra como puntal, formando una entrada, un espacio hueco, un espacio vacío. Es un espacio muy estrecho, pues para pasar uno tiene que inclinarse y apenas puede recorrer caminando aproximadamente cinco metros. Si bien la piedra se encuentra acostada, algunos comentarios de personas que conocen más el lugar indican que hace muchos años, esta piedra estaba parada sobre otras tres que fungían como muros, o columnas, pero que debido a una gran tormenta la piedra se inclinó. En dicho elemento se observan muchas figuras trazadas, símbolos, además de pinturas rupestres prehispánicas.

También se aprecian pinturas de grafiti, escritos, trazos modernos, que se hicieron por encima de los símbolos y figuras rupestres antiguas. La segunda piedra presenta una parte desgajada del lado oriente y forma una pared plana. En ese espacio se evidencian figuras rupestres y símbolos prehispánicos, sin embargo, también ha sido rayada y maltratada. Generalmente las leyendas actuales han sido elaboradas por grafiteros, jóvenes que van por las tardes al cerro dada la cercanía que tiene con la población, pues este lugar se utiliza hoy en día como un espacio de encuentro para jóvenes.

Cabe resaltar la importancia que tiene la *Bá cuana* para el pueblo *yati* ya que en cierta manera forma parte del pasado y del presente. A fin de conocer con mayor

detalle su significado es imprescindible tomar en cuenta la voz de los habitantes del pueblo y, en particular, la de los ancianos. Recupero la voz del profesor Pedro Mijangos García, de ochenta y dos años de edad, quien integra el grupo de los entrevistados para este trabajo de investigación. Él ha trabajado como profesor de educación primaria y actualmente se encuentra jubilado. Tiene una amplia experiencia en la docencia y ha participado como director de la Casa del Pueblo de Asunción Ixtaltepec, Oaxaca, así como ha sido un impulsor incansable de la preservación de las pinturas rupestres de la *Bá cuana* y de la cultura del pueblo yati. Según él, la palabra *Bá* refiere a una tumba sagrada o lugar de veneración, espacio ritual de los primeros *binni yati* zapotecos, pero también puede ser comparada a una garganta humana, que en zapoteco significa *Baa*, y que conecta con el espacio interno, en este caso el lugar donde se encuentran los órganos vitales. Se constituye en el lugar donde entra y desde donde sale el aliento de vida; en fin, es el espacio donde brota la vida.

El profesor menciona que “*cuana* es algo dulce, como *cuana-naxhi*; entonces es el lugar donde se siente el sabor de algo agradable al sentido del gusto”. Se puede decir, entonces, que es un lugar donde entra algo sumamente agradable, humano, benévolo, es el lugar donde entran cosas, ideas, situaciones, es un lugar donde se entierra una semilla, un cuerpo; es un lugar donde existe una lucha, una lucha de creación, un conflicto entre la vida y la muerte, pero donde al final la vida logra renacer por las constantes ofrendas, un espacio sagrado donde se invoca al ser.

El señor Mijangos comenta que otros dicen que *cuana* podría compararse como lavado estomacal, una lavativa, donde ciertas hierbas medicinales entran, lava, se revuelven y sacan lo malo del estómago para que al final uno pueda sentirse aliviado. Otros lo han comparado con el aparato sexual vagina o vulva de la mujer. En la analogía que hace el profesor Pedro de la palabra *cuana* con el aparato sexual de la mujer, interpreto que la *Bá cuana* se asemeja al órgano sexual de la mujer, donde entra y se deposita la semilla, pero durante este recorrido se da una lucha porque se encuentra con diferentes obstáculos, libra una batalla hasta fundirse y transformarse para formar un nuevo ser. Sin embargo, al mismo tiempo,

afuera, en el exterior, también se libra otra batalla, a través de sacrificios y ritos, invocando al ser supremo para seguir generando vida.

En este sentido puedo interpretar que, si *cuana* se compara con lavado estomacal y órgano sexual de la mujer, y *Bá* con el lugar, tumba o garganta donde entra algo dulce o lugar donde se siente algo agradable que se toma y saborea, o el lugar donde se entierra una semilla, entonces la *Bá cuana* puede ser el lugar donde nace algo o se hace algo extraordinario en cierto periodo de tiempo que podría ser la vida. Para muchas culturas de Mesoamérica, las cuevas o cavernas eran los lugares de donde venían los antepasados y en algunos casos prevalece la “idea de la cueva como vientre de la Tierra” (Manzanilla, 1994).

Esta interpretación se vincula con lo que señala Zárate (2003), quien hace un análisis de las palabras *Bá Cuana*, desde la lengua antigua del zapoteco Istmeño:

Se buscó el desglose de esta palabra en el zapoteco antiguo y se encontró que: Paa o Baa, “significa toda cosa deleitable, gustosa y muy estimada, en cualquier especie de deleite; v.g. ragopaaya, comer espléndidamente de todas las cosas; rizaacopaaya, abundar de toda riqueza y prosperidad; no se puede explicar todos los significados de Paa y Baa...” cua; “esta sílaba quiere decir sobrado de casa, esto es techo o grado hacia arriba; v.g. dos obrados o dos techos o dos órdenes de casa hacia arriba...” (Anónimo [1823] 1981:90; Córdoba [1578] 1987: 104), y na; “es también sílaba reverencial porque pospuesta el nombre es usted, señoría” (Anónimo [1823] 1981: 88; Córdoba [1578] 1987: 102) (p.23).

Por lo tanto, uniendo el significado de estas terminologías, *Bá cuana* sería el lugar de las cosas del sustento muy deleitables (Zárate, 2003, p. 23). Es importante señalar que como investigador y originario del pueblo *yatí*, el zapoteco que usó Zárate (2003) es un zapoteco de Juchitán, que presenta una pequeña diferencia con el zapoteco *yatí*, tanto en algunas palabras como en la fonética. Sin embargo, el texto se aproxima con la narrativa del profesor Pedro Mijangos, cuando el autor señala que *la Bá cuana* es un lugar de sustento muy deleitable, donde abunda la prosperidad y riqueza.

En otros términos, se estaría comprendiendo este lugar como de veneración, de culto, donde se invoca la vida. Cuando le pregunté si es cierto que hay una cueva en la *Bá cuana* el profesor respondió “Sí, hay una cueva”. Esta respuesta anuncia, vinculando con lo que he escuchado a lo largo de mi infancia, que se cree que existe un lugar bajo tierra, oscuro y profundo, como una caverna, donde se pueden encontrar desde plantas y animales conocidos hasta especies desconocidas, o que no sabemos si existen en la realidad, porque sólo habitan en la sombra, en la parte oscura; sin embargo, ahí están. En esta parte de la narrativa del profesor Pedro, se expresa un respeto por lo que habita en aquella cueva porque en su niñez le fue inculcado un cuidado, una obediencia hacia aquel animal, o animales, que podían comer a la gente y llevarlas a la muerte. Sin embargo, se señala que las personas iban en busca de la *Bá cuana* de forma habitual, y al regresar de este espacio estaban hechizadas, llenas de magia y encantadas, pues ahí es el lugar donde se crea la vida.

La fuerza de estos relatos, en los espacios en los que me ha tocado escucharlos, es decir, en el espacio familiar como también comunitario, me refiere a lo que señala Eliade (2017): “De un modo parecido, no es lo que han hecho el padre o el abuelo lo que se enseña al niño, sino lo que hicieron por primera vez los antepasados, en los tiempos míticos” (p. 40). Las cuevas, como se menciona en los relatos recuperados y rememorados, fueron concebidas como entradas, puertas o caminos al inframundo, como un lugar donde se hace un recorrido de varios niveles para llegar a un lugar, donde se encuentra un río subterráneo, lugar de entierro. En cierto modo, se representa como un lugar donde inicia el viaje del ser, del espíritu, no para sufrir en el infierno o el purgatorio como la cultura europea ha enseñado. Aquí se configura la vida y la muerte, como un encuentro donde la regla es la transformación, una metamorfosis, el lugar donde surge algo nuevo, y donde la vida subsiste de manera latente para germinar. Tal vez se vincule con el inframundo, ya relatado por otros autores, por ejemplo, para el caso de los Olmecas.

El inframundo ocupaba otro lugar del primer rango en esta geografía cósmica. Para los Olmecas y los pueblos de Mesoamérica el inframundo

era el lugar fértil del cosmos, la zona más lúdica y creativa. Ahí se hundían periódicamente las semillas, los astros y los seres humanos, y renacían más tarde, infundiéndole vitalidad a la máquina universal. Los Olmecas fueron los primeros en concebir el inframundo como un lugar húmedo, acuoso, oscuro y cargado de fuerza vital, exactamente como una caverna del interior de la tierra... El inframundo era un lugar de gestación y renacimiento (Florescano, citado en Zárate, 2003, p. 24).

Me interesa destacar que para el profesor Pedro Mijangos sigue presente la idea de advertir a los niños: “tengan cuidado niños, no pasen cerca de la cueva porque hay un animal ahí”. Esta expresión muestra que, para él, sigue vigente la idea no sólo de la presencia de un animal dentro de la cueva, que se esconde bajo tierra, que puede salir en cualquier momento, sino de la importancia que el espacio tiene para ser rescatado en las narraciones hechas a las nuevas generaciones, concretamente aquello que refiere a la vitalidad de la *Bá cuana* como un espacio sagrado, un referente para los *binni yati*.

Sobre el mismo tema también me habló el señor Bulfrano Cruz Toledo, también originario de Asunción Ixtaltepec, licenciado en educación física y psicólogo, profesor jubilado de 70 años de edad. Actualmente es presidente de un grupo de personas que se dedican a cuidar, preservar y difundir la cultura del pueblo *yati*. En su narrativa puedo identificar nuevamente el significado que se le da al lugar o espacio de la *Bá cuana* como un espacio sagrado. Según señala, retomando sus palabras, “se sacrificaban doncellas”, y que eran los cuidadores los que tenían que decidir lo que se habría de hacer con ellas. Según sugiere él, en el lugar de la *Bá cuana* se realizaba algún tipo de ritual, lo cual representaba, señalaba, un acontecimiento muy importante, para invocar agua o lluvia, para la siembra o para que el pueblo sea más próspero. El profesor Bulfrano hace referencia al inframundo, donde señala, habita un animal sobrenatural, que podría ser de acuerdo a lo que narra un cocodrilo, una serpiente o un animal muy antiguo. Estas referencias coinciden con lo que escribe Zárate (2003), cuando analiza una pintura rupestre de una de las piedras de la *Bá cuana*.

En la parte superior de esta columna se representa la cabeza de un animal que procede del Este, y aunque es parecido a una serpiente, cóatl, es más probable que sea un cipactli, caimán o lagarto porque aparece con unas tiras en el cuello, como un moño, que en este conjunto pictórico adornan a los símbolos sagrados y ceremoniales. Unido a esto lleva un círculo como un numeral (uno cipactli o uno lagarto). De su boca, salen círculos semejantes a chalchihuitl, que podría ser agua preciosa. Abajo de este signo aparece una mano mutilada de su dedo pulgar y pintada al negativo (Zárate, 2003, p. 44).

Cuando se alude al lagarto, se puede encontrar también relación con lo que los nahuas nombran como cipactli, que es un caimán o lagarto, pues según Seler (citado en Zárate, 2003), está representado en sus pinturas:

[...] cuando los dioses habían creado el mundo inferior, los ciclos y el agua, con sus deidades: Crearon en el agua un peje grande que se dice cipacualli (cipactli), que es como un caimán y que con este pez hicieron la tierra, llamada tlaltecli, y que solían representarlo como un dios de la misma (p. 45).

En la descripción se señala que el peje grande representa una deidad y esto me plantea interrogantes acerca de la posibilidad de que también entre los zapotecos los lagartos o cocodrilos hayan sido considerados como dioses, y que el lagarto que está representado en la *Bá cuana* haya sido visto de este modo. En ese caso, retomando el relato del Mijangos, antes referido, me pregunto si cuando se refiere al sacrificio, habría existido en este contexto un sacrificio para este dios u otros que pudieran estar representados o no, en las piedras de la *Bá cuana*. En todo caso el lagarto, presente en la *Bá Cuana*, parece estar ligado a la potencia creadora, según se señala en la siguiente cita:

Entre los zapotecas, una misma palabra designaba la cordillera y el primer signo de los días Chijlla-tani y chijlla... También el caimán tenía este mismo nombre, Peho Pichijlla o Pijchilla Peoo... Era para los mexicanos un símbolo de fructificación, de la potencia creadora, un signo del crecimiento,

de la abundancia y de la riqueza... Designaba el primer punto cardinal, el Este (Seler, citado en Zárate, 2003, p. 45).

En los pueblos del Istmo de Tehuantepec, el lagarto o cocodrilo es llamado en zapoteco *béñe*. Este término nos conduce a un animal que vive bajo tierra, en una cueva, en el lodo, en una laguna o en un pantano. En este sentido, se puede plantear que es posible que cuando los ancianos *binni gola* hacen referencia al animal que vive en la *Bá cuana*, estén hablando del lagarto o cocodrilo. Vinculado con lo anterior, en el siguiente apartado abordo cómo algunos elementos, como el lagarto o cocodrilo grabados en la cueva de la *Bá cuana*, están presentes como figuras significativas en rituales y festividades de otros pueblos. Esto puede dar cuenta del diálogo entre estos pueblos.

2.3.3 Fronteras abiertas de la *Bá cuana*, diálogo con los chontales, huaves y Juchitecos

Siguiendo con la referencia a los lagartos o caimanes, se puede observar que este ocupa un lugar importante en algunos pueblos de la región del Istmo Oaxaqueño, en particular en fiestas y en rituales, tal es el caso del pueblo de San Pedro Huamelula, Oaxaca. Éste se localiza en la parte sur-oeste de la *Bá cuana*, a tres horas y media del pueblo de Asunción Ixtaltepec. El pueblo cuenta con tres mil personas aproximadamente, es cabecera municipal y tiene trece agencias. Se considera como el corazón de los chontales. El 29 de junio se celebra a San Pedro como patrono del pueblo de Huamelula. Según cuenta uno de los entrevistados, el maestro Jaime Zárate Escamilla, cronista de la comunidad, quien escribió el libro *Leyendas Chontales* (2013), hace muchos años, los primeros frailes dominicos que llegaron al pueblo convocaron al pueblo para organizar una escenificación donde se representaría los momentos más relevantes que había tenido el pueblo de Huamelula. La fiesta, que se retomó como la más significativa, tiene que ver con la representación de lo que se considera el pacto para alcanzar la paz y el equilibrio entre la naturaleza y el pueblo chontal.

Esta festividad se desarrolla durante varios días. Después de las fiestas, bailes y danzas, se ponen en escena cruentas batallas entre moros y cristianos, ikoots de

San Mateo del mar y chontales de Huamelula, luchas contra los piratas, negros y turcos, mareños, muliatas (hombres vestidos de mujer) y caballeros. Estas batallas se efectúan en las principales calles del pueblo, en las que los grupos van pasando uno por uno hasta alcanzar el centro del pueblo. En el lugar, se van eliminando los grupos dominados, pero éstos no abandonan el sitio hasta no acordar la entrega de algún bien del pueblo. Hacia el día 30 de junio la fiesta continúa y, cuando la representación llega a la cúspide, los chontales logran un acuerdo con los ikoots para retomar el control de su pueblo.

Lo que me interesa destacar en esta fiesta es que el acuerdo se realiza por medio de un enlace matrimonial entre la princesa lagarto ikoots (huave) y el príncipe chontal de Huamelula. Es importante mencionar que en esta escenificación participan las autoridades de la comunidad de Huamelula. Tras un largo diálogo e interrogatorio con los representantes del pueblo huave y chontal, el presidente del pueblo de Huamelula acepta las nupcias con la princesa lagarto ikoots. Observamos que este animal viene ocupando un papel importante no solo en la *Bá cuana*, sino también en la región, con otros pueblos originarios.

Otro acontecimiento importante de la región revela posiblemente un vínculo con el lagarto, como lo mencionan los profesores entrevistados Pedro Mijangos y Bulfrano Cruz, así como lo propone Zárate (2003); es la celebración de la vela *Gué lá Bé ñe* (La noche del lagarto), lo que puede representar el diálogo con los juchitecos, a partir de la representación de la figura del lagarto de la *Bá cuana*. Sobre este tema Roselia Chaca (2017) realizó un reportaje donde expone esta celebración. Según ella la veneración se efectúa en las orillas de la ciudad de Juchitán, en la Laguna Superior, muy cercana al estero que se encuentra hacia el lado sur este de la ciudad. Este evento se realiza en el mes de mayo, celebrando la fiesta católica de la Santa Cruz que es, a su vez, una de las fiestas más notables en Ixtaltepec, específicamente, como he señalado antes, en el cerro Blanco. En Juchitán, los creyentes salen de la casa del mayordomo, de algún lugar de la séptima sección de Juchitán, a las seis de la mañana. Recorren diez kilómetros aproximadamente cargando una cruz verde. Integran la caravana mujeres, hombres, niños y jóvenes, llevando consigo música, comida, cervezas y

cohetes. Los peregrinos descansan en los diferentes ranchos que conducen al lugar sagrado y una vez que se llega a la capilla rodeada por el agua del estero, el mayordomo ofrece a las personas comida, cervezas y refrescos. Esta fiesta dura dos días. La vela *Gué lá Bé ñe* es una fiesta que se realiza en honor al lagarto, el animal sagrado para los zapotecas. Según señalan los habitantes de Juchitán, hace muchos años el santuario estaba lleno de lagartos; los moradores del lugar atrapaban uno, el más grande y se lo llevaban para hacer alarde de él en las fiestas de la séptima sección de Juchitán y posteriormente se lo devolvía a su sitio de origen.

Antonino Vicente era famoso como *Nunu Bé ñe*, (el pequeño lagarto) porque como miembro de la hermandad o sociedad de quienes rendían culto al lagarto, él era el encargado de ir a sacar a uno de estos animales de su madriguera en el estero para presidir el baile que se celebraba durante una noche –la otra parte del culto se celebra en un estero que está al oriente de Juchitán (De la Cruz y Winter, 2001, p. 315).

Es muy importante subrayar que entre los zapotecos de Ixtaltepec ya no existe una celebración de culto hacia el cocodrilo o caimán, como tampoco se tiene registro de alguna fiesta en honor al reptil. Sin embargo, los dos monumentos de piedra presentes en la puerta de la *Bá cuana* y el constante relato transmitido por la tradición oral de Ixtaltepec, nos hablan de los símbolos y grabados antiguos de este animal sagrado. Tal vez, el hecho de que, como he referido anteriormente, en los pueblos vecinos aún se encuentran representaciones y rituales en honor a este animal, al que se le otorga el carácter de ser encargado de la creación, puede indicar que tal vez en Ixtaltepec también se celebraban rituales similares. O tal vez, como lo señala Agamben (2017), todo ello haya quedado en silencio: “Puesto que con certeza esta-la clandestina, nuestra forma –de vida– es tan íntima y cercana que, si intentamos aprehenderla, nos deja entre las manos únicamente lo impenetrable, tediosa cotidianidad” (p. 12).

Cuando hablo de otros pueblos que no son zapotecas, pero que convergen por su cercanía geográfica o por las mutuas relaciones comerciales, sociales y culturales,

considero que se van reconstruyendo, entre sus prácticas, modos de identidad social, normas, prácticas sociales, políticas y religiosas, que intentan preservar. También se hacen presentes prácticas que se niegan a desaparecer. Es a partir de las relaciones entre los pueblos, de los diálogos, en este caso, en referencia al Cerro Blanco, a la *Bá cuana* y al lagarto, que los pueblos se articulan e imbrican para salvaguardar la permanencia de la identidad de nuestros pueblos. Estas sociedades identitarias alternas, “sirven para destacar diferencias que, aunque resulte aparentemente contradictorio, permiten establecer una filiación común” (Bartolomé, 2006, p. 59). El animal sagrado, el lagarto, es representado año tras año hasta la fecha por diferentes pueblos del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Encarna un mundo lleno de magia, de acciones y creaciones, incorpora un legado mítico a las nuevas generaciones que se mimetizan en los diferentes procesos rituales que se dan en los barrios, en las calles, en los hogares, en las diferentes instituciones públicas y privadas, en los monumentos visibles y no visibles. Quizá no podamos ver la representación de la figura del caimán porque representa la parte oscura, la sombra, la figura que no se ve, pero sentimos su presencia en las diferentes fiestas, costumbres y tradiciones de nuestros pueblos.

2.4 Bidxá, nahualismo y vida comunitaria

2.4.1 Bidxá, como un espacio íntimo y comunitario

Ndani guéla, u-saaya nezaa ra bandá, na cahuí la dú, stube, cadxibe, u-saaya naguendá purti cadxibe, ca pápa ladxidúa, m-bala sxi biree maanique, nánda be ná, nobe goyábe ná, bisxoñé pacá sxugánda be ná.

Altas horas de la noche, caminé por aquel barranco en la oscuridad sólo, tenía miedo, caminé apresuradamente porque tenía temor, mi corazón latía muy rápido, de repente salió aquel animal, “entre animal y humano”, me seguía, quería morderme, corrí para que no me alcanzara (Historia narrada por mi padre hace algunos años).

En el pueblo *yatí*, como en muchos otros pueblos de México, al caer la noche las personas cuentan historias vividas, o imaginadas. En algunos casos se relatan

sucesos fuera de lo normal, ajenos a la realidad, historias de criaturas místicas. Lo que se va narrando traslada a un mundo diferente, espiritual y mágico, las personas reunidas en aquel espacio especial parecen entrar a un espacio, liminal (Van Gennep, 2008). Aquella criatura mística se hace presente porque de alguna u otra manera se siente, está ahí, algunos pueden ver aquel ente, u otros le manifiestan respeto.

Estos relatos de sucesos extraños, aparece en las conversaciones el *bidxá* una y otra vez, en encuentros sociales, entre compañeros del mismo pueblo, familiares y amigos. Al parecer el *bidxá*, invoca y clama un espacio, un momento de atención, una manifestación en los espacios sociales de la comunidad. Puede aparecer, según lo relatan, cuando alguien retorne a casa, en el camino, en la esquina de la calle, en cualquier momento, por lo regular en la noche. Una revelación, una señal, te hará saber que algún ser oculto y extraordinario está ahí, cerca de ti, para advertirte de algún suceso o para dañarte de manera irremediable.

Al parecer la entidad espiritual se esconde, no se deja ver, se oculta (Agamben, 2017), pero no deja de vincularse con el otro, lo sigue, y sigue presente, por así decirlo, en nuestros tiempos. Unos pueden dudar de su existencia, o no creer en ella, pero lo llevamos en nuestro imaginario como algo que forma parte de nuestras experiencias, vivencias. De tanto hablar del *bidxá*, se vuelve costumbre, se vuelve tradición, “Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no solo de lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento” (Gadamer, 1977, p. 348). Se establece como un devenir con el otro y con la sociedad. Al hacerlo, se convierte en una transfiguración, de algo que existió, y que acompaña al humano. Sentir la presencia, o ver al *bidxá*, señala el acontecer de un suceso, de un hecho que afecta la vida del otro o de los otros, se trata de un acontecimiento (Gadamer, 1977). ¡Sí, es cierto, muchos lo niegan!, rechazan su existencia, pero es una entidad espiritual, a la que muchos llaman el *nahual*. Se nos aparece como una persona del pueblo, un niño, un adulto, a veces toma la figura de un animal, o de una persona a la que se le dota de

características especiales, como, por ejemplo, tener un *nahual*. También aparece, como un anciano o una anciana, alguien que siempre guarda su distancia, o como un curandero o curandera del pueblo.

De acuerdo con Austin (citado en Bartolomé, 2006), el nahualismo se define como el poder, facultad o capacidad que presentan los magos, sacerdotes o especialistas religiosos para transformarse en animales o fenómenos naturales como el rayo, tormentas, centellas, meteoros, remolinos y que puede influir en el otro una buena obra o una mala obra, puede hacer el bien o el mal. En el mismo sentido, Van der Leeuw (citado en Bartolomé, 2006), considera que el fenómeno del nahualismo suponía la existencia de un “alma externa”, vinculada a un animal (p.155).

Al hacer un análisis de la palabra *bidxá* puedo entender un poco más sobre su significado. En el estado de Oaxaca existen diferentes variantes del zapoteco, por ejemplo, el zapoteco de la costa, de valles centrales y del Istmo de Tehuantepec no tienen gran similitud tanto en la fonética como en la gramática. En el Istmo todavía se usan algunas palabras muy antiguas como *bi* que puede significar viento, espíritu, alma o ruptura, muchas palabras llevan la palabra *bi* al inicio como *biche*, hermano, *binni*, gente, *bicu*, perro. La siguiente palabra es *dxá* o *na dxá* que puede significar tibio o cambio y que al unirlos forman la palabra *bidxá* y que puede significar viento, tibio o viento que cambia, la mayoría de las personas que aún hablan el zapoteco, asocian el *bidxá* con espíritu, visión, fantasma, alma o sombra.

Otra concepción que otorga un significado profundo a la relación que tiene el ser humano con la naturaleza, con los animales, las plantas y lo espiritual es el *tonalli* o *tonal*. Como lo señala Beltrán (citado en Bartolomé, 2006), “el *tonalismo* es como una ligadura mística entre una persona y un animal, cuyos destinos están indisolublemente unidos, y que se desempeñan como inseparables compañeros en la vida y en la muerte” (p. 156). En los pueblos de Oaxaca, como en Asunción Ixtaltepec, los *binni golas* todavía comentan historias del *bidxá*, y se refieren a él con respeto. Lo mencionan como un animal o algo extraño que nos acompaña día

y noche, que reclama su espacio, su lugar en el mundo de los hombres, la sociedad.

En la entrevista realizada al profesor Pedro Mijangos se refiere al espíritu como *bidxá*.

P. M.: Hay personas que tienen la facilidad de transformarse en un marrano en un perro, cualquier animal. En una ocasión, yo ya no lo vi, pero mi difunto abuelo me lo contó. Había dicen, siempre en la cocina, bueno la cocina estaba apartada, estaban ahí unos perros ahí peleando, pero ellos no sabían por qué peleaban, pero de tanto y tanto salió para ver qué estaba pasando. Cuando llegó ahí los corrió. Al perro que quedó atrás mi abuelo le tiró un machetazo. Los perros se fueron. Cuando amaneció vio una hilera de sangre que salía de la cocina, al ver el suceso siguió la huella de la sangre, siguió la sangre, quería ver dónde llegaba para ver el perro. Llegó a la casa de un señor y le preguntó por tal persona, entonces el señor le dijo que sí estaba, pero no podía recibirlo, no podía salir, estaba enferma, entonces él le preguntó ¿Qué le había pasado? El señor le contestó que no sabía qué le había pasado, en ese momento él insistió al señor para que le dijera qué le había sucedido, ¡dime qué le pasó o si no me dices, voy a entrar! Entonces el señor le respondió, es que se cayó y se le enterró una estaca; ahí comprobó que la señora era la que se había transformado en perro.⁴

El *bidxá* es una voz de la cultura mesoamericana, que permanece, con diferentes matices y formas de pensamiento. “De la profundidad del tiempo emerge aquello que nos arrebató y conmueve. Y no nos importa lo que nos desvela sino lo que permanece velado; no nos importa la similitud sino la diferencia” (Arriarán, 2007, p. 168). Nos permite, a los *binni yati*, estar rodeados de un pensamiento que viene del pasado, que ha perdurado a través de la cultura oral, como una herencia de los pueblos originarios. Se presenta como una expresión del ser humano, portadora de muchos nombres, formas y figuras, que permanece, en las diferentes

⁴ Fragmento de entrevista al prof. Pedro Mijangos García.

máscaras (Bartolomé, 2006), que porta una persona, tal vez clamando el retorno a nuestro origen.

El prodigioso cambio o transformación del humano en animal o en un fenómeno de la naturaleza, es un don que lleva consigo el ser, la persona.

Este animal te acompaña toda tu vida, este animal es parte de tu personalidad, tu *tona* como le llaman ahora, *guenda* en zapoteco ¿*Tuú Gueenda la be?* ¿Cuál es su *tona*? *Béñe*, cocodrilo, ¿*Tuú gueenda la be?* Conejo. Ahora dicen que tienes un don, pero en zapoteco se dice *Squenda* y preguntan ¿*Tuú squenda be?* ¿Cuál es su don? Bueno él es músico; todo esto te da una identidad, tú eres albañil, tú eres carpintero. ¿*Tuú squenda be?* ¿Cuál es su don? Él es maestro (Entrevista al Dr. Abraham Cabrera, 2020).

Es como una fuerza, una potencia que está ahí (Agamben, 2017), atento, para enfrentar la vida. El *bidxá* es lo que nos identifica, no como una identidad anclada en un espacio y un tiempo, sino como una expresión involucrada en el diálogo con el otro y con los otros, en tanto permite el reconocimiento de las relaciones colectivas.

Otra de las voces que resuenan en este trabajo es la de Abraham Cabrera quien sostiene que se le puede llamar también *Bidxé* y se puede presentar en forma de niño.

Bidxé es un personaje como un duende, un niño pequeño que llegaba a tu patio y jugaba como los niños, si tú tenías niños y jugaban en el patio, ese *bidxé* llegaba y hacía los mismos juegos que hacen los niños, y dicen que podía hacer los mismos juegos que hace el niño y luego llevárselo hasta desaparecerlo [...] por ahí vio a un niño que andaba corriendo y ella dijo ¿por qué? ¡si es de noche, y este niño por aquí, anda perdido ese niño! y le pareció fácil agarrarlo, pesca el niño, y ya vez, antes cargaban a los niños en la cintura, y el niño se movía, dice, era la versión de la señora y la señora caminó porque estaba obscuro, pero cuando llegó al siguiente

poste, ya la parte del centro, cuando lo volteó a ver tenía cara de duende, tenía cara de monstruo ¡y lo soltó, dice, y salió corriendo la señora!⁵

Así como ocurrió en este caso, a mi me tocó vivir una experiencia vinculada al *bidxà*. En una de tantas noches que acompañé a mi padre a regar el campo para sembrar maíz, pues en el pueblo *yati* es frecuente regar las milpas de noche, y me tocó también ver a un *bidxá*. Yo tenía unos ocho o nueve años de edad, el canal no quedaba muy lejos del pueblo, quizá a unos seiscientos metros. Para abrir la compuerta para regar, teníamos que caminar unos trescientos metros más del terreno. Íbamos dos o tres veces en la noche para vigilar la cantidad del agua y a ver si no se estaba tirando o regando por otro lado. Teníamos que cuidar el agua, porque si se regaba por los caminos, el supervisor te multaba. Algunas veces me quedaba solo en el terreno y mi padre iba hasta la toma de agua. En una ocasión ya era muy noche, fuimos a ver la compuerta, a ver el nivel que tenía el agua, caminamos, subimos el bordo del canal, recuerdo que la luz de la luna aclaraba un poco el camino y podíamos ver a una distancia considerable, a unos ocho o diez metros. Se escuchaban cantar las aves nocturnas, yo no me despegaba de mi padre, los sonidos de los pequeños animales nocturnos eran constantes. Cuando llegamos a la compuerta, mi padre la abrió un poco más para tener más agua y esperamos unos quince minutos para ver subir el nivel del agua. Pero en ese momento vimos salir un perro negro grande debajo del cerco que colindaba con el canal, muy cerca de donde estábamos, a escasos tres o cuatro metros. Era un cerco tupido de ramas, no podías ver bien del otro lado, y nos pareció un poco raro que el perro saliera de ese lugar, aunque no le dimos mucha importancia. Pasaron unos quince minutos y nos propusimos regresar al terreno, sin embargo, a unos pocos pasos de ahí vimos a un señor cruzar el cerco de ramas, nos detuvimos inmediatamente al ver aquella sombra cruzar el cerco. Al día siguiente mi padre me dijo que había conocido a ese señor y me dijo quién era, esa persona había muerto una semana antes. Les confieso que esta historia la recuerdo

⁵ Fragmento de entrevista al Dr. Abraham Cabrera Cabrera.

nítidamente a pesar de la corta edad que tenía y marcó en mí la existencia del *bidxá*, pues lo sentía como un ser místico y espiritual que nos acompaña siempre.

En el siguiente párrafo el profesor Mijangos narra un segundo acontecimiento donde señala que el *bidxá* se conecta con las otras personas.

E.- ¿En qué otro animal se transformaban las personas?

P.M.: En un chango, esta historia también me la contó mi abuelo. Me dijo que diariamente el chango llegaba a su ventana, en aquel tiempo apenas había nacido un tío, era un recién nacido, el animal subía a la ventana, lo veían y se preguntaban ¿por qué venía y se trepaba en la ventana? Pero el animal venía para robar al niño, hasta que le dijeron cómo le tendría que hacer para atrapar al chango, y así agarraron al animal. Ahí le dijeron, ahora dime quién eres y si no me lo dices te vamos a matar. En ese momento tiraron la cuerda al árbol, ¡la intención era colgar al chango!, ¡matarlo! le pusieron la cuerda alrededor del cuello. En ese momento regresó, se hizo persona, en humano y dijo, ¡yo no vengo a nada!, y le preguntaron ¿por qué vienes todas las noches? Él les contestó vine por la sangre del niño (se ríe el profesor Mijangos) pues dijeron en ese momento ¡mátenlo!, la persona les contestó con miedo, ¡no, no, suéltense, yo les prometo que nunca más vendré a molestarlos!, en ese momento dijeron, ¡bueno, para qué lo vamos a matar, mejor suéltense! Y lo soltaron. No me acuerdo si me dijo una semana, o quince días, después llegó una caja, y se preguntaron ¿y esto? Pues en la caja había un par de huaraches nuevos, un sombrero, una mudada de ropa, ¡en esa caja había de todo! Y seguían preguntándose quién lo había mandado, hasta que vieron un escrito en la caja que decía el nombre de aquella persona que habían atrapado. Ahí revelaron que el señor era del pueblo de Santo Domingo.⁶

Al hacer un análisis de los relatos, puedo señalar unos puntos que me parecen interesantes. En el relato que hace el profesor Pedro Mijangos me llama mucho la

⁶ Fragmento de entrevista al profr. Pedro Mijangos García.

atención que el suceso provenga de alguien muy cercano a él. Este mismo hecho se repite con el relato del Doctor Abraham Cabrera y con mi propia historia. Puedo advertir que la presencia del *bidxá* no está alejada de cualquiera de nosotros, nos acompaña como nuestra propia sombra, y en cualquier momento está la posibilidad de sentir su presencia, que ahí está, incluso verla, o interactuar. Aunque hay otros que simplemente no creen en esta presencia.

Por otro lado, como observamos en el relato de Mijangos, se considera que la persona que ha tenido un encuentro con el *bidxá*, como ocurrió con el relato del abuelo, quien presencié y vivió en dos ocasiones este encuentro, es conocido como una persona especial. Se le dota a esta persona con la capacidad, el don, de ver y sentir lo que otros no pueden ver, aunque sabemos que está ahí. Tal vez nuestro acercamiento, a quienes no tengamos este don, sea el de sentir su presencia, o el de vivir una fuerte emoción, que nos hace sentir miedo, peligro o amenaza. Esta percepción, nos permite sentir un pequeño contacto con el otro, con el ser, y a partir de éste, se produce un espacio que permite un vínculo, nos enlaza, con quienes pueden verlos y sentirlo. Más adelante se aborda esto para analizar la importancia de estos relatos con las relaciones colectivas.

Otro punto importante es cuando el abuelo del profesor Mijangos observa una jauría de perros en la cocina. Esta situación puede interpretarse como un ritual en el que existe una lucha y un sacrificio, en la acción del abuelo quien lanza y corta con el machete al perro por la defensa de su espacio, de la casa. Pero al seguir la huella, este anciano, hasta la otra casa, se está configurando el restablecimiento del orden, que se comprende como el acercamiento con el otro, pero adentrarse al mundo del otro, encontrarse con el otro, le demanda un sacrificio, en esta historia la esposa.

En el relato del chango que llega a la casa del abuelo con la intención de tomar la sangre de un niño, observamos la presencia de un ritual, de un acontecimiento, donde está involucrado un animal, un humano y la sangre. A la vez, está presente el miedo, temor y compasión, características profundamente humanas. Encontramos un momento crítico, en este relato, cuando se está cerca de la

tragedia, cuando se va a robar al niño, cuando se va a matar el chango, y se menciona que el mono ruega por su vida. El chango vuelve, regresa a ser persona, y en este punto es cuando dialoga, y se construye un puente entre él y el otro, los otros. Este puente, mediado por el acto del habla, se presenta como un acuerdo, el perdonar, y dar la libertad al otro, en este caso, al hombre. A cambio de la libertad el ser humano-animal, retribuye con regalos, y en ninguno de los casos corrió la sangre. ¿Qué permitió la resolución en esta historia? El diálogo, el acuerdo, la importancia de esta relación, la dimensión colectiva.

El siguiente relato narrado por el Doctor Abraham Cabrera comenta de un duende, un niño pequeño que llega al patio de la casa y juega con los niños, imita los mismos juegos, al final, la intención era llevar al niño hasta desaparecerlo, esa noche la señora caminaba, era un lugar lleno de monte.

Interpretando el relato de Cabrera puedo ver una acción, un vínculo, un contacto entre la señora y la criatura, duende, el monstruo. “Le pareció fácil agarrarlo, pescar el niño” y llevarlo en la cintura. Este hecho puede significar un acto de protección, de ponerse en el lugar de la madre que perdió a su hijo o también marca una norma, de por qué un niño está solo, por qué la madre está ausente, tal vez en el relato de los perros también, por qué alguien de otra familia, estaba en el patio incorrecto. Por otro lado, llama la atención los dos términos manejados en el relato, “duende y monstruo” son términos difundidos en la época de la colonia por los europeos en América, como en otros lugares.

El otro acontecimiento en el que presenciamos dos entes que formaban parte de una misma escena, primero al perro negro que sale del cerco entre las ramas y espinas, y luego a un señor, el dueño del terreno, entrando al cerco, no obstante, ya había fallecido. En el pueblo ya se sabía que el señor aparecía como *nahual* o *bidxá*, pues entre los campesinos se señalaba que el señor tenía el don de transformarse en animal.

Recuperando los relatos anteriores, existe, en el imaginario de los *binni yati*, un vínculo cercano del humano con los animales, con la naturaleza, que se hace presente como un espíritu que nos acompaña siempre. Aun cuando frente a la

presencia del *bidxá*, permanece la duda, en nuestras conversaciones, nos preguntamos ¿Quiénes son estas personas que tienen la habilidad y capacidad de transformarse en animal? ¿por qué reclaman su lugar en la sociedad? De ahí que me pregunto ¿qué importancia tienen estos relatos en la configuración y la historia de los entrevistados, y de los *binni yatí*? Planteo como una posible interpretación, la importancia de lo colectivo y del vínculo con la naturaleza, como un *continuum*. Esto tiene que ver lo que otros autores señalan ¿Qué es una persona?

Bartolomé (2006), explica que una persona es la imagen que una sociedad construye y crea de manera subjetiva para el individuo, y que es aceptada por cada uno de los miembros para responder con las expectativas que se le ha asignado. Señala que en los pueblos originarios existe un sistema de organización parental para el sistema de cargos, común en los pueblos del estado de Oaxaca, que es un procedimiento de asignación de poder político a los habitantes del pueblo. Desde temprana edad al niño se le van otorgando ciertas actividades en casa como primer espacio, en el mundo de lo privado.

De acuerdo a Bartolomé (2006), en los pueblos mesoamericanos no existe una división entre lo privado y lo público, como ocurre en las sociedades occidentales, sino que existe un *continuum* que entrelaza lo privado y lo público. *Oikía*, casa y *polis* público, toman presencia de un modo distinto. Señala que las actividades domésticas y las actividades públicas se van cumpliendo conforme a la imagen que la familia tiene de cada uno de los miembros, así los niños, los jóvenes, los adultos y los ancianos van cumpliendo con lo que la sociedad demanda. Los jóvenes se van incorporando con actividades que exige la comunidad como cumplir como *topil*⁷, agente municipal o cumplir con un *tequio*⁸, cada individuo va ocupando un espacio ante la sociedad, con el cumplimiento con todos los cargos, el viejo alcanza el grado de anciano, un ser social, colectivo, sabio y respetado por todos.

