

EL COLEGIO DE LA FRONTERA NORTE

PROGRAMA DE MAESTRIA EN DESARROLLO REGIONAL.

1986-1988.

"LA CULTURA POPULAR EN TIJUANA: LO QUE CUENTAN LOS MIXTECOS."

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN DESARROLLO REGIONAL.

PRESENTA:

FRANCISCO JAVIER MORENO BARRERA.

TIJUANA, BAJA CALIFORNIA. JUNIO DE 1988.

A QUIENES HACEN LA CULTURA POPULAR.

"Ahora estamos persuadidos  
de que una verdad es fecunda,  
sólo cuando se ha hecho  
un esfuerzo  
por conquistarla."

Gramsci.

"Instruíos porque necesitaremos  
toda nuestra inteligencia.  
Agitáos, porque necesitaremos  
todo nuestro entusiasmo.  
Organizáos, porque necesitaremos  
toda nuestra fuerza."

Gramsci.

"Es competencia del hombre,  
la actividad maravillosa  
de dar sentido al mundo."

Sagre.

## INDICE

INTRODUCCION.	1
CAPITULO PRIMERO.	
1.1 La producción cultural.	9
1.2 Cultura y lenguaje.	23
1.3 La cultura popular.	28
1.3.1 Oralidad y cultura popular.	37
1.4 El desarrollo regional y la cultura popular.	41
CAPITULO SEGUNDO.	
2.1 Los aspectos materiales de la cuestión cultural en Tijuana.	58
2.1.1 Tijuana: comercio, turismo, servicios, maquiladoras y "buena vida".	60
2.1.2 La migración.	64
2.1.3 Lo urbano-cultural.	70
2.2 Los mixtecos en la Mixteca.	76
2.3 Los mixtecos en Tijuana.	81
2.4 Condiciones de vida en la colonia Obrera, tercera sección.	95
2.4.1 El habitat.	97
2.4.2 Trabajo e ingresos.	98

2.4.3 Consumo y distribución.	100
2.4.4 Calificación.	106

### CAPITULO TERCERO

3.1 Analisis sociológico de algunos textos orales de los mixtecos en Tijuana. Objetivos.	114
3.2 Consideraciones metodológicas.	116
3.3 Los textos y una interpretación.	129
3.4 La función del texto oral en la comprensión, reproducción o transformación del sistema social mixteco.	165

CONCLUSIONES GENERALES.	173
-------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.	183
---------------	-----

## I N T R O D U C C I O N .

Con el término de desarrollo regional se hace referencia a todo un conjunto de relaciones y procesos que incluyen no sólo los aspectos económicos, sino también los políticos, sociales, educativos, etc., que es dable señalar en una comunidad o región determinada. Al enfatizar uno sólo de los aspectos mencionados se reduce la posibilidad de explicar la verdadera problemática a la que se hace referencia. De ahí la necesidad de entender el desarrollo regional en su acepción amplia, que abarca la historia, la situación actual y las perspectivas de los indicadores económicos, los niveles de vida, las relaciones sociales, la producción cultural, etc., de una región geográficamente delimitada.

Dentro de esta forma de entender al desarrollo regional se hace necesario identificar a los factores que en él se ven involucrados: sean económicos, políticos o sociales; de acuerdo al aspecto de este desarrollo que nos interese analizar. Integrar todas esas variantes del desarrollo regional permitirá a sus participantes el tener una concepción más clara de los objetivos, medios, recursos, etc., necesarios para sostener y llevar a buen término los objetivos planteados.

Un factor que consideramos importante para la planeación/programación del desarrollo regional, es el de la participación de cada una de las comunidades afectadas en la consecución de los objetivos propuestos: cada programa, proyecto, meta o estrategia deberá adaptarse a los intereses de los supuestos beneficiarios, y más aún, los intereses mismos de la comunidad deben ser recono-

cidos y aceptados a fin de ser considerados dentro de la planeación/programación predicha. Aceptar esto presupone la consideración de que en la planeación se está trabajando con sujetos sociales, poseedores de una cultura específica, y por lo tanto capaces de influir en el éxito o fracaso de cualquier proyecto de desarrollo auspiciado por las autoridades. De ahí que ignorar la presencia de los grupos que, como actores sociales del desarrollo regional, tienen menos capacidad para movilizar a su favor los elementos de ese proceso económico-social, es asumir riesgos que una auténtica "planeación democrática" no debería pasar por alto. Esta problemática se complejiza en el caso de los grupos étnicos minoritarios, con conformaciones culturales propias, a las que hay que atender si en verdad se desea incorporarlos al desarrollo regional.

El planteamiento general de este trabajo, es que el desarrollo regional no puede ser visto sólo desde una óptica económica. En él se involucran todos los aspectos que atañen a los actores sociales de la región y/o comunidad cuyo desenvolvimiento desea promoverse, y en nuestro caso concreto de estudio, a un grupo étnico. Los grupos a los cuales se pretende beneficiar con los programas de desarrollo hay que considerarlos como portadores de una cultura específica que debe tomarse en cuenta por el planeador para el establecimiento de las mejores estrategias posibles que permitan alcanzar los objetivos con un máximo de beneficios (económicos, políticos, sociales) y un mínimo de costos.

El tema que nos interesa desarrollar está relacionado precisamente con la cultura de un grupo social residente en Tijuana,

específicamente los migrantes mixtecos y con su cultura, que se expresa principalmente de manera oral, manifestando, a través de sus relatos, aspectos de las formas en que este grupo se incorpora al desarrollo de esta región.

La cultura mixteca carece de registros escritos, es una cultura fundamentalmente oral; es decir, una cultura cuyos conocimientos, tradiciones, valores, costumbres, etc., son transmitidos verbalmente de una generación a otra. Esta condición de la cultura mixteca origina la necesidad de plantear una metodología que intente abordarla en su actuar vivo, tal y como se desarrolla en el quehacer diario de sus actores. De ahí que el propósito de este trabajo [sea recopilar y analizar algunos textos orales de los mixtecos residentes en la colonia Obrera, tercera sección, en Tijuana; para comprender la parte de su cultura que en ellos se expresa: la visión del mundo manifestada (preocupaciones y formas de comprender la vida, de contender con su medio, etc.), y en especial las relaciones socioeconómicas inscritas en tales textos. Ello como evidencia de la manera en que un grupo asimila en su cultura los procesos económicos y sociales en que están involucrados.

La consecución de nuestro objetivo hizo necesaria la recolección de algún material oral: cuentos, leyendas, etc. que nos proporcionara la información requerida. Además de su análisis temático o de contenido, desde una perspectiva sociológica, se pretendía su difusión como una manera de preservarlos, a la vez que llamar la atención de las autoridades correspondientes sobre la necesidad de implantar políticas específicas que conserven y auspicien la cultura de los grupos populares, y su consideración

en el momento de establecer los programas y planes de desarrollo regional en que estos grupos estén involucrados.

Este estudio se enmarca dentro de los objetivos de la maestría en desarrollo regional de El Colegio de la Frontera Norte, consistentes en el análisis y explicación de los fenómenos económicos, sociales y culturales que se presentan en la región norte de la república, ya que su realización permitiría tener elementos para la comprensión de la cultura de un grupo de pobladores de esta zona.

El marco teórico en que se inscribe este trabajo parte de la conceptualización de la producción cultural como una forma específica de análisis de la elaboración y consumo de los bienes culturales, a partir de las condiciones de reproducción de la vida material del grupo que produce o consume tales bienes; además, dentro del enfoque marxista en su vertiente gramsciana, nos acercamos a lo que es la cultura popular, lo cual comprende el análisis de la problemática de la cultura subalterna en el capitalismo, especificándolo nosotros a la cultura expresada oralmente.

La delimitación de nuestra área de estudio comprendió lo siguiente:

a) Se entrevistó a personas residentes en la Colonia Obrera, tercera sección en Tijuana, B.C.; que son de origen mixteco, y que proporcionaron la información sobre cuentos y leyendas transmitidas oralmente. Para ello nos auxilió como "intermediario", el profesor mixteco Tiburcio Pérez Castro, director de la escuela bilingüe de la colonia, a quien recurrimos ante la imposibilidad,

por problemas internos de la comunidad mixteca, de entrevistar directamente a otros miembros de la étnia; a excepción del señor Juvencio García y esposa, quienes facilitaron la grabación de los cinco primeros textos que se presentan en el capítulo tercero.

b) La interpretación del contenido de los textos orales se hizo en base a las relaciones socioeconómicas que expresan, las instituciones sociales que se presentan, los valores y normas que se manifiestan, etc.

Los elementos más significativos del trabajo que nos interesaba incluir eran:

- La posibilidad de analizar los productos culturales de una comunidad específica a partir de sus condiciones materiales de existencia, con el propósito de señalar la posibilidad de incorporarlos a la planeación de una estrategia de desarrollo de ese grupo, en tanto expresión de sus necesidades, aspiraciones, etc.

- La explicitación de las condiciones materiales de reproducción de la vida en Tijuana, y en la colonia Obrera, las cuales sirven de contexto para la producción y el consumo cultural mixteco.

- La caracterización de la cultura mixteca, como cultura subalterna en la sociedad tijuanense.

- Las expresiones culturales mixtecas, tal como se consumen en su actual lugar de asentamiento, y que se relacionan con sus condiciones de vida y con su calidad de migrantes.

De esa forma, nuestro esquema de investigación quedó planteado de la siguiente forma:

- Consideraciones teóricas sobre la producción cultural, haciendo especial énfasis en las condiciones de producción y recep-

ción de los bienes culturales. (Cap. 1).

- Reflexiones sobre la importancia del lenguaje oral en la producción cultural, en tanto que los bienes culturales mixtecos, sus narraciones básicamente, son elaborados y consumidos en su forma oral. (Cap. 1).

- Conceptualización de la cultura popular, como aquella cultura elaborada por los grupos populares con la finalidad de asegurar su sobrevivencia, ya sea acomodándose a lo dominante, o bien impugnándole. (Cap. 1).

- Señalamiento de las características de oralidad con que se presentan muchos de los bienes culturales populares, y en lo particular las narraciones mixtecas que circulan entre los miembros de esta étnia en Tijuana. (Caps. 1 y 3).

- Importancia de la necesidad de tomar en cuenta los elementos de la cultura popular a la hora de hacer un análisis del desarrollo regional, o bien al momento de instrumentar planes o programas que involucren a comunidades específicas. (Cap. 1).

- Caracterización de las condiciones de reproducción material de la vida en que se consumen los productos culturales mixtecos, haciendo referencia a su región de origen, y a la en que actualmente se desenvuelven como fuerza de trabajo. (Cap. 2).