⁷ Topil: Proviene del Náhuatl, topille. Es un policía comunitario, incorporado a un sistema político, a un concejal.

⁸ Tequio: Es un intercambio de trabajo que genera y garantiza la vida para los pueblos, reproduce acciones éticas, valores como la protección, la unidad, el cuidado, el respeto, el amor, sin tener ninguna relación de valor mercantil o de uso material.

Austin (citado en Bartolomé, 2006), refiere “que en la sociedad prehispánica la edad y los cargos desempeñados aumentaban la fuerza del *tonalli* de una persona” (p. 159).

Se puede señalar al respecto que el mundo de los *nahuales* tiende a reproducir las estructuras sociales jerárquicas. Para los Triquis, uno de los más conservados grupos étnicos de Oaxaca, el poder de los *nahuales* proporciona sustento ideológico para el papel político de los “principales” de los linajes. La relación de éstos con sus *nahuales* es interpretada como una proyección de las relaciones parentales, puesto que enlazan a los jefes de los linajes locales con los antecesores míticos de los clanes territoriales. El nahualismo aparece en la base del poder político-parental con el cual se encuentra identificado (Bartolomé, 2006. p. 159).

De lo anterior, se puede plantear, que en el contexto de Asunción Ixtaltepec existió una relación profunda entre el sistema de cargos político, la relación parental y el *bidxá*. Es importante señalar que actualmente el sistema de cargo político ha cambiado. La forma de elección por votación secreta ha desplazado, los usos y costumbres, la práctica de elección a mano alzada. El sistema de cargos políticos, la relación parental y el *bidxá* está basado en una posición generacional, lo que va definiendo la imagen, o lo que debe ser lo que ahora llamamos persona. De este modo, el *bidxá* nos recuerda las normas, que marcan la estrecha relación entre los individuos o grupo de individuos de una sociedad con los derechos y obligaciones, con la organización, la economía y la política de la comunidad.

2.4.2 Vínculos de la persona, los nombres y la comunidad

La imagen actual de la persona, predominante en la vida occidental, como refiere Bartolomé (2006), se encuentra condicionada por la categoría de hijos, hermanos, padre, madre, primos, tíos, amigo y otros. Puedo advertir que la definición cumple con una función clasificatoria, llevando los términos a la individualidad, separando la función de cada uno en relación con los otros. En la relación clasificatoria comunitaria, se posiciona al individuo al lugar que le corresponde de acuerdo al cargo que va ocupando a lo largo de su vida.

En la relación comunitaria, una persona no está representada como un solo individuo, la persona representa un todo en la cosmovisión de los pueblos zapotecos, y su lugar, su posición en la comunidad, está constantemente reconfigurada, construida, a través de actos simbólicos, míticos. De ahí que el parentesco y la política, mundo privado y mundo social, van dando forma a la persona dentro de un todo en la que forma parte. Pero a su vez, con el mundo de la naturaleza.

El *bidxá*, el *nahual* o los tonas representan un vínculo fundamental en la construcción del individuo, de la persona, el nexo que une a la persona y los animales y su posición en la sociedad, existe una posibilidad que su origen descienda del calendario o cuenta ritual zapoteco de 260 días.

Notese que el español que se escribe en la siguiente cita data del año de 1578 de Fray Juan de Córdova (1886). El Arte del Idioma Zapoteco, y se escribe o se redacta en este trabajo de investigación respetando las reglas gramaticales de aquella época.

SIGVESE LA QVENTA O KALENDARIO, de los días, meses, y año que tenían los yndios en su antigüedad.

QVANTO A LO PRIMERO ES DE NOTAR, QUE el circulo del año que tenían los indios Zapotecas era de 260. días, los quales acabados, tornauan a començar a contar hasta otros, 260. Y assi parece que no tenían termino situado donde començase el año, como nosotros tenemos. Este año tenían repartido entre si, quatro signos o planetas principales, en que cada vno tenia para si. 65. días. Estos quatro planetas, corrian por los días del año consecutiamente. Y acabados los 65. Días en que el vno reinaua entraua el otro. Y pasados aquellos el tercero y el quarto. Y luego tornaua a entrar el primero. Y desta manera se acabaua y començaba el año. Feneciendo como esta dicho en 260. días. Llamaban assi a todo el año junto como a cada. 65. días. Pije.1. piye.s. Tiempo, o duración de tiempo. ¶Ytem cada planeta destes tenia diuididos sus. 65. días en cinco partes. Cada parte treze días. A la qual llamauan, cocij, tobicocij. Como dezimos

nosotros, vn mes vn tiempo. Estos días assi tenia cada vno su nombre propio. Y dezian los indios que estos quatro planetas causauan todas las cosas en la tierra y assi tenianlo por dioses, llamauanlos, cocijos, o pitaos. Que quiere dezir grandes, y a estos ofrecian sus sacrificios, y su sangre sacándosela de diuersas partes de su cuerpo, como de las orejas, del pico de la lengua, de los muslos y de otras partes. Y el orden que tenían era que mientras corrian los. 65. del vn planeta sacrificauan aquel y cumplidos al otro, que entraua por aquel modo, y assi por su orden, hasta que tornaua entrar el primero. &e. Y a estos les pedian todo lo que auian menester para su sustento. ¶ A cada día de los treze y todos los. 260. como hemos dicho, tenían puesto su nombre como parece abaxo. Y estos días y signos a vnos tenían por buenos y a otros por aziagos y malos. ¶ Estos días y nombres seruián para muchas cosas tocantes de la vida del hombre. Lo primero servían para los nacimientos porque como tenían el nombre, el día, assi llamauan al niño o niña que en el nacia. Y este era su principal nombre aun que también tenian otro como adelante diremos. Seruián también para casamientos, porque quando se auian de casar auia se de ver si eran para en vno. Porque para ello auia de quadrar el día del nacimiento del vno con el del otro conforme a la quenta que ellos tenian. Lo qual aueriguauan los letrados o hechiceros echando sus suertes. ¶ Seruián tambien para los agujeros. Porque si encontraban con alguna cosa de las que ellos tenían por agujeros, yvan aver el día que era para saber lo que les auia de subceder. ¶ Seruián tambien para los sueños, porque por allí sacaban lo que les auia de subceder. ¶ Seruián tambien para las enfermedades, porque si caya enfermo el niño o adulto, yuan a saber el dia que era, y si auia de sanar o no. Y esta ciencia no estaua en todos sino en los que lo tenían por officio. A los que les llamauan. Colanij. s. Echador de las fiestas o docto en ellas. Finalmente, por este camino se regian y endereçaban sus actos y operaciones. ¶ Estos. 260. dias que diximos, diuidianlos los yndios en veynte partes o tiempos, o meses, que salen a treze cada mes. Y para cada treze días destos tenian aplicada vna figura de animal. s. Aguila, mono,

culebra, Lagarto, Venado, Liebre. &tc. Los cuales pintauan todos metidos en todas las partes o miembros de vn Venado, a donde pintauan las cabeças de cada vno de aquellos animales, de manera que aquella figura del Venado contenia en si todos estotros veynte signos. Y cada vno de aquellos animales que eran veynte tenia treze nombres, y aunque todos estos treze nombres eran en si como vna cosa diferenciauanlos con les añadir o quitar letras, y con mudarles los uumeros, como parece adelante. Como si dixessemos, Pedro quatro, y perico cinco, y periquillo seis, y perote siete, y pedroche ocho, que todos significan este nombre pedro, aunque en diferentes maneras, y esto por les mudar letras y números como aquí parece. ¶ Los quatro, cocijos, o pitaos, quo arriba diximos principales, se llamauan por sus nombres propios desta manera. El primero, quia chilla. El segundo, quia lana. El tercero, quia goloo, y el cuarto, quia guilloo. En cada pueblo conforme a su modo de hablar añadían y quitauan algunas letras, assi a estos quatro como a todos los demás. Los que tenían quenta con estos signos, años meses, y días, eran los Colanijs, sortílegos o hechizeros, al modo que nosotros tenemos nuestro Kalendario, [...] (Cordova, 1886. p. 201).

Es muy importante reconocer la importancia del significado del calendario zapoteco de 260 días. La cultura zapoteca durante cientos de años practicó un sistema de conocimiento propio que se empleaba en todos los pueblos de Oaxaca, así en los valles centrales del estado de Oaxaca, en la región de la costa, en la región de la cañada, en la sierra sur, en el Istmo de Tehuantepec, entre otros pueblos. La sincronía era dirigida al ritmo del tiempo mítico del calendario *piye*, las deidades, los planetas y las personas estaban representadas por animales.

En la cosmovisión zapoteca de aquella época existía un diálogo con la naturaleza, con los entes espirituales, deidades o dioses, con los pueblos hermanos, había una estrecha relación con el todo. Al inicio de la vida de un ciudadano zapoteco se le asignaba un nombre de animal y un número de acuerdo al calendario de 260 días, la persona era conocida ante la sociedad con el nombre de un animal y el animal que él o ella representaba lo seguía hasta el último día de su vida, así, si le

pasaba algo a él o a ella o al animal, también repercutía en su par inmediato, en su *guenda o squenda*⁹.

En algún año de este siglo sacó un pequeño lagarto del estero, que llevó a su casa y, por supuesto, ató al pie de uno de los horcones que sostenían su casa de barro. De acuerdo a su relato, la tarde antes de la vela llegaron unas personas procedentes de Chicapa, una agencia municipal de Juchitán, quienes le pidieron que soltara el lagartito que había sacado del estero para la fiesta, porque era el *guenda* de una muchacha de dicho poblado. Los curanderos de Chicapa habían dicho que si devolvía el lagarto a las aguas del estero la muchacha viviría. Aunque *Ta Nunu Be'ñe'*, Antonino Lagarto como le llamaban en *didxa zá*, dudó entre su deber de entregar la imagen del culto en la inminente fiesta nocturna y salvar a la muchacha, optó por lo último.

Desgraciadamente, según su relato, cuando fue a desatar el lagartito que había amarrado en su casa, éste había muerto y era tuerto al igual que la muchacha de quien era su *guenda* o doble. Supo después que también la muchacha murió (De la Cruz y Winter, 2001. p. 315).

En la comunidad de Ixtaltepec, es común escuchar que las personas comenten sobre la existencia de las otras personas o el *bidxá* y su gran capacidad. La persona representaba para la sociedad zapoteca un ser espiritual, que estaba conectado con el todo. El animal o su *guenda* lo acompañaba en el trayecto de la vida y en la muerte. En consecuencia, la importancia que tenía la configuración de una persona en la sociedad zapoteca, era vinculada con los dioses, con los astros, con los animales, con las plantas, con los fenómenos naturales, con la gente, con su labor en la sociedad, con su práctica diaria, con los usos y costumbres del pueblo, con su responsabilidad individual y colectivo. Ser una persona, adquiere, asume y es dotado, conforme vaya cumpliendo con las labores que la sociedad le

⁹ Guenda o squenda. Es un ser natural o espiritual. Es alguien o algo que te acompaña o acompaña a algo en la vida y en la muerte, en la sociedad zapoteca, el ser humano tiene una guenda y es representada como su dual.

demande, su lugar o el espacio que represente a partir de su trabajo o su acción durante su trayectoria de vida lo va diferenciando de un viejo a un anciano, alguien con mucha experiencia, alguien que ocupa un espacio importante para el pueblo.

Estas personas que tienen la habilidad y la capacidad de transformarse en animal son hombres o mujeres que descienden de un linaje ancestral, un grupo de personajes zapotecos con una conexión mística. Todavía hoy se escucha, el *bidxá* presente, a veces en broma y otras de manera más formal, que muestra cómo sigue en múltiples formas de la vida cotidiana, sobre todo a través del lenguaje zapoteco, de la oralidad. Se narra en el lenguaje zapoteco porque si yo me comunico a través del español, es muy difícil que aparezcan en nuestra conversación estos temas vinculados al *guenda*, al *bidxá* o al *tonal*. Sin embargo, en cuanto nos comunicamos en *didxa zá* surge en nuestras historias. De este modo los *yati*, nos hacemos presentes en el mundo con nuestra *guenda*, la capacidad de cambiar, de transformarse, sin perder el equilibrio entre los dos mundos, natural y espiritual. En el presente podemos ser campesino, un carpintero, un alfarero, un ama de casa, un profesional, en la cultura de los *binni yati* siempre nos acompaña nuestra *guenda*, en las labores cotidianas, en la casa, en el pueblo, en el trabajo.

El calendario de 260 días “*pije* o *piye*” representaba los días, meses y el año, tenía cuatro signos, dioses o planetas principales de 65 días cada una con el nombre de ***cocij, tobiocij, o pitaos***. Cada signo, planeta o dios tenía un nombre. El primero era ***quia chilla***, el segundo, ***quia lana***, el tercero, ***quia goloo***, y el cuarto ***quia guillo***; la suma de cada una de ellas es igual a 260 días. Cada *cocij, tobiocij* o *pitaos* estaba dividido en cinco grupos de 13 y cada grupo de 13 estaba representado por un animal, sumando un total de 65 días, con un total de 20 grupos o veinte meses. La cultura zapoteca representa el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza, entre las plantas, los animales y los seres espirituales, la relación que existía entre las personas y su entorno, les permitía tener una relación íntima entre todos, entre cada uno de ellos, no existía la individualidad, había un todo, el respeto, la cooperación, el amor, la bondad, la libertad, la equidad. Cuando un hijo nacía, el suceso estaba interconectado con una serie de

acontecimientos, sucesos como los movimientos de los astros, el clima, la lluvia, el viento, el frío, o la presencia de algún animal, el sonido de un pájaro, el ulular de un búho o el chillido de un águila, la presencia de un felino o la presencia de una serpiente. El niño o la niña que nace adquiere su nombre de acuerdo a los acontecimientos del día de su nacimiento, los maestros o los encargados de leer o manejar calendario de 260 días, le asignan al nuevo miembro de la sociedad un nombre de algún animal o algún suceso natural, representado en el *Cocijo* o *Pitao*.

Es muy importante mencionar que los nombres asignados a los infantes no se repetían durante 52 años. “Estos 20 significados se van relacionando dialécticamente con las trecenas para formar los 260 días del Calendario Ritual y volver a empezar después de 18 980 días, es decir, 52 años solares y 73 años rituales” (Cabrera, 2009, p. 169).

Sin embargo, cuando los españoles llegaron a territorio mexicano, zapoteco y las otras culturas de América destruyeron gran parte de la organización de los pueblos, imponiendo nuevas reglas. A lo largo de la colonia, la ideología dominante occidental se fue posesionando entre las personas nativas, el imperio español provocó la destrucción gran parte de la cultura mesoamericana.

Durante trescientos años los españoles intentaron a sangre y fuego enterrar lo construido por las culturas mesoamericanas como mayas, mexicas, zapotecas, mixtecos, en México y culturas de Centroamérica y Sudamérica, destruyendo gran parte de lo que habían construido durante miles de años.

Por tal razón, se abandonó gran parte de la relación que tenían los zapotecos con el calendario de 260 días, fueron obligados a abandonar sus prácticas. Esa relación íntima que tenían con lo espiritual, sus dioses, con la naturaleza y la relación entre personas, el ser social. Una relación entre el “Yo-Tú”, (Buber, 2017) entre el otro y con los otros.

La separación, el aislamiento y el abandono de manera paulatina de las prácticas socioculturales de los zapotecos ocasionó que las personas dejaran el calendario ritual *piye*, centrándose en el calendario usado por los europeos de 365 días.

La ruptura de una de las partes más importantes de la cosmovisión zapoteca produjo la pérdida del nombre de la persona, que estaba como ya se dijo, conectada con la naturaleza, con el cosmos, con la parte espiritual, con el todo. Cuando llegan los europeos a las tierras indígenas siembran ideas, visiones, saberes que no correspondía al imaginario zapoteco, originando con ello, el detrimento de manera parcial el ser zapoteco, un eslabón fundamental de la identidad. Si bien sabemos, la historia de un pueblo no es estática, no está detenida en el tiempo, actualmente se presentan otras acciones, otras formas de ver la realidad de los pueblos, de las personas, otras maneras de luchas, de resistencias se observan entre las personas.

A quinientos años de la irrupción de los europeos a los pueblos mesoamericanos, la gran mayoría de los jóvenes no conocen el calendario ritual *piye* de 260 días, muchos ya no saben hablar el zapoteco, inclusive ya no les interesa saber sobre sus orígenes. La mayoría de los jóvenes porta un “celular inteligente”, se ha vuelto parte de la vida cotidiana de cada individuo, en el celular consultan el calendario anual de 365 días, las fechas, días, horas, el aparato electrónico se volvió fundamental para la vida de cada persona. Si inicias una conversación con las personas de la tercera edad, con los *binni golas* en zapoteco, surge entre sus narrativas la conexión muy presente con los animales, con las plantas, el respeto a la naturaleza, a la madre Tierra. Revive inmediatamente la relación con el todo, vuelve o resurge la esperanza, renace el respeto, el amor, los valores se hacen presente, el hombre con el cuidado de sí para con los otros encuentren su curso, halla su verdadero camino, un lugar conectado por un puente, entre lo tradicional y el presente. “Lo clásico es lo que se ha destacado a diferencia de los tiempos cambiantes y sus efímeros gustos, [...] Por el contrario es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero” (Gadamer, 1977, p. 357).

Sin embargo, a pesar de la crisis existencial ocasionada por la invasión europea que duró más de trescientos años los nativos casi fueron extinguidos por los duros trabajos, la esclavitud, las enfermedades que trajeron los españoles.

Algunos demógrafos han propuesto que el territorio actual de México estaba poblado por alrededor de 25 millones de personas en la época prehispánica. Poco más de una centuria después de la invasión europea, hacia 1650, se contabilizaban 130 mil mestizos, 120 mil “blancos” y 1 270 000 indios sobrevivientes (Bartolomé, 2016, p. 25).

En las transformaciones político- ideológico provocadas después de la llegada de los españoles, generaron una crisis que duró muchos siglos y fue hasta el siglo XX cuando intelectuales, grupos en defensa de la Tierra y la naturaleza, demandaron justicia. Ejemplo de ello fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en los Altos de Chiapas el 1° de enero de 1994 cuando organizaciones sociales salieron a las calles para pedir justicia e igualdad para todos, en especial, la atención a los grupos indígenas. A partir de años de lucha, muchos pueblos olvidados por el gobierno federal fueron poco a poco tomados en cuenta, aunque aun persisten profundas desigualdes.

Cabe señalar que las acciones colonizadoras sobre los pueblos indígenas, en este sentido, el cambio o transformación de la persona, el vínculo con el animal y la naturaleza a persona con un nombre y un apellido europeo, vino a cambiar parte de la cosmovisión de los pueblos, la historia es integrante de ella, ha sido testigo fiel del cambio de la identidad. En los tiempos modernos en que vivimos, todavía practicamos ritos y mitos, nos hacen revivir por un instante acontecimientos importantes para la continuación de la vida de los pueblos. Estos acontecimientos son las prácticas culturales como las fiestas de los pueblos, el bordado de trajes regionales, la alfarería de Ixtaltepec, como se aprecia en los capítulos cuatro y cinco de la tesis. En las narrativas todavía se guardan esos momentos, esa magia que alguna vez hechizó gran parte de la población al ser contadas, y que hoy la nueva generación retoma como forma de resistencia para poder estar presente, o hacerse notar en este mar de situaciones, por qué no decirlo, situaciones complejas. Para mí fue muy importante conocer parte de la historia de mi pueblo o de mi cultura zapoteca, saber cómo en el paso de la historia, el ser zapoteco o el ser *yati* ha cambiado, se ha transformado por los diferentes acontecimientos. Tener estos relatos, estas narraciones como forma de un saber, me hace pensar

de alguna manera, que el *binni yati* actual moderno encuentra una forma de resistencia, que al contar y narrar también conlleva un acto político de resistencia.

2.5 Sentido comunitario y fiestas de los *binni Yati*

En la vida cotidiana de los *binni yati* prevalecen diferentes prácticas vinculadas al mundo religioso, como ocurre con las festividades. Es cierto que no son las mismas o iguales a las que se celebraban en el pasado precolonial, pero en ellas permanecen muchos elementos, es decir, están presentes una fusión de elementos zapotecas y del mundo católico.

Las fiestas se celebran a lo largo del año, las más importantes son: La Asunción de María, que se celebra en agosto y en diciembre, la fiesta de la Santa Cruz del Cerro Blanco, que se celebra en mayo, San Cristín, en abril, la fiesta de Dios padre se celebra en semana santa, en Barranca colorada.

En este apartado doy cuenta de algunas de ellas, la de la Asunción de María y la de la Santa Cruz del Cerro Blanco, para mostrar cómo se entretajan estas prácticas socioculturales en el pueblo *yati*, es importante reconocer la cohesión que existe entre el pasado y el presente, este vínculo lo podemos ver en las diferentes formas y acciones de los *binni golas* y los jóvenes.

2.5.1 Fiesta de la Asunción de María, la patrona del pueblo

Una de las fiestas más importantes del pueblo de Asunción Ixtaltepec es la Asunción de María que se realiza el 24 de diciembre. En ésta vemos el recorrido de la reina¹⁰ del pueblo en las principales calles, obsequiando a la gente de la comunidad alimentos u objetos de primera necesidad portando su traje regional de gala¹¹, acompañada de las jóvenes princesas¹², la quema por la noche en la

¹⁰ La reina del pueblo. En los pueblos del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Es muy común coronar una joven mujer en la fiesta principal del pueblo que de manera simbólica actúa como representante del pueblo. Un símbolo de poder. La coronación de la reina, se celebra en las noches, en el baile principal, para que al día siguiente recorra las principales calles del pueblo trasladado en un carro alegórico para saludar a todas las personas de la comunidad.

¹¹ El traje regional de gala lo portan las mujeres del Istmo de Tehuantepec Oaxaca en las principales fiestas. Se caracteriza por huipil y enagua de terciopelo negro o azul marino, con bordados de flores de colores vivos o el clásico tejido de cadenilla, además lleva el característico

calenda de los toritos pirotécnicos, hechos de pencas de carrizo y cartón para ahuyentar los malos espíritus. El siguiente día, por la mañana, llevan toros vivos al río para el ritual de la toma de agua, previo a las toreadas, como se nombra en el pueblo a la corrida de toros. Vemos juntas a las mujeres, portando sus mejores alhajas de oro y su traje regional, y a los hombres, que llevan consigo las velas para el culto al santo patrono del pueblo. En la casa del mayordomo o padrino de la fiesta se sacrifica una res para el alimento de los invitados.

Actualmente, la gente de Ixtaltepec expresa su amistad con las otras personas, con los otros, es una fiesta donde se reúnen personas del pueblo y pueblos vecinos para celebrar las velas en honor a la Patrona del pueblo, la Virgen de Asunción, que es la principal deidad del pueblo. La fiesta se celebra del 19 al 24 de diciembre, pero la preparación inicia en agosto, en diferentes secciones del pueblo: del 14 al 16 de agosto, en la quinta sección del pueblo *yati*, del 17 al 19 de agosto en la cuarta sección, del 20 al 23 de agosto se celebra la fiesta en otra capilla en la cuarta sección y en el centro de la población se celebra la Asunción de la Virgen de la natividad.

Para celebrar la fiesta del pueblo se elige un representante, un Mayordomo que es el encargado de organizar, hacer la labrada de cera, llevar los toros al río para la toma de agua, la costumbre del pueblo *yati* es recorrer las principales calles de la comunidad, mostrar previamente los animales que serán sacrificados en la corrida de toros, los hombres y mujeres se reúnen para adornar de flores los toros, así como los capitanes de cabalgatas y la Reyna del pueblo y la señorita que sustituirá a la Reyna en la noche del baile, la fiesta grande.

Al día siguiente las señoritas más hermosas del pueblo se visten de su mejor traje regional para celebrar la calenda y la regada de frutas, este acontecimiento es una muestra de cooperación y solidaridad entre los pueblos y los otros pueblos de la

resplandor blanco que rodea la cabeza de la joven mujer. La mujer Tehuana en su ahínco de orgullo porta alhajas de oro como ahogadores con monedas de oro, pulseras, arracadas, aretes y anillos.

¹² Las jóvenes princesas son muchachas del pueblo que acompañan a la reina en la fiesta de coronación que se celebra en la noche. Al día siguiente acompañan a la reina en el recorrido por las principales calles de la comunidad para agradecer y saludar a las personas que se congregan.

región, esta práctica se conoce a nivel nacional e internacional como la Guelaguetza, es una cooperación mutua, es una acción de compartir, es una ofrenda o un presente, desde los tiempos prehispánicos, los zapotecos compartían entre todos los productos que cosechaban principalmente el maíz, compartían entre sus habitantes, vecinos y familiares, productos derivados del maíz como el tamal, la tortilla, el atole, el pozol entre otros productos.

Estas acciones no son más que celebrar la continuidad de la vida, desde un *binni yati* hasta la vida de los otros pueblos, la vida de los animales, de las plantas, de todo lo que nos rodea, es un culto hacia la naturaleza.

2.5.2 Fiesta del Cerro Blanco

Otra fiesta muy concurrida es la del Cerro Blanco de Ixtaltepec, que se realiza el primero de mayo para celebrar la Santa Cruz Pasión de Cristo. Algunos paisanos suelen venir desde diferentes lugares de México para asistir a la fiesta del barrio o sección en el cual nacieron, o presentarse en las fiestas de Xandú, que se realizan en honor a los fieles difuntos o día de muertos, que se celebra el treinta y uno de octubre y primero de noviembre, que es una fecha distinta a la que se realiza en otras regiones del país, el primero y dos de noviembre.

Como se puede apreciar, en Ixtaltepec, Oax. se mantienen muy presentes en la vida socio cultural un conjunto de espacios sociales religiosos que se traducen en fiestas, conmemoraciones que pasan de generación a generación, de adulto a joven y estos toman un significado muy importante para las nuevas generaciones, y aun cuando han migrado a otros pueblos dentro de la República Mexicana o hacia otros países regresan para hacerse presente en las fiestas más significativas del pueblo.

Las fiestas siguen ocupando un lugar muy importante en la vida de los *binni yati*. Son fiestas vinculadas a la religión católica. Un elemento significativo que caracteriza las fiestas en Asunción Ixtaltepec es asistir con ropa nueva, como señal de renovación o cambio, o de dejar atrás lo viejo para retomar lo nuevo, cumpliendo así un ciclo de vida.

Esto también representa para la gente señal de alegría y júbilo para agradecer al santo católico y a Dios. “Pero esta vez no se trata de lo que podría llamarse el “fin natural” del mundo – “natural” porque coincide con el fin del año y, por tanto, forma parte integrante del ciclo cósmico” (Eliade, 2017, p. 60). En este caso existe para los zapotecos del Istmo un paralelismo entre el Dios cristiano y los dioses indígenas. En las fiestas se entrecruzan elementos católicos con elementos de la cosmovisión y prácticas socioculturales de los zapotecos, en las que se integran rituales que han perdurado a lo largo del tiempo, como el de pedir a los dioses bendecir la tierra con lluvia para la siembra y para la vida de los animales. Se entrecruzan también en estas festividades las peticiones por un trabajo asalariado y tener dinero para subsistir.

Por ejemplo, los encargados de las fiestas, los *xuaana* (mayordomos), son considerados como la autoridad del pueblo, que se nombra como el principal o el padrino de la fiesta, aunque en los últimos años, el puesto lo ha venido ocupando el presidente municipal del pueblo. Es frecuente la referencia que hacen las personas de Ixtaltepec a los *xuaana* que está vinculado al documento histórico de origen Zapoteco que se encuentra en la parte alta del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca.

“Se ha considerado que el Lienzo de Guevea, una de las principales fuentes históricas de los zapotecos, los Xuaanas están registrados como militares en el consejo de Cosijopi, señor de Tehuantepec” (Munch; 1999, citado en Acosta 2007), Esta tradición tiene mayor arraigo en Tehuantepec, Oaxaca, sin embargo, en Ixtaltepec todavía se refiere con estos nombres a los principales organizadores de la fiesta.

En las principales fiestas del pueblo *yati*, las calendas son acompañadas con las bandas del pueblo tocando los sones populares de la región. Las muchachas portan el resplandor alrededor de la cara que muestra la belleza de las jóvenes del pueblo, llevan el huipil lleno de flores, bordado con diferentes hilos de colores y las enaguas de terciopelo bordadas con flores de distintos colores.

CAPÍTULO 3. EL *ETHOS BINNI YATI* COMO RESISTENCIA

3.1 Comprensión de la resistencia indígena y el *ethos* zapoteco

En este capítulo presento un análisis de los procesos de resistencia de los zapotecos de la región del Istmo de Tehuantepec, como el *ethos* zapoteco y el vínculo con los otros como potencia de la vida (Deleuze, 2016), que sigue presente en el marco del avance de la modernidad y la constante tensión con la tradición (ver Figura 2).

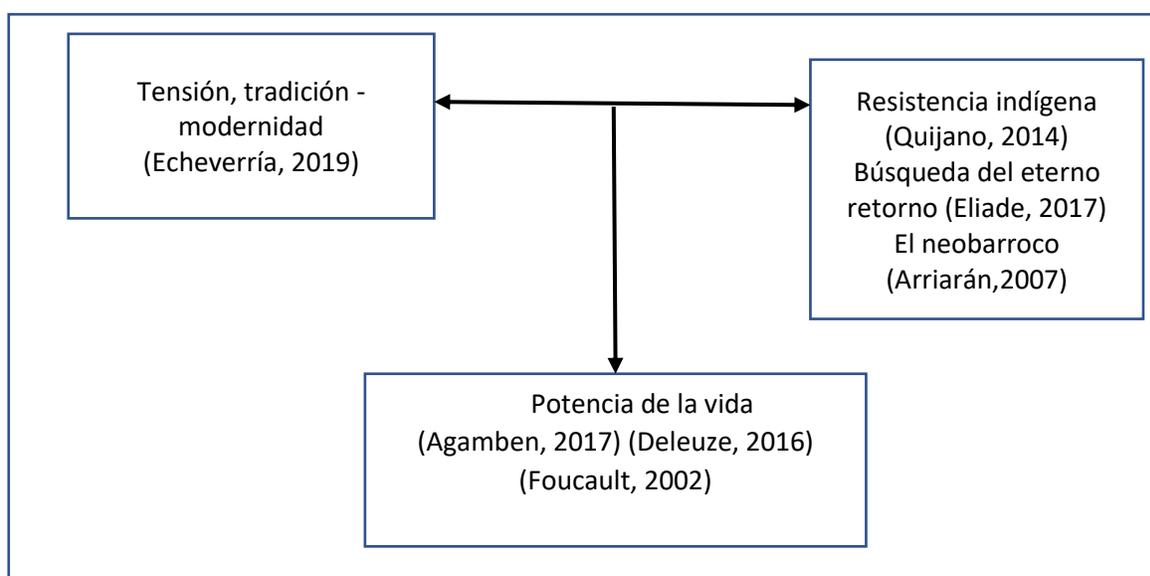


Figura 2. Conceptos para el análisis de la resistencia desde el *ethos* de los ancianos.

Un concepto central para este capítulo es el de la resistencia indígena (Quijano, 2014), que incorporo como herramienta analítica para analizar el *ethos* de los *binni golas* (ancianos), que expresan los acontecimientos, historias significativas que los han acompañado a lo largo de sus vidas. En sus relatos resuenan consejos hacia los jóvenes, como el cuidado de sí y la idea de seguir lo que nombran como “vivir una vida feliz”. Sobre esto habla Eliade (2017), quien describe el mito del eterno retorno como fin de una época y comienzo de otro. Desde esta perspectiva, me interesa comprender, cuando se habla sobre la importancia del cuidado de lo que

nos rodea, como la Tierra, los ríos, lagos, flora, fauna, el cosmos, y de nosotros mismos, sobre el *ethos* que nos convoca a resistir desde nuestro territorio y formas de vida. Como lo expresa Quijano (2014), el buen vivir es una resistencia indígena que emana desde el corazón de los pueblos. Esta aseveración está íntimamente ligada a la narrativa de los *binni golas*, sus consejos sobre el cuidado de sí y el cuidado del espacio donde vivimos.

Como resistencia, podemos distinguir, retomando a Agamben (2017), que se hacen presentes fuerzas que se enfrentan a las “formas alienadas de la existencia de la sociedad espectacular, es en cambio cándido e inerme cuando intenta comunicar la forma de vida, mirar fijamente un rostro y refutar lo clandestino” (p. 12).

Esto me permite mirar, en los diálogos con los ancianos, sus experiencias sobre la vida, lo que saben y conocen sobre la importancia de resistir para defender la naturaleza, la Tierra, los ríos, los animales y las plantas porque de ahí somos parte. Saben que la Tierra les ha dado la vida. Sin embargo, la resistencia desde los *binni golas* viene de la ética, del bien vivir, como potencia de creación de la vida, como potencia de la vida (Agamben, 2017).

En los pueblos de zapotecos como tradición se guarda un momento para celebrar mediante fiestas el advenimiento de una buena temporada, como tener una buena cosecha de productos agrícolas, la llegada de la lluvia, o la llegada de un ser humano al mundo, o ser *binni yati*. En la voz de los ancianos, el sentido de pertenencia parece imponer un silencio (Agamben, 2017), que se guarda, pero que forma parte de su propia fortaleza.

Deleuze (2016), escribe que, al renunciar a la ilusión de una vida de riqueza material, la renuncia a los destellos, a la luz artificial de la modernidad encuentran la potencia de la vida, como lo han hecho los ancianos *binni yati*. En ellos el sí mismo se constituye como núcleo de la resistencia. El cuidado de sí, del otro y de los otros, siguiendo a Deleuze, como lo señalan los ancianos, se configura en un acto de poder, un poder que no mata, como un acto de poder que genera la vida.

Los pueblos de Oaxaca como otros pueblos del mundo conviven con la modernidad, algunos más, otros menos. Sin embargo, existe una lucha sin tregua de resistencia hacia las políticas extractivistas. Se trata en cierto modo, de oponerse, a lo que Echeverría (2019), expresa como una confianza práctica en la dimensión puramente física, es decir no metafísica, confianza centrada en la razón. Nos dice que existe una preferencia hacia el funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza, que se manifiesta como una preferencia hacia la tecnología, a la modernidad.

La resistencia se hace presente, en contra de las formas de poder, que imponen quienes se apropian de nuestros recursos, y nos imponen formas de relación de negación hacia nosotros, en una relación instrumental, en la que se nos considera como “un útil, un instrumento práctico y separado” (Agamben, 2017, p. 41). Al respecto Bauman (2019), habla de que cuando las fuerzas externas aumentan su amenaza hacia los pueblos, cuando aumenta la incertidumbre de las terribles intenciones colonizadoras, con mayor fuerza cerrarán filas y mantendrán sus posiciones los defensores, las comunidades.

Vivimos un momento en el que se van desplazando poco a poco las acciones comunitarias, lo tradicional, el quehacer cotidiano de las personas, como el tequio que por siglos ha sido practicado por centenares de pueblos, principalmente en el estado de Oaxaca. Como lo describe Echeverría (2019), lo moderno se impone sobre la tradición del espiritualismo político [...] mientras que el aspecto comunitario y cultural va quedando a segundo plano (p.16), y en la medida en que el capitalismo se transforma en un “servo padrone” de la modernidad (p. 30), se impone en nuestros pueblos. Desde otra perspectiva Arriarán (2007), refiere que el neobarroco se conecta en la actualidad como posmoderno, no como una forma que niega todo principio moral, religioso o social, el autor invita a observar la posmodernidad, como una mezcla o mestizaje positivo entre las prácticas sociales, inmerso entre imágenes, símbolos, fiestas, acciones que muestran los pueblos.

3.2 No podemos hablar de nosotros

Me pregunto en este trabajo quiénes son los *binni yati*. Hablo desde mi lugar de origen, la comunidad de Asunción Ixtaltepec, donde se habla el zapoteco y desde el diálogo con ancianos y jóvenes de la comunidad, acerca de quiénes somos los *binni yati*. En una de las entrevistas la señora Benita Antonio Ríos de 92 años, originaria de Asunción Ixtaltepec, respondió a mi pregunta de la siguiente manera:

¡Nosotros como somos de aquí, no podemos hablar de nosotros, no podemos hablar de nuestra gente!, somos *binni yati* (gente de Ixtaltepec) hasta que Dios nos lleve, ¡eso es!, ¡no te van a cambiar!, ¡dicen!, ¡ese es *binni yati*!, nadie te va cambiar, no vas a parecer otra persona, sí, ¡no te pueden cambiar!¹³

La señora Benita es una persona muy reconocida en la comunidad. Acuden a ella para pedirle consejos para curar sus dolencias físicas y sentimentales. En sus palabras resuenan múltiples acciones y acontecimientos primordiales. Para Eliade (2017), un acontecimiento primordial es una creación de los “comienzos” porque si el hombre existe, si el mundo existe es porque los seres sobrenaturales crearon actividades fundamentales.

Cuando Benita habla, su voz es grave y denota ser profunda en sus afirmaciones. Cuando menciona que “no podemos hablar de nuestra gente, somos *binni yati*”, se advierte un sentido de respeto hacia su gente, al pueblo, a las personas, porque se identifica con ellas, se coloca frente a ellas como sus semejantes. El sentido de pertenencia, parece imponerle un silencio, “no podemos hablar”. ¿A qué se refiere con esto? Por qué para esta mujer, *binni gola*, con alto nivel de reconocimiento, no se puede hablar de todo. Quizá porque hablar de nosotros, exige un sentido contrario, un sentido que fuerza lo que se guarda, en este caso es el sentido ético, el respeto.

¹³ El párrafo que aparece en esta página es sólo una fracción de la narrativa que se tomó de la entrevista completa que se realizó a la señora Benita Antonio Ríos.

Las personas con quienes ha convivido durante muchos años, los *binni yati*, le ofrecen, o le exigen, parece que la conminan a seguir adelante y cumplir con lo que ella refiere “hasta que Dios nos lleve”. Como una tradición que debe seguir, Benita va presentando aquí el cierre del ciclo de vida. Nos muestra una acción ética que guarda en principio con una situación profunda que viene de un encuentro consigo misma, de un respeto hacia el sí mismo, en una dimensión personal, pero a la vez colectiva.

Las palabras narradas, no solamente dicen algo, sino también se presentan como una acción reflexiva de reconocimiento propio, de su persona. Por consiguiente, es un enunciado de carácter y de fuerza, de fortaleza, es un enunciado que se habla desde la libertad que ella se da, o que reconoce en su vínculo con el ser *binni yati*. La libertad en este caso, se muestra en dos dimensiones: en el sentido de que aparece como una certeza, que, si algo es seguro, es que no se puede hablar de todo, dejando entrever que hay un mundo privado, propio, que queda en un espacio sagrado.

Tal vez, esta “secrecía”, este silencio, que se guarda, que se atesora, va a la par, o tiene que ver con lo que más adelante menciona: “¡nadie te va cambiar!”. ¿De qué habla esta mujer anciana, *binni gola*, con este enunciado? La libertad que ella se otorga para decir y decidir, de qué no se habla, puede referir a la presencia de una forma de poder, de seguridad desde la que habla, de resistencia.

3.3 Una vida feliz, es bonito, aquí en Ixtaltepec

“Era tan hábil y preciso cuando debía analizar y describir las formas alienadas de la existencia de la sociedad espectacular, es, en cambio, cándido e inerte cuando intenta comunicar la forma de su vida, mirar fijamente un rostro y refutar lo clandestino, con el cual ha compartido el viaje hasta el final” (Agamben, 2017.p.12).

El siguiente apartado muestra la historia de vida y lo que han aprehendido en su andar los *binni yati*. Se analizan las narrativas desde las formas de interpretar y vivir en Ixtaltepec, así como las circunstancias que se derivan de ella.