- Intentar un análisis de los textos orales mixtecos a partir de las condiciones de vida en que sobrevive este grupo en la región, y cómo se expresan en ellos la organización económica, social y política con que los mixtecos contienden con su realidad. (Cap. 3).

Al presentarlos, interpretarlos y hacer algunos comentarios

sobre los textos, el propósito es llamar la atención con respecto a su existencia y a las posibilidades de análisis de este tipo particular de producción cultural de la comunidad mixteca en Tijuana; esto explica el carácter tan descriptivo que se asume.

Si en realidad el objetivo ideal del trabajo era el análisis del proceso social de producción/consumo de textos orales entre los mixtecos en Tijuana; aceptamos que vino a reducirse en una suerte de materia prima para trabajos posteriores: está ahí, por resolverse el problema ideológico de los textos, por ejemplo; necesario para la realización de un análisis medianamente riguroso de los efectos del consumo cultural de los textos.

En tanto que no existan líneas rígidas de demarcación, no podemos clasificar los textos en completamente impugnadores o adaptativos respecto a la sociedad en que viven los mixtecos: cada texto encierra en sí mismos claves para entenderlos en uno u otro nivel. Por eso es que entendemos más bien a los textos como el conjunto de respuestas, ya sea producidas o aceptadas por los mixtecos, en una realidad social caracterizada por el dominio de clase.

Para una visión del análisis similar al que intentamos, recomendamos los textos de Ipola, que estudia la producción/consumo de "bebas" o rumores en una prisión argentina, (1982:187-220). Lombardi Satriani, trata el caso de algunos textos orales tradicionales en la cultura popular italiana, (1975:179-197; 1978:121-147). Batjin aborda el significado popular de las fiestas de carnaval en la obra de Ravelais, (1974). En "El queso y los gusanos", Grinzburg refiere a la interrelación entre tradición oral y tradiciones escritas en las clases populares de la

## CAPITULO PRIMERO

### 1.- LA PRODUCCION CULTURAL.

Para el materialismo histórico todo modo de producción determina su permanencia creando y recreando de manera constante las condiciones de su funcionamiento. Estas son fundamentalmente: a) las fuerzas productivas (fuerza de trabajo y medios de producción), y 2) las relaciones de producción (las posiciones sociales en que se distribuyen los agentes sociales de tal modo de producción). Se establece también que los ocupantes de esas posiciones mantienen entre sí relaciones de lucha tanto como de alianza.

Dentro del modo de producción también se distingue entre estructura y superestructura, donde la primera comprende las esferas económica y social, orgánicamente conformadas en cuanto al elemento material y formal: las fuerzas de producción y las fuerzas de relación que indirectamente las regulan y las encuadran. La superestructura comprende la esfera del derecho, la política, la religión, la moral (en el sentido de costumbres), la ciencia, la filosofía y el arte. La diversidad que se encuentra a nivel superestructural, reenvía a una diversidad económica que se caracteriza por su conformación clasista y que actúa a nivel estructural.

Para esta misma perspectiva teórica, reproducir las relaciones de producción significa poner en marcha los mecanismos necesarios y suficientes para asegurar la existencia ininterrumpida en el tiempo de dominantes y dominados, lo que implica a su vez asegurar que el dominado trabaje y se comporte siempre como un "buen dominado", y que lo mismo haga el dominante, favoreciéndose la continua renovación sin cesar de unos y otros, que con el tiempo vendrán a reemplazar a los que por distintas razones abandonen la esfera de la producción social. (Cfr. Ipola, 1982:35-36).

Dentro de ésta misma posición teórica, es indudable que el plano económico constituye un factor condicionante de todos los demás sectores, por lo que cualquier hecho que suceda en el plano social no se comprendería si nos atuvieramos a sólo este nivel. Hay entre el plano estructural o económico y el plano superestructural una relación específica para cada fenómeno social. Las maneras en que el modo de producción asegura la reproducción de su área económica, incluye el aspecto cultural del plano social: hay elementos de lo cultural que coadyuvan al objetivo de mantener el sistema sin apelar a la coacción física o económica de los individuos, pues "engendran" su consentimiento según determinados mecanismos. (Lombardi Satriani, 1978:15)

Aquí cabe distinguir, dentro de la superestructura, a la cultura como:

la totalidad dialéctica de los patrimonios psíquicos experienciales individuales, constituida a través de las relaciones socialmente integradas entre cada individuo y su ambiente social y ecológico en el cuadro de una sociedad históricamente determinada. En ese cuadro, los componentes de la cultura, conocimientos creencias, fantasías, ideologías, símbolos, normas

técnicas y esquemas de actividad, valores y actitudes diversas -diferentes por su carácter y naturaleza- interaccionan directa e indirectamente, sea entre ellos, sea con el resto de la sociedad. (Lombardi Satriani, 1975: 43).

Estos procesos culturales, ya sea que representen o reelaboren simbólicamente la realidad a la que el individuo se ve sometido, tienen como referencia las estructuras materiales, las operaciones de reproducción o transformación social del modo de producción, las prácticas e instituciones que "por más que se ocupen de la cultura, implican una cierta materialidad. Más aún: no hay producción de sentido que no se inserta en estructuras materiales" (García Canclini, 1982:42).

Aceptemos que todo hecho socioeconómico implica un elemento cultural, ya sea al producirse o al consumirse; por lo que toda práctica social es tanto simbólica (cultural) como económica, pues al tiempo que actuamos a través de ella, nos la representamos dotándola de un significado. Por eso entre la economía y la cultura no hay una división, sino que lo que se da es una diferencia; metodológicamente hablando, la estructura y la superestructura se imbrican mutuamente en tanto niveles de la totalidad social.

No es posible un conocimiento científico de las superestructuras si no las distinguimos de la base económica y analizamos las formas en que esta base las determina: con distinta rapidez y eficacia sobre las ideologías políticas, la moral familiar o la literatura. Pero a la vez que conviene discriminar la especificidad de cada instancia a fin de percibir su acción propia no hay que olvidar su dependencia recíproca para no perder el significado que les viene de la totalidad a la que pertenecen. (García Canclini, 1982:45).

La producción y el consumo cultural se asientan en una base superestructural, la cual a su vez se determina en última instan-

cia por la estructura económica de la formación social en cuestión; de ahí la relación mediata entre lo cultural y lo material.

Las relaciones sociales no son relaciones económicas solamente, sino también relaciones de significación, ya que portan uno u otro significado para los distintos actores sociales en ellas involucrados. Se ha demostrado que en las relaciones de producción pueden estar incluidas las relaciones de parentesco y compadrazgo, elementos jurídicos y políticos, etc. (Véase Diskin y Cook, 1975).

Pero cuando afirmamos que en las relaciones de producción material están involucradas relaciones culturales, no suponemos que necesariamente entre ambas la liga sea directa e inmediata. Antes bien, hay ciertas estructuras intermedias entre la organización material de una sociedad y su producción cultural; estas estructuras que mediatizan lo material y lo cultural pueden ser estudiadas si analizamos un producto cultural específico considerando la inclusión de todos los aspectos relativos a las condiciones de circulación social de las significaciones, es decir, el conjunto de elementos que definen la situación del bien cultural: cualidades y funciones de los sujetos de la producción/consumo, sus características sociales y culturales, el papel de los aparatos culturales y la naturaleza de las posiciones jerárquicas a partir de las cuales los bienes culturales son elaborados, difundidos y recibidos. (García Canclini, 1982:44-48).

Cuando se habla de la cultura como producción/consumo de bienes culturales, hay que tomar en cuenta los procesos materiales con que se crea, conoce o representa un bien cultural. La producción/consumo cultural surge de las necesidades del sistema

social y está determinada por él. Cuando se analiza la producción/consumo de los bienes culturales, se puede poner atención en el momento en que han sido elaborados, explicando cuáles son las determinaciones sociales de tal bien cultural; es decir, se puede reconocer bajo qué reglas y restricciones de orden social se ha elaborado tal bien cultural específico. Pero también se puede analizar lo que se llama "el proceso de recepción o de consumo del bien cultural". A este último aspecto es al que prestaremos mayor atención en el presente trabajo. Aunque, repetimos, el análisis de una cultura debe ocuparse del proceso de producción y de consumo social de los objetos culturales, donde se incluya el estudio de los significados que diferentes receptores le atribuyen.

Lo que queremos decir es que la producción cultural no se separa de la producción material, porque hay entre ambas múltiples intermediaciones por las cuales se influyen y determinan. Los fenómenos culturales son productos significantes susceptibles de ser explicados en relación con sus determinantes sociales. Lo propio de la cultura, al producirse y al consumirse, no es sólo representar a lo social, sino también cumplir la función de reelaborar las estructuras sociales en las conciencias de los individuos, repitiéndolas o imaginando formas nuevas, todo dentro de las necesidades de producción de sentidos y significados. Con lo cultural no sólo se representan las relaciones materiales y sociales de producción, sino que contribuye a reproducirlas, transformarlas e inventar otras. (Cfr. Ipola, 1982; García Canclini, 1982).

Lo cultural tiene como referencia el conjunto explícito e implícito de los modos más o menos permanentes de pensar, sentir, y actuar de los hombres, de manera general o particular, y que se diferencia en conjuntos más o menos integrados por grupos que se distinguen en el tiempo y en el espacio. Se forma como una herencia social de origen anónimo o identificada que se trasmite, crece, se modifica o se reduce de generación en generación; o bien, difundiéndose entre los grupos a través de la comunicación simbólica, por aprendizaje, producción o contacto deliberado, por imposición o por espontaneidad. Se configura por un patrimonio dinámico y estructurado de ideas prácticas y teóricas relativas a la dirección u organización y reglamentación de las actividades y relaciones de los individuos humanos con el ambiente natural y social, como respuesta a los problemas que resultan de las contradicciones de la vida. Puede la cultura caracterizarse como el instrumento humano más específico para adaptarse a la naturaleza y satisfacer sus necesidades, por lo que se exterioriza en objetos materiales e ideales, y se interioriza en los individuos transformando su naturaleza y transformándose ellos mismos. (Cfr. Lombardi Satriani, 1978:54).

Un renovado concepto de cultura nos hace considerarla no la totalidad de los modos de vida de un grupo social,

sino más bien el complejo de aquellos modos que son reconocidos como normativamente válidos, es decir, aquellos que deben ser participados a todos o a algunos [particularmente calificados] de sus miembros. Las manifestaciones 'culturales' de la existencia del grupo en cuestión son, por lo tanto las formas en que se organizan sus reacciones a ciertas necesidades, -formas a las que sus miembros deben adaptarse-. Y tales formas están conectadas entre sí para constituir un sistema, o más bien un 'sistema de expectativas' que permite la previsión (incluso la retrospectiva) de las actitudes asumidas por los individuos que pertenecen a

una cierta comunidad...Es evidente que cada 'cultura'...[es]... un 'complejo de fines' diversos de grupo a grupo. Esto permite que cada 'cultura' se constituya un particular sistema de 'valores' incorporado al complejo de los modelos del comportamiento a los que se atribuye una función normativa -poco importa que estos valores sean o no formulados explícitamente. Este mismo sistema de 'valores' define la estructura de la 'personalidad' característica de cada 'cultura' -a saber, un conjunto de hábitos 'convencionalizados' y que entran a formar parte integrante de los 'usos' de la comunidad. (Rossi, citado en Lombardi Satriani, 1975:40-41).

Entendemos, por bienes culturales, o por cultura, de una manera descriptiva,

(Las) formas empíricas de manifestación de las significaciones en el seno de la vida social: hechos lingüísticos, discursos políticos institucionalizados, fenómenos icónicos, gestualidad, objetos de consumo social, la conducta o los procesos observables de la acción social, usos y costumbres, sistemas de comportamiento definidos por marcos institucionales, profesionales o técnicos, rituales, conductas de consumo, sistemas de acción política organizada, pautas de interacción en el grupo familiar, etc. (Ipola, 1982:79).

En la producción cultural, lo que se elabora y consume son bienes que tienen un significado, el cual puede ser múltiple, dependiendo del que recibe o consume tales bienes; por eso, todos los objetos culturales que nos rodean pueden ser explicados o "leídos" de diferentes formas, es decir, son hechos cuya significación radica en la manera de vivir, de pensar, de sentir el mundo de sus destinatarios. Un bien cultural o material puede ser analizado tanto como producto elaborado bajo ciertas reglas de fabricación social, así como portador de un significado específico para el que los consume. (Cfr. Ipola, 1982:80)

La producción y el consumo cultural no se encuentran sujetos siempre a las mismas reglas y condiciones sociales, sino que de generación en generación, se llegan a crear y consumir nuevos bienes culturales. Todo bien cultural se reproduce y/o se consume

en un determinado momento: ello significa que antes de ese instante, existe un contexto social organizado bajo ciertas reglas que posibilita el momento en cuestión: un contexto y unas reglas para la producción, y un contexto y unas reglas para el consumo, y también un contexto y unas reglas para la producción/ consumo, o sea para la reelaboración, del algún bien cultural determinado.

Para explicar los efectos en la recepción del bien cultural, hay que prestar igualmente atención a los centros o instituciones de producción, circulación, inculcación, apropiación y recepción de lo cultural: los aparatos o instituciones hegemónicas, pero también las instancias con que cuentan los subordinados para producir sus propios discursos, o al menos para reelaborar de acuerdo a sus propias reglas los bienes culturales que provienen de los aparatos hegemónicos; tales como la iglesia, la escuela, la familia, los sindicatos, los tribunales, los partidos políticos, los medios de comunicación masiva, el deporte, los juegos infantiles, las fiestas populares, los corridos, las leyendas, los refranes, los chistes, las pintas.

Los fines del funcionamiento de los aparatos hegemónicos son el ejercicio concreto del poder ideológico, o dicho en otros términos, la imposición según modalidades no necesariamente coercitivas de lo que los actores sociales deben saber o ignorar, de lo que deben aprobar o rechazar, amar u odiar, ambicionar o desechar, pero permaneciendo siempre dentro de las reglas del orden establecido. Por parte de los espacios de los grupos subordinados, su fin es ejercer el "poder" de respuesta a lo oficial, de reelaborar los discursos que provienen desde los centros hegemónicos, y también de expresar su propia visión del mundo

elaborada históricamente. (Ipola, 1982:86-87).

Lo que se produce y se consume en los bienes culturales es el llamado "capital cultural", o sea, los hábitos y prácticas culturales que son administrados, transmitidos y renovados dentro de ciertas instituciones conocidas como los "aparatos culturales" hegemónicos ya mencionados: la escuela, la familia, los medios de comunicación para las masas, las formas en que se organiza el espacio y el tiempo, y en general, todas las instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula el sentido de los bienes culturales. Con este "capital cultural" y con dichos "aparatos culturales", se asegura el efecto global de los bienes culturales; el cual no es otro que "la cohesión social en general, mediante la regulación del lazo que une los individuos a sus tareas...asegurar la reproducción de las relaciones de producción existentes y de las relaciones sociales que derivan de ellas". (Ipola, 1982:35).

No se puede ignorar entonces que la emergencia, la difusión y la eficacia sociales de un bien cultural específico están ligados a las relaciones de fuerza social y de poder, en las que tal bien cultural está necesariamente inscrito, donde o bien se le silencia o descalifica, o por el contrario, se apuntala su vigencia y su autoridad. Es decir, hay que estudiar las condiciones materiales y sociales de producción, circulación y recepción de los bienes culturales en cuestión para dar cuenta de su dimensión ideológica exacta, tanto como de su significación real: qué nos dicen implícita y explícitamente éste o aquél texto, qué conducta o idea promueven.

No otra cosa propone García Canclini cuando se refiere al término cultura como

la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido [que los objetos manifiestan]. (García Canclini, 1982:41).

También en el consumo y la producción de los bienes culturales se hace notorio el papel que cumple el llamado "poder cultural", mediante el cual se imponen las normas culturales que sirven para adaptar a los individuos de una sociedad a sus estructuras económica y política. Con el poder cultural también se legitima la estructura dominante, haciéndola percibir como la forma natural de organización social; se oculta la violencia que implica la adaptación del individuo a una estructura impuesta. De esa forma el "poder cultural" reproduce la arbitrariedad socio-cultural, inculca como necesaria y natural esa arbitrariedad, oculta tal poder económico y político, favoreciendo su ejercicio y perpetuación. (García Canclini, 1982:51-52).

Una diferencia entre el momento de la producción cultural y el momento de su recepción o consumo, estriba en que las condiciones de producción son únicas, singulares, irrepetibles, pues el objeto cultural se produce originalmente sólo una vez. Esta afirmación es válida para la producción de bienes culturales escritos, pictóricos, o de un tipo semejante, pero para el caso de los bienes culturales orales se da una producción-reproducción cada vez que se realiza oralmente un texto; es decir, la producción del texto se da al momento que el narrador lo repite agregándole o restándole elementos. Por otro lado, las condiciones de

recepción del discurso permiten una lectura diferida del mismo, se posibilita una lectura múltiple y diferente, tanto por la distancia temporal que llega a establecerse entre el momento de la producción y el momento de la recepción, como por la "distancia social" que se expresa en que no hay un sólo receptor, sino varios, puestos en coordenadas sociales diferentes.

Como ya se afirmó, en este proceso de recepción o de consumo de un bien cultural se pone la atención en la eficacia o efectos de tal discurso: qué conductas motiva, qué ideas pretende internalizar en los sujetos receptores de tal discurso; todo lo cual depende de las condiciones materiales y sociales en que se encuentra el individuo o el grupo que recibe o consume tal discurso. En este trabajo nos interesa conocer cuáles son los textos orales que se reciben o se consumen en la comunidad mixteca de Tijuana, qué expresan, y cómo se relacionan con las condiciones materiales y sociales que contextualizan el quehacer de éste grupo en la región.

La eficacia o efectos, es decir, el "poder" del bien cultural consumido puede determinarse por medio de un análisis específico: "Un análisis [elaborado] desde la perspectiva de la recepción -de una determinada recepción al menos- del discurso de referencia, [análisis que está centrado ante todo en las condiciones sociales en que dicha recepción es efectuada]." (Ipola, 1982:84). Por lo que el análisis de la dimensión ideológica de un discurso cultural en recepción, consiste en sacar a la luz las huellas que están en el origen de los efectos sociales que ocasiona ese discurso.

El efecto propio del consumo cultural es la constitución de los individuos concretos en sujetos:

el resultado específico producido por el funcionamiento de todo sistema de representaciones ideológicas es el de hacer vivir a los individuos su relación con sus condiciones reales de existencia de tal manera que aquéllos se constituyen (imaginariamente) en el principio autónomo de determinaciones de dicha relación. (Ipola, 1982:32).

Este efecto propio del consumo cultural, es complementario del que refiere a la perspectiva del poder de tal discurso o bien cultural pues al examinarlo a partir de sus condiciones de recepción en un momento histórico determinado, al analizar sus efectos, nos colocamos en la perspectiva del poder de dichos bienes. Al reproducirse un bien, se van imprimiendo en el mismo las marcas del sistema productivo que lo ha engendrado, vía ciertas reglas de producción cultural. Es una creación, aunque el contenido y la forma no sean originales, ni únicos. El que reproduce/consume el bien está en una situación de producción cultural, a la vez que de recepción. Y hay además efectos de un bien cultural en la producción/recepción de otros bienes, pues una lectura en recepción de un texto cultural, consiste en el análisis de los efectos de un determinado bien cultural producidos sobre las condiciones sociales de producción de otros discursos, y también sobre sus condiciones de recepción. (Ipola, 1982:72).

El análisis del consumo cultural significa la posibilidad de interpretarlos en base a las condiciones sociales que se establecen para el desarrollo, producción y consumo de los bienes culturales. Entre las determinantes sociales generales y cada bien cultural hay un campo intermedio, aquél donde queda el bien por su clasificación (pictórico, literario, teatral, etc.), pues una

misma sociedad se organiza de distinta manera para generar una u otra forma de un bien cultural. Por ello vale afirmar que para el análisis de un bien cultural, hay que examinarlo tanto como representación de conflictos sociales, de clases y grupos, del uso de los procedimientos formales del lenguaje propio del campo cultural, es decir, como representación de una realidad social; pero también cabe vincularlo con la estructura social en general y con la estructura del area cultural específica: cabe decir, qué medios de producción y qué relaciones sociales de producción se establecen dentro del campo cultural al que pertenece el bien analizado, para elaborarlo/consumirlo. (Cfr. Ipola, 1982:23; García C., 1982:47).

Los bienes culturales, al estar cargados de un sentido por el cual quieren expresarnos y/u ocultarnos algún aspecto de la realidad, provocan una respuesta inmediata o mediata, consciente o inconsciente, en el sujeto. Son mecanismos de funcionamiento de formas discursivas, prácticas, rituales, etc. que previamente son reconocido como productos culturales.