Una de las entrevistas, Benita Antonio Ríos, comparte su gusto por Ixtaltepec del cual señala:

Como es mi pueblo, ¡ahora es más bonito! [...]. Ahora es mejor porque ya arreglaron Ixtaltepec, toda la gente ya está bien, toda la gente ya está mejor, antes no, antes había gente que no tenía casa [...] Hay gente que no tiene casa, hay pobre que tiene su vestimenta muy gastada, se va a trabajar de peón por una miseria, pero ahora viva Ixtaltepec¹⁴.

En la narrativa de la señora Benita se puede observar una valoración sobre un momento problemático, y una situación que ella considera mejor. En su trayectoria de vida le tocaron situaciones que afectaron al entorno, al contexto donde ella nació y creció, donde convivió con sus semejantes y con la naturaleza. Durante muchos años llevó cargando en sus hombros lo que debería ser la vida, pero corrientes externas impedían a la señora Benita disfrutar con los suyos. Pero, ¿cuáles son esas corrientes externas? Es muy simple voltear a ver el pasado y constatar los cientos de años de colonialidad, en los que fuimos objetos de discriminación, de atropello a nuestros derechos como seres humanos, de usarnos como esclavos, de hacernos ver que somos de una raza inferior al europeo. Si bien en este análisis me refiero al colonialismo y lo que ha ocasionado a los pueblos durante muchos años, actualmente estas prácticas coloniales siguen presentes utilizando otros recursos, como por ejemplo el internet, la televisión, el celular. Al presentar como ejemplo estas herramientas no quiero decir que estén mal o que no se utilicen, pueden ser de gran utilidad para el ser humano, pues la comunicación es muy importante. A lo que me refiero es que los países de Europa y Estados Unidos, países hegemónicos, utilizan estos medios para seguir colonizando a las personas con ideologías occidentales, dejando de lado las prácticas sociales y culturales propias de los pueblos.

Cuando la señora Benita comenta en su narrativa que aun hay gente pobre que trabaja por una miseria, destaca que perduran procesos de explotación que están

¹⁴ Aquí observamos otra parte de la narrativa que arrojó la entrevista completa que se aplicó a la señora Benita Antonio Ríos.

presentes en el trabajo para grandes empresas enclavadas en la región, a las que sólo les importa la acumulación de capital. Frente a esta situación nos replegamos, tal vez en la clandestinidad, fuimos a la parte oscura, donde pocos pudieran vernos, y desde ahí actuamos, desde esas trincheras resistimos, desde ese espacio logramos ver la libertad, y resistimos, lo que podemos observar en la reafirmación “pero ahora viva Ixtaltepec”, tal vez como un buen vivir, como señala Quijano (2014), como “una resistencia indígena contra la colonialidad del poder” (p.19).

El buen vivir es una forma de vida que se practica en los diferentes pueblos zapotecos del Istmo, una forma de resistencia que los *binni golas* han puesto de manifiesto durante muchos años y que procuran dejar como herramienta de poder a los jóvenes para seguir conservando las formas culturales. Como narra el señor Herón Cabrera, quien también nos expone su perspectiva sobre su experiencia de vida en Ixtaltepec.

Quando vives una vida feliz, eso es bonito, aquí en Ixtaltepec, así como estamos aquí, amor [...]. Pues el vivir [...]. Yo digo, yo creo que esa es una riqueza, el amarnos, el amor.¹⁵

El señor Herón se refiere al buen vivir, que lo ha logrado a través de su experiencia de vida, ha alcanzado un estado de vida donde puede sentir la libertad, pero ésta la ha conseguido a través de una lucha contra la explotación de las grandes empresas. Herón Cabrera afirma que viven bien, cuando dice: “así como estamos aquí”. La reflexión que hace el señor Herón muestra que lo que estuvo en juego no fue su pobreza económica, sino su propia sobrevivencia. “Qué nos queda pues, sino esas vidas anónimas que sólo se manifiestan al enfrentarse con el poder, al forcejear con él, al intercambiar con él ‘palabras breves y estridentes’, antes de regresar a la noche, eso que Foucault llamaba “la vida de los hombres infames” (Deleuze, 2016, p. 126). Permanecer con vida, él y los suyos, como forma de resistencia, permite señalar que ha alcanzado “la potencia de la vida” (p. 126).

¹⁵ Fragmento de entrevista al *binni gola* Herón Cabrera.

3.4 La nostalgia por el pasado

La trama que a continuación se observa es narrada por la señora Benita, a partir de un acercamiento con lo que ella llama un “reconocimiento de los tiempos fabulosos”. La interpretación que realizo en este apartado la he realizado retomando a algunos autores, retomando la narrativa de la *binni gola* cuando nos muestra formas de resistencia cuando relata cómo algunas acciones cotidianas se transforman en acciones éticas. Esta historia, contada por los ancianos, se repite de alguna manera en el presente entre los jóvenes, como se observará en los capítulos cuatro y cinco.

Partimos de que la narración que aquí se presenta, profundiza en un aspecto importante, el sentido de pertenencia en una búsqueda del origen. En ese sentido retomo a Eliade (2017) cuando expone “El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’” (Eliade, 2017. p. 13).

Para la señora Benita es importante mantener el diálogo con los diferentes pueblos:

hay mucha gente de fuera aquí que no son como nosotros, ¿si me entiendes?, antes como si hubieras nacido con los otros, llegaban contigo, y otros llegaban contigo, así, eran tiempos buenos.

En el diálogo con Benita aparecen múltiples escenarios y situaciones. Cuando afirma que “sí, hay mucha gente de fuera aquí que no son como nosotros” ¿por qué hace dicha afirmación? ¿qué la lleva a tomar esa aseveración? Al profundizar en el tema, se alcanza a ver la orientación o el sentido de la expresión de la señora Benita al plantear la pregunta ¿sí me entiendes? Con la pregunta me hace ver si estoy entendiendo o no, o si estoy comprendiendo la magnitud de dicha situación o no, de que realmente en el pueblo *yati* mucha gente de afuera está llegando a vivir y lo está poblando.

Pero, ¿Qué es lo que debo entender a partir de la pregunta que la señora Benita? En primer lugar, se puede entender que para ella los *binni yati* son nativos, que

debe ser preservado el origen de cada uno de sus habitantes y no mezclarse con gente extraña. Pero, ¿Para qué preservar el origen de los *binni yati*? Podría ser, a lo que se refiere Eliade (2017), con el retorno a los orígenes y la “recuperación de un pasado ‘paradisiaco’ inicial. Indudablemente, en muchos casos este estado paradisiaco ‘original’ representa la imagen idealizada de la situación cultural y económica anterior a la llegada de los blancos” (p. 73).

Para responder a la pregunta, es importante tomar el planteamiento de Eliade, preservar el origen de los *binni yati*, es atesorar las costumbres y tradiciones que el pueblo tiene, además para la señora Benita representan actividades que crearon las primeras personas o los abuelos y las abuelas, la gente de antes, para que los hijos y los nietos puedan vivir, para que puedan disfrutar de un espacio sin problemas, es seguir preservando la cultura de los *binni zá*.

En el siguiente enunciado de la *binni gola*, comenta “antes como si hubieras nacido con los otros, llegaban contigo, y otros llegaban contigo”. En ella muestra una expresión de fraternidad, de correspondencia hacia los suyos y los otros, que lo equipara con haber nacido con los otros. Con ello parece exponer que los otros son parte de la familia, que son hermanos de sangre, no había diferencia porque había un lazo íntimo, había entendimiento, comprensión y sobre todo, todos saben que vienen de un mismo lugar, de una sola raíz. Estas expresiones narradas por la *binni gola* Benita responden a un sentir, lo interpreto, desde una visión de protección hacia lo suyo, o hacia el pueblo yati. Por otro lado, es muy importante clarificar que también existen otras formas de pensar, como por ejemplo la vida que siguen en la actualidad los jóvenes, también es parte de la historia, lo que se retomó en los capítulos cuatro y cinco.

Cuando la señora Benita señala, “eran tiempos buenos” recalca que hubo un tiempo mejor, donde la gente se trataba como una sola familia, entre padres y hermanos, todas las actividades, acciones y fines estaban dirigidas a la conservación de la vida de los *binni yati*.

En el siguiente párrafo la señora expresa su opinión sobre los materiales escolares que llevan los niños, así como las labores de los padres para mandarlos a la escuela.

¡Sí, ahora!, veo a mi nieto, le piden esto y aquello, ¡no lo ocupan!, es para que les den dinero, ¡tan chulas que son!, ¡están ahí para agarrar el dinero! Muchos piden dinero, sólo hay unos cuantos maestros no piden dinero, antes no era así, sólo desayunabas y ya, lo mismo que desayunaste te lo llevabas a la escuela para el recreo, pero ahora lleva comida especial y dinero, si no llevas comida, lleva dinero, lleva buen jugo, porque la gente puede hablar, no, ya se perdió todo, aún la gente entre nosotros.¹⁶

Al marcar distancia con otras formas de actuar en la comunidad, por ejemplo, que actualmente los maestros piden materiales en exceso, dinero, comida, dinero, destaca que concluye con la expresión “ya se perdió todo, aun la gente entre nosotros”.

En el relato se pueden observar expresiones de rechazo a la nueva forma de vida, compara lo que está pasando en la actualidad y los tiempos de antes. Aparece una constante referencia al dinero, al exceso, al derroche “piden esto y aquello, ¡no lo ocupan!”, como si lo que valoran es más lo material, lo superficial, la ideología del mercantilismo que se ha apoderado de su quehacer cotidiano. En este sentido Echeverría (2019), expone: “El fenómeno moderno que es tal vez el principal de todos ellos: me refiero al aparecimiento de una confianza práctica en la “dimensión puramente “física”- es decir, no “metafísica”- de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de una razón” (p. 14). Tal vez, para la señora estas acciones no corresponden a una práctica que ella vivió, más en un sentido de lo humano, lo inmaterial, el reconocimiento del otro, habla de una realidad en la que tal vez no le daban “preferencia o exclusiva al funcionamiento profano o no sagrado de la naturaleza y el mundo” (Echeverría, 2019, p. 14).

¹⁶ Fragmento de entrevista a la *binni gola* Benita Antonio Ríos.

La señora Benita muestra las acciones de una nueva forma de sociedad, que no es igual a aquella donde creció, es otro sistema de vida que está viendo y que rechaza. Al decir que se actúa en función de llevar algo mejor, un “buen jugo”, lo que contrario “la gente puede hablar”, muestra la aceptación de estas formas modernas de actuación, como una imposición, pues de no hacerlo, te hacen a un lado, te discriminan. En esta serie de ideas Echeverría (2019), advierte “Esto es lo moderno; puesto que impone sobre la tradición del “espiritualismo” político, [...]. Esto es lo determinante en la vida del estado moderno; lo otro, el aspecto más bien comunitario, cultural, de reproducción de la identidad colectiva, pasa en segundo plano” (p. 16).

Al final del párrafo ella comenta, “no, ya se perdió todo, aún la gente entre nosotros”. Sentencia una oración de un fin de las cosas, de los eventos, manifiesta la destrucción de todo, todo está perdido, aún los *binni yati*, porque lo que observa son prácticas que ya no corresponden con la usanza y reclama inminentemente los tiempos primeros, donde encuentra la verdad. Esta perspectiva está orientada a la añoranza de un origen en donde “En suma, se cree en la posibilidad de recuperar el “comienzo” absoluto, lo que implica la destrucción y la abolición simbólica del viejo mundo. El fin está, pues, implícito en el comienzo y viceversa” (Eliade, 2017, p. 55), lo que se aprecia con la expresión “Es que este mundo ya se perdió [...] ya no hay más adelante, ¡todo está perdido!”¹⁷

La *binni gola* insiste nuevamente que este mundo ya se perdió, por la entrada de la modernidad entre los pueblos, siente que los acontecimientos actuales, presentes, no concuerdan, no coinciden con los momentos que favorecieron al pueblo *yati*, en un tiempo imaginado como más armónico. Para ella, se han incorporado nuevas formas socio culturales que han penetrado y siguen penetrando en cada uno de los *binni yati* y en su forma de ser, en el marco de un capitalismo en el que, siguiendo a Echeverría (2019), “se transforma en un “servo padrone” de la modernidad; invitado por ella a ser su instrumento de respuesta al

¹⁷ Fragmento de entrevista a la *binni gola* Benita Antonio Ríos.

revolucionamiento de la neotécnica, se convierte en su amo, en el señor de la modernidad” (p. 30).

Retomando las palabras de otro anciano, del señor Herón, aparecen acciones que revelan protección y defensa hacia sus semejantes. Para el anciano, la vida de antes era mejor y señala:

¿sabes por qué? Mira te voy a decir, antes, las casas eran de barro, yoo *beñe* (casas de cajón, rellenas de barro) con ventanas abiertas, podías ver a través de ellas, Sí, la lluvia caía el doce de mayo [...] Ya es muy diferente, mucho, mucho, antes la gente era muy unida.¹⁸

Cuando el *binni gola* comenta que la vida de antes era mejor se refiere, en un sentido metafórico, a explicar aquellos momentos, los momentos buenos, cuando las casas eran de barro y con ventanas abiertas, sugiriendo tal vez la libertad de las personas, pero al mismo tiempo, flanqueada por valores, como la conexión con la naturaleza, la lluvia cae el doce de mayo, como una conexión directa con la naturaleza. Herón valora esa forma de hacer las casas, de barro, con ventanas abiertas, y destaca la unidad de las personas, me permite inferir que, en esa nueva forma de vida, se privilegiaba la comunidad, y no como ahora, con puertas cerradas, lo privado.

En la concepción del *binni gola*, una casa con estas características representaba una íntima relación con la madre, para él era un lugar acogedor, placentero, cálido, donde había amor, pero este amor es como si fuera amor a la madre naturaleza y biológica. La casa de barro era un espacio donde creció y se desarrolló, fue un lugar donde se dotó de vida, porque adquirió de esa fuente habilidades, capacidades, aprendió a gatear, a caminar, a correr, pero también a caerse y a levantarse, vivió momentos buenos y momentos malos, y contenía también una ventana al mundo, un espacio abierto donde podías asomarte y ver el exterior.

¹⁸ Fragmento de entrevista al *binni gola* Herón Cabrera.

3.5 El *ethos* Zapoteco en el vínculo con los otros: “*Ndagua*”

En el proceso de análisis de las entrevistas, aparecen expresiones de carácter ético, que se enuncian de manera reiterada en las narrativas de las personas que fueron entrevistadas, pero que también, a lo largo de mi vida, en los vínculos familiares y comunitarios, me ha tocado vivir. A continuación, recupero enunciados donde resaltan recuerdos e historias de la señora Benita, en las que encuentro una forma cultural, “*Ndagua*”, que analizo con profundidad y detenimiento.

Benita: Sabes, mis padres me mandaron muy poco a la escuela, sin embargo, cuando mis tíos cosechaban maíz, yo iba con ellos a recoger lo que dejaban, lo que no piscaban, *che- Ndagua*, antes así era la gente, ahora ya no es así, aunque les dijeran a los niños que fueran a recoger mazorca al campo, ya no irían.

Entrevistador: ¿Qué significa eso, “*Che- Ndagua*”?

Benita: Pues ir a cortar o recoger el fruto que dejaban, era lo que los dueños te regalaban de buena fe para tu sustento, ahí mismo lo desgranabas si querías.¹⁹

Benita opone lo que se aprende en la escuela respecto a la comunidad. La *Che-Ndagua*, la refiere como una experiencia significativa. Mirando más profundamente, en zapoteco *Che* significa ir y *Ndagua*, un acto de proveer vida. Cuando las personas mencionan *Che Ndagua* se comprende en general como una acción de ayudar a las personas más humildes que no cuentan con una propiedad en la que puedan sembrar. Esto es, que no cuentan con una porción de tierra, con una fuente de sustento para su familia. Esta expresión, la presento como una acción ética, en tanto representa la ayuda al otro a no morir de hambre, a sostenerse para vivir, él y su familia. En cierto sentido, también la percibo como un acto de bondad.

En la cultura *binni yati*, *Che-Ndagua* se comprende cómo cuidar del otro, cuidar la vida del otro, pero esto ocurre, en tanto también significa, a la par, para cuidarse a

¹⁹ Fragmento de entrevista a la *binni gola* Benita Antonio Ríos.

uno mismo. Como dice Deleuze (2016), se hace presente “el sí mismo como núcleo de resistencia”. Si está presente el cuidado del otro y del sí mismo, se hace presente un acto de poder, un poder que no mata, sino un acto de poder que genera vida, que no castiga hasta morir.

Ahora, cómo vincular el sentido de esta posición ética con las formas actuales en las que los patrones de las grandes empresas van ocupando espacios de nuestro territorio, generando pobreza de manera intencional. Te hacen ser pobre, porque la finalidad del capitalismo es la acumulación de capital que acaba en unas cuantas manos, sin importar la vida del otro. No les importa la vida del otro, se satisfacen de la muerte del otro, viven de la muerte.

En la relación con las actuales empresas, está presente un acto egocéntrico, como diría Foucault (citado en Fornet, B.R. Helmut, B. y Gómez, M.A. 1984), “Nos encontramos aquí con la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que se aprovecha de su pujanza y de su riqueza para abusar de los otros, para imponerles un poder indebido” (p. 118).

Sin embargo, en el acto ético de los *binni yati*, la actitud de alimentar al otro, también alimenta a uno mismo, alimenta al dueño del terreno. Hay un intercambio, el que siembra tiene terreno y tiene poder, pero el otro que no tiene terreno, no tiene dónde sembrar, no tiene dónde suministrarse de alimento para el sustento de su familia. En la *Ndagua*, el dueño del terreno o de los terrenos, como acto de bondad o de generosidad, le dice al que no cuenta con terreno, “lleva tu canasto y corta las mazorcas que quedaron, llena tus costales, desgrana el maíz y véndelos para que alimentes a tus hijos”. Recuerdo esta expresión nítidamente, cuando en mi infancia acompañaba en muchas oportunidades a mi padre, a mis hermanos, a mis tíos, a pisar y a desgranar maíz en aquellos terrenos planos y extensos que identifican el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. En esta acción colectiva, se puede observar, y me ha tocado vivirlo, el *Ndagua*, que aparece como un acto colectivo. Cuando el señor del terreno ofrece sus mazorcas para el alimento del otro, apoya al otro, pero al mismo tiempo, el otro, que corresponde a su ofrecimiento, le otorga satisfacción, agradecimiento, gratitud. Esta acción tiene poder de desarrollar en sí

mismo una plena satisfacción, y se produce en el acto un intercambio entre dos partes: “Ser en obra y uso, parecen yuxtaponerse punto por punto [...] alma y cuerpo” (Agamben, 2017, p. 29).

Con esta acción se creía que quienes compartían los excedentes de la producción en el campo, ya no lo castiga Dios: muero, pero iré al cielo, al *Guivá*, porque aquí en la tierra alimenté, ayudé al otro y a mi familia a vivir. Muero, pero al mismo tiempo vivo. Esta ayuda se da a quien se caracteriza por ser persona de trabajo, que constituye a su vez otra forma de expresar la ética del zapoteco, muy vinculada a la valoración de las personas de trabajo. De ahí que en el *Che Ndagua*, también está implícito el no ayudo al que no trabaja, a aquel que no busca la manera de proporcionar a su familia de alimento, porque los holgazanes no proveen vida, no hacen un esfuerzo para salir adelante, no llevan el sustento a la familia. En ese sentido, al no proveer vida, producen la muerte, por tanto, van al *Gavía*, un espacio muy lejos, apartado y separado en el inframundo.

Analizando con mayor detenimiento, en *Che Ndagua*, *Che*, se comprende como una acción, en este caso representa al verbo “ir”. *Nda* se acerca a la expresión “dentro de”, como *Ndani*, que significa “adentro”. Sin embargo, cuando nos adentramos a la significación de *Gua* o *Gua-rá*, encontramos una fuerte connotación vinculada a debilidad, a morir, a enfermedad, en el sentido de alguien “que está perdiendo la vida”. También se emplea, en *Guachi*, como atardecer, donde *Chí* es luz del día. En este sentido, *Ndagua* se interpreta como el momento en el que el sol muere y aparece la noche, en el que existe un cambio, una transformación de luz y sombra, de vida y muerte. Yendo más a fondo, encuentro en *Che tagua*, que en un primer momento puede ser comprendido como saciar el hambre, la interpretación de ir a tomar el alimento que necesito, porque si no me alimento me debilito y muero. De este modo, *Che Ndagua*, como un acto ético, y una forma de ser, se puede comprender como: tengo que alimentarte, para que no te enfermes, para que no te debilites, para que no pierdas la vida, y al mismo tiempo, me alimento. Nos encontramos entonces ante un acto ético, un acto en el sentido de que muero dando vida, alimentando al otro, pero también al mismo tiempo, me alimento, alimento mi alma.

3.6 *Gudiaa ne icaa* presencia y resistencias

En Ixtaltelpec existe una forma de interacción que se denomina *gudiaa ne icaa* (acción de dar y recibir). Este intercambio, que es muy frecuente entre la población *yati*, regularmente se aprecia cuando hay un acontecimiento importante, como una boda, un cumpleaños, el entierro de un difunto u otra festividad. Está muy presente en las fiestas de mayordomía en conmemoración al santo patrono del pueblo.

En el relato de los *binni golas*, se refleja la acción de dar y recibir. Cuando expresan este acontecimiento lo recuerdan con gran nostalgia porque de acuerdo a sus narraciones, estas acciones ya no se practican de manera cotidiana como lo comenta la señora Josefina Guzmán García.

[...] Antes hacías tamales, llevabas para la vecina, y ellos te lo agradecían de buena manera, era un acto de bondad, de ahí voy con mi abuelo a dejar tamales, de ahí voy con mi apá Leno, de ahí con mi tío Julián, y me decía ya viene mi hija ahí, al llegar ahí le ofrecía los tamales, le decía aquí se los manda mi mamá, y lo agarraba, de ahí con un gesto de agradecimiento, me daba unas monedas, yo le decía que no, y le decía que no lo traje para vender (se ríe) pero me lo daba, al llegar a casa, le decíamos a mi mamá, y mi mamá nos decía o se enojaba diciendo que por qué lo habíamos agarrado, pero nosotras le decíamos a mi madre que le dijimos al tío que no lo llevamos para vender, en las pascuas también iba a dejar tamales, torrijas, para que comieran, todo eso llevaba para las vecinas, ahora ya no es así, todo se está muriendo [...] ²⁰

Sin embargo, la acción *de gudiaa ne icaa* prevalece como una forma de relación en la que está presente el respeto, en el hacer el bien, en la cooperación de manera individual y colectiva. Con estas acciones se guarda o se preserva el pueblo, siguiendo los principios éticos del pueblo zapoteco, que muestra que

²⁰ Fragmento de entrevista a la *binni gola* Josefina Guzmán García.

todavía sigue adelante. Quizá muchos puedan decir que el pasado se derrumba, que si volteamos hacia atrás lo que vemos es desolación, nostalgia, ruinas. Se trata en cierto modo de una identidad fragmentada (Bhabha, 2013), pero también de resistencia. La permanencia de los principios, del *gudíaa ne icaa*, así como la de la *Ndagua*, nos indican que, a pesar de los años que han transcurridos desde la colonización, perduran estas formas de relaciones que nos mantienen unidos. Se sigue viviendo alrededor de un conjunto de valores, principios éticos y formas de vivir, que podrían ser comprendidos como una mezcla del pasado y del presente, un hibridismo (Bhabha, 2013), pero también, en algunos casos, como coexistencia de diálogos entre las culturas, como lo propone el neobarroco (Arriarán, 2007), como una forma de resistencia cultural pacífica.

El neobarroco se puede conectar con la situación posmoderna en que vivimos. Pero no se trata de la posmodernidad entendida de manera nihilista; se trata de otra posmodernidad, como mezcla o mestizaje positivo entre las prácticas sociales, las imágenes y los símbolos de la cultura occidental y las tradiciones culturales locales (Arriarán, 2007, p. 166).

Esta práctica de dar y recibir, se muestra de manera regular entre las personas de la tercera edad, o *binni golas*, pero también se recupera por los jóvenes, como en el caso de Victoria, quien preocupada por la pérdida del bordado en el pueblo *yatí*, mira con nostalgia, que tan sólo ocho *binni golas* siguen bordando en Asunción Ixtaltepec, mientras que en otros pueblos siguen con el bordado, al igual que la cadenilla. Ante esta situación comenta “yo estaba aprendiendo, por eso tuve la idea de fundar la escuela para que fuera un espacio para que hubiera quién enseñara y hubiera quiénes aprendiéramos”.

Victoria Guzmán está trabajando en un proyecto que involucra directamente la difusión de la cultura, primero reconoce una búsqueda, un recorrido y después encontrar lo que ella menciona como “el amor propio” para encontrar su identidad.

Yo tengo una escuela que busca resguardar los conocimientos, las técnicas textiles, una que es el bordado y una que es la cadenilla.

Victoria expresa con gran satisfacción la iniciativa que tuvo para fundar la escuela donde se bordan trajes regionales típicos de Asunción Ixtaltepec, Oaxaca. En su narrativa asevera que los bordados son originarios del pueblo y que es un orgullo difundir la cultura de los *binni yati*.

Sí, son de Ixtaltepec, bueno el bordado ya se había perdido acá, o sea, se hace en otros pueblos como parte de la cultura zapoteca y la cadenilla también, que hay muy pocas mujeres que lo saben hacer, hay como ocho y ya no hay mujeres que lo estén aprendiendo, nadie. Yo estaba aprendiendo, por eso tuve la idea de fundar la escuela para que fuera un espacio para que hubiera quién enseñara y hubiera quiénes aprendiéramos, y no sólo de Ixtaltepec, también de otros pueblos del Istmo, solamente enseñamos personas originarias del Istmo, no enseñamos personas de fuera porque es un conocimiento que tiene que ver con nuestra cultura porque ha habido casos de plagio, que de por sí ha habido.²¹

Como podemos ver el pueblo sigue vivo, mantiene un sentido de unidad, de pertenencia e identidad y a pesar de los cambios, y del proceso histórico que nos atravieza, prevalece el deseo de resguardar, atesorar el pasado, en los ancianos, pero también, como vemos en este caso del bordado del huipil, en las jóvenes.

Tal vez digamos que el *yati* actual resiste a las nuevas formas de vida, para conservar la cultura, pero se hace presente en forma de hibridación, en un juego en el que, desde el presente, las personas jóvenes y adultas evocan el pasado en sus acciones, en sus prácticas como ocurre con una artesana al participar en un colectivo que elabora indumentaria istmeña, o un alfarero que diseña cerámicas y otras artesanías que se trabajan en el pueblo *yati*. En los capítulos cuatro y cinco se analizan con más detalle, las expresiones de estos dos jóvenes *binni yati*. Así como en otras culturas, la cultura zapoteca se ha caracterizado por celebrar fiestas durante todo el año, con una mezcla de tradición colonial e indígena. En estas fiestas están presentes prácticas éticas, que ayudan a conservar la cultura y la unidad de los pueblos. Pero como escribe Bauman (2019), “cuanto mayor sea la

²¹ Fragmento de entrevista a Victoria Guzmán Cabrera.

sensación de amenaza y cuanto más pronunciado sea el sentimiento de incertidumbre que ella causa, con mayor firmeza cerrarán filas y mantendrán sus posiciones los defensores, al menos en un futuro inmediato” (p. 63). La prioridad del pueblo es conservar su cultura, defender su comunidad ante cualquier amenaza, en otras palabras, el principal objetivo es la seguridad de la gente, al mismo tiempo aceptan cambios que puedan posicionarlos ante otros pueblos de la región o del estado para poder coexistir.

No cabe duda que la acción de guardar los conocimientos, como la práctica de usos y costumbres hizo grande a la cultura zapoteca a lo largo de cientos de años, hoy podemos constatar que la cultura zapoteca se resiste ante la entrada de otras ideas u otras culturas que de alguna manera desean tomar los recursos naturales de los pueblos, como ya se está viendo actualmente en algunos pueblos, por ello Victoria señala “No enseñamos personas de fuera” porque se guarda el espacio o lugar para la gente de la región del Istmo o las personas de Asunción Ixtaltepec, al final de la narrativa señala “porque ha habido casos de plagio, que de por sí ha habido”. Como podemos ver existe una necesidad de conservar y de guardar, posibilitando así la seguridad de proteger la identidad de cada persona de la comunidad *yati*. Cabe señalar que el sentido de protección y de conservación se muestran en este apartado, pero desde mi interpretación, es una forma de resistencia de los pueblos, de las personas, estas formas como se señalan, también toman un sentido ético, una acción que atraviesa el antes y el ahora, es una acción que se hereda a los jóvenes para su buen vivir. En la actualidad estamos viviendo una nueva forma de colonización, los países más poderosos como el caso de los países de Europa, Estados Unidos y ahora China están ocupando nuevamente las tierras de los pueblos, de las naciones, el neoextractivismo es ya una realidad, por decirlo de alguna manera el Istmo de Tehuantepec es un ejemplo claro de lo que está pasando. Pero esta realidad, también es parte de la vida del presente, los jóvenes están aprovechando la coyuntura para encontrar trabajo y poder así sobrevivir o “pasarla” como ellos mismos expresan.

CAPÍTULO 4. SER BINNI YATI DESDE LA VOZ DE LOS JÓVENES

4.1 Colonialidad, hibridismo y resistencias

En América Latina, se puede reconocer que persisten formas coloniales, las que se hacen presentes en la actualidad en el marco de un neoliberalismo, con formas diferentes de expropiación, explotación y negación de nuestras culturas, pero también se hacen presentes formas de resistencias de las poblaciones indígenas. Para analizar esto, en el contexto de Ixtaltepec, recupero la voz de los jóvenes, para ir comprendiendo cómo se han ido entretejiendo en sus vidas y maneras de pensarse como *binni yati*, las festividades, rituales, trabajo, arte, tecnologías, lengua, entre otras formas de habitar hoy la comunidad, en la que el pasado y el presente aparecen al mismo tiempo, como una forma de hibridación (Bhabha, 2013).

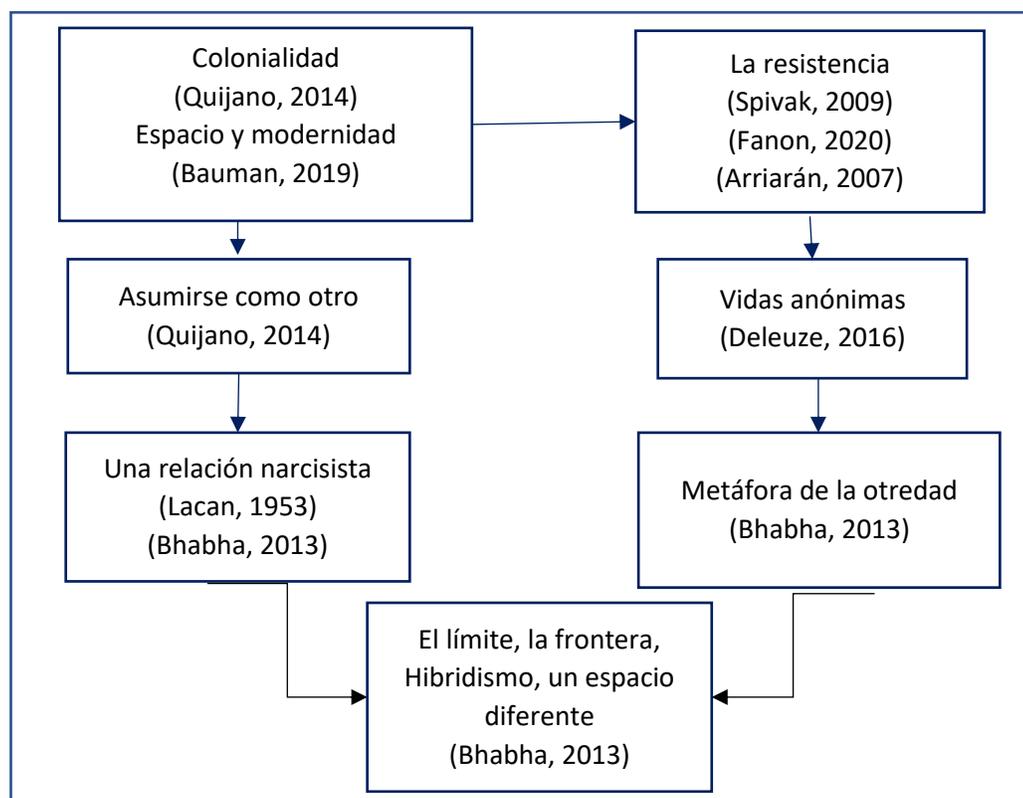


Figura 3. Las nuevas formas de colonialismo y la resistencia

En este capítulo se retoma una discusión sobre nuevas formas de colonialismo, en especial en América Latina, además se analiza cómo los pueblos buscan nuevas maneras de resistir ante los embates de las formas de explotación colonial que aún perviven en nuestro contexto (ver Figura 3).

Cuando se habla de colonialismo pensamos inmediatamente en la época de la colonia de los países europeos hacia los países de América, o hacia los países asiáticos, como medio oriente o la India. Actualmente no ocurre del mismo modo. Se puede seguir hablando de la prolongación del colonialismo, desde la colonialidad (Quijano, 2014). Ahora mismo, grupos de migrantes marchan hacia países de Norteamérica, Estados Unidos y Canadá, o países del norte de África como Argelia, Libia, Nigeria entre otros, atravesando desiertos, selvas o zonas inhóspitas, para adentrarse al continente europeo. Son grupos que, frente a condiciones complejas en sus países, políticas, ambientales, socio-económicas, buscan nuevas formas de vida, aunque para ello desafíen las costumbres, las tradiciones que por cientos de años han practicado.

Bauman (2019), nos describe que, al optar por la modernidad, se produce la pérdida de posición y espacio de la cultura, lo que ha transformado a numerosos pueblos del mundo, en lo que el autor nombra una modernización obsesiva y compulsiva. Siguiendo el pensamiento del autor, describe que la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas. Por su parte, Fanon (2020), nos dice que las naciones más poderosas buscan nuevas maneras de colonizar al individuo a través de propuestas perversas, como ofertas, coincidiendo con Bauman, de mejores opciones de vida, pero ello sólo prolonga o conduce a ser colonizados.

En esta línea de ideas Quijano (2014), nos describe que el colonizado se asume como otro y se aleja del vínculo comunitario. Este es un proceso complejo en el que al colonizar a otros pueblos se produce un choque cultural, un proceso de hibridación que da lugar a la mezcla de una cultura con otra, produciendo con ello una tercera cultura, hay un tercer espacio, un espacio escindido (Bhabha, 2013). Este tercer espacio producido por el choque cultural, constituye un desdoblamiento de lo uno y desdoblamiento de lo otro (Deleuze, 2016).

En el mismo sentido, Bhabha (2013) plantea que hay un deseo colonial que aliena, que cambia y transforma cuando se da el mimetismo. Hay un deseo del otro reformado, que es casi lo mismo, pero no exactamente. Sin embargo, Berjer J. (citado en Bhabha, 2013), nos dice que el sueño soñado por otro en su afán de asumirse como el otro, hace que se vea obligado a aceptar las condiciones del colonizador. Esto lo colocaría como un miembro cualquiera del rebaño, como un extranjero que se distingue por su forma de hablar (Freud, citado en Bhabha, 2013).

Como señala Bhabha (2013), el deseo del otro es duplicado por el deseo en el lenguaje. Cuando asume que ya es otro, el colonizador se adjudica su victoria porque el otro acepta que ya es otro, existe un hibridismo, un tercer espacio. Esta relación de deseo por el otro despierta una imagen narcisista como refiere Heidegger (citado en Vattimo 2007), quien nos describe que existe una reducción de los valores primordiales en los seres humanos en la actualidad, un desafío a la tradición, hacia los pueblos, hacia los usos y costumbres. Bhabha (2013), nos muestra que existe un posicionamiento colonial en el otro y esto se va dando de manera agresiva por la relación narcisista que se da cuando el sujeto se observa en el espejo. Lacan (1953), lo llama “trascendente” (p. 32), como una relación con su semejante, una relación de dos. En el mismo sentido Bhabha (2013), lo describe como “una acción enmascaradora” que de alguna manera va posesionando al colonizador en el otro, culminando en una cadena de estereotipos. Así expresa que hay identidades binarias que funcionan en una especie de “reflejo narcisístico del uno en el otro” (p.72).

Al respecto, en la actualidad podemos ver que muchos jóvenes buscan nuevas oportunidades para trabajar, para estudiar, migran hacia otros estados, en algunas ocasiones como describe Aquino (citado en Cruz, Urteaga y López, 2020), los jóvenes buscan nuevas oportunidades de trabajos después de participar en los proyectos de sus comunidades. Se produce en este caso un reacomodo o cambio cultural, en el que los jóvenes se convierten en nómadas culturales, pero al salir

de las comunidades se rompe el vínculo con el espacio, con el contexto cultural, y se produce una tensión o desafío a las costumbres y a las normas.

En una perspectiva más analítica, Fanon (citado en Bhabha 2013), expresa que se produce “una amputación, una escisión, una hemorragia que salpica” (p. 101), y esto se produce mientras sigue prevaleciendo el intento de colonizar al otro, a los otros, algunas veces de manera agresiva. Sin embargo, la tradición, que si bien es un acto básicamente conservador que intenta guardar lo sustancial, se reivindica en los pueblos como parte de una acción que puede ser vista como formas de resistir a las nuevas ideas, en particular a las acciones de corte moderno. Aquino (citado en Cruz, Urteaga y López, 2020), escribe que los jóvenes negocian con los otros como acto de resistencia, para asumir nuevas formas de vida.

Algunos pueblos buscan asumir otras formas de vida, imitar al otro, posicionarse como el mejor entre los pueblos. Otros pueblos se quedan en la discreción, en el anonimato (Bhabha, 2013), lo que les permite transitar en silencio en la turbulencia ocasionada por la modernidad. En cierto modo, se aferran a la tradición, que es relativamente muda, busca formas de proteger sus fronteras, tras la embestida de la modernidad (Bhabha, 2013). ¿qué nos queda pues?, retomando a Deleuze (2016), sino esas vidas anónimas, que sólo expresan su fuerza al enfrentarse con las ideas colonizadoras.

Los pueblos expresan en las tradiciones y costumbres su verdadera fortaleza, o en cierto modo, la resistencia se muestra en los ritos, en los mitos, en las voces de los ancianos, de los jóvenes, en esas vidas anónimas que se guardan en el silencio, y que están presentes en la vida cotidiana.

Según Arriarán (2007), entre los pueblos existe un deseo nunca satisfecho, una búsqueda que se expresa en las pinturas y esculturas católicas, en el modelo barroco donde predomina la sensación de embriaguez y vacío, donde se expresa esa mezcla y la síntesis que no termina en sí mismo, sino que trasciende y se transforma en otro. Podría interpretarse como un diálogo intercultural, en ir más allá, mirar cómo vivimos, cómo somos y cómo interactuamos desde una perspectiva crítica (Quijano, 2014).

Sin embargo, “una vez abierto el abismo de la diferencia cultural, puede hallarse un mediador o metáfora de la otredad” (Bhabha, 2013, pp. 51-52). Y entre la búsqueda de la diferencia se crea el filo epistémico, entre el límite entre uno y otro se crea otro.

En la búsqueda de la identidad en el otro se crea en la persona una frontera, un límite, un espacio diferente (Bhabha, 2013), que al ser colonizado distorsiona su perfil, rompe sus límites, se libera de lo que es, para transformarse en otro. Bhabha, señala que el límite no está en él ni en el otro, está en el límite, en la frontera, en un espacio diferente. El límite también se puede ubicar, según Eliade (2017), en la transformación del hombre en el ritual, en el nacimiento y en la muerte, en la creación y recreación.