Determinadas propiedades del sistema económico suscitan apariencias que enmascaran precisamente tales propiedades; dado que la percepción de los agentes de la producción (cualquiera que sea su determinación de clase) se atiende a lo que justamente se deja percibir, no puede captar el sistema sino bajo la apariencia deformada que este último presenta. Esa real percepción, prolongada y cristalizada en bienes culturales, es lo que constituye el componente ideológico del consumo cultural. En tanto sujetos dominados, consumimos los productos culturales bajo una "ilusión

fetichista", es decir, ideológica. Especialmente bajo la forma de una ideología burguesa, que en el capitalismo es el aspecto reflexionado y racional de tal "ilusión". Y hacemos nuestras esas representaciones de lo cultural dominante, en tanto permanecemos, en nuestras prácticas socioeconómicas, prisioneros de las redes de producción capitalista de mercancías; sin poner en obra otras prácticas, exteriores a las que induce el capitalismo y sus leyes, y contradictorias con ellas. Es decir, sin la posibilidad de accionar hábitos y prácticas culturales que sea contrarias a las que el poder cultural dominante impone. (Cfr. Ipola, 1982:51-54).

Así que todo producto cultural, en tanto elemento ideológico, tiene por efectos: a) interpelar y constituir a los individuos como sujetos; b) garantizar la sujeción de esos sujetos a la cultura hegemónica en el grupo; c) asegurar el reconocimiento recíproco entre los sujetos y la cultura dominante, del sujeto por sí mismo y de los sujetos entre sí, mediante la relación "reflexiva" inscrita en su estructura; d) proporcionar la garantía absoluta de que todo está bien así y de que, si los sujetos reconocen lo que son y se comportan en consecuencia, todo el aparato social se desarrollará sin problemas. (Cfr. Ipola, 1982:34).

## 1.2 CULTURA Y LENGUAJE.

En el desarrollo del individuo como ser social, en su socialización en y por la cultura a la que pertenece, la lengua tiene la función más importante. A través del canal lingüístico se le transmiten al individuo los modelos de vida con los cuales aprende a desempeñarse como miembro de su "sociedad" y a adoptar su cultura, sus modos de pensar y de actuar, sus creencias y sus valores. Este aprendizaje de lo social por la vía lingüística no sucede, en primer término sistemáticamente, ni en instituciones educativas "ad hoc": la enseñanza de los principios de acuerdo a los cuales se organizan los grupos sociales en los que el individuo participa, se da mediante la experiencia que el sujeto va acumulando en su contacto con los otros miembros portadores de la cultura a la que pertenece; contactos que parecen insignificantes en sí, pero por los cuales su conducta es guiada y regulada. Y tal experiencia se da principalmente por medio del lenguaje en sus usos cotidianos más ordinarios: con sus padres, hermanos, amigos del vecindario, en la calle, en el parque, la escuela, etcétera; donde se le transmiten al sujeto las cualidades esenciales de la sociedad y la "naturaleza" del ser social. (Cfr. Halliday, 1986:17-20).

El lenguaje es entonces el medio social por el cual la gente interactúa, y se da sólo en el contexto social. Es,

la codificación de un 'potencial de conducta' en un 'potencial de significado', es decir, como un medio de expresar lo que el organismo humano 'puede hacer' en interacción con otros organismos humanos, transformándolo en lo que 'puede significar'. Lo que puede significar [el sistema semántico], a su vez, es codificado en lo que 'puede decir' [el sistema léxico-gramatical, o la gramática y el vocabulario];...[así]...los significados se manifiestan en expresiones. (Halliday,1986:33).

En toda cultura de determinada formación social, el lenguaje contribuye a: 1o. interpretar toda la experiencia de los sujetos de tal formación, reduciendo los fenómenos infinitamente variados del mundo que les rodea, a una cantidad manejable de clases de tales fenómenos: tipos de procesos, acontecimientos y acciones, clases de objetos, de gente y de instituciones, etc.; 2o. expresar algunas relaciones lógicas elementales; 3o. señalar la participación de los sujetos en la situación del discurso cultural: papeles que asumen por sí mismos y los que les imponen los demás; sus deseos, sentimientos, actitudes y juicios; 4o. hacer las funciones sociales de manera simultánea, de tal forma que vincule todo lo que se dice con el contexto en que se dice, tanto como lo que se ha dicho antes con el "contexto de situación", o de recepción de tal discurso. (Cfr. Halliday, 1986:33-34).

El medio social en que vive el sujeto, se conforma culturalmente, y las condiciones en que se aprende la lengua están determinadas, en gran medida, también culturalmente. El sujeto aprende el lenguaje que escucha a su alrededor, en el entorno lingüístico, que es parte de la cultura de su grupo; y también la misma cultura forma los patrones de comportamiento mediante la lengua: el sujeto se apropia de la lengua materna en

el contexto de un marco de conducta en el que las normas de la cultura se representan y se enuncian para él; y recíprocamente, es socializado en los sistemas de valores y en los modelos de conducta mediante el uso del lenguaje, al mismo tiempo que aprende. Por eso lo que importa estudiar no es tanto el entorno lingüístico, en el sentido de qué lenguaje o dialecto aprende el sujeto, sino el entorno cultural, pues este encierra al lenguaje, a la vez que es transmitido por él: lo que determina la verdadera configuración cultural y lingüística es la estructura social, el sistema de relaciones sociales, en la familia y en otros grupos sociales clave característicos de una cultura particular.

Tanto el proceso de producción como el de recepción de los bienes culturales implica el manejo del pensamiento y su expresión por el lenguaje, ya sea escrito u oral. En lo cultural, expresado y recibido en un lenguaje, se hacen explícitas las condiciones de existencia de los hombres bajo una formación social específica; por lo que a la cultura se le concibe como la experiencia vivida, las representaciones colectivas, las vivencias de las estructuras de una sociedad determinada puestas en un lenguaje particular. (Monteforte, 1976:191-192)

El lenguaje humano es entonces parte del proceso de la producción y la recepción del discurso cultural; es su instrumento más importante, es el medio por el cual la cultura se practica y se hace práctica; es el elemento material, concreto, para identificar a una cultura real y mostrar sus vínculos con la estructura social, en tanto se le postula como la expresión más válida del pensamiento sobre lo real que manifiestan los seres humanos. (Monteforte, 1976:194). Todo producto cultural no tiene

otra vía de realizarse más que mediante alguna forma de lenguaje. En el presente trabajo se da atención especial al lenguaje oral, con el cual se elaboran y consumen los textos mixtecos que empleamos como objetos empíricos de estudio.

Para Gramsci, el lenguaje es un hecho histórico, es cultura y es filosofía, y como tal está conectado con el problema de la unificación y la difusión de las concepciones del mundo y de su defensa:

la lengua debe ser tratada como una concepción del mundo, como la expresión de una concepción del mundo; el perfeccionamiento técnico de la expresión, ya sea cuantitativo [la adquisición de nuevos medios de expresión] o cualitativo [la adquisición de matices de significados y de un orden sintáctico y estilístico más complejo], significa ampliar y profundizar la concepción del mundo y de su historia. (Gramsci, 1970:100).

Según este mismo autor, en tanto cada lengua posee los elementos con que se expresa una concepción del mundo o una cultura, el lenguaje de cada individuo permite juzgar acerca de la mayor o menor complejidad de su concepción del mundo, de sus intereses. Las palabras son producidas, adoptadas o resemantizadas dentro de un determinado contexto social; y en éste se estructura el sistema lingüístico cultural que tiende a desarrollarse como expresión de una voluntad política.

Con el lenguaje se nombra, normativiza y valora la realidad, por lo que se constituye en un elemento cultural clave en la conformación de toda sociedad.

Porque el lenguaje es la codificación del pensamiento, es una forma de memoria histórica [la fundamental, al parecer], que nos llega después de un largo pasado de transformaciones sucesivas. Ese transcurso de acciones y reacciones sociales ha ido semantizando y resemantizando la lengua. Y con esa lengua es que expresamos los acontecimientos

de la vida cotidiana, y sus finalidades. La lengua es un conjunto de tendencias conceptuales. (Paoli, 1984:18)

Por eso es que con Gramsci el estudio del lenguaje se plantea interrelacionado con la filosofía, la política, la semántica, la literatura, la sociología y la historia. Es un estudio, de realidades pasadas que se comparan y se contrastan porque 'han llegado a formar el presente cultural, que resulta de un conjunto de procesos históricos y viene a ser la base de cualquier transformación futura.

Por participar de una misma cultura, los sujetos tienden a percibir su realidad desde determinadas categorías y a relacionarlas de modo más o menos similares. En esa percepción influyen afectos y categorías socialmente aceptadas, contextos, intereses; y aunque es un acto individual, está condicionado por el desarrollo de las relaciones sociales y por el lenguaje, donde uno y otro son interdependientes y se transforman con el devenir histórico. (Paoli,1984:22).

El lenguaje no es autónomo, sino que se ve influenciado y transformado de manera constante por los cambios estructurales de la sociedad, por los anhelos, necesidades, intereses y movimientos políticos-culturales de sus hablantes que se agrupan en distintos sectores según la estructura y organización social dadas, originando distintos tipos de cultura.

### 1.3 LA CULTURA POPULAR.

La cultura de las clases subalternas, o cultura popular, son todas las manifestaciones culturales de tales clases sociales. Es la cultura de los miembros de los grupos populares dominados. "La cultura de las clases subalternas, [es] el conjunto de producciones culturales que las clases subalternas hoy como ayer, han elaborado, ya sea para adaptarse, a los fines de la supervivencia, al dominio de clase, o para reaccionar contra él". (Lombardi Satriani, 1978:48)

En cuanto producción de lo superestructural, las culturas populares están condicionadas por el plano estructural, o sea, por el sistema de relaciones de producción económica de la sociedad, lo que vale decir, por las esferas económica y social. Se puede plantear a partir de esta consideración al mundo popular como elaborador de una cultura con funciones de impugnación pero a la vez de adaptación a la sociedad clasista en que subsiste. Unas y otras funciones pueden ser explícitas o implícitas, directas o indirectas, siempre frente a la cultura hegemónica. (Cfr. Lombardi Satriani, 1975:93, 118).

Importa acentuar esta distinción de las culturas populares no sólo como adaptativas a lo dominante, sino también como impugnadoras, porque la literatura especializada las consideraba en gran medida sólo como una manifestación reaccionaria y conserva-

dora de las clases populares. Pero ya Gramsci hizo notar lo múltiple que se presenta la concepción de la vida y del mundo en las culturas populares:

no sólo en el sentido de diverso y yuxtapuesto, sino también en el sentido estratificado de lo más grosero a lo menos grosero, si no debe hablarse directamente de un aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales sólo en el folklore se encuentran, sobrevivientes, documentos mutilados y contaminados. (Gramsci, 1976:240).

Sólo al estudiar en conjunto todas las facetas de una cultura popular específica, y reconociendo sus funciones contradictorias, podrá evitarse el hecho de enfatizar una de ellas ocultando las otras, o bien llevar a cabo generalizaciones sin fundamento.