Seguimos siendo *binni yati*, seguimos siendo mestizos, pues existe entre nosotros una imbricación de lo pasado en el presente en diferentes representaciones y prácticas socio culturales, como ocurre en las fiestas tradicionales, bailes, lengua, pintura, cine, canciones, que en cierto modo se entrecruzan. Una forma de comprenderla es desde el barroco (Arriarán, 2007).

Se puede argumentar que el barroco es parte fundamental de la historia de México y de América Latina, existe un vínculo innegable con los pueblos indígenas. [...] Pero ¿qué es lo novedoso del barroco? Antes que nada, el cuerpo, es decir, la metáfora de la Nada o del deseo nunca satisfecho. Se trata de una religión erótica. Esto queda bien expresado en las esculturas de Bernini. También en la arquitectura barroca predomina la sensación de embriaguez (ante los espacios inmensos). [...] Quizá por esto haya una innegable analogía entre el barroco y el espíritu posmoderno. Se trata de ahogarse, hundirse en el inconsciente. El barroco es el éxtasis del vacío, el encuentro con la Nada. En esto se parece al psicoanálisis, que define al individuo moderno por su carencia absoluta de significado (o lo que es lo mismo, por su multiplicidad). El ser no es, porque el deseo siempre hueca; nunca queda satisfecho. Se trata siempre de sumergirse o de perderse

voluptuosamente. Es una devoción ansiosa y una violencia del cuerpo metafísico (pp. 165 - 170).

En estas representaciones y prácticas socio culturales, imbricadas en el presente, encontramos formas de emancipación, como una fuerza que nos obliga al cambio, en el estar siempre en constante lucha y resistencia de ser *binni yati*, o, en algunos casos, aunque también ha sido nombrada como síntesis: “Nunca hay oposición sino mezcla, síntesis (Arriarán, 2007, p. 171).

Otra forma de abordarlo es desde el diálogo intercultural, pero propongo ir más allá, al reconocer las condiciones históricas que definen las relaciones de los pueblos originarios entre ellos, y en el contexto más amplio, con el mundo. Al querer estudiar sobre la cultura y las formas de pensar de los *binni zá*, los zapotecos, no se pretende reducir el análisis al particularismo o esencialismo. Se trata más bien, de recuperar categorías que me permitan mirar cómo somos, vivimos, interactuamos, en una perspectiva más crítica (Quijano, 2014).

A partir de estas referencias, que en cierta manera condensan diversas maneras de mirar el presente, en el trabajo se trata de dar cuenta de que el *binni yati*, como muchas otras culturas, sigue vivo, en cada acción de una persona, de un joven, de un adulto, de un anciano.

Como se vio en los capítulos previos, cuando se analizó la *bá cuana*, el *bidxá*, el *tangu yú*, entre otras representaciones y prácticas socioculturales de los *binni zá*, donde se imbrican y entrecruzan en nuestras vidas lo sagrado, lo espiritual, los animales y la fuerza de la naturaleza para dar forma e identidad a la persona *binni yati*, en los siguientes apartados, se recuperan las voces de jóvenes de Ixtaltepec, tratando de ver puntos de encuentro con las de los ancianos, para comprender, desde la narrativa del ser *binni yati*, experiencias y formas de resistencia de los y las *badu nguiuu*, *badu gudxapa* (jóven mujer, jóven hombre) y *binni golas* (gente anciana).

4.2 Disminución de fuentes de trabajo en la región

La migración de los pueblos en las últimas décadas se ha incrementado por la falta de trabajo, agudizado por un modelo económico mundial que ha tenido como consecuencia el abandono del campo. Los jóvenes, que ven reducidos sus espacios para trabajar, buscan mejores condiciones de trabajo y de vida. En este sentido migran hacia el norte del país tratando de tener mejores ingresos. Sin embargo, la acción de migrar, de salir del lugar de origen, transforma de manera lenta, la identidad del migrante, o le permite reconfigurar sus procesos identitarios. El fenómeno descrito no es exclusivo de los jóvenes del pueblo *yati*.

Para conocer de cerca los jóvenes dialogué con Jhonatan Toledo Raimundo, de 28 años de edad, soltero, que aún vive con sus padres. Me pareció muy interesante analizar desde la narrativa de un joven, lo que significa ser joven *binni yati* y a partir del relato acercarme más a ellos, para conocer su forma de ser, pensar y actuar. Jhonatan me contó que abandonó la escuela a los 15 años por dos razones, para dedicarse al campo con su padre, por falta de recursos económicos, pero también expresó que no le agradaba trabajar en el campo.

Hace falta pues, porque ya no, date cuenta, no mucha gente siembra, ahorita siembra el que tiene, porque ahorita ya cuesta, porque anteriormente todas las casas había una yunta con su carreta ahí parado, ahorita en cada casa, camioneta, tractor y ahora cuesta más y antes todo mundo, antes todo el mundo tenía lo suyo, hacía lo suyo, propio, no pagaban. Ahorita pues, el que tiene es el que va a poder sembrar, al campesino lo hicieron a un lado. Pero sin embargo es mejor, hemos comprobado que la siembra a mano, normal, con la yunta, es mejor que la máquina, nace más. Pero sin embargo la gente dice, “no, es más lento” y paga la máquina, ahí va la ignorancia de que es más rápido, prefieren la tecnología y no lo que es el trabajo de antaño, que ha sido siempre la mano del hombre, sembrar, y con los pies echar la tierra que es mejor que la tecnología, porque ahí tú tumbas lo que tú quieras, tumbas los granos que

tú quieras a la tierra, en cambio, la máquina ya tiene un número de granos que pueda tirar.

[...] Pues ya no todo, ya se fue, los jóvenes ya no quieren ir al campo, ni al campo, ni nada, de vago, nada mas quieren andar, nada, nini, no quieren hacer nada, el campo duele, es pesado trabajarlo, limpiarlo y esperar un proceso tres cuatro meses para ver el resultado de lo que tú trabajaste.²²

Jhonatan enuncia la profunda crisis que atraviesa el campesino *yati*, desde la perspectiva de la labor que realiza su familia y la tensión que existe entre mantener las formas de producción ancestrales y aquella producida con la intervención tecnológica.

Durante varias décadas, el país ha tenido una política económica dirigida solamente a beneficiar a los grandes empresarios. Se privatizaron muchas instituciones públicas del país, y muchas empresas extranjeras se adueñaron de empresas públicas y se impusieron en diferentes sectores, como en los bancos, la industria minera, petrolera y eléctrica, en las vías de comunicación, ferrocarril, marítima, aérea, en el turismo, en fin, en gran parte de la economía del país. Se abandonó el apoyo al campo, dejando al país sin capacidad de producción de alimentos para los pueblos, e inundando los mercados mexicanos con productos de importación. Este modelo económico dejó a un lado y en la ruina al campesino.

El joven Jhonatan expresa lo que está viviendo, observa su realidad y lo manifiesta. Vive angustiado por el resultado de muchos años de explotación de empresas trasnacionales al campo y al país. Es un joven campesino, que va al campo una y otra vez todos los días, pero la angustia y la desesperación se apoderan de él al ver que no tiene forma de hacer que la tierra produzca, y tener que enfrentar la competencia de quienes tienen más recursos para el empleo de un tractor, aun cuando reconoce que “la siembra a mano, normal, con la yunta, es mejor”.

²² Fragmento de entrevista a Jhonatan Toledo Raimundo.

Desde mi interpretación, la realidad que observa y vive el joven Jhonatan en el pueblo, es similar a la que viven muchas personas en el país. Cuando la angustia y la desesperación se apoderan de uno, al no ver producir su terreno para ganarse la comida para la familia, lo que buscan es una salida, un escape. Quizá se pueda pensar y decir que siempre fue así la vida de los campesinos. Pero había un valor de uso, de intercambio de productos más humanizado, centrado en la vida. El campesino tenía un mercado en el que podía vender lo que cosechaba. Los campesinos podían intercambiar sus productos con otros de acuerdo a la necesidad de su familia, y si no se vendía, lo podían hacer a través de lo que se denominaba el trueque. Ahora no es así, las grandes empresas han acaparado el mercado. Con el paso de los años todo se centró en la acumulación de capital, en el valor de uso y de cambio dentro de un perverso círculo de la mercantilización, como lo señala Jhonatan: “y antes todo mundo, antes todo el mundo tenía lo suyo, hacía lo suyo propio, no pagaban, ahorita pues, el que tiene es que va a poder sembrar”.

La crisis que están viviendo los campesinos por falta de apoyo al campo, genera como ya lo he dicho, nuevas alternativas, el campesino o el joven en este caso, busca una salida para solucionar el problema y una opción que encuentra es salir, migrar a otros estados, o al país del norte. Esto no quiere decir que se revelen contra su cultura, o que rompan con los lazos que los une con las personas de su pueblo, con sus tradiciones. Muchos de ellos desde afuera, mantienen el apoyo a la organización de las fiestas o el tequio, aunque éste ya no se practica en el pueblo *yati*. Migrar para la gente *yati* no significa abandonar su cultura o pronunciarse contra ella. Migrar significa abrirse a nuevas formas de vida, en el aspecto laboral, social, económico, cultural. Pero a la vez, me pregunto, si también conduce a maneras de escindirse, transformarse o fragmentarse con respecto a uno mismo.

El campo de los jóvenes indígenas ha sido estudiado por diferentes autores. En el caso de los tojolabales zapatistas, Aquino (citado en Cruz, Urteaga y López 2020), señala que después de participar en los proyectos en las diferentes comunidades

del estado de Chiapas y las luchas zapatistas, los jóvenes de la región migraron para el norte del país para buscar oportunidades de trabajo. Estas migraciones pusieron en relieve los usos y costumbres de los pueblos, practicados por siglos en las diferentes regiones del estado y del país. Salir constituía en cierto modo un reto a la tradición ancestral de los pueblos y alimentó la voluntad de los jóvenes a buscar nuevas oportunidades de éxito en otros lugares.

La migración, representó en los diferentes pueblos un reacomodo o un cambio cultural en los jóvenes, pero también a nivel colectivo provocó la expansión de una moda para ir a conocer “El gabacho”²³, para tener experiencia al ir y hacer dinero.

Aquino (citado en Cruz, Urteaga y López 2020), refiere en su investigación una salida significativa de jóvenes chiapanecos tojolabales hacia los Estados Unidos para trabajar en la costa oeste estadounidense y que, gracias a la buena experiencia de este primer grupo, otras personas salieron del pueblo hacia el país del norte con el mismo fin. Los jóvenes tojolabales se convirtieron en “nómadas laborales”, fenómeno que generó redes de apoyo y sostenimiento con sus paisanos en los diferentes pueblos de la región. La nueva generación de jóvenes tojolabales zapatistas, experimentaron con la migración un cambio de paradigma al abandonar el proyecto comunitario y darse de baja en la lucha armada para irse “al norte”. Sin embargo, es importante destacar que la salida de los jóvenes zapatistas, para irse al norte, más que una decisión de abandonar la lucha, fue las condiciones políticas socioeconómicas de desigualdad y exclusión que han vivido en su contexto.

Lo que la autora nos muestra es que la migración va produciendo un rompimiento, por decirlo así, del vínculo de la cultura tojolabal con algunos de sus hijos (jóvenes). Este rompimiento, o separación de los jóvenes con su entorno cultural, fue también provocado por el sueño americano, que ofrece mejores oportunidades de ingreso. Pero esto ocurre en tensión con el “desafío a la costumbre y a las

²³ Forma en la que se nombra ir a Estados Unidos, que se construye a partir de la denominación de la población norteamericana como gabachos.

normas". Al hacerlo, Aquino (citado en Cruz, Urteaga y López 2020), señala que los jóvenes experimentaron un desánimo, que también puedo apreciar en esta mirada que tengo de la voz de los jóvenes zapotecas, pues es un sentimiento generalizado que rebasa las fronteras, y responde sobre todo a la política económica implementada por los países colonizadores y el capitalismo impuesto por el primer mundo, que han generado la pérdida de los territorios y las formas de producción de nuestras comunidades.

Al migrar, los jóvenes buscan nuevas oportunidades, mejores situaciones de vida, pero también, rompen con algunas ataduras presentes en sus comunidades, en cierto modo, intenta desprenderse de una etnicidad subyugada:

Partimos de reconocer situaciones clave que detonan sus vivencias desatadoras del yugo comunal y "tradicional". Las nuevas generaciones están enfocadas en su juventud fuera del panóptico adulto y comunitario. Vemos que la adquisición monetaria y el distanciamiento territorial son pivotes para transitar su juventud lejos de aquello que ha sido definitorio de una etnicidad subyugada, controlada y empobrecida (Cruz, Urteaga, y López, 2020, p. 38).

Me interesa analizar lo que aquí se plantea, desde mi posición como *binni yati* e investigador, miembro del grupo indígena zapoteca. Vivir en un pueblo es estar conviviendo en familia, entre hermanos porque compartes la lengua indígena, las tradiciones, costumbres y existe un lazo muy fuerte entre los pueblos. Me pregunto en qué forma esto que señalan genera tensión en los migrantes zapotecos, y en qué medida, se puede reconocer que se intenta vivir fuera del panóptico adulto y comunitario. En el caso de Ixtaltepec, se puede señalar, que los jóvenes se hacen presentes en la vida comunitaria sin un alejamiento tan complejo, aunque sin duda, migrar puede también representar conflictos identitarios, como veremos en el capítulo siguiente. En su caso, salir de la comunidad ciertamente está relacionado con la necesidad de tener más ingresos, pero tiene un peso fundamental la falta de oportunidades como apoyo de proyectos dirigidos al campo

por parte del gobierno Federal, u oportunidades laborales, como ya se ha mencionado en párrafos anteriores.

Las migraciones han generado crisis y fragmentación en los jóvenes (Cruz, Urteaga y López 2020), lo que puede comprenderse por el proceso en el que a las personas se les dio valor de uso y de cambio. Para analizarlo retorno a la narrativa de Jhonatan, cuando expresa su sentir en el cambio que se produce en el ser humano *yati* al tener el dinero en sus manos:

La escuela vas a ir a aprender, te enseña a que sientas orgulloso de tus valores de tus tradiciones. Lo que pasa es que la gente como que es muy, como se dice, abusado, presumido y está renegando, viaja igual a otro país a trabajar a otro estado, no, yo no sé.

[...] Por ignorantes. Sí, porque, date cuenta, que otra gente, de otro país, del otro lado, viene acá y le gusta nuestras tradiciones, nuestras costumbres y la gente que es de aquí se va a otros lados y reniega de lo que es de lo suyo, pero eso es la ignorancia.

[...] Seguro porque tienen dos tres pesos ya viven bien y se quieren sentir grandes en esta vida, la voz del pueblo, ya me voy a ir, ven otras cosas y ya se alumbran, es la ignorancia, el no saber del valor de lo que ellos tienen.²⁴

El joven Jhonatan comparte una problemática de muchos jóvenes migrantes. La tensión entre la búsqueda de recursos y la separación de su pueblo. Destaca cómo en este proceso se debilitan valores como el respeto a las tradiciones, el orgullo de pertenecer a la comunidad, entre otros que se van quedando a un lado. La búsqueda en torno a los recursos, a mejorar económicamente, representa para el joven, una forma de sujetarse a algo distinto a lo propio, “reniega de lo que es de lo suyo”. Tal vez, como otros autores plantean, se trata de una crisis de valores instaurada en nuestros días que nos condiciona a cuestionar el valor de todo “para Nietzsche todo el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios o también en la “desvalorización de los valores supremos” (Vattimo, 2007, p. 24).

²⁴ Fragmento de entrevista al joven Jhonatan Toledo Raimundo.

La falta de intercambio, de un sentido comunitario, parece que ha llegado al pueblo *yati*, donde poco a poco va transformando el vivir de cada día de los habitantes del pueblo, como podemos ver en el siguiente testimonio:

anteriormente antes había ayuda, como esa cuestión del trueque “tú tienes yunta, yo también, si me llevas, cuando te toque a tí y voy yo” así se ayudaban. Ahorita dónde ves esa humildad o compañerismo, ¡si te voy ayudar madres! ¡si me vas a pagar voy, si no, no! Ya no hay esa armonía y antes se ayudaban, ahora cada quien hágale como puede. Antes se prestaban la mazorca, el maíz, por ejemplo: “yo tengo (maíz) te presto, cuando quites tu cosecha me devuelves lo mío”. Ahorita si quieres vas a comprar, si no, sale, no [...] ¡*Guti vaya!* (muérete)²⁵

El joven Jhonatan hace una crítica a la forma en que se produce e intercambian los productos del campo, pues ha hecho que se alejaron de la ayuda mutua, el tequio, de “la bendición”, que nos habla mas adelante al referirse a una relación con la madre tierra.

Y parte de eso ha sido desigual, se ha alejado la bendición, date cuenta ya no llueve, parte de la tecnología tiene la culpa, los ventiladores dañaron la fauna, todo, había una laguna encantada, por más, nunca se secaba y ahora dónde está la laguna... Aquí era un pueblo que llegaba mayo y empezaba la lluvia y date cuenta no llueve, llueve uno, dos días.²⁶

Nos va mostrando cómo la llegada de la tecnología ha contaminado, y también destruido, el suelo, las lagunas, la naturaleza. La industria eólica, que ha ocupado extensas partes de nuestro territorio, son parte de este problema, como lo ha referido muy bien Svampa (2019).

Los campesinos del pueblo *yati* saben muy bien que ahora ya no llueve como antes, y sabemos que responde a cambios climáticos provocados por un manejo irresponsable o destrucción de la naturaleza (Svampa, 2019). Esto ha hecho que

²⁵ Fragmento de entrevista a Jhonatan Toledo Raimundo.

²⁶ Fragmento de entrevista a Jhonatan Toledo Raimundo.

muchos retomen rituales para el regreso de la lluvia, en los que se pide a Dios o a los santos su bendición para que puedan regar los campos, para que la lluvia vuelva como era antes. En estos se suelen quemar cohetes, fuegos artificiales, tocar música y realizar danzas a San Isidro Labrador el quince de mayo. Esta fiesta comienza desde el primero de mayo con la celebración de la Santa Cruz Pasión del Cerro Blanco.

Por la pandemia de Covid-19, que está afectando a nivel mundial, en el pueblo solamente queman cohetes a San Isidro Labrador, sin fiestas por la restricción de los contagios, aunque esto ha sido variable en función del impacto que ha tenido el Covid-19. Sin embargo, el pueblo sigue su curso, los habitantes desean celebrar sus fiestas, aniversarios, vestirse con sus mejores trajes de gala, y la alegría del pueblo no ha cambiado. Cabe señalar que el manejo de la información sobre el cuidado de la población ante la pandemia no ha sido pertinente para todas las culturas, pues existen pueblos marginados donde no llegan los datos a tiempo, y para quienes no hablan el español, la información difundida no ha sido accesible a ellos.

Aunque se han prohibido las fiestas, los aniversarios, o alguna salida, las personas han seguido trabajando, porque tienen que ganarse el sustento para sus familias. La gran mayoría de los jóvenes estuvieron estudiando en línea y poco a poco por el coronavirus, los adultos siguen trabajando, salen a trabajar, otros trabajan desde sus casas, tales como los herreros, los carpinteros, los alfareros, las personas que atienden sus tiendas, otros son los talabarteros, los campesinos o las señoras que tejen y bordan los hermosos trajes regionales.

4.3 Resistencias en la frontera de la acción

Las personas de Asunción Ixtaltepec atraviesan momentos de cambios, lo que no ha sido fácil, pues han afectado las prácticas socioculturales, sus lenguas, formas de producción, entre otros aspectos de la vida comunitaria. El pueblo *yati* no es la excepción. Pero cuáles son las repercusiones, en qué ha afectado a la gente del pueblo, a la cotidianidad de la gente. ¿Es necesario que los pueblos adopten otras

formas, otras maneras de ver y de actuar? Para entender mejor las repercusiones de estas transformaciones es necesario escuchar las voces de los jóvenes del pueblo *yati*. En la narrativa que se lee a continuación el joven Pablo Jahdai explica situaciones que lo han llevado a alejarse del pueblo.

Varias cosas de lo que te he comentado, pero yo creo que la falta de herramientas, porque lo que yo hago en mi vida es hacer cine ahorita y eso no lo puedo hacer aquí [en Ixtaltepec], para hacer cine tienes que viajar y eso se puede decir que es feo, pero hay personas más, este, ¿cómo se puede decir? Que saben más de las cosas que me gustan digamos, no son culturales, es una palabra que no me acuerdo cómo se dice, son personas que tienen mucho sesgo cultural moderno digamos, ¡no sé! Son otro tipo de personas que me llaman la atención y quiero estar ahí en esos tipos de grupos y me siento más en ambiente estar ahí, llevar una vivencia más competitiva también, todo eso ¿no? Porque allá hay muchos artistas, hay oportunidad de competir de estar en algún sitio, ocupar cargos y eso es lo que me atrae.²⁷

Como podemos leer en la narrativa, se señala que la falta de herramientas es uno de los principales obstáculos para lograr su objetivo. El principal factor que detona la decisión del joven, es la falta de herramientas porque se dedica al cine. Pero parece que algo más lo motiva, es conocer a “personas que tienen mucho sesgo cultural moderno”. Conocer a otras personas es también conocer otras formas de vida que son ajenas a la cultura zapoteca, que en la narrativa de Pablo tiene “sesgo cultural”. Lo que se puede encontrar aquí es una búsqueda que puede dar lugar a un quiebre pues frente al conflicto de ser *binni yati* y ser moderno, en el sentido de ser competitivo, optar por cargos, tener herramientas, parece optar por lo segundo. El conflicto se distingue claramente cuando él mismo reconoce la incomodidad ante ello: “se puede decir que es feo”.

Haciendo una interpretación con mayor profundidad, este encuentro con otra cultura en su experiencia como migrante a Guadalajara, produce un quiebre

²⁷ Fragmento de entrevista al joven Pablo Jahdai Jiménez Alderete.

identitario, en cierta manera como una transformación en el sentido que lo menciona Bhabha (2013), de desviación que se produce en este choque de culturas, pues lo coloca en una situación de no estar plenamente ni con su gente, ni con aquellos que él señala que son personas que saben más. El choque cultural lo entiendo como un momento crítico que produce estrés en el sujeto para convertirlo en otro, ubicándolo, como lo señala Bhabha (2013), en un tercer espacio.

Es significativo que las capacidades productivas del tercer espacio tengan una proveniencia colonial o poscolonial. Pues una voluntad de descender en ese territorio ajeno del espacio escindido de la enunciación puede abrir el camino a la conceptualización de una cultura internacional, basada no en el exotismo del multiculturalismo o la diversidad de las culturas, sino la inscripción y articulación de la hibridez de la cultura (Bhabha, 2013, p.59).

El tercer espacio emerge de dos visiones, dos culturas, que provienen de una violencia epistémica provocada en la irrupción de la cultura occidental al encontrarse con la cultura *yati*.

Cuando el joven Pablo narra “que tienen mucho sesgo cultural moderno” se desprende y rompe parte de la cultura zapoteca que lo envuelve. Siente la necesidad de salir del espacio zapoteco para formar otro, y al formar un tercer espacio lo cual vive como un momento de liberación. Sin embargo, esta acción alcanza la cúspide cuando emerge el problema identitario.

No es el yo colonialista o el otro colonizado, sino la perturbadora distancia intermedia [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con ese objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes (Bhabha, 2002, p.66).

Esta crisis identitaria, que puede ser nombrada como colonial, coloca en cierta forma a este joven en una condición en la que, junto con otros migrantes desean “el sueño de ser otro”, como alguien que escapa a la normalización. Como señala Deleuze (2016), el rezagado, es el grupo que no se encuentra en el registro, o

como señala Spivak (2009), como el subalterno que siempre existe en todos los rincones oscuros, en ese espacio que no se ve pero que ahí está. Pero es en este umbral que se abre entre dos, en este espacio liminar donde puede emerger la resistencia a las fuerzas que transforman el entorno, pero de manera imperceptible.

Al enfrentarse a la escisión, a la vez que se produce una acción que lo desgarrar y lo divide para convertirlo en otro, se da lugar una autogeneración que se vuelve significativamente liminar, pero que en su interior se encuentra marcada en una diversidad de situaciones contradictorias, actos, sucesos, historias, que lo hacen ser diferente. Sin embargo, este acto es un acto heroico, de fuerza, de resistencia a la constante presencia de la acción colonizadora. Tal vez en el contacto con los otros, el mundo de los cineastas, el mundo de la gente de la ciudad, permanece una fuerza que incita a abandonar o romper con su cultura.

El interés del joven Pablo en convertirse, en transformarse, lo lleva a salir y dejar su espacio, su lugar donde nació y creció, para volar hacia otras fronteras, otros límites. Para los jóvenes esto puede empujarlos hacia una crisis de identidad, sin embargo, en esa búsqueda, en ese proceso puede llegar a valorar su propia cultura, reafirmar su cultura, a valorar su cultura incluso más aunque abandonen el territorio.

Tal vez, como lo señala Spivak (2009) es en estos márgenes en los que se hace presente la violencia epistémica al marcar de manera constante a los subalternos, con todas las denominaciones con las que se nombran de manera despectiva a quienes no están en una perspectiva esencialista, muy cercanos a la cultura, pero tampoco logran integrarse o ser aceptados en otros contextos. Para la gente de Ixtaltepec un joven como Pablo ya puede ser nombrado como alguien de afuera, es un *dxuu* (hombre de fuera del Istmo).

Cuando Spivak (2009) se pregunta “¿Pueden hablar los subalternos?” señala que a pesar del poder colonizador de los países de Europa o Norte América hacia América Latina, África y Asia surge en este choque de ideas un nuevo acontecer, una nueva forma que renace en medio de la resistencia para hacer frente al

poscolonialismo. En ese sentido se puede señalar que los jóvenes *binni yati* se reinventan para interactuar en la posmodernidad, adoptando lo nuevo sin dejar de lado lo tradicional. Cabe mencionar que no es la adopción directa de las ideas extranjeras o la imitación de otras culturas, es un cambio cualitativo y singular.

El tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo uno, es un redoblamiento de lo otro. No es una reproducción de lo mismo, es una repetición de lo diferente. No es la emanación de un Yo, es la puesta en inmanencia de un siempre otro o de un No-Yo. En el redoblamiento lo otro nunca es un doble, soy yo el que me vivo como el doble de lo otro: yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí (“se trata de mostrar cómo lo otro, lo lejano, también es lo más próximo y lo mismo”). Exactamente como la investigación de un tejido de embriología, o la operación de doblez en costura: torcer, replegar, coser (Deleuze, 2016, p. 129).

El cambio que el joven desea lograr se encuentra en el afuera, donde ve una luz que le atrae, una fuerza que lo invita a salir de su adentro, el saber-poder emana de su adentro, pero la fuerza es constituida por el afuera. Al otro lado de la línea de fuego es donde las fuerzas chocan. Tal parece que prevalecen formas de colonialidad Quijano (2014), que trazan una línea, una estrategia a seguir invitando al migrante, en este contexto colonial, hacia una dirección en la que asume como otro, que se aleja de su vínculo comunitario.

Cuando el joven comenta: “¡no sé! Son otros tipos de personas que me llaman la atención y quiero estar ahí en esos tipos de grupos y me siento más en ambiente estar ahí”, se puede revelar una transformación de fondo, del adentro subjetivo porque retoma las fuerzas del afuera, que se van entretejiendo para formar nuevas formas, nuevas figuras que de manera invisible van transformando al sujeto.

Sin embargo, para el joven Pablo no es fácil, se enfrenta al modelo trazado por la sociedad capitalista, como modelo competitivo. Es claro que el objetivo que se plantea no es vencer el sistema, pero sí reconoce un conflicto. Estar dispuesto a

caminar este largo camino, ya es un acto de resistencia que nace desde las dos posiciones, desde afuera y desde adentro.

¿Qué nos queda pues? sino esas vidas anónimas que sólo se manifiestan al enfrentarse con el poder, al forcejear con él, al intercambiar con él “palabras breves y estridentes”, antes de regresar a la noche, eso que Foucault llamaba “la vida de los hombres infames”, y que proponía a nuestra consideración en razón de “su desgracia, de su rabia o de su dudosa locura”. Extrañamente, increíblemente, esa infamia es la que él reclamaba para sí: “Había comenzado por esos tipos de partículas dotadas de una energía tanto más grande cuanto más pequeñas y más difíciles son de discernir”. Hasta llegar a las palabras desgarradoras de El uso de los placeres: “liberarse de sí mismo...” (Deleuze, 2016, pp. 126-127).

La invitación para salir, puede significar seguir del camino del colonizado, a integrarse más en ese mundo. Pero también es salir y asomarse del espacio oscuro, salir de la sombra para poder-conocer lo otro, este proceso es como lo llama Foucault (citado en Deleuze, 2016), liberarse de sí mismo.

[...] sí me gusta, o sea, yo veo la sociedad zapoteca, si hubiera aquí más medios para poder hacer lo que me gusta, sí hubiera ese deseo de quedarme y hacer una vida aquí y sí lo he pensado, a pesar de todo yo tengo la idea de vivir aquí un tiempo más adelante.²⁸

La idea de salir del pueblo es constante, existe una fuerza que impulsa a los jóvenes para ir hacia adelante, pero en el proceso, como se señala, se muestra “el deseo de quedarse y hacer una vida en el pueblo *yati*”. Estas dos posiciones no son polos opuestos, se entrelazan, se entrecruzan y son complementos para la nueva obra. Es el acontecimiento fundamental para alcanzar la transformación del sí mismo.

Al querer salir del pueblo o de su entorno se desgarrá (Foucault, citado en Deleuze, 2016) pero a la vez rompe normas porque el afuera transforma el

²⁸ Fragmento de entrevista al joven Pablo Jahdai Jiménez Alderete.

adentro, el tejido se rompe y se tuerce, se cose repetidamente hasta ser en buena medida otro. Si bien, el cambio se expresa en el joven Pablo cuando comienza a relacionarse con otras experiencias, no es un cambio total, se presenta también como una repetición, un deseo de emerger, pero también como un mimetismo colonial, comprendido como “el deseo de otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente” (Bhabha, 2013), p. 112).

Cuando se produce el mimetismo con el otro, no hay un cambio radical en la persona. Este cambio que no es total, provoca un vacío, un espacio donde no se tocan las dos fuerzas, en este caso entre el colonizado y el colonizador, por eso Bhabha (2013) lo describe como “casi lo mismo, pero no exactamente”. Pero en ese proceso, en la repetición, una y otra vez, se abre una figura que perturba y tiende a subyugar una parte, a tal grado de eclipsar el poder alienador, pasando a un momento en el objeto que observa es observado.

Pero son también, como he mostrado, las figuras de una duplicación, los objetos parciales [*part-objets*] de una metonimia del deseo colonial que aliena la modalidad y normalidad de aquellos discursos dominantes en los que emergen como sujetos coloniales “inapropiados”. Un deseo que, mediante la repetición de la *presencia parcial*, que es la base del mimetismo, articula esas perturbaciones de la diferencia cultural, racial e histórica que amenaza a la demanda narcisista de la autoridad colonial. Es un deseo que invierte “en parte” la apropiación colonial produciendo una visión parcial de la presencia del colonizador; una mirada de la otredad, que comparte la acuidad de la mirada genealógica que, como lo describe Foucault, libera elementos marginales y destroza la unidad de ser del hombre mediante la cual extiende su soberanía (Bhabha, 2013, p. 115).

Ahora bien, el pueblo *yati*, y los jóvenes, en el proceso de transformar su entorno, integra en sus prácticas cotidianas experiencias nuevas, otras formas que rodean el espacio donde se encuentra el *binni yati*. Este “espacio” es aprovechado por las personas jóvenes y adultas, para mostrar lo que es hoy, el *yati cuba*. Esta nueva

visión es articulada como ya se ha venido hablando entre dos mundos, entre la tradición y la modernidad, entre esas dos miradas que se cruzan, entre el colonizado y el colonizador que adquiere otra dimensión en el contexto de la posmodernidad.

4.4 Entrecruces de las tecnologías con las prácticas sociales

Frente al uso de las tecnologías, sea las relacionadas con los medios de comunicación, redes sociales, celulares, entre otras, me planteo la cuestión de la presencia de estas tecnologías en la vida cotidiana de los *binni yati*. En las comunidades y ciudades se observan a jóvenes y adultos, que no pierden la vista de la pantalla del celular o la pantalla de la computadora portátil, que están interconectados en las diferentes redes sociales. Como lo señala Bauman (2019); como “omnivoros [...] mordisquito de esto, un bocado de aquello, hoy una cosa, mañana otra” (p. 9).

Pero también en las grandes ciudades, están presentes comunidades indígenas, colonias bien organizadas, convocando a su gente para defender su cultura, sus raíces, organizando fiestas, velas²⁹ en honor al santo patrono de sus pueblos. En los nuevos territorios que habitan, como migrantes, la gente busca sus espacios de adoración y de culto, los que los rituales se hacen presentes en contextos diferentes. Se establecen reglas para defender el territorio o la zona habitada, también participan en las calles acompañando organizaciones sociales de diferentes espacios de la ciudad con pancartas y mantas para defender la igualdad de derechos. Los niños estudian conviviendo con niños de barrios, y de otros pueblos, viviendo de manera cotidiana en un cruce de culturas.

El paisano que ha dejado su tierra, que entreteje recuerdos de su lugar de origen, del campo, los animales, los ríos, del contexto que lo vio nacer, ahora convive con personas de otras culturas, autos, calles pavimentadas, edificios, contaminación. Con el sueño del progreso, abundancia, libertad y felicidad, se van adaptando a

²⁹ Vela: se nombra con este nombre a la fiesta de un pueblo o barrio en honor al Santo patrono de la comunidad, es representado por un mayordomo y una sociedad organizadora de la fiesta. En general se realiza de manera anual.

nuevas formas, nuevas reglas, también riesgos. Aquellos recuerdos, experiencias, relaciones cercanas van perdiendo fuerza, como su propia identidad.

En el pueblo de Asunción Ixtaltepec también se viven grandes cambios, los tiempos actuales están abriendo espacios entre la gente joven, de alguna manera no rechazan las ideas del exterior, aceptan las tendencias que genera la industria, la mercadotecnia, entran en la corriente de la oferta y la demanda, son absorbidos por las estrategias de mercado, que los obliga a ingresar al mercado de consumo y les impone modas cuya “con la evidencia de su impacto, que no cesa de acumularse” (Bauman, 2019, p. 23). Se está transbordando al barco de la modernidad y quizá no exista boleto de retorno. Sin duda no podemos hacer a un lado la globalización, a las fuerzas externas que penetran sin pedir permiso, llegan y se hospedan como un colono. Vemos cambiar las cosas de manera muy rápida, las empresas se abren camino hacia nuestras preferencias, manipulan nuestras decisiones a través de los diferentes medios de comunicación, te enganchan, logran convencerte para que compres sus productos.

Para conocer más de cerca este fenómeno y el *binni yati* de hoy, se entrevistó al joven José Antonio Jiménez Sánchez de veintiún años de edad de Asunción Ixtaltepec, Oaxaca. Actualmente estudia Ingeniería en Electrónica en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. El joven José Antonio es un apasionado de la tecnología, y una de sus metas es aportar una aplicación para traducir el zapoteco *yati* al español. Actualmente se encuentra en el pueblo por la pandemia del Coronavirus. Se describe a sí mismo desde una interpretación personal como un joven *binni yati* del siglo XXI. En el siguiente párrafo podemos ver un fragmento de su narrativa.

Yo siento que el joven zapoteco de este siglo XXI, debe tener presente sus raíces, pero también debe buscar transmitirlo hacia otros jóvenes para un futuro, para que estas tradiciones se conserven.

Siento que eso es parte de la globalización, el tema de las redes sociales, el internet, todo, siento que todo eso ha influido mucho en la cultura, siguen

las tendencias internacionales, en lugar de seguir la tendencia de la cultura misma.

Yo siento que, más que nada, los jóvenes del siglo XXI, ya no siguen a los padres, ya siguen las figuras que ven en la televisión, por ejemplo, si ven a un tipo con una vestimenta, que consume tal, eso hace que ellos hagan lo mismo y piensen igual. De un tiempo para acá la situación ha estado muy mala, me doy cuenta que entre mis compañeros, cuando iba aquí, antes de la pandemia, aquí en la cancha Jesús Rasgado, y ahí van en promedio veinte jóvenes al día, recuerdo que hace años, prácticamente esos jóvenes son de mi edad, ahora noto el cambio cada vez que voy, pues son otro tipo de chavos, se han dejado influenciar, consumen otro tipo de cosas, yo siento que la sociedad se está dañando acá en los jóvenes³⁰.

José Antonio comenta que el joven zapoteco del siglo XXI debe tener presente sus raíces. La concepción evoca inmediatamente y sin intermediarios, que la raíz debe estar en el presente. En el diálogo con él, logré percibir una gran preocupación, y una intranquilidad. La explicación que presentó, me llevó a pensar que el pueblo está viviendo un momento crítico y de difícil claridad. Tal vez como se ha dicho anteriormente, es un fenómeno nuevo que está entrando y que se abre paso sin decoro y el principal blanco son los jóvenes. Pareciera que este fenómeno se ha presentado siempre, pero no es así. Actualmente, los medios de información dominan a nivel global y fácilmente puede ser un arma de dos filos, puede manipular y cambiar la información con respecto al poder de unos cuantos. José Antonio, en el afán de buscar una solución, apuesta por transmitir las tradiciones de los pueblos zapotecos a los jóvenes para tener un mejor futuro. Pero qué es lo que le preocupaba al Joven Toño. Para él, el joven zapoteco del siglo XXI ya no habla zapoteco, no se viste como antes, porque es parte de la globalización, o porque siguen las tendencias internacionales.

Los cambios geopolíticos se abren paso en todas las fronteras para la circulación comercial, dejando abiertas las puertas para la entrada a las comunidades de

³⁰ Fragmento de entrevista al joven José Antonio Jiménez Sánchez.

ideas nuevas, otras formas de ver las cosas. Se van adquiriendo nuevas herramientas, instrumentos que a la vez van transformando el contexto, de los que en unos casos se apropian, pero en otros se constituyen como elementos ajenos, que nos afectan de algún modo.

El joven Toño comenta en su narrativa que la gente de ahora “siguen las tendencias internacionales, en lugar de seguir las tendencias de la cultura misma”. Con la gran cantidad de saberes culturales y contextuales que trae consigo el niño o el joven, a pesar de convivir con sus padres o con la familia, el cúmulo de información que recibe a través de los aparatos electrónicos puede empujar a seguir otras tendencias o modas, otras ideas, otros modelos que no forman parte de la base cultural en donde se desenvuelve, alejándose de su misma cultura. Y esto ocurre, como señala Bauman (2019), en una transición del lugar que ocupa la cultura en el mundo globalizado, en la que estos cambios se desarrollan en el contexto de la modernidad líquida (Bauman, 2019).

Estamos a la expectativa de lo que vendrá, sentimos una gran turbulencia que nos desequilibra y nos saca de nuestras casillas, en la “modernización obsesiva y compulsiva” como también nos indica Bauman (2019). ¿Por qué el joven Toño sugiere retornar? ¿Es posible retornar y reintentarlo por las vías o senderos ya caminados por los *binni golas yatis*?

Al plantear estas preguntas puedo acercarme y comprender lo que expone el joven Toño. Para él se trata de retomar el camino ya andado o experimentado por los *binni golas*. Sin embargo, lo que estamos viviendo en la actualidad, cambia con las tradiciones, altera los principios, reglas, y cambia lo que se ha construido. Lo que Toño observa es que los jóvenes de ahora buscan satisfacer sus necesidades abriendo una gran compuerta y con estas acciones penetran con gran facilidad otras ideas, otros modelos, otras formas de vida que tienden a transformar todo lo que encuentra a su paso.

Hoy la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas, no consiste en normas sino en propuestas. Tal como señaló antes Bourdieu, la cultura hoy se ocupa de ofrecer tentaciones y establecer atracciones, con seducción y

señuelos en lugar de reglamentos, con relaciones públicas en lugar de supervisión policial: produciendo, sembrando y plantando nuevos deseos y necesidades en lugar de imponer el deber (Bauman, 2019, pp. 18-19).