Es en el mismo Gramsci donde encontramos una fecunda acepción del término cultura, aplicable a la cultura popular:

Es organización, disciplina del propio yo interior, es toma de posición de la propia personalidad, es conquista de una conciencia superior, por la cual se llega a comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios derechos y deberes. (Gramsci, 1981:100).

La cultura popular como un proceso de los dominados, se da cuando se llega al punto de ejercer la crítica: "[un] yo que se opone a los demás, que se diferencia y, habiéndose creado una meta, juzga los hechos y los acontecimientos, además de hacerlo en sí y por sí, también como valores de propulsión o de repulsión." (Gramsci, 1981:101). Mediante su cultura, el individuo o

grupo popular, capta su historia personal y la enlaza con la social, se reconoce como sujeto de su devenir.

"Las culturas populares son resultado de una apropiación desigual del capital cultural, una elaboración propia de sus condiciones de vida y una interacción conflictiva con los sectores hegemónicos." (García Canclini, 1981:63). Y para llegar a ello, los miembros de las culturas referidas han debido pasar por etapas de concientización, organización y combatividad, señaladas por la lucha social en que se han desenvuelto históricamente. En esta situación, el pueblo no sólo produce sus propios mecanismos de defensa y supervivencia, sino que recoge los mensajes que desde la hegemonía se les envía, los resemantiza y le da nuevo empleo a los componentes de manipulación y persuasión; "es lo que el pueblo hace con lo que se hace con él." (Margulis, 1984:47).

En tanto forma de acción de los grupos populares, su cultura es la utilización de todo elemento que le viene dado por su realidad. Ellos la producen y la consumen, la crean y la ejercen, en tanto responde a sus necesidades. Deviene entonces más que en una característica intrínseca, en una particularidad en cuanto a la posición y acción de los grupos que la asumen como propia; no es un tipo específico de productos o mensajes que lleven el sello "hecho por la cultura popular"; sino que el sentido y el valor de lo popular le es dado por las relaciones sociales en que se enmarca tal o cual mensaje o bien cultural. "Es el uso y no el origen, la posición y la capacidad de suscitar actos o representaciones populares, lo que confiere esa identidad." (García Can-

clini, 1981:198).

Al insertarse en una estructura dominante, la cultura popular ha de tomar elementos de la cultura hegemónica, aunque muchos de ellos excluyéndolos del circuito de la cultura de masas, dotándolos de un nuevo y diferente significado, y empleándolos también de manera distinta.

Cuando existen posibilidades de creación de cultura popular, o sea cuando el pueblo logra interactuar y generar activamente productos para satisfacer necesidades genuinas, utiliza también materiales de todo tipo suministrados por la cultura de masas. La naturaleza del proceso productor de cultura popular otorga inmediatamente al material expropiado un sentido nuevo. (Margulis, 1984:47).

La concepción popular del mundo se da con elementos pertenecientes a etapas históricamente ya superadas, que son las que vienen a desempeñar la función conservadora de la cultura popular, a no ser que revistan nuevos significados y sean asumidos con una función diferente. Pero además la cultura popular presenta innovaciones creadoras y progresistas, casi todas ellas "determinadas espontáneamente por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo y que están en contradicción, o en relación diferente, con la moral de los estratos dirigentes." (Gramsci, 1976:242). Lo popular de un bien cultural se aclara en su adopción por los grupos dominados, porque tal bien se conforma a la manera de pensar y de sentir del pueblo.

La particularidad de las culturas populares es su configura-

ción a un proceso que se caracteriza por la apropiación desigual que hacen los sectores subalternos de los bienes económicos y culturales pertenecientes a una nación o a una étnia; y porque con ellos los grupos dominados comprenden, reproducen y transforman, real y simbólicamente, las condiciones generales y propias de la vida y del trabajo.

En lo que se ha dado en llamar cultura popular entra no sólo lo que se aprende por "tradición", sino por cualquier otra vía y que se manifiesta culturalmente en las clases subordinadas con una función precisa. Entonces lo popular, culturalmente hablando, es tanto el corrido ranchero cantado en una fiesta, como los gritos de una marcha de oposición, la colorida indumentaria de las "marías" mixtecas en la avenida Revolución y la ropa de trabajo de una obrera maquiladora, un cuento popular de los niños de la colonia Libertad y las conversaciones de los indocumentados en el cañón Zapata. Lo que importa aquí es que tal o cual fenómeno cultural tenga un sentido en relación con la función que desarrolla para los individuos y los grupos de las clases subordinadas.

En nuestra sociedad conformada en clases, todo producto cultural adquiere los pormenores de la clase en que se ubica; todo tema, conocimiento, valor o comportamiento, puede ser entonces parte de la cultura subalterna o cultura popular. Es la situación de hecho lo que determina su subalternidad como elemento cultural. (Cfr. García Canclini, 1982:197).

Es a través de su cultura como los grupos populares se organizan, se reconocen como sujetos sociales con posibilidades de participación en su historia, formándola y transformándola; en la cultura popular se sintetizan las relaciones de la colectividad con su medio natural y social. Es dentro de una formación social específica donde los colectivos subordinados se reproducen como fuerza laboral, con un salario, una calificación educativa determinada y una adaptación singular al "orden" social. Es ésta una reproducción tanto material como cultural: al practicar los elementos que le son propios, los dominados crean y se imponen normas ideológicas-culturales particulares que a la vez les permiten adaptarse, a su manera, a la estructura económica-política en cuestión. Con tal reproducción cultural, legitiman o deslegitiman la dominación de que son sujetos; expresan su manera especial de adaptarse o rebelarse a la estructura en cuya formación no intervinieron; se socializan de acuerdo a sus necesidades. En su cultura, tienen un poder específico, limitado a su esfera de acción y que lo ejercen sobre sí mismos. (Cfr. García Canclini, 1982:62).

El elemento cultural en la acción de todo grupo social, resulta de una dinámica social específica. Es la respuesta que ese grupo da a sus necesidades colectivas; por lo tanto, es el propio grupo quien reconociendo sus limitantes, crea y recrea aquellos elementos indispensables para asegurar su permanencia en la historia. Tales elementos pueden provenir de la herencia acumulada por el grupo, son las respuestas ya dadas por el colectivo a los mismos o parecidos problemas; o bien, los toma de otros grupos,

reinterpretándolos, en tanto sirvan a sus propósitos de sobrevivencia.

La comunicación entre iguales, que se concreta por la solidaridad, es la condición para la creación y preservación de las culturas populares. Al crearse/recrearse un bien cultural popular, tiene detrás la actividad de un grupo que se enfrenta de manera solidaria a sus carencias comunes generando nuevos o diferentes productos que le son necesarios y útiles, y que reconoce como parte de su creación. Esta actividad grupal popular, asentada en la comunicación y en la solidaridad, tiene como espacios: a) las prácticas familiares, laborales, comunicacionales y de todo tipo con que el sistema capitalista organiza la vida de todos sus miembros; b) las prácticas y formas de pensamiento que los sectores populares crean para sí mismos, para concebir y manifestar su realidad, su lugar subordinado en la producción, circulación y consumo.

A estas posibilidades de creación de las culturas populares, hay que agregar el análisis de las condiciones de existencia de la misma: una permanente represión de sus expresiones por parte de la cultura hegemónica. Se ha generado un control sofisticado de la mayor parte de la difusión cultural y una represión de las condiciones necesarias para la creación de cultura. Sobresale tal represión en el caso de que los grupos populares elaboran bienes contrapuestos a la cultura oficial, en tanto se constituyan como alternativas diversas a lo impuesto.

A pesar de ello, los grupos sociales no dominantes son capaces de realizar procesos de creación cultural que dan cuenta de sus tradiciones propias, de su "genio creador cotidiano". Luego

entonces, la cultura popular es con frecuencia la raíz en la que se inspira el nacionalismo cultural, es la expresión cultural de grupos étnicos minoritarios. La cultura popular incluye aspectos tan diversos como las lenguas minoritarias en sociedades nacionales en las que la lengua oficial es otra; las artesanías para uso doméstico y decorativo, el folklor en su acepción más rigurosa y amplia, las formas de organización social paralelas a las instituciones oficiales formales que caracterizan a una sociedad civil dada, el cúmulo de conocimientos empíricos considerados como no "científicos", (Cfr. Stavenhagen, 1984).

Las clases dominadas y los estratos marginados de la sociedad mexicana, son quienes producen y consumen la cultura popular, son los campesinos, los indígenas, los trabajadores rurales, los obreros industriales, los sujetos urbanos marginados, los subempleados, desempleados y del sector informal. Quienes participan de la cultura popular están fuera del poder, tienen un acceso escaso a la educación formal y muy poco poder del control de la iglesia, no tienen a su alcance los medios masivos de comunicación para expresarse, sino que acuden a la tradición oral, a la herencia familiar, a la religión popular y al tradicionalismo de resistencia.

No quiere significarse con ello que entre la cultura popular y la cultura hegemónica haya una completa distinción;

el mundo de los dominados y el de los dominadores no es tan monolíticamente contrapuesto, con un único punto de contacto: aquél en que, cabalmente, se ejerce el dominio. Viven en estrecho y cotidiano contacto: temas de la cultura dominada se mezclan con temas de la cultura hegemónica, y parte de éstos pasan a la cultura subalterna. (Lombardi Satriani, 1975:114).

Este contraste entre lo popular y lo oficial, se expresa también en el hecho de con su sola presencia, los valores populares niegan la pretendida universalidad de los valores oficiales. (Lombardi Satriani, 1978:28).

Tal contacto no niega la resistencia cultural de las clases subalternas a ser absorbidas por la cultura hegemónica, pues su existencia "alega otros testimonios", aquellos propios del mundo popular subalterno; que son contestatarios en el momento de que son otros comportamientos, distintos a los que produce o desea producir la cultura dominante. Y junto a lo contestatario se da también, como habíamos ya señalado, la función adaptativa de las culturas populares, respecto a la sociedad en que viven los individuos pertenecientes a la clase subalterna.

Pero resulta que la cultura hegemónica está interesada en hacer resaltar más los aspectos tradicionalistas o conservadores o adaptativos que los contestatarios de las culturas populares, en tanto son aquéllos que mejor sirven a los intereses de las clases dominantes para neutralizar o diluir la lucha social de los dominados en el camino hacia su toma de conciencia, organización y combatividad. De ahí los continuos reclamos que desde la dominancia se les hace a los grupos populares sobre "su mal forma de hablar el idioma", su "desnacionalización", etc.

### 1.3.1 ORALIDAD Y CULTURA POPULAR.

La cultura popular se concreta en la comunicación personal y activa de los individuos miembros de los sectores populares que la producen y la consumen. Es una comunicación que contiene, vía el lenguaje, el sentido común, las creencias, las supersticiones, las opiniones, las maneras de ver y obrar, y en general, todo lo que se identifica como cultura popular: cantos, cuentos, proverbios, uso de dialectos.

La existencia del alfabeto escrito como parte exclusiva de la cultura dominante, todavía hasta el siglo pasado en que la educación formal básica no era difundida masivamente, explica el hecho de que sólo hasta años muy recientes se halla puesto interés por parte del mundo académico oficial en la relación entre conocimiento y verbalización, dentro de lo que Ong llama "culturas orales primarias" (1982:16-30), es decir, aquellas culturas sin ningún uso de la escritura, que es el caso de algunas culturas populares. Estas son y han sido básicamente orales en la creación y trasmisión de los productos culturales que elaboran.

El ser humano, independientemente de su clase social, se caracteriza por ser capaz, orgánicamente, de manifestarse con un lenguaje oral. La escritura de este lenguaje descansa en signos elaborados, que sustituyen al discurso oral, pero manteniendo una permanente dependencia con respecto a él. La expresión oral puede existir, y de hecho así ha sucedido, sin su contraparte escrita; en cambio, es difícil concebir un lenguaje escrito que no descansa en otro de tipo oral.

Los individuos pertenecientes a las culturas orales aprenden

a concebir su mundo y a manejarlo, sin necesidad de "estudiarlo" en los textos escritos. Lo asimilan al compartir conocimientos con sus iguales, al disciplinarse a la realidad que se les ofrece oralmente, al escuchar y repetir lo que oyen, al manejar expresiones y sus manera de combinarlas, al asimilar materiales expresados oral y sistemáticamente, al participar en cierto tipo de reflexiones realizadas en la comunidad. (Dng, 1982:9).

Las culturas populares orales están básicamente formuladas en base a proverbios, refranes y a otros tipos de expresiones del llamado "sentido común". Tales formas de las culturas populares se caracterizan, entre otras cosas, por ser creadas y presentadas de una forma sintética antes que analítica con respecto al mundo que expresan; conllevan un sentido de participación colectiva más que de individualismo; se refieren más a hechos concretos sobre una situación determinada, que a generalizaciones abstractas. (Cfr. Dng, 1982). Aspectos éstos sobre los que volveremos en el capítulo tercero.

Las expresiones, los símbolos, y en general toda la cultura oral transmitida tradicionalmente a nivel popular, forma parte de la cultura de las clases subalternas. La oralidad de la cultura popular es un fenómeno comunicativo inherente a la estructura clasista de la sociedad, y que remite al sistema de producción que le es propio, en tanto éstos determinan el analfabetismo de las masas, su lejanía del control de los medios masivos de comunicación. Como fenómeno en sí, la oralidad no produce cultura, ni es una condición suficiente para ello; pero sí es un canal y un medio de producción y consumo cultural en determinadas situaciones sociales de tiempo y espacio. (Cfr. García Canclí-

a concébir su mundo y a manejarlo, sin necesidad de "estudiarlo" en los textos escritos. Lo asimilan al compartir conocimientos con sus iguales, al disciplinarse a la realidad que se les ofrece oralmente, al escuchar y repetir lo que oyen, al manejar expresiones y sus manera de combinarlas, al asimilar materiales expresados oral y sistemáticamente, al participar en cierto tipo de reflexiones realizadas en la comunidad. (Ong, 1982:9).

Las culturas populares orales están básicamente formuladas en base a proverbios, refranes y a otros tipos de expresiones del llamado "sentido común". Tales formas de las culturas populares se caracterizan, entre otras cosas, por ser creadas y presentadas de una forma sintética antes que analítica con respecto al mundo que expresan; conllevan un sentido de participación colectiva más que de individualismo; se refieren más a hechos concretos sobre una situación determinada, que a generalizaciones abstractas. (Cfr. Ong, 1982). Aspectos éstos sobre los que volveremos en el capítulo tercero.

Las expresiones, los símbolos, y en general toda la cultura oral transmitida tradicionalmente a nivel popular, forma parte de la cultura de las clases subalternas. La oralidad de la cultura popular es un fenómeno comunicativo inherente a la estructura clasista de la sociedad, y que remite al sistema de producción que le es propio, en tanto éstos determinan el analfabetismo de las masas, su lejanía del control de los medios masivos de comunicación. Como fenómeno en sí, la oralidad no produce cultura, ni es una condición suficiente para ello; pero sí es un canal y un medio de producción y consumo cultural en determinadas situaciones sociales de tiempo y espacio. (Cfr. García Canclí-

Lo oral se da aquí como un límite de lo oficial, y como soporte de la permanencia de lo tradicional; el analfabetismo favorece esta situación, ya que lo que se considera importante de transmitir, se hace de boca en boca, memorizando los cantos o los cuentos con técnicas que posibilitan la repetición casi infalible de la narración, por ello el paralelismo entre la transmisión tradicional oral y la mentalidad popular. (Cfr. Lombardi Satriani, 1978:104).

Las expresiones orales de las culturas que no manejan la escritura contienen múltiples observaciones sobre la fascinación que sobre sus individuos, y sus conciencias, ha ejercido el fenómeno del discurso en su forma original oral, de sus posibilidades, su belleza y sus peligros: los refranes, leyendas, corridos, romances populares nos dan cuenta de ello.

Nuestra cultura alfabetizada occidental moderna todavía conserva algunos de sus rasgos primigenios orales; no otra es la forma en que aprende la gran mayoría de la población la letra de las canciones, por ejemplo, escuchándosela a alguien o en la radio. La comunicación telefónica, signo de nuestra modernidad, es en esencia un ejercicio oral del lenguaje. Pero el hecho mismo de estar reducido básicamente al mundo no oficial, a la cotidianidad de los dominados, ha originado la escasa atención a estos fenómenos del lenguaje oral de las culturas subordinadas.

Es difícil concebir en la actualidad, sobre todo en el mundo altamente desarrollado, alfabetizado y tecnologizado, la existencia de culturas que sean básicamente orales; pues no hay cultura

que no maneje la escritura y manifieste algún tipo de experiencias con sus efectos. Aun así, en muy diversos grados, muchas culturas preservan un amplio conjunto de elementos que se explican solo por su oralidad. Es el caso de las mayorías de las étnias en México, y en nuestro caso concreto, los mixtecos.

Estas culturas básicamente orales, producen expresiones de un alto contenido artístico y de gran valor social; estas características serían posiblemente distintas si el medio de expresión fuera la escritura. Sin embargo se reconoce que el medio escrito es importante y necesario para elaborar otros productos. La escritura es indispensable para el desarrollo de la ciencia, las artes, etc., por lo que es difícil que exista una cultura completa o predominantemente oral que no esté enfrentada a tener que asumir formas escritas para poder seguir desarrollándose. (Cfr. Ong, 1982:15).

En el caso de la cultura mixteca, tal como la practican sus miembros en la región de Tijuana, se imbrican elementos de oralidad y de grafía. Aún cuando la lengua mixteca es exclusivamente oral, la mayoría de sus hablantes utilizan también el español, hablado y escrito, para comunicarse entre sí y con el resto del mundo. De ahí que muchas de las formas culturales que circulan entre ellos se pueden expresar en un lenguaje escrito, el español. Esta posibilidad de trabajar los textos orales mixtecos, en tanto formas de expresión de la cultura de un grupo subordinado de la región, en su "traducción" al español, nos permitirá hacer el análisis de tales textos sin necesidad de recurrir a la lengua original en que han sido elaborados.

#### 1.4 EL DESARROLLO REGIONAL Y LA CULTURA POPULAR.

El lugar de operación de la cultura popular es básicamente una región-comunidad, siendo ésta un espacio que refiere no sólo a determinada cultura dominante y a las instituciones correspondientes, sino que en ella confluyen también las fuerzas del mercado y los procesos simbólicos con que se da significado a la vida cotidiana, y con ello, a la cultura popular.

Al actuar en un espacio región, los grupos populares y la cultura de que son portadores se expresa en signos, símbolos y códigos dentro del entorno social dado, que a la vez que expresión de, moldean la cultura de cada grupo, y responden a la vida material y social que caracteriza a esa misma región. Por eso en la cultura regional se manifiesta tanto la historia social de la comunidad, como las formas político-ideológicas con que se organizan los moradores de tal espacio.

Lo que queremos reconocer aquí, es que existe una complejidad de determinaciones de las necesidades que se presentan en la cultura popular de una región: empezando por las características del proceso de trabajo, las dimensiones económicas de la lucha de clases, la influencia de fenómenos tales como las formas tradicionales y nuevas del consumo, las relaciones sociales ideológicas expresadas en prácticas específicas, la experiencia del grupo, las tradiciones culturales nacionales, las formas de la familia, la biografía concreta de los individuos, etc., siempre en el marco regional en que se dan. (Cfr. Terrell, 1977:27-28).

En los bienes culturales que se producen y se consumen en una región dada, se presentan no necesariamente las condiciones de existencia reales de los individuos, sino la relación de estos

individuos con sus condiciones de existencia reales. Habrá bienes culturales que presenten no una mera concepción del mundo, sino más bien una concepción imaginaria de la relación vivida de los hombres con su mundo. Por lo que si las condiciones reales, de existencia dependen en última instancia de las relaciones de producción y de las relaciones que derivan de ellas, se puede afirmar que los bienes culturales representan imaginariamente la relación de los individuos con las relaciones de producción, y con las relaciones que de éstas se derivan, y que determinan a aquellas. (Cfr. Ipola, 1982).

Son las propiedades objetivas de los procesos sociales, económicos y políticos, los que sirven de base a las representaciones, discursos, gestos, actitudes culturales; entendiendo por tales procesos, los lugares en que se dan las contradicciones de clase, las luchas sociales. Es la pugna económica y política entre las clases y grupos sociales, la verdadera base material de las culturas.

Los productos culturales populares, en tanto manifestaciones culturales de los grupos subordinados, se inscriben en una doble vertiente: como productos históricos, resultado de un proceso que viene de las sociedades anteriores; y como elementos estructurales que se insertan en la lógica actual del capitalismo dependiente mexicano. Parecería que ni el Estado ni la clase dominante están interesados en suprimir a las culturas populares; puesto que como clase hegemónica que se autocalifica de "democrática y progresista", no puede ejercer su poder arbitrariamente, sino que requiere del consenso o aceptación activa a su dominancia del

conjunto social: esto lo pretende auspiciando el desarrollo económico y tecnológico en todos los sectores, incluyendo en ello sus formas particulares de producción material y cultural; mejorando los niveles educativos y de ingreso de los subalternos, con el objetivo de permitir la expansión de la producción y del mercado. En esta búsqueda del consenso social, a algunos de los bienes culturales populares se les adjudica un papel específico: el de resignificar y refuncionalizar lo que se les quiere imponer a los grupos subalternos; por esto, lo popular no es una supervivencia rara en la sociedad urbano industrial, sino que tiene su explicación en gran parte por la lógica de la reproducción capitalista; por la subordinación que hace lo estructural de lo histórico, y que explica las oscilaciones de los bienes populares, su auge y declinación en la distintas regiones y períodos, su parte en la división del trabajo y sus variaciones en la subordinación al régimen de producción dominante. (Cfr. García Canclini, 1982:196).