Asunción Ixtaltepec no volverá ser como antes, como tampoco otras comunidades en el mundo. Sin embargo, el pasado siempre está presente, nos sigue hablando, y las palabras de los *binni golas* nos acompañan. Los pueblos zapotecos, como otros pueblos del mundo, siempre invocan a dios, a los dioses o a los creadores, en los ritos y mitos que presenciamos y vivimos de manera cotidiana. Esto no ocurre sin reconocer que en los pueblos zapotecos se vive un sincretismo en las prácticas culturales, políticas y sociales, lo que no implica que ocurra sin conflictos.

Quienes somos zapotecos, podemos difundir la cultura zapoteca en el cine, o en las redes sociales, o como lo propone uno de los jóvenes entrevistados, hacer un programa de software para traducir el zapoteco. Las prácticas cotidianas del joven *yati* siguen siendo reunirse por las tardes en la esquina de la cuadra, debajo del árbol de higo (*xha-duga*), como he relatado anteriorme, lugar en el que entre las conversaciones, surge recurrentemente el tema de la cueva de la *bá cuana* y otros temas que nos son propios. También se reúnen en la cancha de futbol, o en otros espacios, en los que se puede ver existe un intercambio de saberes, formas de pensar, diálogos sobre lo que se vive cotidianamente. En estas interacciones, de los jóvenes, se manifiesta un continuum en el interés por el otro, las prácticas socioculturales, el pasado y presente que se entrecruzan. Las mismas preocupaciones de los abuelos del siglo XX, son preocupaciones de los jóvenes del siglo XXI, antes a través de otras herramientas de la oralidad, ahora a través de las tecnologías de la información.

Si bien la tecnología lleva implícitas formas de vida, prácticas socioculturales, que pueden entrar en conflicto con los usos y costumbres de los pueblos, y la forma de ser de los *binni yati*, pero también fortalece otras maneras de hacer cultura. Desde hace algunos años los jóvenes, y los no tan jóvenes, han aprovechado las ventajas que ésta ofrece. En cierto sentido ha habido una apropiación de la

tecnología para fortalecer la economía local, artesanía, el arte y diferentes procesos de la vida del pueblo *yati*. Pero también para difundir su trabajo al mundo. Pero sigamos explorando, la experiencia de la migración y del retorno, que presentamos en el siguiente apartado.

4.5 El deseo de migrar y del retorno

4.5.1 Mirar hacia fuera

La migración está vinculada a una promesa de encontrar mejores condiciones económicas, pues en el país de origen no siempre es posible. Esto está relacionado con una forma de perversión del colonizador al que la presencia del colonizado lo perturba, lo inquieta, pero a la vez no puede vivir sin él, como señala Fanon (2020):

Blanco o negro, esa es la cuestión.

Yo soy blanco, es decir yo poseo la belleza y la virtud, que nunca han sido negras. Yo soy del color del día...

Yo soy negro, yo experimento una fusión total con el mundo, una expresión simpática de la tierra, una pérdida de mi yo en el corazón del cosmos, y el blanco, por muy inteligente que sea, no sabría comprender a Louis Armstrong y los cantos del Congo. Si yo soy negro, no es consecuencia de una maldición, sino porque, al haber tendido mi piel, he podido captar todos los efluvios cósmicos. Yo soy verdaderamente una gota de sol sobre la tierra [...] (p.67).

Siguiendo con el análisis de las entrevistas, retomo al joven Pablo, de quien hablamos páginas atrás, en el afán de salir del pueblo *yati* para mejorar sus condiciones de vida. En el vaivén de su decisión asume una “imagen discreta” como comenta (Bhabha, 2013, p. 102), que le permite transitar entre igualdades, identidades, otras formas. Pero se pierde en el recorrido, no logra salir, porque el tránsito de un lugar a otro es problemático, porque el sujeto se reconoce a través de imágenes alienantes que no lo dejan ser, es su imagen vista a través del

“estadio formativo del espejo” (Bhabha, 2013, p.102). Esta creencia múltiple es aprovechada por el colonizador que acecha de manera perversa en todas las formas.

En el afán de buscar el espacio oportuno para cumplir con sus objetivos, obtener el conocimiento-poder, oscilan en su percepción momentos de fantasía y poder, coexistiendo en un juego, una escena dramática. Son otros tipos de personas que me llaman la atención y quiero estar ahí en esos tipos de grupos y me siento más en ambiente estar ahí”. Desde mi interpretación, el joven desciende en lo más profundo de las prácticas para alcanzar una escena imaginaria, trastocando el mito de origen, que le genera a la vez placer, gusto y encantamiento. Pero también dramática porque en el lapso, o ritual, hablando de manera metafórica, el joven se desgarró hasta morir para alcanzar la vida nuevamente. Pero al renacer el poder alienante sigue su curso y su juego, somete al sujeto al laberinto de las identidades, perfilándolo a la sujeción de una oferta que no es propia o contextual. El reconocimiento que surge en la identificación o imagen recibida en el proceso ritual conduce al joven a la aceptación de un estereotipo³¹.

La identificación llevada a cabo durante la búsqueda de identidad es una expresión de lo imaginario, “Lo imaginario es la transformación que tiene lugar en el sujeto durante el estadio formativo del espejo, cuando asume una imagen discreta que le permite postular una serie de equivalencias, igualdades, identidades entre los objetos del mundo que los rodea” (Bhabha, 2013, p.102). El joven se proyecta y se observa en el espejo, pero el reflejo es irreal, cuando observa su imagen observa el otro, pero es tan solo su propia proyección, de esta relación surge un estado narcisista, un momento egocéntrico, una necesidad profunda de atención, una grandiosidad al estar más preocupado por él, por el poder y por el prestigio.

Al querer trascender, rompe con su espacio para convertirse en el otro. En su imaginario se encuentra el ímpetu de trascender, de alcanzar, pero en el afán de

³¹ El estereotipo es una representación, un modelo a seguir, una impresión simple. Se deriva de una idea, de opciones preconcebidas por un grupo social y cultural.

alcanzar existe una gran distancia que, al dar un paso, el otro también se aleja un paso, convirtiendo lo que se quiere alcanzar en lo inalcanzable, como lo refiere Lacan (1953):

A propósito de la palabra “trascendente” ... no es un término muy metafísico, ni siquiera metapsicológico. Voy a tratar de ilustrarlo. ¿Qué es? ¿Qué es lo que quiere decir, en el caso preciso en que lo he empleado?

Esto es: que, en la relación con su semejante, en tanto que tal, en la relación de dos, en la relación narcisista, hay siempre para el sujeto, algo desvanecido. Él siente al fin de cuentas que él es el otro, y el otro es él. Y este sujeto definido recíprocamente es uno de los tiempos esenciales de la constitución del sujeto humano. Es un tiempo en el que él no puede subsistir, aunque su estructura esté siempre a punto de aparecer, y muy precisamente en ciertas estructuras neuróticas.

La imagen especular se aplica al máximo. El sujeto no es más que el reflejo de sí mismo. De donde su necesidad de construir un punto que constituya lo que es trascendente; esto es justamente el otro en tanto que otro (p.32).

Ahora bien, el proceso o posicionamiento colonial en el otro se va dando a través de un cambio, podría decirse agresivo por la relación narcisista al verse en el espejo y los cambios de imagen que ofrece, esta acción es un proceso “enmascaradora” como comenta Bhabha (2013). Pero es un proceso que constituye el posicionamiento colonial en el otro. Este “encadenamiento de estereotipos” señala el autor, conduce al colonizado como ya se ha dicho, hacia un laberinto sin salida.

Ahora bien, el joven no cesa de insistir sobre la posibilidad de un cambio. Esta acción es un acto muy importante en la vida de cualquier persona, lo puedo entender como un acto necesario que podría posibilitar un acercamiento al objetivo. Pero es claro que, en el transcurso de dicha ilusión, el objetivo se irá alejando cada vez más del observador. Sin embargo, es preciso aclarar que en este lapso o espacio sucede un cambio, alcanza un punto en la cual es transformado conforme las dos visiones van acercándose.

“son personas que tienen mucho sesgo cultural moderno digamos, ¡no sé! Son otro tipo de personas que me llaman la atención y quiero estar ahí en esos tipos de grupos y me siento más en ambiente estar ahí”.

Estas palabras resuenan una y otra vez. El deseo de alcanzar lo que está proyectando el otro es irremediable para él. Lo que provoca una sensación de libertad, pero también en el fondo se encuentra ese deseo de saber y poder. El otro le muestra un menú de oportunidades que, como muchos otros, se arriesgan para alcanzar. Convencer al migrante con la idea de competir, de ocupar cargos, permite también identificar que constituye también una estrategia del colonizador para envolver al colonizado. Es la idea o el concepto que se siembra en la mente que piensa. Colonizar al otro, basado en el poder, dominación que se ejerció a partir de una relación de fuerza en el discurso de la ilustración para civilizar los pueblos. Pero la distancia, la diferencia se sigue marcando sobre el migrante. Es verter una idea, una mirada al otro como comenta Fanon (en Bhabha, 2013): “Mira, un negro [...] ¡Mamá, mira al negro! Me asusto”. “¿Qué otra cosa podía ser para mí”, concluye Fanon, “sino una amputación, una excisión, una hemorragia que salpicaba todo mi cuerpo con sangre negra?” (p. 101).

Salir del pueblo *yati* para estudiar y vivir en otro estado o en otro país, es un desafío porque dejas la familia, tus amigos, el pueblo, la cultura. Pero también, es conocer y adquirir otras técnicas, tener otras herramientas como ya se mencionó en otro momento.

Salir del contexto es transformarse, y produce un cambio personal, porque en el proceso vas obteniendo una nueva forma de ser. Si bien, los *binni golas* en la lucha de conservar el pueblo, la cultura, los valores que se han construido durante muchos años, buscan cómo negociar con los jóvenes para que no abandonen los pueblos, su lugar de origen, como lo describe Aquino (citado en Cruz, Urteaga y López, 2020), los jóvenes buscan migrar al pueblo vecino o a la ciudad con una cultura diferente a la propia. Estar en un nuevo ambiente le provoca placer, gozo, una sensación de bienestar que cambia su estado de ánimo a tal grado de aceptar lo que el otro le ofrece. Llamar la atención es la política del otro, hacerse desear

con una serie de estrategias para entrar y posicionarse. El otro, en este caso el joven, siempre presentará momentos de resistencia porque ostenta una gama de elementos culturales que se abren paso naturalmente a través del tiempo y el espacio.

En los siguientes párrafos Pablo describe al *binni yati* desde su narrativa como curioso, tradicional y hogareño, señala que son personas que guardan sus costumbres. Por otro lado, hace una crítica a las personas del pueblo *yati* argumentando que les falta ambición de “querer algo nuevo”.

Pablo Jahdai Jiménez, se define como artista en artes plásticas, en especial la pintura. Tiene un sentimiento muy profundo para con sus paisanos del pueblo. En el siguiente párrafo podemos ver cómo define al joven *binni yati* o al Joven Ixtaltepecano.

Curioso, tradicional, hogareño, por eso yo siempre dando ese extra, ahorita que lo mencionas, hace un rato, son las cuatro de la tarde, no hay nadie en el parque, no hay gente que quiera hacer algo fuera de sus casas ahorita que no sea jugar futbol o ir a comer Tlayuda más tarde, la sociedad aquí todavía son tradicionales y hogareñas y más que nada piensan en casarse, de repente está manejando un mototaxi, pero les vale porque ya tienen familia, yo creo que hace falta un poquito más de ambición.

Una ambición de querer algo nuevo, no sé si has visto esos negocios de café que están abiertos, o negocios de videojuegos que cierran de inmediato porque la gente está buscando jugar futbol, comer tlayudas, ver la tele.³²

Cuando menciona la palabra curioso traté que definiera este término para tener una mejor perspectiva de su punto de vista, conocer su opinión de cerca y su respuesta fue la siguiente.

en cuanto sale algo nuevo, sí son de ir donde está el sitio para ver lo que pasa o están de fisgones ¿no? Pero eso pasa en todos los pueblos, pero

³² Fragmento de entrevista al joven Pablo Jahdai Jiménez Alderete.

una vez que ya se sabe qué es, dicen ¡no! Eso es diabólico y ya vuelven a la rutina, no sé, ese tipo de cosas yo digo que los hace curiosos.

Cuando comenta que el *binni yati* “va al sitio para ver lo que pasa” muestra la capacidad que tienen para conocer y evaluar las circunstancias que se están suscitando a su alrededor, como pasa en todos los pueblos. Destaca en su relato el rechazo hacia lo otro, como diabólico. Esto me lleva a plantearme ¿por qué este rechazo a lo nuevo? y ¿por qué vuelven a la rutina? Si profundizamos en el análisis puedo comprender que el joven Jahdai está tratando de presentarnos elementos que giran en torno a lo que, para él, son los *binni yati*, como alguien curioso, porque busca, descubre y encuentra, pero también puede decir no. Acercándome un poco más a su relato, comprendo que están dispuestos a rechazar aquello que pueda desequilibrar el lugar o espacio donde conviven con sus seres queridos, en este caso con la familia y con las personas con quienes comparten la misma identidad. Dicen no, cuando comprenden que ante tal circunstancia o hecho, entran en juego las posibilidades de que otros elementos culturales, vengán acompañados de una amenaza a las formas de vida del pueblo que se han preservado durante muchos años y optan por rechazar, o podría señalar, resistir. Es importante aclarar que estas formas de resistencia, no son exclusivas del pueblo *yati*, sino está presente entre los pueblos zapotecos y otros pueblos indígenas, que buscan preservar y proteger sus modos de vida.

En el discurso del joven Pablo, se puede apreciar que en el pueblo todavía existe de manera muy fuerte nociones abstractas, vinculadas al campo religioso, como la presencia de Dios o del diablo, pero se toman en cuenta a la hora de marcar y definir las acciones y decisiones de las personas. Al margen de considerar que la religión católica ha venido con la colonización, lo que me interesa destacar es que, como también he analizado al interpretar la presencia de la *bá cuana* en los relatos de los abuelos, en el pueblo todavía prevalece el respeto al mundo que no se ve, y al mundo religioso. Siguiendo con la narrativa del joven Pablo señala:

El joven *binni yati*, es como su mamá *binni yati* y si la mamá *binni yati* sale y de repente ve un café, pero en la portada, enfrente tiene un gato negro

pintado enorme ¿no? O tiene una decoración muy exótica y la gente llega a pensar, ¡no, pues, son brujos! ¿no? Que nada tiene que ver, o sea, y van y le dicen al hijo son brujos, es que es eso, se corre la tradición de decir eso es del diablo, esos son extraterrestres ¿no?

Desde mi interpretación, en la voz de Pablo se hacen presentes formas de demarcación de los límites identitarios de los zapotecos presentes en las creencias sincréticas católicas, y resistencias frente a las transformaciones del pueblo. Narra el actuar de la familia Ixtaltepecana, que frente a los cambios optan por proteger, conservar, eligen seguir con la tradición que arriesgarse a probar una nueva forma de vida. Aventurarse, sería perder algo que entra en tensión con lo que se ha ganado durante mucho tiempo, presente como resistencias múltiples, aunque no siempre se vivan o se manifiesten de forma expresa, pero que podemos leer en la narrativa de Pablo. Esto no quiere decir que las personas del pueblo estén viviendo en el pasado, pues no se debe concebir de ninguna manera al pueblo como una sociedad detenida en el pasado, sino que el pueblo está escribiendo su historia, desde las resistencias y valoración, en su caso aceptación de lo nuevo.

Como se ha discutido en otros apartados, los *binni yati* se expresan en las fiestas, en los diálogos, en el campo, en la siembra y en la cosecha, o en la esquina de la cuadra, cuando se juntan los jóvenes y adultos para platicar sobre cualquier tema, incluidos los religiosos. En estas conversaciones, a pesar de vivir en la era moderna, los pueblos siguen guardando, conservando sus costumbres, y siguen expresando sentimientos hacia lo divino o lo sagrado. Es muy frecuente, escuchar en la gente *yati*, expresiones de rechazo frente a aspectos que les parecen extraños, o novedosos, con frases como cuidado, ven y guárdate, protégete de ese mal, lo que puede mostrar no sólo un sentido conservador y religioso, sino también los límites identitarios de la cultura, las marcas respecto a lo distinto que también podrían interpretarse como formas de resistencia a lo nuevo.

Ahora bien, cuando me pregunto ¿Por qué vuelven a la rutina?, la expresión del joven Pablo guarda mucho significado, pues muchas personas del pueblo eligen

volver a la rutina por derecho propio, como una acción generalizada, que significa elegir entre lo tradicional y lo nuevo. Como señala Gadamer (1977), la tradición es un acto básicamente conservador, que guarda lo sustancial, lo más importante de un pueblo, de una cultura, y que nunca deja de estar en los cambios históricos. En este sentido me planteo, siguiendo al autor, que conservar un acto tradicional, también es un acto de resistencia. Por eso Pablo Jahdai expone en su narrativa que el *binni yati* es tradicional y hogareño.

Como podemos observar, el *binni yati* actual prefiere su espacio, el contexto que conoce, el lugar donde nació y convivió con su gente. Si bien el joven refiere que le hace falta más ambición, en su imaginario se plantea mejorar las condiciones de vida, pero va marcando esto a partir de tener prosperar económicamente. Pero sabe, y así lo marca, que el deseo de tener más cosas materiales, parece alejarlo de lo que quiere alcanzar.

Mirar hacia afuera es conocer otras formas o maneras de vivir, es saber de otros contextos, pero también es mirar hacia adentro. “El afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro: no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera” (Deleuze, 2016, p.128). En esa búsqueda, o mirada, te transformas y ocurre en ti una ruptura que se dirige hacia el saber y hacia el poder, que no es más que una oportunidad del sujeto, una posibilidad que lo encuentra en el afuera, como ocurre con dos jóvenes entrevistados. De ahí que encontramos que en la referencia de que ser *binni yati* es ser curioso, tradicional y hogareño, a la vez refiere salir, - afuera, como trascender, pero también desde el estar adentro, con la ineludible escisión o conflicto que se hace presente en la persona.

4.5.2 Reencuentro identitario

En este apartado me interesa dar cuenta del encuentro identitario tras el retorno del migrante zapoteco a su comunidad. Retomo el caso de un joven alfarero que retornó a Ixtaltepec tras haber migrado a los Estados Unidos. En sus relatos se manifiesta la necesidad de regresar al pueblo para mostrarle lo nuevo, lo diferente,

las otras técnicas que aprendió en el país vecino. Retomo en parte para el análisis a (Bhabha, 2013), quien señala que “para el inmigrante [...] el retorno final es mítico, se nos dice, “es la materia de anhelos y plegarias [...] como podría suponerse, nunca suceden. No hay retorno final” (p. 202). A partir de este supuesto analizo, las condiciones propias del contexto, y cómo se hace presente en el retorno del joven migrante. Recupero a su vez en el análisis la referencia de un retorno como un sueño hacia la repetición, volver al principio, al lugar donde naciste, como un ritual, de morir y nacer, creación y recreación (Eliade, 2017).

La migración ha estado presente a lo largo de la historia, aunque los pueblos se asentaron en un solo lugar y nos convertimos en sedentarios, muchos siguen migrando. Entre las razones, se encuentran las económicas, muchos huyen de la pobreza de sus países buscando una calidad de vida, mejores trabajos, otros migran por situaciones políticas en sus países, escapando de la violencia y conflictos generados en sus países como guerras, guerrillas, grupos de paramilitares, algunos obtienen asilo político o refugio político humanitario, otros migran por desastres climáticos, otros migran con fines educativos.

La movilidad en el mundo también se ha facilitado por la tecnología, que ha hecho que el traslado se haga más rápido, pues para quienes pueden pagar, en unas cuantas horas estás del otro lado del mundo. Aunque actualmente existen muchos derechos hacia los migrantes, los países más ricos como Estados Unidos de Norte América y los países de Europa siguen violando los derechos humanos de los migrantes, como es el caso de una gran parte de ellos, y en particular, me refiero a los migrantes mexicanos y latinoamericanos que migran a las grandes ciudades, o a Estados Unidos, lo que también da cuenta del contexto poscolonial presente en nuestro contexto.

En este punto debo dar paso a la *vox populi*: a una tradición relativamente muda de la gente del *pagus* (coloniales, poscoloniales, migrantes, minorías), gente errante que no quedará contenida dentro del *Heim* de la cultura nacional y su discurso unisonante, sino que son las marcas de una frontera móvil que aliena las fronteras de la nación moderna. Son el ejército

de reserva del que hablaba Marx, de mano de obra migrante, que al hablar la extranjería del lenguaje escinde la voz patriótica de la unisonancia y se vuelve el ejército móvil de Nietzsche de metáforas, metonimias y antropomorfismo. Articulan la muerte - en - vida de la idea de la “comunidad imaginada” de la nación; las gestadas metáforas de la resplandeciente vida nacional ahora circulan en otro relato de permisos de entrada y pasaportes, y permisos de trabajo que a la vez preservan y proliferan, ligan y quebrantan los derechos humanos de la nación. A través de la acumulación de la historia de Occidente existen esos pueblos que hablan del discurso codificado del melancólico y el migrante (Bhabha, 2013, p. 201).

El deseo de migrar, de partir, de ir a probar suerte al otro lado es un sueño, “es un sueño soñado por otro” (Berger J., citado en Bhabha, 2013, p. 201).

En la repetición de gesto tras gesto, el sueño soñado por otro, el retorno mítico, no es simplemente la figura de la repetición la que es *unheimlich*, sino el deseo del turco de sobrevivir, de nombrar, de fijar: lo que no es nombrado por el gesto mismo. El gesto continuamente se solapa y acumula, sin sumarse en un conocimiento del trabajo. Sin el lenguaje que vincula saber y acción, sin la objetivación del proceso social, el turco lleva la vida del doble, del autómatas. No es la lucha del amo y el esclavo, sino, en la reproducción mecánica de los gestos, una mera imitación de la vida y el trabajo (Bhabha, 2013, p. 202).

En la búsqueda del sueño soñado por otro, en el deseo de sobrevivir, el migrante siempre busca en la repetición de los gestos para sentirse identificado, pero se pierde en el lenguaje, esa barrera que no atraviesa, pero que lo convierte en el doble, en el uno y en el otro.

El Otro silencioso del gesto y el habla fallidos se vuelve lo que Freud llama ese “miembro cualquiera del rebaño”, el Extranjero, cuya presencia carente de lenguaje evoca una angustia y una agresividad arcaicos al impedir la búsqueda de objetos – de – amor narcisísticos en los que el sujeto pueda

redescubrirse, y sobre los cuales se basa el *amour propre* del grupo (Bhabha, 2013, p. 203).

En el siguiente párrafo Gami Sant comenta sobre como se sintió en los Estados Unidos, lugar al que le tocó migrar:

Como pez en el agua, en mi elemento, si en la tierra, en el polvo, entonces esto ha sido así en mi caso, pero yo pienso que para los compañeros que salen y que ya no quieren regresar o que quieren regresar, pero así con cierto estatus que no sé qué, pues no aplica, no debe de aplicar porque finalmente de aquí somos, insisto siempre hay que pensar a nivel pueblo a nivel comunidad antes de nivel personal.

Al preguntarle si migrar aleja, o acerca a la comunidad, señaló:

Quizá esté muy latente, esté muy metido, pero si ciertamente que hay necesidades más urgentes, incluso necesidades emergentes, si hay una familia, un embarazo y hay hijos y todo eso, pues en mi caso es diferente porque yo estoy soltero y así quiero estar, ya me acostumbré, como sea, pero cuando yo llegué a iniciar también tenía a mis papás, yo no iba a trabajar para mis hijos pero sí para mis papás es prácticamente lo mismo, había que generar ingresos para poder continuarle, porque no había dólares que mandar de allá para acá, sino que había que generar pesos y eran diez veces menos entonces había que echarle ganas . Pero bien me pude haber dedicado hacer pasteles, que es un negociazo también, pero el vínculo que vengo arrastrando con la alfarería pues no lo puedo romper y no quiero que se rompa a estas alturas de mi vida ya no me interesan otras cosas más que la alfarería.³³

Para el Joven Gami, estar en los Estados Unidos es estar donde siempre había querido estar, porque en su interior se ha generado un cambio, una transformación, se ha generado en él una ilusión que lo impulsa a aceptar lo que el Otro le ofrece. Expresa de manera clara el sentimiento que le causa al estar en

³³ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago

el otro país, que en primer término le causa satisfacción, bienestar, “estar como pez en el agua”, como él lo indica. Los diferentes cambios que se dan en el joven Gami lo llevan a transformar el espacio tradicional o histórico que ha venido manteniendo a lo largo de los años en el pueblo *yati*. Pero, no es fácil romper con el pasado, porque existe un vínculo que lo ata, con su gente, su pueblo, con su cultura.

Gami expresa que algunos se van al país vecino, se quedan un par de años y ya no quieren regresar, se olvidan de su pueblo, el pueblo donde nacieron y crecieron, se vuelven egoístas, porque como comenta “finalmente de aquí somos” del pueblo.

El joven reflexiona y observa que en algún momento regresaría a su pueblo, porque es conciente que en el pueblo se quedaron sus padres, sus hermanos, su gente, pero con la experiencia que adquirió en el país vecino en buena medida transformó las formas en que mira el mundo. Ahora él siente que es diferente, el se considera como parte del todo, es de aquí y es de allá, pero mantiene el vínculo con su comunidad, “insisto siempre hay que pensar a nivel pueblo a nivel comunidad antes de nivel personal”.

Destaca la referencia a la comunidad, que en el pueblo *yati* ha estado siempre presente, por ejemplo, con la ayuda mutua, el apoyo entre todos, o el trabajo colectivo, una forma de vivir y cooperar que unifica al pueblo, aunque hoy se va debilitando, y también se ha dado lugar a la individualidad. Este es el modelo que ha dejado el sistema neoliberal para poder dominar a la sociedad, al pueblo. Afortunadamente algunos pueblos de México, Centro y Sur de América están resistiendo al embate de este gran monstruo, retornando al cuidado de la naturaleza, defendiendo la Tierra, los ríos, las plantas, además, defendiendo las lenguas originarias.

Gami Sant también se preocupa por los jóvenes de hoy, describe los diferentes obstáculos que se enfrentó al cruzar del otro lado del país, recomienda buscar trabajo aquí en el país, para construir sus propias empresas. Sin embargo,

recomienda salir, conocer otras partes del mundo, pero regresar a Ixtaltepec, como él lo menciona en el siguiente párrafo.

Yo qué recomiendo, no sé si pueda recomendar, me encantaría opinar, aquí mismo, se pueden generar todos los ingresos que quieran, aquí mismo, se puede ser productivo al nivel que tú quieras de productividad, ¡aquí mismo tú puedes generar la riqueza, aquí está y es más sana y es más natural y es más ligada a tu tierra y es más comprometido a tu naturaleza!, ¿por qué tienes que ir a otros lados?, ¿qué vas a ganar?, aunque tengas una maestría, un doctorado si no hablas bien la lengua, si no tienes los papeles legales vas a pasar por un montón... ¡y te lo digo yo, porque ya lo viví!, me tocó a mí, estar en Estados Unidos con todas las reformas, la primera a la educación, después al trabajo, allá me tocó y cuando vine para acá, lo mismo y en la educación había clases hasta sábados y hasta grupos de cinco, se redujo todo eso, no más clases sábados y los grupos más pequeños de lunes a viernes al horario que está establecido, si te interesa, sino, lo siento mucho, lo mismo con la chamba, tenemos que checar tu estado migratorio, debe coincidir nombre y cédula social, sino hay un error que no podemos solucionar por ti, resuélvelo como tú puedas y cuando esté resuelto vienes, ¡si quieres el trabajo sino, dale chance a otra persona que quizá si tenga el estatus necesario!, entonces para qué vas a pasar ese tipo, bueno.³⁴

Gami Sant hace un análisis del ser migrante. Sus vivencias lo hacen ver la importancia de migrar, salir y conocer otras regiones, otros pueblos, otros estados y otros países, pero hace una recomendación muy especial. Estar trabajando en su pueblo, en su región, en su estado o en su país, es mejor porque la gente aprecia lo nuestro.

Gami expresa su sentir hacia los jóvenes para que reflexionen y recapaciten. Con la experiencia que tuvo en el país vecino, aprendió que al estar fuera adquieres conocimientos, aprendes otras formas o maneras de ver la vida, como ya lo he

³⁴ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago.

comentado en los párrafos anteriores, pero ese cambio de lugar, transforma tu identidad porque lo que vives, lo que experimentas, te lleva a pensar de otra manera.

Cuando comenta que “aquí mismo se pueden generar todos los ingresos...”, se manifiesta una posición de quedarse en la comunidad, pero también fortalecerla, en términos productivas. Es posible que observes otras formas de vida, aprendas a hacer otras cosas de manera muy diferente, pero también apreciar lo nuestro, lo que tenemos, lo que hemos construido, y aportar a nosotros mismos. No siempre la experiencia del migrante afecta tu identidad, no siempre te engulle el impulso colonizador. El joven Gami sabe que salir de su contexto es abrirse a lo desconocido, es caminar hacia el horizonte, posiblemente sin retorno a tu lugar de origen.

Sin embargo, no ocurre igual para todos, pues siempre está presente el abismo de la diferencia cultural:

Una vez abierto el abismo de la diferencia cultural, puede hallarse un mediador o metáfora de la otredad que contenga los efectos de la diferencia para que el conocimiento de la diferencia cultural sea institucionalmente eficaz como disciplina, es preciso forcluirlo en el otro; diferencia y otredad de ese modo se vuelven la fantasía de cierto espacio cultural o, de hecho, la certeza de una forma de conocimiento teórico que contribuye el “filo” epistemológico del occidente (Bhabha, 2013, pp. 51-52).

Como comenta (Bhabha, 2013), pueden entrar todas las ideas y formas distintas, una multiplicidad de situaciones que te va transformando hasta obtener los efectos de la diferencia que más adelante se institucionaliza, se normaliza para que de una vez por todas sigas en el mismo sentido que te marca el Otro. El cambio que te dicta el Otro o el colonizador se vuelve ilusorio porque te muestra una fantasía de su espacio y acción cultural.

Aunque Gami sigue recomendando no salir del pueblo, parte de él ya es otro, ha cambiado, ve las cosas de manera diferente y hace las cosas de manera diferente, se refleja y ve al otro y siente satisfacción, porque ha probado lo que la otra parte

le ha ofrecido. Sin embargo, se resiste, recomienda no salir, no abandonar tu espacio, tu pueblo, porque ahí puedes encontrar la vida, ser productivo.

En Gami existe una narrativa en la que se hace presente el “miedo provocado por la hibridación” (Bhabha, 2013, p. 81), porque ha probado de parte del Otro, el colonizador, un abanico de posibilidades, ofertas que vienen de todos los rincones del mundo, oferta que puede tomar una o las veces que quiera, dependiendo del grado de necesidad que lleve consigo. Él sabe que del otro lado encuentra muchas cosas, menos lo que le ofrecen en su pueblo. Pero la fantasía del otro lado, también lo han encantado. En su interior, quisiera volver porque parte de su yo se identifica con ellos. Busca de manera reiterativa, hablar de aquellos, conversar sobre ellos, sobre el otro. Tal vez, con ello pueda llenar el vacío que se ha producido desde la primera vez que salió de su pueblo para encontrarse en otros contextos, en la ilusión de encontrarse en la posición del otro que ostenta el poder.

Aun cuando experimenta dificultades no quiere abandonar el espacio, el lugar que le han prestado o facilitado por un tiempo limitado. Estados Unidos lo recibe, pero como a muchos otros, como mano de obra barata. Aún así persiste y en su narrativa podemos notar lo que podría entenderse como una duplicidad identitaria.

Uno piensa que va por el sueño americano, inmediatamente voy a ganar todos los miles de dólares que yo quiera y los de mi pueblo me van a ver así, cómo la hizo, no siempre es así, de hecho, la mayoría de las veces no, a mi no me tocó así, pero lo que viví me ayudó mucho entonces³⁵.

Gami comenta que vendió ollas de barro en los Estados Unidos, pero vivió discriminación y racismo por parte de los norteamericanos:

entonces todas estas satisfacciones están aquí mismas, sin que tengas que pasar hambre, frío, soledad, ansiedad, depresión todas las emociones que tú quieras, discriminación, sí, ¡no manches! ¡vas caminando y te escupen!

³⁵ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago

¡solamente porque no eres tan güero como ellos, porque no hablas bien o tienes un acento pesado, un mexicano!³⁶.

Esto causó en él una gran insatisfacción que lo empujó más a la confusión de lo que debía hacer, o seguir vendiendo las ollas de barro en Norte América o tomar otras alternativas para poder sobrevivir. Por otro lado, la vida continuaba, esa era la realidad que estaba viviendo Gami, tenía que aceptar una nueva forma de vida.

Como ya se ha comentado a lo largo de la tesis, los pueblos están en constante movimiento, cambios, migraciones, y a partir de ellas las sociedades coexisten para poder vivir. Salir, migrar hacia otros contextos compromete cambios, transformaciones que de alguna manera trasciende en el actuar y ser de cada persona. Al hacerlo deja atrás parte de su cultura, de espacio y adopta otras formas, maneras de ser, e identidades, Pero esto lo realiza en cierto modo desde una acción estratégica, frente a aquella que es útil para el colonizador, que de alguna u otra manera aprovecha para colonizar al otro (en el encantamiento de la promesa americana, por ejemplo), pero también, en la que se juega, un estar siempre alerta “descifrando difícilmente los múltiples signos del mundo colonial; nunca sabe si ha pasado o no el límite (Fanon, 2019, p. 55). En la experiencia de ser migrante, se van a su vez desarrollando habilidades para jugar esta tensión, como lo vivió Gami en *Palomar Collage*, en San Marcos California, donde fue construyendo saberes y de habilidades para adoptar otras técnicas, otras formas de aplicar el arte de la cerámica en Asunción Ixtaltepec, pero también estrategias que lo ayudan a reafirmarse como persona, en el reconocimiento de su dignidad, considerando la fuerte carga de discriminación y racismo presente en el contexto americano respecto a los migrantes e indígenas mexicanos.

Sin embargo, también se reconocen experiencias en las que se observa que la experiencia migratoria también le da satisfacciones, como un reconocimiento de otros sectores que veían con buenos ojos su trabajo, situación que lo motivaba a seguir con su proyecto de vida, y a retornar al pueblo, ya desde otra posición, por ejemplo, con la posibilidad de aplicar nuevas técnicas de cerámica, nuevas formas

³⁶ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago

de trabajar el barro. En su narrativa se observa que él logra conciliar su salida y retorno, al señalar que no está arrepentido de haber migrado, pues esta experiencia le dio mayor conocimiento, adquirió otros saberes que ahora aplica, y le permite en cierto modo resistir reafirmandose como artesano, como miembro de la comunidad y zapoteco.

CAPÍTULO 5. PRESENCIA Y RESISTENCIAS

5.1 Tensiones, límites y coexistencia de la tradición y la modernidad

En este apartado se presentan algunos conceptos que utilicé a lo largo del capítulo en torno a tensiones de la tradición y resistencia con respecto a la modernidad y a la posmodernidad, una coexistencia que se vive en el límite y el diálogo (ver Figura 4).

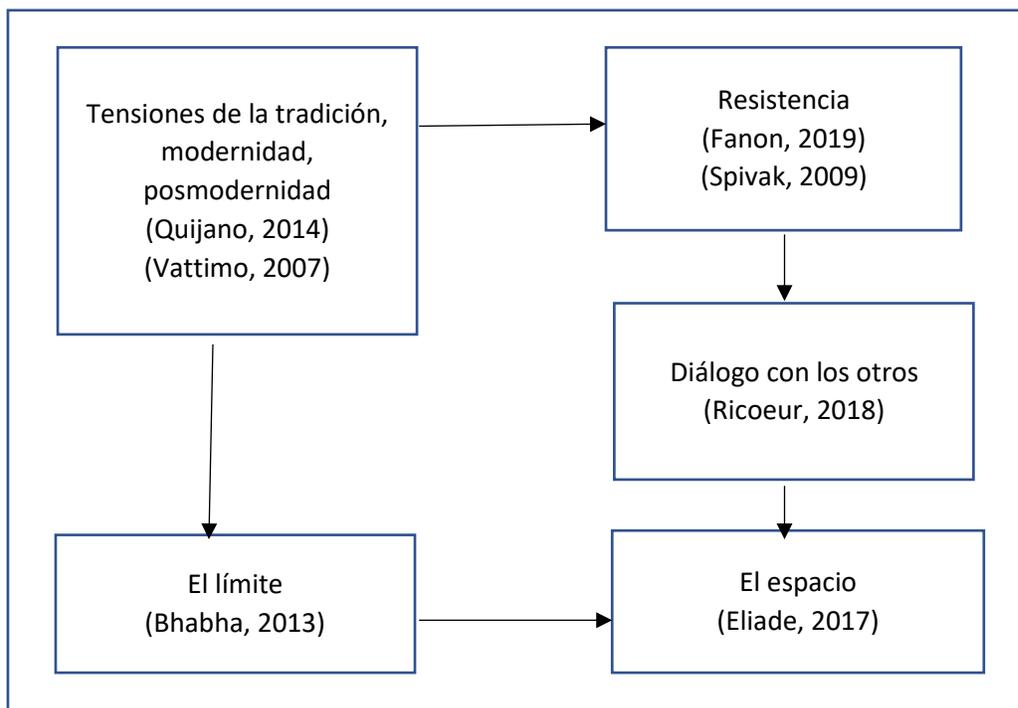


Figura 4. Entre tensiones, resistencias, modernidad, posmodernidad y el límite, el espacio, el diálogo.

Entre la coexistencia de la tradición y la modernidad, los países del viejo continente y Estados Unidos siguen aplicando nuevas formas de colonialismo. Al respecto Bhabha (2013), escribe que “el discurso del colonialismo suele hablar con una lengua maliciosa” (p. 111). Busca de manera repetida ejercer su autoridad a través de las mentiras y mediante el discurso ambivalente del colonizador distrae

al colonizado invitándolo a seguir sus pautas. El otro el colonizado, en el proceso, se mimetiza hasta aceptar las prerrogativas que le ofrecen.

En la actualidad estamos viendo cómo las nuevas tecnologías guían a los jóvenes hacia formas ideológicas que llegan implícitas la idea de formas sociales. Quijano (2014), nos dice que la racionalidad moderna o la posmodernidad nos tiene inmersos en la reconfiguración de la colonialidad global, pues estamos siendo conducidos hacia una nueva manera de control, una nueva forma de poder. Estas formas modernas nos hacen individuos cada vez más individualistas, alejados de las tradiciones, los usos y costumbres, y en cierto modo nos convierte en un ser narcisista. En este mismo sentido Vattimo (2007), expresa que la colonialidad moderna ha tomado nuevas formas, nuevos métodos y vive bajo la sombra de la globalización. Expresa que en la actualidad, en la era posmoderna, el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, que en su momento era Dios. Al contrario, el ser se ha diluído en valor de cambio convirtiendo al sujeto en un ser individual, nihilista, fincado en un enorme vacío. Expresa que todo apunta hacia una nueva experiencia humana, en la que que “el mundo verdadero se ha convertido en fábula” (Nietzsche, citado en Vattimo, 2007, p.28).

Con respecto a las nuevas formas del colonialismo, Fanon (2020), expresa, que se instaura en las personas, en un juego de perder:

Así, a mi irracional se oponía lo racional. A mi irracional el “verdadero racional”. En todos los lances jugaba a perder. Experimentaba mi herencia. Hice un completo balance de mi enfermedad. Yo quería ser típicamente *negro*, ya no era posible. Quería ser blanco, mejor reír ante la idea. Y cuando intentaba, en el plano de la idea y de la actividad intelectual, reivindicar mi negritud, me la arrancaban. Me demostraban que mi trayectoria no era sino un término de la dialéctica (p. 126).