Al presentar a la cultura popular como el conjunto de elementos con los cuales se expresan los grupos subordinados, puede hacerse la inferencia de que en las formas concretas de manifestarse se da cuenta de las necesidades y aspiraciones de tales grupos, ya sean exclusivas a uno de ellos, o compartidas por el conjunto o subconjuntos del todo social.

Si el proceso económico determinante en la actualidad es el avance industrial, la presencia de las manifestaciones de las culturas populares no puede considerarse como un obstáculo para tal desarrollo. Los bienes culturales que se producen y consumen en los grupos subalternos "subsisten y crecen porque cumplen

funciones en la reproducción social y la división del trabajo necesarias para la expansión del capitalismo." (García Canclini, 1982:90). Las culturas populares no son contrarias a la lógica capitalista, sino parte de ella: entre lo popular subordinado y lo oficial hegemónico hay complementación e interrelación en sus aspectos materiales y simbólicos; cabe tanto la impugnación como la conformidad de lo popular hacia lo oficial.

Surgidas de las experiencias de los grupos dominados con su medio natural o social, las formas culturales en que se expresan darán noticia de sus preocupaciones, de las maneras en que han hecho frente, o desean hacerlo, a sus necesidades; se presentan también como sus respuestas a lo que desde los "aparatos culturales de dominación" se les trasmite como bienes que tienen que ser consumidos por ellos para asegurar su consenso o aceptación activa a la forma de dominación imperante.

Como miembros de la sociedad, los individuos pertenecientes a los grupos populares internalizan los mensajes que producen los aparatos culturales hegemónicos formando sus hábitos, estilos de vida y prácticas sociales. Pero también a partir de lo que tales grupos e individuos producen como su cultura, crean sus propios hábitos, estilos de vida y prácticas sociales populares; originándose entonces una alternalidad, una complementariedad o una recombinación, y a veces una contrapropuesta, entre lo que la cultura hegemónica pretende imponer a los grupos populares y lo que éstos crean o recrean; es decir, que no todo lo que éstos grupos producen es contestación, oposición o impugnación a lo dominante, sino que en la cultura popular también hay elementos

de conformidad, de aceptación de la dominancia. (Cfr. Lombardi Satriani, 1975).

En nuestro país, los grupos mestizos conforman el conjunto dominante en todos los órdenes, frente a los demás grupos étnicos existentes. La nación mexicana es identificada frecuentemente sólo con el elemento mestizo, haciendo a un lado la heterogeneidad cultural que la conforma. El mestizo domina cuantitativamente en la estructura económica y social; es su cultura la que se extiende y permea a los demás grupos, y son sus individuos quienes integran la clase dominante, así como a la mayoría de las clases subordinadas.

Al ser una sociedad organizada en clases, y diferenciada también por múltiples culturas, resultaría demasiado abstracto referirse a una cultura nacional mexicana única, por lo que es de mayor entendimiento referirse a la cultura hegemónica, la de las clases dominantes, cultura con caracteres predominantemente mestizos y extranjeros; y a la cultura subalterna, la de las clases dominadas, la cultura de los diversos grupos étnicos, de los mestizos del campo y la ciudad, la de trabajadores, es decir, la cultura popular. La llamada cultura nacional ciertamente en ocasiones llega a incorporar algunos elementos de la cultura popular, pero apuntándoles siempre otros sentidos, a veces muy distintos, a los que su productores desearon imprimir

La cultura de los pobladores de una región, es el resultado de

las soluciones acumuladas de un grupo humano frente a las condiciones del ambiente natural y social: el medio geográfico, el clima, la historia. Implica un lenguaje, sistemas valorativos y sistemas compartidos de percepción

y organización del mundo en la conciencia de los hombres, que hacen posible la comunicación. (Margulis, 1984:41).  
Unas son las soluciones que aportan los grupos dominantes,

otras las que aportan los grupos dominados, pero tanto unas como otras, quieren responder a los cuestionamientos que les impone su medio ambiente natural y social, su región.

La cultura de una región responde a una cultura más extensa, la cultura nacional, a la que ya se hizo mención, y que en nuestro país se identifica como la cultura mestiza hegemónica. Ambas comparten elementos, suman creaciones, distribuyen formas comunes de accionar ante la realidad. La cultura regional depende de la nacional en el plano del lenguaje, de los valores, de las comunicaciones, de los hábitos de consumo, de la historia y del sistema económico y social. La cultura de una región dada se integra a la cultura propia de la formación económica-social en que se inscribe, pero desarrolla al mismo tiempo sus particularidades que la distinguen de las culturas de otras regiones: hábitos propios, subcódigos comunicacionales exclusivos, derivados de la acción compartida, de la relación cotidiana y de la adaptación de ese grupo humano a un medio exterior que lo condiciona. (Cfr. Margulis, 1984).

Ante el avance y penetración de los medios de difusión masiva se va reduciendo el espacio para la creación/recreación de lo que llamamos culturas populares: la cultura de "los de abajo", fabricada por ellos mismos, no para ser vendida como mercancía, sino para ser usada como respuesta a las necesidades de tales grupos. A esto hay que agregarle la apropiación y utilización que hace la cultura de masas de los productos de las culturas populares, alentada por la propia dirigencia oficial: por ejemplo, la

celebración del día de muertos entre los mixtecos en Tijuana, auspiciada por una dependencia del gobierno estatal, diluye el significado que para este grupo tiene un producto auténtico de su cultura.

Al hablar de las relaciones entre cultura popular y desarrollo regional, tal como se definió este concepto en la introducción del presente trabajo: la dinámica social, económica, política y cultural en un espacio y tiempo determinados; se hace necesario enmarcar que, para lo oficial, éste último concepto ha significado más que nada desarrollo urbano y/o desarrollo industrial. De ahí que la acción estatal se encamine principalmente a convertir a toda cultura en una cultura urbana, y a toda comunidad, en una que posea características urbanas. La atención preferente que el Estado ha dado al desarrollo industrial, posible sólo en los centros urbanos, y con grupos sociales que manifiestan estilos de vida también urbanos, presupone ya una definición, para lo oficial, de desarrollo regional.

Poco se ha hecho, sin embargo, para reconocer la diferenciación cultural de los diversos grupos que se asientan en los centros de localización política-económica. El desarrollo regional, en sus aspectos cualitativos implica una cultura urbana, y en muchos casos también una de tipo rural, ambas pueden entenderse como "aquella[s] que engloba[n] los modos y las formas en que organizan los distintos grupos sociales que en la urbe [o en el campo] concurren" (Karp, 1987:26).

Toda cultura es característica de la fase de desarrollo en que se puede ubicar a una sociedad específica, y está ligada a

las condiciones técnicas y naturales de su historia y de su entorno. Se requiere entonces, que la acción estatal promotora del desarrollo regional considere a los diversos grupos que conforman la sociedad y que se diferencian en su cultura, en razón de su distinta posición en la estructura social.

Estudiar a todos los grupos y a su cultura es condición indispensable para asegurar su participación en la promoción, y en los beneficios, del llamado desarrollo regional, el cual debe buscarse que sea acorde con los hábitos, estilos de vida y prácticas sociales de cada grupo, es decir, con su cultura, ya sea reafirmandola o renovándola.

En una misma región es dable encontrar las profundas diferencias existentes entre la cultura de las clases subalternas y la cultura de las clases privilegiadas; pero es una diferencia que, por ejemplo, las estadísticas oficiales no alcanzan a registrar, o bien la ocultan, pues unifican bajo un sólo punto de referencia la región o la comunidad, dejando de lado las realidades diferentes que viven los dominantes y los dominados.

De ahí que los agentes del Estado encargados de instrumentar y operacionalizar un determinado proyecto que involucre la acción comunitaria de uno o varios grupos sociales deberían de emplear el análisis de lo que éstos expresan en sus productos culturales, remitiéndose a una estructura teórica que ponga de manifiesto los elementos de esa cultura, que explique las prácticas sociales en uso, y que señale como se accionan o se controlan los elementos culturales producidos y/o consumidos en los grupos bajo estudio. Para de esa manera permitir que éstos grupos sean considerados en

la toma de decisiones sobre aspectos que les conciernen.

Al señalar la problemática cultural en las regiones subdesarrolladas, hay que dar cuenta también de la subordinación que opera sobre los grupos sociales no dominantes. La tendencia del aparato oficial ha sido considerar las expresiones de lo popular como no válidas para tomarlas en cuenta en la elaboración y ejecución de su acción en pro del desarrollo. Al reconocer tal subordinación, el Estado tendría que aceptar y actuar con acciones específicas para hacer frente a las condiciones en que se da la cultura popular: marginalidad social, urbanización degradante, consumismo, manipulación política. Lo que ha sucedido en realidad es que la acción oficial en el tratamiento del problema regional ha incidido más en el propósito de regular la reproducción ampliada del capital estatal y privado, en el manejo de los conflictos y no en su solución efectiva; sólo los aspectos cuantitativos del desarrollo regional han sido reconocidos, y los aspectos cualitativos del mismo han sido ignorados. De esa manera, la acción estatal reorganiza el ámbito regional, asegura los intereses de los grupos hegemónicos y promueve la reproducción estructural del modo de producción dominante, en lo cual la problemática cultural no es sino marginal. (Cfr. Karp, 1987:32).

Hasta hoy, la acción pública y privada dominantes, han querido ordenar el desarrollo regional sin considerar la presencia humana, con la excepción de referenciarla como reserva de mano de obra; pero ignorando los modelos de cultura regional existentes y provocando con ello su decadencia y eliminación, pues hace inútil la acción que los grupos hacen por construir

opciones culturales que se cimenten en sus recursos y respondan a sus necesidades. Se ha hecho así utilización del territorio y los recursos regionales, pero con indiferencia a las tendencias culturales de los grupos sociales presentes, y revelándose en muchos casos, y el de Tijuana es ejemplo concreto, tal desarrollo regional como resultado de la decisión de una minoría que dispone de un formidable poder económico y tecnológico.