No se puede hablar de una desvinculación del pasado con el presente, sino que hay una estrecha relación con el pasado, con el presente y con el futuro (Ricoeur, 2018). Por tanto es necesario mirar hacia otros horizontes, otros espacios, aprender a convivir con la tecnología, en cierto modo con otras maneras de vivir.

En este mismo sentido Ricoeur nos marca que el “*cuidado* se franquea como el umbral de temporalidad” (p.129). Si bien se reconoce que el problema de la interacción cultural emerge sólo en los límites de significación de las culturas, donde los sentidos y los valores son (mal) entendidos o los signos son malversados (Bhabha, 2013), vivir en el *cuidado*, en el silencio, o en el límite, también es una forma de resistencia a las ideas poscoloniales, que buscan de manera frenética y agresiva imponerse en las mentes de los niños y jóvenes.

Cuando se habla del espacio Bhabha (2013), nos señala que ir más allá significa distancia espacial, y nos puede colocar sin retorno al presente. En este sentido la posición poscolonial es un espacio catacrésico, que pervierte su contexto encastrado. A este espacio uno no lo puede habitar, sino lo debe criticar desde afuera (Spivak, citado en Bhabha, 2013) De ahí que existe para Spivak un aprieto deconstructivo de lo poscolonial, pues ver el espacio desde afuera o desde fuera de lugar, te permite ver la totalidad y tener mayor control (Barthes, citado en Bhabha, 2013).

Es posible pensar en un sentido de proteger y cuidar la cultura, como en este caso me preocupa como zapoteca. Esto implica reconocer, coincidiendo con Gadamer (1977), que en cierta forma hay una forma de autoridad que se describe como cultura, en la que la tradición es la que actúa a través de la libre autodeterminación. Si la tradición, como señala el autor no necesita fundamentos racionales, sino que nos determina mudamente, podemos pensar que preservarla es una forma de resistencia.

Considerando que el ser sólo es perceptible a través de sus manifestaciones, cada uno de nosotros orienta su acción en función de la interpretación subjetiva y se edifica sobre el horizonte del mundo de la vida, desde su acervo simbólico (Méllich, 1996).

Al reconocer que en cierto modo toda historia de sufrimiento clama venganza, y busca de manera sensata correr la voz, hablar, narrar esas formas de vida (Ricoeur, 2018), es necesario seguir resistiendo, buscar alternativas y estrategias

para seguir luchando, reapoderarse de lo perdido, reivindicarse y posicionarse ante las políticas poscoloniales.

Si bien los pueblos se enfrentan a nuevas formas de colonialismo, de la modernidad, estas son resistentes a sus tecnologías opresivas, así como también despliegan la hibridez cultural en sus condiciones fronterizas para reinscribir el imaginario social de la metrópoli y la modernidad (Bhabha, 2013). En el mismo sentido se crea un sentimiento de lo nuevo como acto insurgente de traducción cultural, no como un *continuum* del pasado y el presente sino por rebasar el límite, la frontera. Si bien en la actualidad se observan distanciamientos entre las culturas, entre los pueblos, aún así siguen prevaleciendo valores y principios éticos que se traducen en un hibridismo, una mezcla que sigue viva entre nosotros que une el pasado y el presente. Al respecto Cruz, Urteaga y López (2020), expresan que “hay una nueva visión de mundo de los jóvenes indígenas que se ha construido en el diálogo con la educación, con la migración, con las tecnologías y con la lógica de consumo” (p. 37). Como forma de resistencia, es una manera diferente de ver y enfrentar las nuevas formas del discurso colonial.

5.2 Resistencia por el territorio y ser *binni yati*

Una forma de resistencia de los *binni yati* ha sido la lucha por su territorio, lo que ha generado diferentes situaciones de conflicto y disputa política en Ixtaltepec. En el contexto de Oaxaca, en especial de los zapotecos del Istmo, los pueblos han estado en resistencia a lo largo de los siglos, tratando de mantener su lengua y formas de vivir, así como su territorio. Esto ha dado lugar a movilizaciones de diferentes organizaciones sociales, que en los últimos años se han manifestado en contra de la entrega de los recursos naturales a las empresas extranjeras, lo que se ha hecho muchas veces en contubernio con políticos del país, y también de nuestra región. Como pueblos oprimidos nos hemos enfrentado a obstáculos diversos, así como hemos tenido que construir estrategias de resistencia para luchar contra el capital posmoderno, político y privado de las grandes compañías, aunque no siempre ha sido fácil (Spivak, 2009).

La llegada de empresas europeas, asiáticas y norteamericanas al Istmo de Tehuantepec, para generar energía eólica y extracción de oro, plata y otros metales, se nos planteó como un aspecto positivo para los pobladores. Se decía, viene el progreso, habrá mas recursos, más trabajos. Sin embargo, las familias zapotecas a la fecha aún no ven mejoría en sus condiciones sociales y económicas, incluso con la llegada de la industria eólica que ofrecía reducción en las tarifas de la luz eléctrica.

En México, el Estado no ha podido garantizar los derechos de los pueblos indígenas. Desde la independencia y la revolución mexicana, por ejemplo, continuó la idea de homogeneizar el país, sustentada en una filosofía que no tomaba en cuenta la diversidad cultural, y que en cierta manera sigue presente en nuestros días, pues como expone Bartolomé (2006), la voluntad del Estado ha sido desindianizar a México, por la falta de una política reconocimiento y la imposición de nuevas formas de vida, centradas en una cultura europeizante.

En el caso del pueblo de Asunción Ixtaltepec estas luchas se hicieron en respuesta primero, por la reivindicación y resistencia del pueblo ante las arbitrariedades provocadas por personas y sectores políticos que antes que defendernos prefirieron ceder nuestro territorio, e incluso vender algunas partes del mismo.

Fueron muchas las acciones que se emprendieron en contra de las políticas económicas que se nos impusieron, siendo una de ellas la resistencia de diversas organizaciones de los pueblos del Istmo de Tehuantepec, muchas de ellas con una perspectiva de reivindicación étnica como el COCEI, fundada en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca en 1973. Se organizaron contra el despojo a los campesinos de tierras comunales, causado principalmente por el mal manejo de la reforma agraria de 1930, así como por derechos labores. Este movimiento tuvo un fuerte impacto a nivel regional, pero también nacional.

En 1982-1988, con la presidencia de Miguel de la Madrid, se aprobó la posibilidad de convertir las tierras de denominación ejidal a denominación privada, lo que generó una gran inestabilidad entre los diferentes pueblos de la región,

principalmente en Juchitán, pues esto provocó la privatización de nuestras tierras, y con ello se afectaba la posibilidad de tener un control sobre nuestro territorio. Producto de ello surgió el movimiento de Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), que en 1973 se posicionó como “un instrumento de apoyo a los estudiantes y al pueblo” (Sánchez, citado en Arias, 2010, p. 29). La coalición formada en principio por estudiantes de Juchitán logró sentar las bases para una lucha social de los pueblos como resistencia a las políticas macroeconómicas generadas por el gobierno Federal.

La resistencia por la tierra, que persiste en el presente, se explica en parte porque siguen de cierto modo nuevas formas de colonización, en el sentido de que, con el ingreso de grandes empresas transnacionales en América Latina, vienen extrayendo sus recursos naturales, tal y como lo menciona Svampa (2019):

Desde mi perspectiva, en coincidencia con muchos de estos análisis, la dimensión histórico-estructural del extractivismo está vinculada a la invención de Europa y la expansión del capital. Asociada a la conquista y el genocidio, el extractivismo en América Latina es así de larga data. Desde tiempos de la conquista, los territorios latinoamericanos han sido coto de destrucción y de saqueo (p.16).

En esta investigación, me interesa recuperar la voz de los *binni golas* en las que narran momentos de resistencia en defensa de su territorio, sus acciones políticas y la reivindicación de su identidad, que en parte me apoyan a conocer un poco más al ser *binni yati*.

En mi región, debido al reparto de tierras, muchos pueblos se atrevieron a rebasar los límites territoriales desafiando a otros pueblos, reivindicando su espacio o su imagen como pueblo. Esto ocurrió en Asunción Ixtaltepec que le tocó vivir un conflicto con el pueblo de Tlacotepec por tener el control de un territorio donde se encontraba el ojo de agua que abastecía a nuestra comunidad.

Actualmente es un manantial conocido en todo el estado de Oaxaca como lugar turístico, pero hace apenas un par de décadas fue un espacio de disputa, de

enfrentamiento entre los dos pueblos vecinos por el agua. Presento a continuación un testimonio, que permite conocer con cierta amplitud la problemática:

El ojo de agua pertenecía al pueblo de Ixtaltepec, muchos campesinos tomaban agua del manantial para regar sus plantas, el nacimiento de agua regaba una gran cantidad de tierras de cultivo de los *binni yati* [...] En los años sesenta y setentas aproximadamente, el pueblo de Tlacotepec o *Xibicudxe* como se le llama en zapoteco, comenzó una serie de demandas ante las autoridades competentes en contra del pueblo de Asunción Ixtaltepec, alegando que les cerraban el paso del agua y el pueblo se quedaba sin el preciado líquido.³⁷

La ventaja de los *cudxes*, (Tlacotepec), es que el ojo de agua estaba a un lado del pueblo. En el caso de Ixtaltepec, se encontraba a varios kilómetros del espacio en disputa, por lo que les era muy difícil trasladarse hasta el lugar. Sin embargo, aun así, asistían cientos de hombres para pelear por el manantial. El conflicto tuvo diversos momentos, muchos de ellos de violencia, pues cada pueblo estaba dispuesto a todo por defender el territorio. Sin embargo, en un momento, a espaldas del pueblo, el comité ejidal de Ixtaltepec vendió el territorio.

Otro movimiento de resistencia en el pueblo de Ixtaltepec fue la lucha política por ocupar la presidencia municipal. Muchas personas se agruparon en un equipo compacto, unido y con capacidad de desenvolvimiento entre la gente para emprender esta lucha. Se trataba de proponer a hombres intachables y valientes que generaban confianza para el pueblo. Uno de ellos fue Regino Rasgado García, quien no tenía muchos estudios, pero tenía la habilidad de discernir y de mostrar ante el pueblo las injusticias generadas por las autoridades Federales y Municipales. Poco a poco se fue distinguiendo, hasta que la misma gente le ofreció contender para ocupar la presidencia municipal.

³⁷ Fragmento de entrevista al *binni gola* que pidió no escribir su nombre.

Recuperamos una parte de esta historia, narrada por su hijo, Rodrigo Rasgado Escobar, quien da cuenta del movimiento sociopolítico generado por el pueblo para llevar al señor Regino a la presidencia del pueblo *yati*.

Cuando mi papá o el señor Regino que es mi papá por medio del consenso de las gentes adultas, lo vieron a él como una persona idónea para que fuera autoridad municipal [...] Bueno entonces ya de ahí él no aceptó a ser presidente, pero le dijeron señor Regino, aquí no hay otra persona, se hacían los movimientos y eran esas personas los que jalaban para irse a los movimientos en Oaxaca para poder platicar con el Gobernador.³⁸

Vale señalar que los dos candidatos que contendían pertenecían a un partido político, el PRI, pues era el único partido posicionado en este momento y no hubo lugar para otro registro. A sí mismo, el señor Regino, por un problema administrativo en su registro, tuvo que incorporarse a la elección sin que se acentara su nombre en la boleta de elección. Para su oponente la elección estaba ganada. Sin embargo, no fue así.

Fue una tarea Titánica lo que se hizo, para que mi papá fuera presidente. [...] el señor Onecífero se quedó con las ganas, ya no pudo entrar, entonces, pues después de eso ya se hizo el conteo de votos y ganó mi papá la elección, ya pudo entrar mi papá³⁹.

Otro acontecimiento político relevante, se recuperó del señor José Antonio Calderón quien fue tres veces candidato de manera consecutiva a la presidencia del pueblo por un partido de izquierda, el PRD.

Fue en mil novecientos ochenta y tres, yo era del PRD, él era del PRI, apenas estaba entrando el PRD en aquel tiempo, nadie conocía el PRD, salieron unos candidatos antes, pero nadie les hizo caso [...] al último me decidí que sí le iba a entrar y les dije que no había más que se formara el

³⁸ Fragmento de entrevista a Rodrigo Rasgado Escobar.

³⁹ Fragmento de entrevista a Rodrigo Rasgado Escobar.

PRD aquí, antes de eso, a nadie le importaba el PRD aquí, antes no había el PRD, sólo estaban el PRI y el PAN [...]

[El candidato del PRI] hizo chanchullo, pues el equipo del PRI ya estaba amarrado, [...] pero como ya me habían buscado, toda esa gente que llegó a buscarme, pues entré con ganas.⁴⁰

El pueblo *yati* estaba viviendo una etapa de cambio en términos de participación política, y como vemos, se fueron integrando en las contiendas otros partidos políticos. El impulso del pueblo, la fuerza que iba mostrando, se traducían en un cambio de poder, pero también fueron atravesados por momentos de traición.

La resistencia de los *binni yati* por lograr el cambio no termina en los innumerables movimientos de lucha pacífica y violenta que se han suscitado a lo largo de muchos años. Se sigue luchando con la esperanza por lograr un verdadero cambio. Ahora bien, podemos decir que ¿La clase baja, el campesino, las personas de a pie han tenido un cambio de conciencia o siguen bajo la ideología poscolonial y moderna, atrapados en el impulso civilizatorio de la modernidad? Me planteo esta interrogante a partir de lo que señala Echeverría (2019), bajo “un principio unitario de coherencia o estructuración de la vida social civilizada y del mundo correspondiente a esa vida, de una nueva “lógica” que se encontraría en proceso de sustituir al principio organizador ancestral, al que ella designa como “tradicional” (p.14).

Actualmente el comisariado ejidal es el encargado de la vigilancia de los terrenos del pueblo de Ixtaltepec, y el comité ejidal obtiene su nombramiento por la vía del voto a mano alzada⁴¹, por lo tanto, se preservan formas comunitarias de organización políticas. Pero las tensiones y conflictos se han venido agudizando en los últimos años, por todo lo que está en juego con la entrada o la imposición

⁴⁰ Fragmento de entrevista al señor José Antonio Calderón.

⁴¹ En la elección del Comisariado Ejidal o en el momento de la elección se realiza a mano alzada, pero previo a la elección, cada participante recorre el pueblo de casa en casa para convencer a la gente en el momento de la votación, se ha observado que, desde la llegada de las empresas extranjeras a rentar los terrenos, el empeño de querer dirigir el comité se ha incrementado en los últimos años.

de las empresas eólicas extranjeras y nacionales que están apostando a rentar o comprar los terrenos de Ixtaltepec para generar energía eléctrica. Esto adquiere mayor complejidad con el inicio de la construcción de un corredor interoceánico. Ya existen parques eólicos en el terreno de Ixtaltepec y nos encontramos ante la situación de que otras corporaciones privadas u otras empresas nacional o extranjeras están por colocar, ampliar y crear más parques.

La función del comisariado ejidal ha tomado un giro muy grande, pues ya no recorren los terrenos para vigilar las colindancias del pueblo *yati*, como comenta un entrevistado “Ya no conocen dónde están las mojoneras del pueblo, están más atentos en el dinero que ofrecen las empresas”⁴². Con la modernización, la nueva organización y la llegada de estas empresas, los campesinos se vieron obligados a retroceder nuevamente ante el constante acoso de las autoridades agrarias. Sin embargo, se han resistido a soltar sus documentos de propiedad de las tierras, por la falta de seguridad de que las autoridades puedan hacer un manejo inadecuado de los mismos. No obstante, como una estrategia para debilitar la resistencia de la comunidad, se han impulsado mecanismos para lograr convencer, por medio de dinero, a un grupo de campesinos para ceder sus terrenos a las industrias eólicas.

La resistencia de los *binni yati* está dando frutos, porque está respaldada por las experiencias heredadas de los *binni golas*. A través de este trabajo intento recuperar relatos, narrativas, en los que se hacen presentes valores y principios éticos, como armas que los niños y jóvenes llevan consigo para poder aguantar la acometida de la vida moderna y el neocolonialismo. La historia nos ha enseñado que un pueblo tiene que luchar y caminar hacia adelante, transformarse para el bien del pueblo, cuidando y conservando siempre sus tradiciones, sus usos y costumbres, y su naturaleza, aun en el marco de las transformaciones históricas ante las que se ha tenido que enfrentar.

⁴² Fragmento de entrevista a un *binni gola* que prefiere no escribir su nombre.

5.3 Reconfiguraciones identitarias: entre el estar afuera y ser *binni Yati*

5.3.1 La cultura para que no muera tienes que vivirla

Consideré importante recuperar la narrativa de los jóvenes *binni yati* que hablan o no el zapoteco para comprender cómo se identifican con su comunidad. Consideré para ello el criterio de que radiquen en Ixtaltepec o que tengan un vínculo frecuente con el pueblo, pues algunos están estudiando fuera de la región del Istmo, o fuera del estado de Oaxaca. A continuación, presento un fragmento de la entrevista realizada a la joven Victoria Guzmán Cabrera con respecto al tema de vivir la cultura.

Para mí es vivir esta actualidad, con todas sus carencias y con todo lo que se vive, pero intentando mantener esa raíz, porque tú reflejas los antepasados, o sea, yo soy resultado de mis antepasados y para mí joven, pues es eso, llevar todos esos significados, no solamente en vestirme, sino también intentar vivir así.⁴³

¿Qué es ser joven zapoteco *binni yati*? Victoria señala que en el pueblo *yati* todavía existe una imagen, un símbolo de carencia, una palabra que indica escasez o que falte algo para cubrir el espacio vacío. Expresa en sus palabras cierta añoranza o tristeza por alcanzar algo pero que resulta difícil lograr, pero ¿De qué carencia está hablando la joven Victoria? Quizá se puede entender a partir de la frase final “intentando mantener esa raíz”.

Se observa que en el relato se articula alcanzar lo nuevo con la añoranza por alcanzar o igualar ese nosotros que se ha ido. Se trata de un juego en el que se trata de imitar al otro, que es el nosotros, querer convertirse como los demás. Para ella se trata de un retorno, mantener la raíz, en un enunciado que evoca el origen, lugar o momento pasado, que se reafirma al señalar que es “resultado de los antepasados”. Encontramos un proceso afirmatorio de que es una *binni yati*, y que aún con el paso de los tiempos sigue siéndolo.

⁴³ Fragmento de entrevista a Victoria Guzmán Cabrera.

Ser joven, representa un compromiso con en intentar vivir como *binni yati*. No se cuestiona la pertenencia, sino se reafirma de manera profunda, no superficial, pues no se trata solo de vestirse de un modo. En este enunciado no solamente acepta un elemento cultural, como es la vestimenta, al que no considera como algo vaciado de sentido. Para ella la vestimenta u otro elemento de su cultura, representa un significado mucho más amplio y más profundo, pues se trata de su vinculación con un modo de vida con su mundo. De ahí que puedo señalar que está vinculado con la lengua, las fiestas y los principios éticos de las personas, vivir así es estar conviviendo con su entorno, con su pueblo.

El pueblo zapoteco *yati* vive tiempos de grandes cambios. Diferentes ideas penetran en el quehacer cotidiano de las personas, y esta cotidianidad trae consigo muchas acciones, sucesos, prácticas que trastocan lo rutinario, lo tradicional, que siempre se asoma en la historia. A pesar del esfuerzo de los pueblos indígenas por conservar su quehacer cultural, la gente, los jóvenes, buscan acoplarse a los avances tecnológicos y a diferentes prácticas que la modernidad les ofrece.

A pesar de los cambios, la gente del pueblo se resiste a abandonar sus tradiciones, sus costumbres. En el pueblo zapoteco *yati*, aún con los embates del capitalismo, el comercio y el consumismo a gran escala, las personas guardan un espacio, un lugar para ellos sagrado. En este espacio celosamente conservado, figuran los símbolos que por cientos de años han acompañado al pueblo zapoteco del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Uno de ellos es la indumentaria, los trajes regionales que las mujeres *yati* usan con mucho orgullo. En el siguiente párrafo la joven Victoria narra:

Vestirte con tu indumentaria, sí, por ejemplo, en mi experiencia, cuando yo empecé a vestirme de traje regional para ir a una fiesta, inclusive para la gente era raro, uno, por qué te vistes así si eres soltera, si no está casada y si no te gusta, entonces, por qué vas a las fiestas, la indumentaria dejó de relacionarse con los jóvenes, nada más las señoras grandes las ves del

diario, vestidas con su enagua y su huipil, pues yo veo que eso, la cultura para que no muera tienes que vivirla⁴⁴.

La joven Victoria como mujer zapoteca *binni yati* tiene un aprecio muy significativo hacia el traje regional de la mujer del Istmo de Tehuantepec. Para ello es motivo de orgullo, satisfacción, pues sabe que la indumentaria, como ella lo define, representa la cultura zapoteca, representa ser mujer *binni yati*. La mujer *yati* ha venido caminando al lado del hombre, con su esfuerzo, con su lucha, sabiduría y han edificado cada uno de los pueblos que hoy vemos. La historia representa a la mujer Istmeña como una mujer de acero, guerrera, de lucha y poder, un ser incansable por alimentar y proteger a sus hijos, por mantener viva siempre la resistencia contra la severidad del mal tiempo, una lucha firme y constante por mantener a sus hijos fuera del alcance de ideas malas, que puedan perturbar la armonía de su buen vivir.

La mujer Istmeña representa un pilar muy importante en la familia zapoteca. A lo largo de los años siempre ha sido la administradora de los recursos económicos que el marido le entrega para la familia, pero también sale a trabajar al igual que el marido. Con el hijo pequeño en brazo, la madre sale a vender totopos, tamales, quesos, pan, camarón, cacahuete, chocolate o café entre otros productos para apoyar con las necesidades de la casa. En los mercados del Istmo vemos a la mujer con su enagua y huipil ofreciendo sus productos a la venta. Llegan desde temprano para aprovechar la llegada de las personas al mercado y se van a medio día para atender a la familia. Estas prácticas, caracterizan mucho a los pueblos de Tehuantepec, Juchitán, Salina Cruz, Ixtepec, Matías Romero, Espinal, Ixtaltepec, Comitancillo entre otros pueblos vecinos.

La mujer *yati* desde primeras horas de la madrugada desgrana el maíz, cuece el maíz, y lo muele en el metate para elaborar la masa, prepara el horno para hacer totopo. Este proceso es exclusivo de los pueblos zapotecos del Istmo de Tehuantepec. Fuera de la región se utiliza el comal, aunque actualmente ya se está utilizando en todos los pueblos del Istmo. Después de elaborar el totopo y las

⁴⁴ Fragmento de entrevista a Victoria Guzmán Cabrera.

memelas, las mujeres *yati* salen a vender su producto de casa en casa en otros pueblos o en el mercado de Juchitán, Ixtepec o Tehuantepec. Este proceso es común con otros productos. Se prepara desde unos días antes o a partir de las cinco de la mañana para aprovechar el día. Asimismo, la mujer *yati* asiste a la Universidad, cursa una carrera y trabaja en empresas de la región o en otros estados de la República Mexicana.

Sin embargo, responder a las transformaciones que se van viviendo en el pueblo no ha sido fácil para la mujer *yati*. Para ellas romper con el pasado es transgredir buena parte de lo que los padres le enseñaron. Sin embargo, se encargan también de reacomodar, o actualizar la tradición a las nuevas prácticas, lo cual también puede considerarse como una forma de resistencia, se cambia, pero bajo las propias decisiones.

En el contexto actual, la organización de las fiestas, la indumentaria de las mujeres, usos y costumbres quedaron solamente en las manos de la gente de la tercera edad. Los jóvenes poco a poco van perdiendo el interés en participar o involucrarse de manera directa en las fiestas, en portar el traje regional o representar el pueblo en un acto político. El desinterés de los jóvenes en un principio fue muy evidente. Desde mi experiencia personal, por lo menos un periodo de veinte años para acá, he visto cómo la industria de la moda ha estado seduciendo a los jóvenes con mayor velocidad y en esto han contribuido los medios de comunicación. Si bien gran parte de la tecnología ha traído para el mundo cambios positivos, benéficos, que la humanidad ha aprovechado, en algunos casos han trastocado el equilibrio existente en los pueblos originarios.

Cuando la indumentaria dejó de relacionarse con los jóvenes provocó en cierto modo un vacío, marcando los límites entre usarla o no. En esa frontera entre lo que señala que dejó de relacionarse con los jóvenes, y aquella que señala que solo las señoras grandes usan la enagua y su huipil, se produce una tensión. En esas dos visiones, se marca una distancia espacial (Bhabha, 2013) que excede las barreras de lo conocido. Se presentan como fronteras que no se tocan, pero desde las cuales existe una bifurcación, un atajo por donde se escabulle algo

diferente. Se presenta frente a ellos la posibilidad de una transformación que se logra primero de manera imperceptible dentro de la vida cotidiana, que va ganando terreno entre las personas, o en una posibilidad de resistencia, que puede ser comoprendida desde una “negociación” de la posición poscolonial (Spivak, citado en Bhabha, 2013). En términos metafóricos, en la primera, se trata de distorsionar, deshilar pliegue por pliegue un tejido, que permite ver desde afuera, desde la posición de sujeto histórico “donde me escribo como un sujeto por el momento fuera de lugar” (p. 226). Esto refiere a incurrir en hechos que no están dentro de los preceptos que establece la cultura zapoteca *binni yati*. Estar fuera de lugar, es cuando los jóvenes dejan la indumentaria, el traje regional de la mujer Istmeña, ya no les gusta hablar el zapoteco, y aprenden a hablar inglés, francés u otra lengua extranjera, es seguir las tendencias que ofrecen las redes sociales. Es lo que Victoria comenta en su narrativa.

Sin embargo, estar fuera de lugar también es parte de la cotidianidad, es parte de nuestra realidad, pues nada es estático o perpetuo en el tiempo. Es también desde esta cotidianidad que es posible resistir. A lo largo de los años, las culturas se han adaptado, para poder subsistir. Ahora los jóvenes usan el *jeans* o pantalón de mezclilla, pantalones cortos, el cabello pintado de múltiples colores, fuman y escuchan música, extranjera o no y a la vez hablan o cantan en zapoteco. Desde mi interpretación, este posicionamiento de los jóvenes ante la cultura zapoteca es también un posicionamiento político. Es parte de la resistencia. Es una expresión de rebeldía ante las embestidas de las nuevas formas colonizadoras que han ganado terreno a través del capitalismo.

Se puede señalar que los jóvenes viven en el límite del pasado y el presente, entre lo viejo y lo nuevo, entre negociaciones y rupturas. Ahora mismo, casi todos han abandonado la agricultura y la ganadería tomando como opción estudiar una carrera universitaria en la región, en el estado o fuera de él, o migrar en busca de mejores trabajos. Ante ello es frecuente ver que la gente anciana busca la manera de convencer al joven para seguir difundiendo la cultura entre sus pares. En esta negociación, encuentro, entre joven y anciano se puede ver en la organización de las fiestas, en un sepelio o en la temporada de siembra.

Esta nueva visión de mundo de los jóvenes indígenas se ha construido en diálogo con la educación, con la migración, con las tecnologías y con la lógica de consumo, en tanto que importan más las posibilidades de entrar a la escuela o migrar para obtener trabajos alejados de la agricultura que el ser campesino y heredar la tierra (Cruz, Urteaga y López, 2020, p. 37).

Los jóvenes están en un devenir de lucha, de resistencia buscando nuevas formas para lograr su independencia, su autonomía, están trazando nuevas fronteras, buscando otras formas de ser zapoteco: un zapoteco o *binni yati* no anclado en el pasado, sino viendo el presente sin desligarse de su pasado.

Es estar en el presente, pero sin perder lo que te identifica como *binni yati*. Para ellos vivir la cultura es interactuar, vivir la experiencia con los otros que hacen que seas tú. Cuando Victoria nos dice “la cultura para que no muera tienes que vivirla” se refiere a vivir. Con ello se trataría, de vivir como zapoteco en todos los actos de la vida cotidiana, en casa, en familia, la escuela, con los vecinos, en los diálogos sobre economía, política, las fiestas del pueblo, lo último de la moda, etc. La acción de vivir la cultura es también un momento de resistencia, que se revela entre la acción y el diálogo con el otro y consigo mismo.

Cuando la joven enuncia esta frase, no solamente se refiere a vivirla de manera simple o llanamente, sino defenderla, y resistir a nuevas formas colonizadoras que les obliga a repensar y ver cuál es la mejor salida. Por un lado, frente a ver morir por ejemplo la lengua zapoteca. Digo morir porque en el pueblo los niños ya no hablan esta lengua debido a que los padres de familia prefieren enseñarles el español y las escuelas de educación básica no enseñan el zapoteco. Por otro lado, el joven *yati* observa el horizonte que está cambiando en cada momento. Siente una necesidad de salir a buscar trabajo y ganarse un poco de dinero, porque en el pueblo el trabajo del campo ya no es viable, pero también está siendo invadido por diversas empresas, como he mencionado anteriormente.

5.3.2 ¡Salgan conozcan el mundo!, ¡pero regresen a Ixtaltepec!

Las condiciones de los jóvenes migrantes, y las experiencias vividas en contextos distintos, sea en el país o en Estados Unidos, provoca un profundo impacto que en ocasiones contribuye a repensar y reforzar su pertenencia a la comunidad. Este fue el caso de Gami, a quien le tocó vivir situaciones negativas hacia su trabajo, en este caso, la alfarería, lo que lo hizo pensar en volver con su gente, su pueblo. La crítica hacia su trabajo lo percibió al no haber sido aceptado o reconocido en otro contexto. Su experiencia se debate entre aceptar la crítica que se le hace, o se le diga, adaptando en parte lo que haga en el otro lado de acuerdo a lo que le dicten los otros. Sin embargo, su condición de permanecer al margen de las posibilidades de colocar su mercancía en el mercado, como el lo señala “era completamente invisible”, lo interpela. Con el afán de ser aceptado, retrocede, acepta e intenta comprender lo que ocurre, lo que pone en cuestión su identidad, transforma, se convierte en parte del otro, pero también retorna a ella, y la reafirma.

No deja de tener la esperanza de regresar o de volver a su tierra porque ahí aceptan lo que él hace, sabe que es aceptado y reconocido. Sabe que existe un vínculo muy profundo entre el pasado y el presente, cuando recurre a la alfarería de los abuelos, y la alfarería que está aprendiendo con nuevas técnicas, no puede desligarse de los dos momentos.

La alfarería forma parte de su identidad, se identifica con las formas y los elementos, como el tipo de tierra y la forma de elaboración de las ollas y las figuras. En Estados Unidos sólo es aceptado por los paisanos que conocen ese tipo de trabajo y cuando lo ven, inmediatamente reconocen su trabajo e identifican su origen. En el siguiente párrafo se puede ver parte de la narrativa.

en otros sectores del mercado era lo máximo “qué padre”, “me recuerda a mi pueblo” “me recuerda a Oaxaca” “me recuerda a México” Lo valoraban, lo apreciaban, eso también lo tenemos aquí, ¡aquí mismo está la

satisfacción de que te digan! “me encanta tu trabajo” “me lo llevo” “cuánto cuesta” “me lo envías” “me lo apartas” “lo quiero, dame otro.”⁴⁵

La satisfacción que le causa el encuentro con los paisanos, que reconocen su obra, lo lleva a retomar parte de su identidad, se identifica con ellos, regresa simbólicamente a su tierra, se transporta al pueblo *yati*, a su lugar de origen, lo coloca en cierta manera entre dos territorios. A su vez no deja de vivir el presente en Estados Unidos, un contexto totalmente diferente, extraño para Gami, así como retomar y adoptar otras técnicas e incluirlas en la elaboración de sus obras en la alfarería.

Gami recomienda no olvidar su gente, su pueblo, hace hincapié en regresar a Ixtaltepec, pero también recomienda ampliar sus horizontes, conocer el mundo, salir de su entorno. En el siguiente párrafo podemos observar lo que él expresa en la narrativa.

¡Está bien!, ¡salgan conozcan el mundo!, ¡pero regresen a Ixtaltepec!, ¡claro, amplíen sus horizontes! Sobre todo, no sé si es para enriquecer como persona, pero, ¡tampoco hacer a un lado la comunidad! y pongan los negocios que ustedes quieran, a estas alturas de lo globalización se consigue todo, en todas partes, te llega aquí y qué mejor que aquí⁴⁶.

El mito del eterno retorno se hace presente en la narrativa de Gami porque en lo más profundo de su ser, lo primero en lo que piensa es en regresar, retornar al lugar de origen, el espacio que lo vio nacer y crecer, regresar al pueblo *yati*, en tanto que alienta a buscar nuevos caminos, ampliar el horizonte, pero sin desapegarse del lugar, para retornar.

En su imaginario se ve asimismo y se confronta, busca una salida, un escape del espacio donde se encuentra, en una búsqueda por escapar de las múltiples opciones que ofrece el otro para dominarlo, esto le permite estar en un tercer espacio, como refiere Bhabha (2013).

⁴⁵ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago.

⁴⁶ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago.

En la siguiente narrativa Gami expresa un cambio muy importante que ha tenido, desde que estuvo en Estados Unidos y cómo lo está aplicando en el pueblo de Asunción Ixtaltepec. Al preguntarle cómo se posiciona como *binni yati* ahora que regresó al pueblo, señala:

Vamos a poner un ejemplo de mis redes sociales, antes se llamaba “Clayd Fete “, es el nombre que eligió un antiguo socio, un anterior socio y es un nombre en inglés que significa fiesta o feria de barro. A mí me encantó el nombre porque no era tan común incluso los gringos preguntaban “wey que quiere decir eso” “ni siquiera sé leerlo”. Entonces cuando me vine aquí a México, me traje el nombre, todo el trabajo que habíamos hecho en fotos todo el archivo, pero ya me criticaban “wey estás en Oaxaca, por qué Clayd Fete ni siquiera lo puedo decir. Le llamo a mi antiguo socio y le digo “wey podemos cambiar el nombre de la página del muro de face” “pues si ya eres tú, has lo que tú quieras” pues ahí cambiamos el nombre a Gami Sant que es mi nombre Gami Santiago, pero, como subtítulo o como nota, allá abajo dice que soy alfarero.⁴⁷

Al leer detenidamente la narrativa de Gami me percaté sobre el juego de personalidad que se presenta, en el sentido del juego de las identidades. Se trata de un juego estratégico de personalidad, equivalente a un imaginario cuando el sujeto se proyecta en el espejo que le permite una serie de equivalencias, igualdades e identidades (Bhabha, 2013).

Existe un intercambio, un cruce de situaciones, ideas, acciones que van cambiando a Gami, pero no cambia por sí sólo. Al tener su producto el nombre en inglés, Clayd Fete se internacionaliza, se exterioriza, se identifica con el otro, con el extranjero, como una estrategia que lo ayuda a darse a conocer sin necesariamente identificarse del todo con el otro, diluirse en el otro.

Desde mi interpretación, los mismos norteamericanos en su “discurso” malicioso o de manera perversa, mienten y disimulan que son ignorantes, para hacer creer al

⁴⁷ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago.

otro, al colonizado que retomar el nombre de Clayd Fete posiblemente sea una buena elección, pero es una burla al extranjero. Como él indica en su narrativa: no era tan común incluso los gringos preguntaban “wey que quiere decir eso”, “ni siquiera se leerlo”. Es un discurso ambivalente, que distrae y que invita a seguir, para que aceptes de un momento a otro las prerrogativas del colonizador. Pero él como ciudadano mexicano, sin documentos legales, extranjero, se mimetiza y acepta, de manera estratégica, con agrado usar las redes y emplear este nombre en su cuenta de *Facebook*.

En el siguiente párrafo se puede ver la mezcla de las técnicas que Gami ha adquirido en los Estados Unidos, que lo enriquecen y fortalece como alfarero, pero a la vez, se resiste a dejar lo que sus padres le han enseñado.

Esa es una forma de lo que tú dices presentarme, ves a Gami pero lo que yo hago es alfarería y hago alfarería tradicional que aprendí a hacer aquí en mi pueblo, porque también aprendí la técnica de los italianos, la técnica de los japoneses, de los coreanos, de los vietnamitas, que son técnicas de primer nivel, de primer mundo por supuesto, Corea, Vietnam, Italia, Japón, China son potencias en alfarería y no nada más en un tipo de material, si no que en porcelana, loza para cocina, en losa para piso, para paredes, en utilería, en ornamentación, o sea son potencias mundiales y venden a todas parte. Y entonces mi representación es esta: yo soy Gami Sant y soy alfarero y vivo en la región del Istmo y mi comunidad es Asunción Ixtaltepec, soy un alfarero *yati*. De esa forma nada más podemos enfrentarnos a los alfareros a todos los artistas que estén inscritos en el face que nos puedan llegar a conocer, en ese sentido⁴⁸.

Él ha conocido y experimentado usando diferentes técnicas que se hacen presentes en un país que aglutina una gran cantidad de culturas. Esta mezcla de culturas ha hecho que Gami esté entre dos mundos, el mexicano y el estadounidense, pero también de otros países, presentes como migrantes en el

⁴⁸ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago

país del norte. Es cuando se muestra la hibridación (Bhabha, 2013), pero en este caso compleja.

De ahí que el sujeto se encuentra entre el extinguir, desfigurar y transformar lo particular para alcanzar lo general, el uno sobre el otro. Aunque implica transformaciones, y el retorno ya no es del todo posible. El otro, el blanco siempre va a estar presente, mostrando la actitud colonizadora, que sigue presente de algún modo en la relación con los migrantes en Estados Unidos, con discursos, totalizadores y extremistas, que intentan diluir al migrante. Siguiendo con Fanon (2020), “me demostraban que mi trayectoria no era sino término de la dialéctica”, que refiere a un esfumar y desintegrar la integridad y su participación en el mundo, pero que entra en el juego del diálogo y de la contradicción.

Migrar a los Estados Unidos, un viaje que marcó a Gamaliel Santiago por el encuentro con otras culturas, dominantes y de migrantes, le permitió integrar y convivir con personas, saberes, técnicas como alfarero, y de buena manera aceptó lo nuevo para mejorar su trabajo. Pero también vivió momentos de discriminación, de burla y de maltrato por ciertos sectores que de alguna manera no reconocieron el conocimiento que traía de Oaxaca. Actualmente es un reconocido alfarero en la región del Istmo, tiene un taller donde aplica su arte con el barro en Asunción Ixtaltepec, emplea las técnicas que le heredaron sus padres, sus abuelos, pero también adopta los conocimientos adquiridos en Estados Unidos.

toda la vida, como el caso de mi papá, de mis abuelos, estuvieron productivos, trabajando [la alfarería], estuvieron concentrados en lo que estaban encaminados, también por supuesto que se vale ¿no? pero eran otros tiempos, entonces ahora aprovechando los espacios que uno puede conseguir en otros lugares o con otras personas, entonces si es posible aprender, conocer, experimentar, valorar y lo mejor, lo mejor como te digo no tanto pensar yo como alfarero, yo como individuo, yo como mi familia nuclear y todo eso, sino a nivel comunidad de alfareros o comunidad de

artesanos, no nada más de alfareros si no los que hacen textil, los que hacen comida, los que siembran, los que hacen pan, guaraches, etc.

Para Gami Sant. Aceptar las nuevas técnicas, significa transformar el conocimiento que sus padres le heredaron en la elaboración de ollas de barro u objetos de barro, es cambiar las técnicas por otras técnicas. En un sentido, se puede transformar, romper o desligar el conocimiento que le heredaron los *binni yati*. Pero en otro sentido, puede representar como un puente que permite a este joven, a la vez actualizar los conocimientos en la producción de la cerámica, mantenerse cerca de la comunidad, reforzar sus lazos e incluso la producción de la cerámica, lo que puede ser visto también como forma de resistencia. Además, como él expresa con la frase: “yo encantadísimo de la vida, de aquí soy, aquí quiero estar”.

5.4 Los sentires de los *binni golas* y jóvenes

5.4.1 Un camino hacia el amor propio

En las constantes acciones o prácticas socioculturales del pueblo de Asunción Ixtaltepec están presentes formas o conductas éticas y morales, principios que van dando forma el actuar de cada ser humano dentro de nuestra sociedad *binni yati*. Estas acciones, expresiones y determinaciones van conformando o trazando ciertas formas, estructuras, símbolos que van dando cuenta de los cambios o sucesos de una sociedad o un pueblo. Esta red de situaciones en la vida cotidiana no podría haber sido posible sin la complicidad del tiempo, la historia, la narrativa, el acto dinámico, en este juego de la acción y la pasión de cada persona. Con ellas surgen formas en el presente, atendiendo en el presente el pasado, y el futuro en el presente parafraseando a Ricoeur (2018). Porque la memoria ahí está, presente en cada narrativa de cada persona, en cada pueblo, en cada uno de nosotros.

Ahora bien, es importante dar cuenta de la imbricación o la articulación entre el pasado y el presente en el pueblo *yati*. La narrativa *binni gola* y sus acciones permanecen en las acciones de los jóvenes. Hoy en día podemos ver cómo

evocan en su actuar ciertas prácticas, ritos, formas de pensar, que se hacen presentes en los actos socioculturales como fiestas, lengua, vestimenta, intercambios económicos, educación de los niños y jóvenes. Pero también podemos ver estos actos, esta imbricación en la vida cotidiana, como las reuniones informales, cuando se reúnen los jóvenes y los *binni golas* en las tardes, para platicar de los acontecimientos más importantes generados en el pueblo y sus alrededores.

Este vínculo entre el pasado y el presente, lleva consigo saberes, poderes y resistencias que van transformando el quehacer cotidiano de cada persona, de cada pueblo. En el mismo sentido, no se puede hablar de la desvinculación o separación del pasado con el presente porque es en esta relación donde adquiere significado la historia, la trama, la tragedia y la compasión (Ricoeur, 2018). Es a partir de este puente, en la mediación entre el presente y el pasado, en la que se hacen presentes los recuerdos, lo que pervive, lo que se pierde o transforma en cada pueblo, considerando su historia.

La imbricación existente entre los *binni golas* y los jóvenes, se puede ver en las diferentes entrevistas, relatos, narrativas en las que coinciden un tejido de situaciones, acciones, en las que resalta la importancia de amar a la naturaleza, a la cultura, al prójimo y a uno mismo. Aún con la diferencia de edad y los diferentes momentos que han vivido los jóvenes y los *binni golas*, los primeros narran sobre la importancia que tiene la herencia que sus padres y abuelos les han dejado. Resaltan, el respeto y el cuidado de sí mismo, con el fin de proteger al pueblo, a las personas y al mundo, que aparece con expresiones como: “la gente se siente orgullosa de su pueblo” (Toledo Raimundo), busca “un camino hacia el amor propio [a ser *binni yati*]” (Victoria Guzmán). Estas expresiones son el resultado de las interacciones que existen entre los acontecimientos del presente y del pasado, pero que siguen resonando en las vivencias de los jóvenes y los reafirma identitariamente.

La narrativa de los jóvenes muestra su interés por preservar y cuidar la cultura originaria del pueblo *yati*, al igual que encontré en las narrativas de los *binni golas*.

Como lo dice la señora Benita, “los *binni yati* no van a desaparecer porque estan naciendo otros”. Se puede entender que los *binni golas* y los jóvenes coinciden en el sentido de proteger y cuidar su cultura, la tradición. Como refiere Gadamer (1977):

Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una, que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento (p. 348).

Es importante reconocer el papel que tiene la tradición en la experiencia de los interlocutores de esta investigación, que, desde la perspectiva empírica e histórica, se concibe “como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación, ya que su validez no necesita fundamentos racionales, sino que nos determina mudamente” (Gadamer, 1977, p. 349).

En las entrevistas de los jóvenes y los *binni golas* puedo observar un hilo conductor que apunta hacia expresiones referidas al amor propio y al cuidado, las que en las narrativas de los *binni gola* tienen una estrecha relación. En diferentes relatos se habla del cuidado a la cultura, cuidado de las personas del pueblo y al cuidado de sí mismo, los que están profundamente articulados. Al referir el tema, el cuidado, se hace hincapié a un punto muy preocupante, como menciona la *binni gola* Josefina Guzmán García “El respeto que había antes, ya se perdió”. Esta inquietud los lleva a recomendar a los jóvenes a “tener cuidado de sus acciones”, por las posibles consecuencias que sus acciones individuales puedan repercutir a la sociedad.

En otro sentido, el camino hacia el amor propio, como lo narra Victoria, ofrece fortaleza y templanza para transformar el ser *binni yati*, que a lo largo de los años siempre ha guardado distancia y silencio ante muchas injusticias cometidas por los diferentes gobiernos y en este momento por los proyectos neoliberales que se impulsan en el Istmo de Oaxaca.

El silencio que ha caracterizado al *binni yati* por muchos años los ha llevado a fortalecer lazos entre familiares y personas del pueblo. Estos lazos se demostraban cuando ofrecían su apoyo o amistad al vecino, al paisano, por ejemplo, al construir una casa, en la organización de alguna fiesta, o en alguna obra de la comunidad. A muchas de estas actividades se las ha nombrado como tequio. Sin embargo, en los últimos veinte años, estas formas de solidaridad se van debilitando en cierta forma, o tal vez se puede señalar que se van transformando, de manera paulatina. Por ejemplo, en la actualidad hay menor participación en actividades como “levantar la enramada”. Esta es una construcción con carácter temporal en la calle o en una explanada del barrio o de la comunidad, de un espacio para la fiesta, a manera de un techo, generalmente tejido con hojas de palma, y actualmente con ramas de carrizo. Si bien la participación de la comunidad en esta construcción ha disminuido, y las familias tienen que costear los gastos por su cuenta, a la hora de realizarse las fiestas, las personas participan ampliamente en ellas, como lo muestra la expresión de Victoria Guzmán: “En Ixtaltepec cuando hay una fiesta la gente se apunta”.

Como se puede ver ha disminuido en parte el sentido de colaboración y unidad, lo cual es mencionado como preocupación para los *binni golas*, porque dan cuenta del debilitamiento de una relación solidaria, sin embargo, las fiestas siguen teniendo continuidad y hay otras formas de colaboración. Frente a las tensiones de la pérdida de nuestras formas de colaboración, las voces de los *binni golas* están constantemente afirmándonos hacia ellas, con la idea de tener mucho cuidado, por los diferentes cambios, pero en este reclamo, sobre todo evocan el fortalecimiento de los lazos comunitarios.

El anciano Enoc Jiménez, de 92 años de edad, señala “este tiempo ya cambió, antes había respeto, esa era la mejor tradición, en aquel tiempo había unión, las personas eran uno solo”.⁴⁹ Se observa cómo se añoran aquellos tiempos, la tradición. Desde mi punto de vista, lo mejor que nos han dejado los *binni golas* es el respeto a los semejantes, la solidaridad y la hermandad. Y cabe mencionar, en

⁴⁹ Fragmento de entrevista al *binni gola* Enoc Jiménez Clemente.

este mismo sentido, que en las narrativas de los jóvenes también se evocan estos valores presentes en sus padres y sus abuelos.

Hoy en día los jóvenes que se reúnen en diferentes espacios, lo hacen como lo hacían los abuelos. En sus formas de relación, también practican la solidaridad o el apoyo a sus semejantes, una manera de vida comunitaria, y de reafirmación comunitaria, como podemos distinguir en la expresión de una joven entrevistada cuando señala: “La cultura para que no muera tienes que vivirla”⁵⁰. Estos cambios, estas prácticas, llevan a la reflexión de algunos jóvenes y *binni golas* del pueblo *yati* en el sentido de que parecen compartir la idea de hacer o caminar un camino “hacia el amor propio”, no en el sentido individual, sino en el del cuidado de sí como colectivo. Esta noción, para los zapotecos, del cuidado de sí como colectivo, que puede también nombrarse como la ayuda mutua y otras tantas formas de trabajo conjunto, implica a la vez pensar en los otros, en el sentido de fortalecerse y cultivarse como un nosotros colectivo, como comunidad.

En el mismo sentido, en la acción de caminar hacia el amor propio, como comentan los jóvenes, se puede observar con mayor detalle una forma de resistencia que la podemos ver en el fortalecimiento de los trabajos que realizan los artesanos como ya se ha comentado en los párrafos anteriores. El rescate de la cultura que actualmente está resurgiendo en el estado de Oaxaca, principalmente en los diferentes pueblos de sus ocho regiones, ha generado un movimiento muy importante para el reconocimiento y conservación de las obras que realizan los diferentes pueblos, y artesanos indígenas, incluso fuera de las fronteras de México.

Para ello se ha hecho uso de medios de comunicación, como redes sociales, a través de las cuales se ha difundido el trabajo de artesanos de diferentes pueblos de Oaxaca. Esto ocurre porque hay un reconocimiento, o se podría decir revaloración o fortalecimiento a lo nuestro, como pueblo *yati*, desde nuestro sentimiento, y resistencia, que está presente cuando miramos nuestra pertenencia al pueblo, como ocurre con otros pueblos.

⁵⁰ Fragmento de entrevista a Victoria Guzmán Cabrera.

Cabe mencionar que la constante referencia a la tradición, sobre todo a partir de las voces de los ancianos, sigue presente en la cultura, conocimientos y saberes. Volver a lo nuestro, o hacia el “amor propio”, como lo han señalado los jóvenes, fortalecen al ser *binni yati*. Estas prácticas son las que los *binni golas* recomiendan seguir, porque saben y conocen su importancia. La experiencia y el conocimiento que tienen les da una autoridad hacia los jóvenes.

Los jóvenes reconocen la importancia de seguir cultivando las tradiciones, los usos y costumbres y practicar los valores fundamentales. No obstante, saben de antemano que el problema que está impactando a la gran mayoría de los pueblos es la comercialización y explotación de los recursos naturales de las diferentes regiones de Oaxaca, en este caso en la región del Istmo de Tehuantepec. Como sabemos, este problema no es exclusivo de la región del Istmo, pues este fenómeno está impactando a otros países pobres del mundo. Durante siglos el continente africano, asiático y latinoamérica han sido blanco de los países de Europa y Estados Unidos, y varios autores coinciden en que la colonización sigue en el presente, tal como señala Quijano (2014), cuando habla de la poscolonialidad.

Ahora bien, algunos jóvenes saben de este problema y lo viven de cerca, pues existen nuevas formas de comercialización y explotación, así como formas de dependencia de las tecnologías y del consumo cultural, que propone una narrativa que legitima la desigualdad. Como lo señalo Quijano (2014):

El uso creciente de las llamadas “industrias culturales” (sobre todo de imágenes, cine, tv, video, etc.), para la producción industrial de un imaginario de terror y de mistificación de la experiencia, de modo de legitimar la “fundamentalización” de las ideologías y la violencia represiva (p. 27).

Al conducir a nuevas formas de enajenación, estos medios pueden incidir en la capacidad de decisión para alejarse de las propias narrativas, y en cierto modo de la realidad, con la aparente idea de liberarse de los problemas personales,

escolares o familiares, y no mirar la complejidad de los problemas estructurales, sociales y económicos, que inciden en su realidad.

Como vemos, a través de la tecnología se coloniza cada vez más el espacio personal, el contexto de cada persona. Cada vez los medios de comunicación apuntan a la edad más vulnerable de la sociedad, los niños y los jóvenes, para poder infundir en ellos nuevas ideas, nuevas formas de pensamiento, nuevas prácticas. Este tsunami de estímulos vuelve a las personas poco sociables, individualistas y narcisistas. El mundo se construye poniendo en el centro de todo a la *téjne* por encima de la ética, de la virtud, y acaba convirtiéndose en un mundo opaco y frío.

En fin, “posmodernidad” denomina, no del todo inapropiadamente, la imposición definitiva de la tecnocratización/instrumentalización de la hasta entonces conocida como la “racionalidad moderna”. Esto es, de la colonialidad/modernidad/eurocentrada.

Estamos, pues, inmersos en un proceso de completa reconfiguración de la colonialidad global del poder del patrón del poder hegemónico en el planeta. Se trata, en primer término, de la aceleración y profundización de una tendencia de re-concentración del control del poder (Quijano, 2014, p. 26).

La colonialidad moderna ha tomado nuevas formas, nuevos métodos y vive bajo la sombra de la globalización, afectando la cosmovisión de los *binni yatis*, la armonía existente entre el ser *yati*, su cultura y la naturaleza sufren un cambio muy importante. Como ya he analizado en los párrafos anteriores, las nuevas formas colonizadoras están asentadas en cada pueblo, en cada persona, en cada mente con el uso de las nuevas tecnologías. Algunos jóvenes saben hacia dónde nos llevan estas nuevas ideas o modelos que no encajan con la armonía establecida en los pueblos por cientos de años, por el desarrollo de las diferentes culturas de Oaxaca, en especial en la cultura Zapoteca. Pero como ya se ha discutido, la modernidad llegó para quedarse y forma parte de todos los pueblos. Si bien, si estos acontecimientos resuenan una y otra vez en cada pueblo, es porque existe

una gran resistencia de las personas indígenas ante el embate de grupos de empresarios extranjeros y nacionales que buscan de cualquier forma, tomar los recursos naturales o bienes de los pueblos, con el afán de despojarlos de sus recursos, destruyendo miles de hectáreas de bosques, matando a su paso la flora y la fauna, contaminando los ríos, lagos y lagunas, y desplazando de manera flagrante a los nativos de sus espacios sagrados.

La resistencia indígena no es nueva y no es actual. Como se sabe lleva varios siglos sin claudicar, buscando la re-configuración y la des-colonización de los pueblos. A pesar de las verdaderas resistencias, las que se dan en los campos con los campesinos, en las escuelas con los jóvenes, en las calles con las organizaciones sociales, en las prácticas socioculturales cotidianas, todo apunta a un cambio en la experiencia humana. En las nuevas formas de vida, “el mundo verdadero se ha convertido en fábula” (Nietzsche, citado en Vattimo, 2007, p. 28), en el sentido de que se va perdiendo la ilusión, la fuerza que mantenía a la gente en la magia, en el encanto de los valores, que, en el contexto de los zapotecos, según mencionan los jóvenes y ancianos, parece que se están perdiendo.

Es Heidegger quien habla de la necesidad de “dejar que se pierda el ser como fundamento” para “saltar” a su “abismo”, el cual empero, cuando se habla de la generalización del valor de cambio, cuando se habla del *Ge-Stel* de la técnica moderna, no puede entenderse como una profundidad de tipo teológico-negativo (Vattimo, 2007, pp. 31-32).

Se propone entonces, saltar al abismo y dejar al ser del otro lado, al ser metafísico, para pasar al ser en el mundo, que permita redescubrir nuevas cosas que estaban ocultas a nuestra mirada, que nos permitan existir, entre la tradición y las condiciones socio-técnicas que el contexto actual presenta. Es decir, para nuestro caso, el salto en el que se hace presente la tradición, a la vez que se rompen esquemas predeterminados. Este salto se hace posible a partir de la interpretación, presente en las narrativas de los entrevistados, quienes refieren de forma constante la tradición y los cambios, a lo que puedo llamar, pisar los terrenos de la fábula para sentir la libertad.

La preocupación de los *binni golas* no está alejada de lo que ocurre actualmente, es el sentir de las personas que han vivido muchos años en el pueblo *yati*, su experiencia, sus saberes y su deseo de preservarlos. Esto los lleva a una permanente recomendación a los miembros de la comunidad, en particular a jóvenes y niños, a tener cuidado por las nuevas acciones, por lo que está pasando en la actualidad, un sentir que considero es parte de la resistencia que proyectan de manera silenciosa ante lo que están viendo, y a la vez preservando nuestra cultura.

Pero ¿qué es lo que ven los *binni golas*? ¿qué es lo que les preocupa? Esta constante tendencia a la universalización, dejando de lado lo particular, de nuestro espacio, de nuestro pueblo, de nuestra manera de vivir. Pero a la vez, está la tensión entre la tradición y las nuevas formas en que los jóvenes, a la vista de los ancianos, parecen romper los acuerdos comunitarios al salir a otros lugares a buscar trabajo. Pero queda claro que en cierta manera los jóvenes son obligados a salir, puesto que en Ixtaltepec se han reducido las oportunidades laborales, en parte por la ocupación del territorio por empresas eólicas, entre otras.

Tal vez, al cruzar del otro lado, más allá de las fronteras de Ixtaltepec, se trataría además de buscar nuevos espacios de trabajo, poder caminar otros caminos, parafraseando a Heidegger (citado en Vattimo, 2007), mirar sin miedo otros horizontes, aprender a convivir con la tecnología, con la ciencia y tener presente que, en las nuevas formas de vida, en el nuevo quehacer cotidiano, también podemos encontrar espacios que de alguna manera nos conectarán con el pasado y con la historia.

5.4.2 Las prácticas socioeducativas en el campo comunitario

Asunción Ixtaltepec se caracteriza como pueblo de personas trabajadoras. Por muchas décadas se dedicaron al cultivo de sus campos, aunque actualmente están dejando la siembra de maíz, cacahuates y otros productos, para dedicarse a trabajar en las diferentes empresas como la refinería de petróleos mexicanos, que se encuentra en Salina Cruz, en la Comisión Federal de Electricidad o en las

diferentes empresas eólicas que tienen una buena presencia en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca.

Los *binni golas* trabajaron muchos años el campo, en los cultivos y la crianza de ganado vacuno, muchos de ellos aprendieron a cultivar maíz, cacahuate, sorgo, frijol, calabaza, sandía. Este aprendizaje lo heredaron de sus padres y sus abuelos. Es importante recalcar que en el proceso de aprendizaje de los *binni golas* también aprendieron valores como el respeto, a socializar y a cooperar con sus vecinos y con sus paisanos del pueblo y de los pueblos vecinos.

Aunque la labor del campo nunca fue, ni es un trabajo fácil, sí cumplía con lo necesario para satisfacer las necesidades del hogar de los *binni yati*. En la *ndagua*, que forma parte del *ethos* de los zapotecos, referida en el tercer capítulo de este trabajo, se hace presente un acto de solidaridad, de colaboración comunitaria. Otra de las acciones importantes de los habitantes del pueblo *yati* es ofrecerle a los vecinos o familiares tamales, dulces, o pan al cosechar algún producto del campo o al celebrar un acontecimiento importante como una boda, celebrar algún cumpleaños u ostentar la mayordomía de alguna fiesta. Esta práctica corresponde en parte a una forma de redistribución, como ocurre en el acto de ofrecer comida o algún producto del campo, que se realiza escasamente en la actualidad, las que se transmitían a los jóvenes y miembros de la comunidad. Si bien pocos ancianos aprendieron a leer y a escribir, y pocos fueron a la escuela, sí compartían valores, que consideraban importantes como se describe en la narrativa del señor Herón Cabrera.

Ahí en la casa de Inés fue la casa de “Ta Juan” el señor Juan, ahí estuve, ahí viví, ahí crecimos, yo, no tenía por donde ir, a la edad de diez años yo ya iba al campo.

Las señoras de respeto fueron la difunta “Na Leu” señora Leu, ella nos enseñó el catecismo, ella fue la madre de “Ta Felino” el señor Felino Rasgado.⁵¹

⁵¹ Fragmento de entrevista al *binni gola* Herón Cabrera.

En los inicios del siglo XX eran pocos los niños que asistían a las escuelas, y en aquella época la instrucción educativa venía de la iglesia católica, donde se enseñaba la vida católica, el papel del religioso en el mundo y escenas religiosas, apegadas a la biblia cristiana llamadas catecismos, lo que ha perdurado hasta estos días sin tener muchos cambios en sus contenidos. En aquellos tiempos no había escuela pública formal en Asunción Ixtaltepec, los niños y niñas se dedicaban solamente al campo y al hogar.

Con el auge de la revolución mexicana y las ideas de cambio y libertad, se extendieron en los pueblos de difícil acceso las Escuelas Elementales⁵², la Educación Popular⁵³, y con Vasconcelos la Nueva Escuela Rural Mexicana, a la que bautizaron con el nombre de Casa del Pueblo⁵⁴. En los pueblos, reinaba en gran medida la pobreza, y aunque el auge de los preceptos de la revolución mexicana estaba muy presente, las personas del pueblo preferían no asistir a la escuela. Muchos padres de familia no mandaban sus hijos a las escuelas porque los ocupaban en las labores del campo.

Pero también, es importante señalar que existía resistencia entre las personas de los pueblos zapotecos porque pensaban que la escuela cambiaría su manera de vivir como sus usos y costumbres, sus tradiciones y su historia. La escuela poco a poco ganaba presencia en la mayoría de los pueblos, pero a los ojos de las personas del pueblo *yati*, de los *binni golas* no era fundamental estudiar en ella. Sabían que el respeto, la solidaridad, la cooperación se aprendía en la casa, en el campo, entre sus familiares, amigos o en la calle y no precisamente en las escuelas.

Los *binni yati* y todos los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, son portadores de prácticas educativas que están presentes fuera de la escuela, a través de la

⁵² La Escuela Elemental Obligatoria surge a partir del Congreso Nacional de Instrucción 1889, 1890 que instruía a los niños cuatro años, con un calendario escolar de diez meses al año, cinco días a la semana, seis horas diarias.

⁵³ La Educación Popular: El nombre de educación popular se estableció después de la revolución mexicana para homogeneizar la educación de los niños y niñas de México.

⁵⁴ La Casa del pueblo era la nueva escuela rural revolucionaria, creada por José Vasconcelos en 1923, se establecieron en las cabeceras municipales para alfabetizar y castellanizar a los niños y niñas indígenas de México.

socialización, de las prácticas comunitarias, como nos narra la señora Josefina Guzmán García sobre cómo aprendió su oficio de partera. Ella tenía a la fecha de la entrevista 105 años, y sigue practicando el oficio de sobadora.

E.- Entonces ahí aprendiste la labor de ser partera.

J.- Sí, ahí aprendí, entonces la primera que vi, fue una señora que vivía cerca de nosotros, me dijo, ¡tía ya tengo dolor!, ¡ahora qué hago! Y yo le dije, ¡yo te veo, ya se cómo!

E.- ¿Ya eras de mayor edad?

J.- Si ya estaba un poco grande, ya tenía dos hijos, después nació otro, después otro y otro, son muchos hijos, pues, después ya iba, me venían a traer, ya iba a otras partes, a otros pueblos.

E.- ¿No había médicos en ese entonces?

H.- No, no había.

J.- No, no se escuchaba si había médicos en aquel entonces, no había doctores, todos mis hijos nacieron con parteras.

H.- Dios es grande.

J.- En aquella montaña llegaban a recogerme, me venían a traer desde Chivela para recibir a las criaturas, yo iba y me decían ¡ya está doliendo mi panza! ¡Bueno les decía, voy a ver ahorita! Lo tiento, lo tiento, y le decía, ¡ahora si ya viene el niño! ¡Haz fuerza, haz fuerza!, bastante, hace mucha fuerza, hace mucha fuerza, y le digo ¡ya, ya, ya! Y le digo un poco más, es ahí cuando sale el niño, lo jalo, de ahí empujo su vientre, la sobo, la sobo para que caiga la placenta, de ahí se acuesta y yo corto el ombligo del niño, lo amarro así con una punta por aquí, para que no pase nada, diario lo limpio, durante tres días, después se cae su ombligo y eso es todo, le meto un polvo y se amarra la panza del bebé.

E.- ¿y la madre?

J.- La madre cuando cumpla tres días, la voy a ver y la levanto, y le amarro un “ceñidor” toda la vuelta de su panza, muy fuerte, le amarro su estómago, le pongo un paño calentito, hago una bola con el trapo, y lo pongo en su estómago, de ahí lo amarro, hasta que cumpla los cuarenta días, todos los días después de bañarse lo tiene que hacer, después de los cuarenta días lo saca.

E.- ¿Muchos niños ayudaste a que llegaran al mundo?

J.- Si muchos, iba hasta El Mesquite, Chívela, Morrito, de todos lados me venían a traer aquí, fui a recibir a los niños.⁵⁵

Como se puede ver, los conocimientos y saberes se adquieren de múltiples maneras. En la narrativa de la señora Josefina los adquirió de manera experiencial, pues su madre también era partera, y a ella le tocaba acompañarla en su trabajo. Así ella aprendió a ser partera, a partir de la observación y la colaboración con su madre, ejerciendo un servicio de salud, que se ofrece paralela a la que realizan los médicos y enfermeras en las clínicas de salud. Como podemos apreciar, los pueblos transmiten o heredan a los niños y jóvenes saberes esenciales para su aplicación en la vida. Hoy en día, en pleno siglo XXI con la agitada manera de vivir, en el ir y venir del trabajo a la casa y el poco tiempo que tenemos para cuidar de nuestra salud y de nuestra familia, muchas personas se enferman de malestares físicos o mentales. Sin embargo, buscamos cómo aliviarnos con los curanderos o Chamanes, los hombres o mujeres que tienen el don de curar. Pero no sólo es eso, podemos decir que muchas personas principalmente del pueblo *yati*, tienen una profunda conexión con los *binni golas* por sus experiencias, sus conocimientos y sus saberes.

No se puede borrar lo que se ha creado con el paso de muchos años, como ya he mencionado con anticipación, muchos pueblos siguen conservando y transmiten por diversos medios y formas de interacción sus prácticas tradicionales, que de alguna manera se muestran en los rituales, en las fiestas, en los velorios, en la

⁵⁵ Fragmento de entrevista a la *binni gola* Josefina Guzmán García.

indumentaria, en diferentes prácticas, incluso dentro y fuera de las instituciones educativas.

Me interesa destacar, por ejemplo, cómo se transmiten y se practican los diferentes tejidos de trajes regionales, como ocurre en un taller impulsado por una de las entrevistadas.

Sí, porque el textil, no es una prenda, no es esta playera ¡no! O sea, un huipil es un proceso histórico de una comunidad, del pueblo, el textil es también lenguaje. Hay unas mujeres de Guatemala que dicen que sus textiles son los códigos que no destruyó la conquista, entonces el textil también refleja eso.⁵⁶

En este testimonio se expresa de manera clara los saberes y experiencias relacionadas con el tejido de Ixtaltepec. Lo interesante es que quien impulsa este taller es joven, pero aún así se siente comprometida con la cultura zapoteca, conoce los diferentes estilos y formas de las indumentarias Istmeñas, sabe los significados de los diferentes colores, de cada hilo, de cada bordado, puede leer los diferentes símbolos que se expresan en cada traje regional istmeña. En este taller, son las abuelas las que enseñan y transmiten el conocimiento del bordado a las personas que asisten, generalmente jóvenes.

Se configura un espacio en el que tiene lugar un entrecruce de conocimientos, de esta práctica comunitaria del tejido. Se puede ver que hay un puente que conecta los saberes de las *binni golas* con los saberes de las jóvenes, que son las que mayormente asisten a este taller. Este aprendizaje se desarrolla en cada acción, en cada suceso, fortaleciendo así los vínculos con la cultura de nuestro pueblo. En el taller se aprende más allá de la técnica del bordado, se aprende a ser, o reconfigurar el ser *binni yati*, en la reconstrucción colectiva de la historia del tejido y los significados que tienen para nosotros, lo que se aprecia en el hecho de que en los bordados se esconden formas de escritura del espacio, de la historia, de la cultura, que nos pertenecen.

⁵⁶ Fragmento de entrevista a Victoria Guzmán Cabrera.

Se puede ver en estas experiencias el carácter ético que nos va constituyendo, que fortalece en cada momento la continuidad de los zapotecos, manifestado en acciones de cooperación, solidaridad, que van acentuando las tradiciones, las costumbres. Como sabemos, son saberes comunitarios que ahí están alimentando día tras día a las personas. En el taller, Victoria, como quienes asisten, siguen aprendiendo a bordar, viendo a las personas del pueblo, pero a su vez, tejiendo con ellas la revitalización de las formas de cooperación, solidaridad y respeto al otro, y a uno mismo. Del mismo modo, aprendió la señora Josefina Guzmán a ser partera, y aprendieron las madres, en la interacción que establecen con ella, mucho más que el parto y cuidado del niño, sino también otros saberes y prácticas propias.

Estas formas o maneras de aprender me llevan a plantearme la necesidad de cambiar las formas de enseñanza y de aprendizaje de los niños y jóvenes en la escuela, y la posibilidad, como en algún momento lo planteó el Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO), y actualmente desde diferentes propuestas educativas comunitarias, comunales, de desarrollar propuestas regionalizadas y de la comunidad. Por ejemplo, integrar los saberes comunitarios, los saberes y experiencias de los *binni golas* en la escuela.

Sabemos que el proceso educativo ocurre de múltiples maneras, tanto en las calles, en los campos de cultivo, en el trabajo, en las relaciones personales, como en la escuela, y no solamente en ella, como se nos ha dicho siempre. Sin embargo, la enseñanza en las aulas se ha vuelto tradicional y en muchos casos está fuera de contexto.

Existen otras formas de enseñanza que los jóvenes están aprovechando actualmente y no es precisamente la escuela tradicional como la conocemos. Lo hemos visto con el caso del taller de bordado, pero también recupero la experiencia de Gami Sant cuando migró a los Estados Unidos donde estudió cerámica en *Palomar Collage*, que está en San Marcos California, una oportunidad que aprovechó para aprender nuevas técnicas y que al regresar al pueblo *yati* las aplicó.

Profundizando un poco más el análisis, puedo distinguir diversos conflictos que proceden desde el sistema educativo que no se pueden ocultar. El primer problema es el burocrático, que no deja avanzar y agilizar los trámites, dejando crecer los problemas, que bien pudieran resolverse a tiempo; el segundo problema, la SEP atiende los problemas educativos del país bajo un solo enfoque, de manera homogénea, dejando de lado las particularidades o problemas que se generan en las diferentes regiones del país, y el tercero, que se ha trabajado bajo un modelo o corriente positivista por muchos años y se sigue trabajando, haciendo a un lado las otras maneras o formas de ver la realidad.

Desde mi interpretación, trabajar solamente desde el modelo, ha dejado de lado los conocimientos ancestrales de los pueblos, saberes y conocimientos adquiridos durante miles de años. Pero como bien sabemos, las autoridades educativas aún reniegan de estos saberes y conocimientos, o solamente le dan un pequeño espacio con la intención de justificar ante la sociedad, que siguen una política incluyente o multicultural.

Las prácticas socioeducativas están muy presentes en todos los pueblos, en todos los rincones del país porque las culturas se nutren de ellas. A partir de estas prácticas, de estas acciones, los pueblos van escribiendo su propia historia de vida.

Sin embargo, parece alejarse de la realidad de los contextos, por ejemplo, al adoptar enfoques como el de competencias, poniendo énfasis en formar alumnos expertos y calificados. A la par, en el contexto de la vida social, muchos niños y jóvenes están conectados casi todo el día en el celular, el internet y la televisión, desde los cuales se difunden a su vez formas de ser, muchas veces de forma no crítica y sometida a la cultura hegemónica. Pero vale reconocer la pertinencia de estos medios ahora mismo para las clases en línea por el confinamiento que ha provocado la pandemia del Covid 19, así como en otras formas de expresión, incluso para la recuperación de las lenguas y culturas indígenas.

Actualmente sabemos que la participación de los padres de familias en la educación es deficiente, muy pocos se preocupan por conocer la relación que

tienen sus hijos con los contenidos escolares o lo que se está enseñando en los salones de clases. La familia debe tener mayor responsabilidad en la educación, debe haber un diálogo horizontal entre los padres, los docentes, los alumnos y los contenidos escolares. Como sabemos y lo podemos constatar en la actualidad, se ha relegado la responsabilidad de la educación a los docentes y no debe ser así, porque la casa es la primera escuela y como ya señalé en los primeros párrafos del tema, hace falta vincular la escuela con la comunidad porque ahí nacen los principios morales y éticos, desde la organización de grupos, cooperación, la solidaridad, el respeto, si bien estos principios se están perdiendo por la “debilidad del ser” (Vattimo, 2007, p. 31).

5.4.3 El ser *binni yati* desde la narrativa de los *binni golas* y jóvenes

En el diálogo con los *binni golas* y los jóvenes, se ahondó sobre ¿quién es el ser *binni yati*?, para explicar de la mejor manera el objetivo principal de la investigación. Conforme fue avanzando el trabajo, se configuraron en la narrativa tramas, sucesos, historias que conformaron el *binni yati* actual. En el proceso de búsqueda de información, análisis e interpretación, de mi parte encuentro puntos en el cruce de los momentos, entre el tiempo de los *binni golas* y los jóvenes, que van conformando los rasgos identitarios de lo que ahora somos los *binni yati*.

Cuando hablan los *binni golas* o cuando evocan el pasado, a pesar de haber transcurrido muchas décadas, está latente en el presente las preocupaciones, las tragedias, el temor, la compasión o el amor, hechos que convergen en el ser *binni yati* actual, tal como cuando el joven se preocupa por el cuidado de sí mismo en este tiempo presente.

Los *binni golas* expresan en las narrativas de manera constante el *cuidado* hacia las nuevas maneras de vivir. Como escribe Ricoeur (2018), “con la primicia dada al *cuidado* se franquea así el umbral de temporalidad. Reconocer este *umbral* es tender, por vez primera un puente entre el orden de la narración y el *cuidado*” (p.129).

El obrar humano está presente, en el presente, como en el pasado, el *binni yati* se reconfigura en la acción al imitar los diferentes sucesos, prácticas o hechos, su preocupación evoca el tiempo en sus narraciones Ricoeur (2018). Con el paso del tiempo, de los acontecimientos, el *binni yati* escribe su historia y crea su cultura, una que le es propia, única, que lo identifica como ser *binni yati* o, mejor dicho, “ser ahí” (Heidegger, 2016, p. 31), en el pueblo *yati*.

En el quehacer cotidiano de los *binni golas* el joven se mimetiza, busca en la acción de los *binni golas* satisfacer sus propias necesidades de la vida diaria, como la creación de ollas de barro, bordar huipiles, hacer trajes regionales o asistir a las fiestas del pueblo. En la creación y difusión de la cultura, el joven encuentra su identidad como *binni yati*.

En el siguiente párrafo se muestra parte de la narrativa de Gami Sant donde expresa lo que para él es, ser *binni yati*.

Binni yati, todavía no lo puedo pronunciar bien, hújole, la verdad es que casi no lo pienso así, de qué es ser *binni yati* y todo, me agrada mucho la idea de que Ixtaltepec, que *yati*, que sobresalga un poquito más con respecto a los demás municipios y en la región del Istmo, ¡umm! una de esas razones o uno de esos aspectos sería más que nada la alfarería y entonces eso para mí es ser *binni yati*, es trabajar con el conocimiento que me han enseñado mis papás, mis abuelos, que ellos mismos aprendieron, experimentaron, practicaron, se equivocaron o tuvieron éxito y pues, seguirle con esa actividad. Para mí ser *binni yati* es ser un alfarero que le hecha gana.⁵⁷

En la acción de hacer figuras y ollas de barro, Gami Sant tiene los mismos sentimientos que sus padres o abuelos tuvieron en algún momento, en la alfarería Gami se reconfigura y adquiere la identidad como un ser *binni yati*, pero no solamente es la acción de ser artesano o manejar el barro, la identidad se va

⁵⁷ Fragmento de entrevista a Gamaliel Santiago.

fortaleciendo en relación con los diferentes acontecimientos, episodios, momentos, que tiene con sus familiares, con sus vecinos, con la comunidad de alfareros.

La historia creada alrededor de los diferentes acontecimientos configura en el presente el ser *binni yati*, o mejor dicho el *binni yati* actual, sin embargo, el ser no es el acontecimiento, son los hechos los que van configurando al *binni yati*. “En términos ontológicos, diría que el “ser” sólo es perceptible a través de sus “manifestaciones”, lo que no quiere decir que las “manifestaciones” sean el “ser”, ni que el “ser” sea el resultado de las “manifestaciones” (Mélích, 1996, p.44).

Pero como podemos constatar, a lo largo de los años, el anciano recurre de acuerdo a su costumbre al campo, a la siembra, recurre a la iglesia para pedir al supremo la bendición de su cosecha, a la bendición por la familia, recurre a las reuniones cotidianas con sus vecinos. Estas prácticas cotidianas se convierten en rituales, acciones que se guardan en la memoria de los pueblos para las nuevas generaciones.

En las historias de los ancianos nunca faltan los momentos de alegría y satisfacción por los primeros momentos de sus vidas, narran momentos de paz, de tranquilidad y del buen vivir de cada uno de ellos, pero, por otro lado, se sienten preocupados por los cambios originados en el presente, como la falta de empatía hacia el prójimo, la pérdida de los valores como la solidaridad, la justicia, la dignidad, como ya se ha analizado con anterioridad. A continuación, podemos observar una fracción de la entrevista con la señora Inés, donde expresa justamente lo que vengo describiendo.

Aquí era la casa de mi papá y mi papá me lo dio. Yo me casé y no construí mi casa, aquí viví siempre, antes era de teja, pero ahora todas las casas se hicieron de lujo. Antes no se hablaba de gente mala de rateros ¡no se mencionaba papá! En las noches salías a la casa de las vecinas para sentarte y platicar, en las noches podías salir a jugar, Sofia, Albina y yo íbamos a jugar en las noches. Jugábamos con las hijas de Na-Estacia, jugábamos cositas de piedras jugábamos de todo, pero ahora nadie se asoma en cuanto entra la noche, eso es un castigo, antes salíamos, se

quedaba la gente grande a platicar, nosotras íbamos a pasear, cuando regresábamos apenas se estaban despidiendo la gente grande, cuando llegábamos entrábamos y dormíamos. Antes no había luz, todo era con linterna, ahora hay luz, pero de qué sirve no se puede salir, no puedes salir a caminar a pasear en las noches, hay muchos *dxuu* (persona que no es zapoteca).⁵⁸

Haciendo un análisis a la narrativa de la *binni gola* Inés, puedo comprender que en la profundidad de la expresión está incluido el “tiempo, en la preocupación” Ricoeur (2018). La historia narrada por la anciana está implícito el cuidado de sí, cuando por un lado comenta los mejores momentos que ella vivió, su niñez, esos momentos de alegría que compartía con sus familiares, pero, por otro lado, recomienda tener “cuidado” porque ahora son tiempos difíciles para vivir. Los diferentes momentos de la vida de la anciana, se simbolizan al contarlas o narrarlas. Estas preocupaciones trastocan las fibras más sensibles de los jóvenes, y van enmarcando el ser de cada uno de ellos o mejor dicho se van identificando con las acciones heredadas por los *binni golas*.

Cuando hablo de los hechos de los ancianos no lo expreso de manera independiente a las acciones o hechos de los jóvenes. En mi análisis busco la forma de mostrar los dos momentos de la historia, observo una íntima relación entre el *binni gola* y el joven, donde su finalidad es encontrar las formas para que el *binni yati* resista las embestidas de la modernidad o de los tiempos difíciles.

Cada uno de nosotros orienta su acción en función de la interpretación subjetiva que realiza de las acciones de los demás, pero esta orientación se edifica sobre el transfondo del horizonte del mundo de la vida, de su acervo simbólico y significativo (Mélích,1996, p.59).

Los jóvenes como ya he mencionado, buscan el cuidado de sí, vivir el presente, sin perder el hilo que los conecta con el pasado. En las diferentes conversaciones que se dieron a través de las entrevistas, los jóvenes como José Antonio Jiménez

⁵⁸ Fragmento de entrevista a la *binni gola* Inés Cabrera Rasgado.

Sánchez exponen su preocupación por la entrada de nuevas tendencias, nuevas modas, que de alguna manera puede llegar a cambiar las formas de vida o la manera de vivir de los pueblos. Sin embargo, la acción, en el sentido del hacer, no se detiene, los jóvenes buscan también transformar su realidad a partir de lo que ya conocen y menciono también, porque los ancianos realizaron las mismas prácticas, las mismas acciones. Un ejemplo de lo que comento es lo que narra Victoria:

Bueno, yo como joven, bueno no sé, todos los jóvenes tienen un proceso, yo siento que todos los jóvenes buscamos una identidad, entonces el sistema te vende identidades, entonces yo pensaba que quería ciertas cosas, anhelaba ciertas cosas diferentes, pero me di cuenta que no necesitaba buscar identidades afuera, porque yo vengo de un lugar que tiene su propia historia, entonces eso me hizo como identificarme como zapoteca ¡no!, yo lo nombro así, es mi propio concepto que es un camino hacia el amor propio, o sea caminar hacia el amor propio, tú como individuo, tu identidad, porque tiene que ver con mi familia, con los que estaban atrás de mi familia, en el territorio también ¡no! Y los vecinos, te identificas porque eres de aquí, entonces, siento que eso a mí me hizo como aferrarme a eso, y además que eso, me identifica, me hace ser lo que soy, pienso que en esta sociedad tenemos nuestra propia identidad como otras culturas, porqué rechazar lo que somos, creo que el respeto es muy importante, no se dónde encontré ese concepto, pero pienso que el respeto es muy valioso y el reconocer la sabiduría de la experiencia y esa sabiduría lo tienen los abuelos, ahora, ya más grande he visto muchas cosas que hacían⁵⁹.

En la narrativa de Victoria, al profundizar mi interpretación puedo ver que existe una necesidad de ser *binni yati*, una fuerza que empuja en todo momento hacia la unidad y la conservación del pueblo, a pesar de los constantes mensajes recibidos por la televisión, internet, radio y periódico, que son ajenos a las tradiciones, a las

⁵⁹ Fragmento de entrevista a Victoria Guzmán Cabrera

costumbres del pueblo. En la narrativa ella expone la necesidad de resistir lo que “el sistema te vende”. En esta acción de resistir está implícito, desde mi interpretación el cuidado de sí, el cuidado de las personas, el cuidado del pueblo, porque como indíca, “el sistema te vende identidades”, sueños, ilusiones, otras formas y maneras de vida, que de alguna manera te envuelve y te margina hasta lograr cambiar tu forma de “*ser en y el ser ahí*” Heidegger (2016), en el pueblo yati. Una manera de colonizar tu yo.

El deseo insaciable del colonizador no se agota hasta ver su dominio en el otro, por eso Victoria opta por mirar hacia el amor propio, hacia el cuidado de sí, esta comprensión cambió su manera de ver la realidad, por eso en la narrativa expone: “me di cuenta que no necesitaba buscar identidades afuera, porque yo vengo de un lugar que tiene su propia historia, entonces eso me hizo como identificarme como zapoteca”.

Los cambios ocurridos en la reconfiguración de la trayectoria de vida de Victoria, le fueron dando una identidad, una que se configura como el ser *binni yati*. En la interpretación de la narrativa de Victoria también encuentro una conexión con lo que expone Jhonatan Toledo Raimundo

No pues, fíjate que ellos se sienten orgullosos de su pueblo, de su lugar natal, donde ellos nacieron. Al portar el vestuario realzan sus costumbres, sus tradiciones, muestran que en realidad son mujeres istmeñas que portan el traje y son de acá, se sienten orgullosas y no reniegan de lo que ellas son. Los que elaboran las ollas de barro, pues también ellos son alfareros y demuestran que de eso han vivido siempre, sus papás, todos entre ellos siguen la tradición⁶⁰.

Cuando los entrevistados expresan su preocupación, también exponen el tiempo, el momento o los momentos, buenos y malos como ya se explicó en los párrafos anteriores. Sin embargo, el *binni yati* como ente, no solamente se converge en el pasado como ya se señaló, también es partícipe en el presente. En este tiempo,

⁶⁰ Fragmento de entrevista a Jhonatan Toledo Raimundo.

también hay tramas, momentos de dicha y desdicha, momentos de fortunas y desgracias que giran en torno al *mythos*, que de manera constante se asoman acciones éticas que no cesan ante el paso del tiempo. Como sabemos, en la imbricación entre las narrativas de los *binni golas* y los jóvenes, también emergen historias no dichas, voces mudas, que aún en el silencio fueron partícipes de interpretaciones, puentes entre el ayer y hoy, figuras, símbolos que fueron construyendo la identidad del *binni yati* actual.

Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración (Ricoeur, 2018, p.145).

El silencio de los *binni golas* puede interpretarse como un momento de resistencia hacia los acontecimientos de la actualidad, porque como ellos dicen, deben tener “cuidado” porque los cambios que vemos acarrear nuevas formas de vida, que rompen o transforman con las formas de vida de los pueblos, esas formas que le han dado identidad a las personas. Vivir en el silencio, en la sombra o en el límite no solamente transforma, sino también resiste las nuevas ideas del poscolonialismo que de alguna manera se posiciona en las mentes o en las acciones de los jóvenes.

Mediante el concepto de diferencia cultural quiero llamar la atención sobre el campo común y el territorio perdido de los debates críticos contemporáneos. Pues todos reconocen que el problema de la interacción cultural emerge sólo en los límites de significación de las culturas, donde los sentidos y los valores son (mal) entendidos o los signos son malversados [*misappropriated*] (Bhabha, 2013, p. 55).

Ahora bien, el joven busca nuevas formas de vida, nuevas rutas, nuevas oportunidades, se arriesga por encontrar empleo, pero en el transcurso de la búsqueda va adquiriendo una nueva forma de ser que transforma su identidad como *binni yati*. Las luchas que surgen en el transcurso de la vida de la persona

enuncian una escisión en el que convierte su ser *binni yati* en otro, pero este proceso sólo se puede dar en un escenario como escribe Fanon “un tiempo de incertidumbre cultural”. En el momento de dar el paso y buscar nuevas alternativas de vida en otros contextos, la persona se transforma y adquiere una nueva identidad.

La cultura sólo emerge como un problema, o una problemática, en el punto en que hay una pérdida de sentido en el cuestionamiento y articulación de la vida cotidiana, entre clases, géneros, razas, naciones. Pero la realidad del límite o texto límite de la cultura es raramente teorizado fuera de polémicas moralistas bienintencionadas contra el prejuicio y el estereotipo, o la afirmación general del racismo individual o institucional, que describe el efecto más que la estructura del problema (Bhabha, 2013, p. 55).

Para profundizar más sobre los cambios que adquieren las personas o un pueblo, me remito a la narrativa de Gami cuando sale del pueblo *yati* y migra a los Estados Unidos, para tener un buen trabajo y tener una mejor calidad de vida. Al migrar a un país diferente, un contexto diferente, una cultura diferente, el *binni yati*, la persona, Gami Sant, sufre cambios importantes y en el proceso de adaptación al nuevo contexto, adquiere una transformación importante. Este proceso en el ser *binni yati* no será más igual, porque hay una forma parcial de identidad, como señala Bhabha, (2013), “El reconocimiento que otorga la tradición es una forma parcial de identificación. Al reescenificar el pasado introduce en la invención de la tradición otras temporalidades culturales inconmensurables” (p.19).

Sin embargo, como podemos apreciar, en la búsqueda de mejores oportunidades, en este caso cuando Gami migra, encuentra nuevas formas de trabajar el barro, se adapta a las nuevas técnicas, incluye en su experiencia conocimientos de otros países y en el proceso de la adquisición de estos saberes se detiene, reflexiona y regresa al pueblo. Esta reflexión que hace es un proceso de comprensión, análisis e interpretación, que, en otras palabras, es un proceso de resistencia hacia lo que él ha vivido del otro lado del país, pero no queda ahí, lo lleva a la práctica en el

pueblo, su experiencia, sus conocimientos y saberes lo generaliza entre sus familiares y vecinos.

Esas culturas de una contramodernidad poscolonial pueden ser contingentes a la modernidad, discontinuas o enfrentadas a ella, resistentes a sus tecnologías opresivas y asimilacionistas; pero también despliegan la hibridez cultural de sus condiciones fronterizas para “traducir”, y en consecuencia reinscribir, el imaginario social de la metrópoli y la modernidad (Bhabha, 2013, p. 23).

Regresar al pueblo como lo hizo Gami no solamente es un acto de resistencia frente al nuevo colonialismo, regresar significa reescribir la historia en el tiempo presente para retocar la cultura. Este acto de volver es una confluencia de situaciones, donde se entretrejen momentos, acontecimientos, volver implica una yuxtaposición de acciones o situaciones de manipulación o maniobra con el fin de transformar, de combinar vivencias. “La obra fronteriza de la cultura exige un encuentro con “lo nuevo” que no es parte del *continuum* de pasado y presente. Crea un sentimiento de lo nuevo como un acto insurgente de traducción cultural” (Bhabha, 2013, p. 24).

Cuando el joven retorna o se reencuentra con su cultura no solamente se transforma el sí mismo, sino que reescribe el relato, la narrativa, hay un cambio, algo nuevo se agrega a la cultura. Las partes se juntan y se reinventan, ya no es el *binni yati* que salió, que migró del pueblo, ahora que alcanzó el límite ya no es de aquí ni de allá, ahora ya es de “en medio” como escribe Bhabha (2013):

Lo privado y lo público, el pasado y el presente, lo psíquico y lo social, desarrollan una intimidad intersticial. Es una intimidad que cuestiona las divisiones binarias a través de los cuales tales esferas de experiencia social suelen estar opuestas espacialmente. Estas esferas de la vida están relacionadas mediante una temporalidad “inter-media” [*in-between*] que aprecia el significado de estar en casa, mientras produce una imagen del mundo de la historia (p. 30).

Es importante subrayar el fortalecimiento de la identidad reescribiendo el relato de la vida. Entretejer las situaciones, las circunstancias, los momentos no resultan de manera sencilla o fácil. Es un encuentro de situaciones, violencia y quizá la muerte para alcanzar un sentido de la vida. Este acontecimiento no solamente extrae del pasado lo primordial para traerlo al presente, sino interpreta el acto para transformar y avanzar hacia nuevas fronteras de la vida.

El ser *binni yati*, no es una persona detenida en el tiempo, o centrada en el pasado, el *binni yati* es un ser dinámico, con una combinación entre lo tradicional y lo moderno, entre el pasado y el presente. Es una persona comprometida consigo mismo, pero también con el pueblo y con los otros pueblos del mundo. El *binni gola* aporta al joven un cúmulo de conocimientos, de saberes, para el cuidado de sí. El joven *yati* mira el futuro con gran esperanza sin perder de vista el pasado, la historia y con el poder y la inteligencia que los caracteriza crean, descubren, inventan nuevas formas de hacer comunidad.

Conclusiones

En esta investigación me plantéee conocer quiénes somos los *binni yati* (zapotecos) y cómo hemos resistido en nuestras formas de ser y de habitar el territorio a través de narrativas de los ancianos y los jóvenes. Al dialogar con ellos comprendí la importancia que tiene para nosotros la experiencia y los conocimientos de los ancianos, pero también cómo se entremezclan en las experiencias de los jóvenes y en el proyecto de seguir siendo zapotecos en las condiciones que actualmente se imponen en nuestro territorio. La narrativa, las historias, las acciones, o mejor dicho lo que las personas hacen de manera cotidiana, son procesos que identifican a la persona *yati*. Al interpretar la narrativa de los ancianos y jóvenes zapotecos pude conocer más de cerca quiénes somos.

Al iniciar mi investigación en un primer momento observé el territorio de los *binni zá*, los pueblos, sus recursos naturales, comprendí la fortaleza cultural que tienen los zapotecos. Quería conocer de cerca cómo se construye y reconstruye el ser *binni yati*, pero conforme avanzaba el trabajo fui viendo que el Istmo se encuentra en la mirada de los países extranjeros por la oferta que han hecho los anteriores y el actual gobierno. Se habla de la llegada de más empresas extranjeras y nacionales al Istmo por el plan del corredor interoceánico. Situación que mueve a grupos de personas, pueblos enteros. Estas prácticas realmente no son nuevas en el Istmo de Tehuantepec. Algunos pueblos zapotecos como Juchitán, Ixtepec, Tehuantepec, Matías Romero o pueblos de la zona huave o de la zona de la selva Chimalapas, están en plena resistencia contra las empresas extranjeras y nacionales, que ocupan miles de hectáreas de tierras para explotar sus recursos naturales, generando profundas desigualdades, a la vez que afectan y “nos quitan nuestros territorios” (Svampa, 2019).

Conforme fue avanzando la investigación quería saber en qué residía la verdadera fuerza de los *binni zá*, dónde estaba su verdadera “potencia” (Agamben, 2017). Al dialogar con los ancianos encontré que el ser zapoteco, se origina en las tradiciones, en los usos y costumbres, en las fiestas, en los momentos de alegría y

de tristeza, pero también se encuentra en el trabajo como la alfarería, o el bordado de los trajes regionales o quizá en la acción de sembrar la tierra y cosechar el maíz. Pude apreciar en las narrativas experiencias que me invitaron a ver los vestigios del pasado como el *Tangu yú*, que simbolizan escombros de alfarería prehispánica, huellas que no se borran, que, a pesar del paso del tiempo, son restos que se resisten a morir y que se refugian en el silencio, pero nos siguen hablando. Conocí la cueva de la *bá cuana* un espacio espiritual y místico donde se crea la vida, sitio que mantiene unidos hasta nuestros días a los pueblos zapotecos. Se habló del *bidxá* o nahualismo, el poder que tienen algunas personas en convertirse en animales y en fenómenos naturales, un vínculo muy estrecho de la persona con el mundo animal y espiritual, contrario al concepto de persona que marca la sociedad actual. También conocí experiencias de otras luchas por el territorio *yati*, un momento de la historia que cuenta cómo perdieron el ojo de agua, un territorio que pertenecía al pueblo de Ixtaltepec.

En el mismo sentido pude conocer de cerca las luchas para encontrar el sentido del ser *binni yati*, caminé casa por casa para entrevistar y dialogar con los actores que formaron parte de las luchas políticas. Experiencias e historias que me dieron luces para comprender la forma de ser y de pensar de los Ixtaltepecanos.

En la voz de los ancianos comprendí por qué no asistieron a las escuelas en aquellos tiempos. En el diálogo señalaban de manera constante que sus padres no los mandaban a las escuelas porque de alguna manera cambiarían su manera de vivir, su manera de hablar y de ser, alterar sus usos y costumbres, sus tradiciones y su historia. En sus relatos me contaban que preferían ir al campo a cuidar animales, a sembrar, que estar en la escuela sentados en un salón. Algunos sólo se reían al tocar el tema de la escuela, me contaban sus anécdotas de cómo iban sólo para brincar el cerco e ir a jugar al río. De los *binni golas* entrevistados sólo dos terminaron el sexto año de primaria, los demás terminaron el primer grado, segundo grado o tercero, otros no fueron. Si bien actualmente asistir a la escuela tiene el carácter obligatorio en todo el país, muchas escuelas siguen presentando el mismo modelo, retener alumnos en las escuelas, en los salones. Por eso es importante, como me explicaron los *binni golas*, vincular la

escuela con el entorno, con el espacio, con el pueblo y con los pueblos, convertirlas en escuelas comunitarias.

En el diálogo con los *binni golas* comprendí que la escuela debe cumplir una función mediadora entre los conocimientos y prácticas del contexto comunitario, social y cultural con los contenidos escolares, la historia, las matemáticas, entre otros, con el fin de promover un aprendizaje integral de los alumnos.

Hasta hace algunas décadas la escuela cumplía la función de castellanizar a los alumnos, con lo que se negaba la lengua materna de los pueblos, y de manera paralela se incentivaba cambiar la cosmovisión indígena e implementar una política de estado homogeneizante y colonizador. En cierta manera este sigue ocurriendo, considerando que la escuela responde a un proyecto nacional. Al respecto este trabajo de investigación puede aportar otras formas de ver la educación en México, en este caso en la región zapoteca, pues permite mirar experiencias y saberes siguen presentes en la comunidad, y podría ser retomado en propuestas educativas actuales.

En las voces de los jóvenes encontré el anhelo de salir, migrar, mirar hacia afuera, pero también de regresar. Comprendí por qué los jóvenes negociaban con sus padres y abuelos las nuevas formas de ser *binni yati*, una acción que toca los límites, los márgenes o las fronteras culturales, una travesía que termina en “la hibridez, en un tercero” (Bhabha, 2013), pasar del otro lado, significa romper y transformar para avanzar. El entrecruce del pasado y el presente se convierte en un ser diferente, formas y acciones que llevan a un reencuentro identitario, un fenómeno complejo.

En el entrecruce de las voces de los ancianos y los jóvenes se aprecian formas de resistencia, momentos del pasado que perviven en el presente, acciones que toman forma desde las manos de los jóvenes que, a pesar de la intensa forma de vida actual, recurren a las mismas prácticas heredadas por sus abuelos o padres. Tal es el caso de Gami, que desde joven migró a los Estados Unidos para trabajar y conocer otra manera de vivir, y en la convivencia o diálogo que tuvo con otras culturas, pudo conocer nuevas técnicas o formas de hacer alfarería. En su retorno

al pueblo *yati*, retomó el oficio de sus padres y abuelos, aplicando en ello sus nuevos conocimientos. Como se sabe, este fenómeno no es exclusivo del pueblo *yati*, muchas personas del mundo están migrando en estos momentos en busca de nuevas tierras, pero a la vez que se enfrentan a nuevas formas de vida, nuevas experiencias y saberes, también se producen “límites, fronteras de la acción, un tercer espacio” (Bhabha, 2013), un espacio de resistencia.

Uno de los aportes más importantes para los pueblos y para las escuelas es “vivir la cultura” como refiere Victoria, en el diálogo, en las prácticas, en el ir de un contexto a otro y regresar como lo realizó Gami Sant, o bordar una indumentaria tradicional como lo hace Victoria, implica re-configurar al ser *binni yati*, es re-encontrarse entre el pasado y el presente, es re- escribir las formas para poder existir en el tiempo.

Algunos elementos de resistencia de los zapotecos

El espacio

En el territorio en el que entra en juego la historia, a partir de la narrativa de los que hablan en este trabajo, de los *binni golas* y los jóvenes, se crea un espacio liminar, en el que quedan en suspenso muchas cosas, acciones y formas, que permiten un entretejido de secretos, silencios. Pude comprender cómo esto se hacía presente en el taller de bordados del que habla Victoria, un lugar donde conviven ancianas y jóvenes, en el que no sólo se enlazan ideas, palabras, anécdotas y experiencias, sino también, miradas, gestos, señas, formas de resistencias. También se pueden apreciar reuniones por las tardes y noches de los ancianos o jóvenes debajo de un árbol de higo, donde se entrecruzan relatos, historias que fortalecen la identidad, la cultura. Los ancianos o los jóvenes conviven por las tardes en las esquinas de las calles para intercambiar ideas, proyectos, bromas, risas. Momentos que se repiten día a día por las tardes y noches, sólo en espacios especiales, lugares que guardan los secretos e historias de cada joven y cada *binni gola*.

El interés que despiertan las conversaciones de los jóvenes, están ligadas a las historias que cuentan los *binni golas*. De manera frecuente se conectan con el pasado, cuentan historias que en algún momento un *binni gola* contó. Ahí el presente se convierte en parte del pasado, y “las preocupaciones” se convierten en “momentos del tiempo”, ligados en el antes y el ahora (Ricoeur, 2018). El lugar, el espacio también representa al *binni yati* como parte de su territorio, un símbolo que muestra en silencio la resistencia.

El espacio zapoteco también se observa de manera cotidiana en las fiestas de los *binni yati*. Los hombres y las mujeres se separan para crear su propio espacio, dibujándose una línea invisible que en apariencia divide, y separa a las mujeres y los hombres para hablar de cosas que pertenecen a cada género. La separación del hombre y la mujer significa que el hombre muestra su apoyo al mayordomo y la mujer muestra su ayuda a la esposa del mayordomo. Este acto está íntimamente ligado al tequio. Esta acción tiene una connotación relacionada con la tradición y con el conocimiento de ciertas tareas, cada uno sabe lo que tiene que hacer y conoce el modo, el tiempo y el sentido que guarda cada rol, tener su propio espacio significa respeto, significa dar espacio al otro y a los otros, en un sentido de solidaridad.

El silencio

Para hablar del silencio es preciso reconfigurar mi propia historia, mi propia experiencia de niño sobre el *Tangu yú*, alfarería prehispánica, y la vida misma de los ancianos *binni yati*. Yo quería saber sobre los restos o escombros de vasijas que encontraba en los terrenos cuando se araba la tierra, le preguntaba a mi padre y al abuelo sobre el origen del *Tangu yú*, pero no me daban respuesta, les preguntaba a mis tíos tampoco me respondían, siempre me encontraba ante el silencio, como si no quisieran responderme, había una resistencia, a pesar de mi insistencia, y en el paso de los años, siempre encontré un poco de misterio en el tema. Este silencio despertó en mí interés para conocer más del tema, sobre cómo se reconfigura la historia en los hombres y mujeres de Ixtaltepec.

Al dialogar con los ancianos encontré en la trama el bidxá o nahualismo, el ser humano que se convierte en animal, una narrativa casi prohibida entre las personas del pueblo, “una vida clandestina” como lo refiere Agamben (2017), que está ahí inmerso en el tiempo, guardado en silencio. También encontré consejos de los ancianos, vivir en el cuidado, en el silencio como forma de poder o como forma de vida para resistirse a las nuevas políticas extractivistas.

El ethos: *ndagua*

En las conversaciones que tuve con los ancianos aparecieron expresiones de carácter ético, enunciados que resaltan en los recuerdos como es el Ndagua, un acto de proveer vida, una acción de ayudar a las personas más humildes, que no tienen un sustento para la familia. Es el acto de ir a recoger o pizcar mazorca, el fruto que dejan los dueños a voluntad para el sustento de familias que no tienen recursos económicos para sembrar o no cuentan con una porción de tierra para vivir. La anciana Benita, me contaba que esas practicas tienen el poder de unir al pueblo, familias enteras viven en cooperación, en comunión, en solidaridad. La *binni gola* refiere que no es un acto de limosna, de dar unas monedas a una persona de calle, como se puede ver en las calles de las ciudades, esta acción del *ndagua* es un acto que está mas allá, esta acción no solamente une a una sola familia, sino a un pueblo entero. Con la acción ndagua las relaciones sociales se vuelven más sólidas en un solo sentido, protección para la continuación de la vida. Por otro lado, también mostraba preocupación porque esta forma de vida está desapareciendo, porque el fenómeno de la modernidad está transformando la vida de las personas, en especial la manera de ser de los jóvenes.

Actualmente se está abandonando el campo, el cultivo, los jóvenes ya no quieren ir a trabajar al campo como narra Jhonatan Toledo Raimundo, porque ahora cuesta mucho sembrar, no hay dinero, los jóvenes prefieren trabajar en las empresas de energía eólica, estudiar una carrera o migrar a los Estados Unidos. Entre las voces de la anciana Benita se escuchaban suplicas a Dios, para que regresen esos buenos tiempos, que nos vaya mejor a todos. En la cultura del

pueblo *yati*, el ndagua, se comprende como cuidar la vida del otro, pero también cuidarse así mismo, que en palabras de Deleuze (2016), puede interpretarse como “un núcleo de resistencia o acto de poder”, pues un poder que no mata, no divide, es un acto que genera vida.

Gudiaa ne icaa

En las voces de los ancianos y los jóvenes recupero la acción ética de *gudiaa ne icaa* (dar y recibir). Esta acción es muy frecuente en la población de Ixtaltepec, se aprecia en las fiestas patronales, en bodas, cumpleaños o al morir alguien. Esta acción se muestra en mayor medida entre las personas mayores, por ejemplo, cuando la abuela prepara tamal de elote, se ofrece a la familia y a todos los vecinos. También se hace presente al celebrar una fiesta, los invitados, en este caso el varón ofrece un cartón de cerveza con su respectiva cooperación económica, la mujer entrega un regalo y coopera económicamente. Quizá se pueda pensar, que esta forma de vida también se practica en las ciudades, por ejemplo, dar regalos en una fiesta. Sin embargo, esta filosofía de vida de los pueblos zapotecos es muy diferente, esta acción se sustenta en el tequio, una acción ética ancestral que se caracteriza en la cooperación y el apoyo mutuo de las personas de los pueblos de Oaxaca. Una forma de vida que se resiste a morir. Esta forma de ver la vida desde la orientación de los ancianos, desde la acción ética de dar y recibir, ha dejado huella en el pasar del tiempo, que a pesar de la modernidad no se retira. Sigue presente entre los jóvenes, como refiere Victoria, quien en su preocupación por la pérdida del bordado en el pueblo *yati* fundó una escuela de bordado para que señoras de la tercera edad enseñen a las jóvenes. Una manera de cooperar y hacer el bien, una forma de preservar la tradición, la cultura.

Guenda nabanii

El bien vivir que practican los abuelos de Ixtaltepec, son formas y expresiones que a pesar del paso del tiempo están ahí presentes, como nos narra el anciano Herón

Cabrera “vivir una vida feliz es bonito”. El anciano nos muestra que una vida feliz es “así como estamos aquí”, señalando su casa y los animales que andaban en su patio. En el diálogo con los ancianos, siempre encontré un sentido de nostalgia por el pasado o expresiones que me indicaban que hay que vivir bien, en armonía con lo que nos rodea, con amor, vivir la vida, lo que a menudo referían con expresiones como *guenda nabani nga scaruu* (el buen vivir es lo mejor). Deleuze (2016), lo refiere como “la potencia de la vida”. Desde esas trincheras resistimos, desde esos espacios opinamos, vivir una vida feliz es también alcanzar la libertad. “El buen vivir es una resistencia indígena” (Quijano, 2014). Por último, interpreto la palabra *guenda nabanii* como espíritu de la vida o el poder que acompaña la vida. Es vivir en armonía con la tierra, el agua, las plantas, los animales y el cosmos para el bien de los pueblos, eso es una vida feliz.

Temas que pueden ser retomados en otras investigaciones

El patrimonio sagrado material e inmaterial de los pueblos

En la investigación que realicé pude observar con mayor detalle el patrimonio sagrado material e inmaterial del pueblo *yati*, en las diferentes entrevistas aplicadas a los *binni golas* fui descubriendo en el diálogo, en sus narrativas, puntos o zonas sagradas para los zapotecos, expongo en este caso la *Bá cuana*, que se encuentra situado en el cerro Blanco de Asunción Ixtaltepec, en el proceso de la investigación conocí la relación que tiene este espacio sagrado con los pueblos zapotecos del Istmo de Tehuantepec como son Juchitán de Zaragoza, el pueblo huave de San Mateo del Mar, y el pueblo Chontal, San Pedro Huamelula. Sin embargo, me percaté que en esta frontera abierta de los zapotecos *yati* no sólo incluye estos pueblos mencionados, sino que existe una relación mucho más amplia de lo que pude imaginar, comprendí que a pesar de culturas diferentes en este caso zapotecos, huaves y chontales llevaban una relación de cooperación y armonía, donde el diálogo era lo que imperaba, contrario al discurso manejado por

los historiadores donde la narrativa actual manejada es que los pueblos subsistían en la confrontación, conflictos o en el sometimiento para el pago de tributos.

Estoy seguro que en alguna oportunidad, en las próximas investigaciones que se realicen se conocerá con mayor profundidad la relación que existía entre todas las culturas en este caso del Istmo de Tehuantepec. Recalco la importancia de esta relación que existía entre las culturas prehispánicas ya que muestra la relación del antes de la llegada de los españoles y después de la llegada, principalmente la idea imperante de colonizar, dominar y dividir los pueblos, situación que sigue hasta la actualidad.

Prácticas socioeducativas en el campo comunitario

En el proceso de la investigación fui conociendo otras formas, otras maneras de enseñanza y aprendizaje. En el diálogo con los ancianos *binni golas* se fueron revelando cómo aprendían, cómo miraban la enseñanza en las escuelas, pero también me mostraron que el aprendizaje es mejor fuera del aula. Como el aprendizaje que se obtiene directamente con la naturaleza, en los campos de siembra, en los talleres de bordado, con los alfareros, en las esquinas de la cuadra o debajo de un árbol.

El señor Herón Cabrera de 92 años de edad, mostró con mucho detalle lo que es aprender desde la siembra del maíz, la construcción de una casa de adobe, mostró que vivir de esa manera, como lo narra, es vivir una vida feliz. En este mismo sentido la señora Josefina Guzmán García en su oficio de partera, con 105 años de edad, sigue practicando el oficio de sobadora en Asunción Ixtaltepec.

Considero que el tema prácticas socioeducativas, se debe retomar en futuras investigaciones, por la amplitud y riqueza de saberes que presenta. A su vez se puede explorar ampliamente sobre el Plan para la Transformación de la Educación en Oaxaca (PTEO), propuesta que plantea enlazar la escuela y la comunidad a partir de la valoración de la cultura, de los saberes comunitarios. El plan recoge la cosmovisión de los pueblos, la diversidad cultural y contextual, además incorpora

las necesidades de las zonas escolares a partir de lo que se está viviendo en las escuelas.

Por último, considero importante recuperar las prácticas socioeducativas en las aulas porque ofrecen oportunidades para la construcción de conocimientos didácticos– pedagógicos, rescatando las vivencias, las experiencias de los *binni golas*, y los dialogos con personas que trabajan en diferentes actividades, como un taller de carpintería, de talabartería, con tejedoras y bordadoras de indumentarias o trajes regionales Istmeñas, o dialogar con los alfareros para llevar sus saberes al aula o mejor dicho conectar estos saberes con la práctica educativa.

El tequio

En la cosmovisión de los pueblos de las diferentes culturas de México, en especial los pueblos de Oaxaca, el tequio cumple una función muy importante para la continuidad de la vida de las personas de cada pueblo. En el tequio para los pueblos que aún lo practican van implícitos valores como la solidaridad, la cooperación, el bien común, el respeto, el amor, la responsabilidad, estas acciones fortalecen los lazos de las personas con la sociedad y fortalecen la comunidad. Los trabajos realizados por la comunidad implican convivencia. Cabe aclarar que en el pueblo *yati* ya no se practica el tequio como hace un par de décadas, desde un tiempo para acá, las autoridades municipales ya no convocan al tequio. Sin embargo, un ejemplo claro de la presencia del tequio en el imaginario del pueblo zapoteco es la organización, la cooperación y la solidaridad que mostró el pueblo en el terremoto que sufrió el istmo el 7 de septiembre 2017.

Para el presente trabajo el término tequio se utilizó muy poco, pero el fundamento por así decirlo, atraviesa la tesis, como ya se analizó en las páginas anteriores en las narrativas, en el diálogo, en las experiencias y vivencias de los *binni golas* y en lo que están haciendo los jóvenes actualmente.

El tema del tequio es muy amplio y profundo por la connotación que tiene en la organización y filosofía de los pueblos de Oaxaca. Por tal motivo es muy importante seguir profundizando la investigación del tema, pues tiene un valor

para la subsistencia o conservación de los pueblos y la buena marcha de las relaciones interpersonales, desde acciones éticas de dar y recibir, la reciprocidad. El tequio se convierte en arma de resistencia indígena como ya se explicó en las páginas anteriores. La igualdad y la equidad promovida en el tequio fortalece en buena medida la unidad de los pueblos.

Con respecto a la enseñanza y el aprendizaje de los alumnos en las escuelas, el fundamento y la práctica del tequio en las planeaciones, en las actividades escolares, es de gran importancia, porque forma parte de los usos y costumbres de los pueblos, unifica las personas con el entorno, con la naturaleza, con la vida.

La lucha por el territorio y el ser zapoteco

Una de las características de los pueblos de Oaxaca, en especial los de la región del Istmo de Tehuantepec, a lo largo de la historia han sido de luchas y resistencias por la defensa del territorio, desde la llegada de los españoles hasta la revolución mexicana han marcado en gran medida los diferentes grupos indígenas establecidos en esta región. El cambio de régimen de tenencia de la tierra de comunal a ejidal, debilitó la armonía de los pueblos que estaban en posesión comunal.

Estas acciones promovidas por el Gobierno Federal, fueron aprovechadas por comunidades de origen reciente o de nueva creación para extender su territorio como es el caso del pueblo del Espinal Oaxaca. Los datos o documentos confirman que el pueblo vecino buscó de manera insistente tomar grandes extensiones de tierras del pueblo de Ixtaltepec, hasta llegar a la confrontación armada. Otro dato interesante es el problema que ha tenido el pueblo de Ixtaltepec e Ixtepec por el límite territorial. Cabe señalar que para el trabajo de la tesis sólo se tomó el tema Asunción Ixtaltepec ante la pérdida del ojo de agua, un manantial que ahora le pertenece al pueblo de Tlacotepec, sin embargo, existen otras problemáticas que pudieran abordarse en otras investigaciones vinculadas con la defensa del territorio.

Para efectos de trabajos futuros de investigación considero importante retomar esta problemática por la importancia que tiene para los pueblos del Istmo de Tehuantepec, y que de alguna manera ha detonado movimientos sociales como la COCEI en Juchitán Oaxaca o Asambleas de Pueblos Indígenas del Istmo en defensa por la Tierra y el Territorio, en resistencia ante el asentamiento del parque eólico y la llegada de empresas mineras en gran parte del territorio de Oaxaca. Es importante resaltar que la lucha por la tierra y la resistencia de los pueblos indígenas en contra de las políticas extractivistas de los países de Europa y EU, ocupa un lugar importante entre los pueblos, para lograr la continuidad de nuestra vida.

Bibliografía

- Acosta, M. E. (2007). *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*. Recuperado de: <https://www.gob.mx/inpi/documentos/monografia-de-los-zapotecos-del-istmo-de-tehuantepec>
- Agamben, G. (2017). *Uso de los cuerpos*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- Arias, Ch. M.F. (2010). *Los orígenes de la COCEI y la campaña electoral de 1974, en Juchitán, Oaxaca*. (Tesis de Licenciatura) Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Arriarán, S. (2007). *La hermenéutica en América Latina, Analogía y Barroco*. México: Ítaca.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Gente de Costumbre y Gente de Razón*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2019). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berrojalbiz, F. (2019). *Cultura Zapoteca, tradición y renovación*. México: Universidad del Istmo.
- Bhabha, H. K. (2013). *El lugar de la cultura*. Argentina: Manantial SRL
- Bolívar, B. A; Domingo S. J; y Fernández C. M. (2001). *La investigación Biográfico-narrativa en educación*. España: La Muralla.
- Buber, M. (2017). *Yo y tú*. Barcelona: Herder editorial, S.L. Recuperado de: www.herdereditorial.com
- Cabrera, C. A. (2009). *La educación intra-intercultural binniza como proceso de descolonización epistémica-cultural*. (Tesis doctoral) Universidad Pedagógica Nacional, Ajusco México.
- Chaca, R. (2017). *Guéla Béñé, el último santuario del lagarto*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2017/01/4/guela-bene-el-ultimo-santuario-del-lagarto>

- Chaca, R. (2018). *Gana premio Nezahualcóyotl de Literatura Indígena poeta Ixtaltepecano*. Recuperado de: <http://www.eluniversal.com.mx/cultura/letras/esteban-rios-recibe-el-premio-nezahualcoyotl>
- Chaca, R. (2012). Hablantes Zapotecas se resisten a ver morir su lengua. Recuperado de: <https://www.animalpolitico.com/2012/02/hablantes-del-zapoteca-se-resisten-a-ver-morir-su-lengua/>
- Córdova, Fr. J. D. (1886). *Arte del idioma Zapoteco*. Morelia. Imprenta del Gobierno. Recuperado de: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013830/1080013830.PDF>
- Cruz, O. V. (2015). *Yoo ra rizidi badú: la escuela entre los binnizá (1940-1970). Procesos educativos desde abajo*. (Tesis doctoral) Universidad Pedagógica Nacional. Ajusco México.
- Cruz, S. T., Urteaga, C. P. M; y López, M. M. (2020). *Juventudes Indígenas en México. Estudios y escenarios socioculturales*. Tuxtla Gutierrez Chiapas. México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- De Alba, A., Díaz B. A y Viesca, A. M. (1984). Evaluación: análisis de una noción. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLVI, núm. 1, 175-204.
- De la Cruz y Winter (2001). *La religión de los Binnigula' sá*. Oaxaca, México: IEEPO.
- Deleuze, G. (2016). *Foucault*. España: Paidós.
- Echeverría, B. (2019). *Modernidad y Blanquitud*. México: Era.
- Eliade, M. (2017). *Mito y realidad*. Barcelona España: Kairós.
- Fanon, F. (2019). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2020). *Piel negra, Máscaras blancas*. Madrid-España: Akal, S.A.

- Fornet, B.R; Helmut, B; y Gómez, M. A. (1984). *Entrevista con Michel Foucault. "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad"*. Francia: Revista Concordia, 6, pp. 99-116.
- Foucault, M. (2002). *La Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de cultura económica.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método*. España: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2000). *La educación es educarse*. Universidad Industrial de Santander (UIS). Recuperado de: <https://www.uis.edu.co>
- García, C. N. (2003). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona España: Gedisa.
- Heidegger, M. (2016). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacan, J. (1953). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París. Recuperado de: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20%20LO%20SIMB,%20LO%20IMAG%20Y%20LO%20REAL,%201953..pdf>
- López, L. (2018). *Memoria histórica, sanación y revitalización cultural y lingüística*. Revista del programa de formación de Maestros Bilingües de la Amazona Peruana, Formabiap en colaboración de Led Servicio de Liechtenstein para el Desarrollo. *Kúúmu N°22*. Iquitos, Perú. Recuperado de: https://www.academia.edu/38099501/Memoria_hist%C3%B3rica_sanaci%C3%B3n_y_revitalizaci%C3%B3n_cultural_y_ling%C3%BC%C3%ADstica
- Manzanilla, L. (1994). *Las cuevas en el mundo Mesoamericano*. *Ciencias*, 36, 59-66. Recuperado de <https://www.revistacienciasunam.com/es/189-revistas/revista-ciencias-36/1777-las-cuevas-en-el-mundo-mesoamericano.html>
- Mélich, J. C. (1996). *Antropología simbólica y acción educativa*. España: Paidós.
- Mignolo, D.W. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.

- Piña, C. (1988). La construcción del “sí mismo” en el relato autobiográfico. *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 25, No. 71 (enero- abril), 135-176.
- Quijano, A. (2014). *Des/colonialidad y buen vivir. Un debate en América Latina*. Lima Perú: Universitaria.
- Rasgado, R. F. (2021). *Una cueva que nos habla del pasado: La Bá cuana*. *Revista Ciencia y Cultura*. Vol. 25, n. 47, 81-101.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI
- Ricoeur, P. (2018). *Tiempo y Narración*. México: Siglo XXI.
- Rivas, B. M. L. (2016). *El sitio de arte rupestre La Bá cuana en la construcción del paisaje simbólico al sur del Istmo de Tehuantepec durante el Periodo Posclásico*. (Tesis). México: INAH. SEP.
- Spivak, G. C. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona España: Museu d'art contemporani de Barcelona.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. Alemania: CALAS. María Sibylla Merian Center.
- Torres, F. J. (2017). El corredor del Istmo de Tehuantepec: de los proyectos fallidos a las nuevas posibilidades para su desarrollo. Recuperado de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67652755007>>ISSN 1665-8140
- Van Gennep, A. V. (2008). *Ritos de Paso*. Madrid, España: Alianza E. S. A. Recuperado de: <https://librosoterico.com/biblioteca/ESPECIALES2/Los-ritos-de-paso-Arnold-van-Gennep.pdf>
- Vargas, M. (2016). *Alfareros de Ixtaltepec, maestros de tierra y fuego*. Agencia de Noticias. www.IstmoPress.com.mx
- Vasilachis, G. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. México: Gedisa.
- Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, España: Gedisa.

Zárate, J. (2013). *Leyendas Chontales*. México: Talleres de Técnicas en impresión.

Zárate, R. (2003). *Un mito de creación zapoteca en las pinturas rupestres de Dani Guiaatí'*, Oaxaca, México: Conaculta INAH.