Como parte de la cultura hegemónica nacional, los sectores dominantes del país han tratado de impulsar ciertos proyectos de desarrollo regional, y para ello han ejercido su control, monopolio e instrumentación sobre los medios de fabricación y difusión de productos culturales, tratando de homogenizar, por un lado, las culturas populares de cada región; y por el otro, acentuando las particularidades de cada cultura regional que más se avienen a sus propósitos hegemónicos: el "antichilanguismo" del norte del país, por ejemplo.

Mientras el desarrollo regional sea visto como el crecimiento industrial de la ciudad, el aumento de automóviles, la especulación de los terrenos para viviendas, la no solución a los múltiples problemas en el área de los servicios públicos, la pérdida de espacios de convivencia interpersonal, etc., difícilmente en la región se podrá hablar de un rescate o puesta en práctica de lo mejor de la cultura popular. Los espacios para ésta seguirán siendo las zonas marginadas de la ciudad, las invasiones urbanas, las pintas en los camellones de los boulevares y en los puentes de la zona del río, etc. Urge entonces superar las concepciones románticas y conservadoras que se mantienen ante lo popular, donde sólo se atiende lo estético y se

pretende la custodia de las tradiciones, de los diseños, de las técnicas, de las relaciones sociales ya superadas y que permitieron la creación/consumo de tales bienes culturales. Pero esta superación no debe llevarnos a la concepción tecnocrática desarrollista, que buscando un futuro óptimo intenta modernizar la producción y el consumo cultural, o readaptar los hábitos culturales sin más consideración que el ajuste en la ecuación "costo/beneficio".

Con sus formas particulares, la cultura popular regional expresa las necesidades y aspiraciones de los grupos humanos que la producen/consumen, las cuales remiten a exigencias surgidas del proceso de producción en que aquéllos participan. En la realización de su vida material, los individuos van constituyendo las formas más variadas con las cuales manifiestan sus ideas. De ahí que para dotar de significados a tales expresiones haya que recurrir, como se propuso en el primer apartado de este capítulo, al estudio de las condiciones materiales de producción de una región específica, lo cual intentaremos en el segundo capítulo del presente trabajo. Ello nos permitirá conocer el significado de los productos culturales que los mixtecos reciben o consumen en su vida diaria en la región.

A la cultura de los grupos subordinados dentro de una región capitalista dependiente, como es Tijuana, le corresponde la definición que da Swingewood:

una cultura que reproduce, de cualquier modo en forma distorsionada, los valores y las prácticas de los 'menesterosos', en un contexto urbano e industrial, de tal modo que les permite a estos estratos sociales adaptarse a una situación social y económica con frecuencia difícil. (1981:122).

Una definición de este tipo, permite reconocer las posibilidades de la cultura popular en el contexto histórico de la transición de una sociedad que a pesar de estar en crisis, busca la participación de los grupos y de sus individuos en la vida social y cultural, con el propósito de eliminar la pobreza, la ignorancia y la marginalidad social; para convertirse en una estructura social de clases abiertas y fluidas, con un sistema universal de comunicación masiva, una alfabetización generalizada y con instituciones sociales que descansen en una cultura democratizada.

Y podría plantearse que esto último que acabamos de escribir, es lo que se propone el discurso oficial cuando, para el "Plan Nacional de Desarrollo, 1983-1988", elaborado por el Poder Ejecutivo Federal, el desarrollo regional es considerado como el

aprovechamiento equitativo y racional de los recursos naturales y del trabajo del hombre en su ámbito territorial. [El cual exige] que se cumpla con el doble propósito de fortalecer la identidad cultural de las regiones y proporcionar a éstas las oportunidades de su enriquecimiento, a través del disfrute de otras manifestaciones culturales. (1983:393 y 395).

Para la consecución de estos objetivos se pide que

las acciones comprendidas tengan la correspondencia con el contexto social y la problemática particular de la región en cuestión; por ello [se] implica instrumentar medidas cuyo planteamiento surja del nivel mayor concreción: de la comunidad. (:399).

En esta forma se establece que para promover

la participación de las comunidades, en primera instancia será necesario darles a conocer los canales de comunicación accesibles y reiterar la importancia de su participación en la programación, ejecución y control de las obras en su localidad. (:399).

Además,

la participación social en todas las etapas de la pro-

gramación para el desarrollo regional deberá fundarse en el concurso amplio y democrático de toda la población. Es decir, para que la participación trascienda debe surgir de las comunidades, teniendo la población la posibilidad de expresarse y comprometerse. (:399).

Cimentar el aprovechamiento de los recursos naturales, y culturales de una región dada sobre la acción de los individuos y de los grupos sociales en los que se inscriben, no es pues algo que escapa a las intenciones del discurso oficial. Se reconoce desde el aparato estatal, lo imprescindible de la participación de la comunidad, de la sociedad toda como beneficiaria del desarrollo regional. Lo que sigue es considerar que tal comunidad no es homogénea, sino diversa, y que sus distintos componentes deben tener diferentes intereses y motivos para participar o no en las acciones propuestas desde la oficialidad.

Sostenemos entonces que la existencia de la cultura popular requiere ser explicada por su entorno regional y nacional. Concebirla como la manera específica en que los grupos populares hacen su vida cotidiana, se enfrentan al mundo y piensan e imaginan la realidad que vendrá. La presencia de la cultura popular en una región dada, se ve delimitada por los contextos económicos, políticos, sociales, naturales, etc., y por un reconocimiento explícito de los mismos, que permitan promover la preservación y renovación de los contenidos de tal cultura; tarea ésta a cargo no del aparato dominante, sino de sus creadores, los grupos populares.

Al aceptar esa concepción plural de la realidad nacional y regional, donde cada modo de vida constituye en sí mismo una cultura concreta, la cual genera a su vez los elementos para la formación de la llamada "cultura nacional", se da la necesidad de

llevar a efecto una política cultural que articule y de unidad al todo nacional; mediante la coordinación, creación y conservación de los productos culturales en función de ciertos criterios y objetivos que partan del estudio de las culturas regionales dentro de la estructura histórica-social en que se encuentran; y dando validez a las tradiciones, valores y sentimientos compartidos. La efectividad de tal política habrá de depender de la consideración de los factores contextuales de las culturas populares regionales en cuestión: el tiempo y el espacio social, los planos étnicos y sociológicos, las costumbres y las aptitudes lingüísticas, las sensibilidades locales y regionales, la composición demográfica, etc. (Cfr. Ladrón de Guevara, 1983:9-10).

Hasta hoy es preocupante la ausencia de una política cultural orientada a reconocer la pluralidad de hábitos, de creencias y de representaciones de los distintos grupos sociales de mexicanos. Una política para la cultura popular de cada región tiene que identificar y dar un papel protagónico a sus productores, lo cual sólo es factible en una sociedad realmente democrática, que reconozca la pluralidad de opiniones y de formas de vida, que aprenda a convivir con ellas y que permita ejercer la crítica y la autocrítica; lo cual es todo lo contrario de la sociedad de consumo masivo actual que suprime lo plural y obliga a sumergirnos a todos en una totalidad uniformada.

No escapa a este nuevo proyecto el que la cultura popular se realice incluyendo y empleando la moderna tecnología de comunicación, por lo que hay que crear las formas que permitan hacer compatibles los rasgos específicos de los medios de comunicación

masivos con las características esenciales de la cultura popular: la actividad productiva, la participación creativa, el diálogo, la cooperación colectiva en la creación y consumo de los bienes culturales. Todo lo cual supone un marco de nuevas relaciones de producción, donde la espontaneidad de las masas sea dirigida por ellas mismas, mediante sus representantes legítimos, hacia la creación y apropiación de lo cultural, que se convierta en presupuesto de un nuevo mundo humano.

La respuesta a lo oficial o dominante, que pueda interpretarse a través de las manifestaciones de las culturas populares, no es necesariamente inmediata ni visible; puede encubrirse por múltiples mediaciones, que a través de distintos análisis puede señalarse. Análisis que pueden tener el objetivo de dotar a la autoridad oficial de una capacidad de respuesta ante lo que lo popular expresa, o bien de generar elementos que le den a los subordinados mayor capacidad de acción frente a lo dominante (ampliación de sus espacios de expresión, posibilidad de manifestarse por diferentes medios, la recreación artística propia, etc.).

En tanto no se puede separar la cultura del grupo social que la produce o consume, éste sólo es entendible en el marco histórico y ecológico en que se desenvuelve; de ahí que haya una relación entre cultura, grupo social y región. La cultura popular que aquí estudiamos se presenta en el ámbito urbano, aunque por su origen es étnica-rural; por lo que su análisis requerirá delimitar las referencias espacio-temporales actuales de la misma, y precisar las transferencias entre los procesos sociales y las formas espaciales, para de esta manera circunscribir el

contexto de sus prácticas culturales específicas.

En el siguiente capítulo se tratará de mostrar como el grupo étnico popular mixteco se adapta a una nueva situación de reproducción, aceptando modelos de vida y soluciones predeterminadas de sus problemas, realizados a costa de su pérdida de identidad. Como grupo subalterno indígena en un medio urbano, vive una crisis de su presencia social, al ir perdiendo los vínculos con su cultura tradicional, al interiorizar el desprecio que por ella se le manifiesta, y el rechazo que a esto acompaña, es precipitada en una situación de falta de normatividad, y su espacio cultural va vaciándose, para instaurarse el discurso de la cultura de la ganancia que difunde los modelos y valores del consumo. Con esto la clase en el poder amplía su mercado y su ganancia, hace mayor su poder sociopolítico, y neutraliza el efecto desintegrador que del capitalismo constituyen las áreas subdesarrolladas. (Cfr. Lombardi Satriani, 1978:118-119).

Sólo comprendiendo cuál es la forma espacial (en lo económico, lo histórico, lo sociológico, lo geográfico, lo ecológico, etc.) de la región, podremos entender como determina tal forma a las prácticas culturales (los productos culturales orales mixtecos, en nuestro caso), y como éstas prácticas condicionan a su vez el aprovechamiento de ese espacio regional por parte de los grupos que lo viven.

La cultura subordinada va a seguir siendo la respuesta de la comunidad a lo que el medio natural y social le plantea. Es una respuesta a veces directa, pero también velada a veces, en tanto que casi siempre supone una oposición a lo que desde la cultura

dominante se plantea como la respuesta correcta a los interrogantes de la existencia. Así, cargada de mitos, de leyendas, de refranes, de sentido común, la cultura popular sintetiza lo que los "simples" consideran la forma adecuada de sobrevivir en su región, de accionar las posibilidades que ofrece el mundo, de entenderlo, interpretarlo y transformarlo.

## 2.1 LOS ASPECTOS MATERIALES DE LA CUESTION CULTURAL EN TIJUANA.

Nuestra investigación sobre algunos elementos culturales de los mixtecos en Tijuana no se orienta solo por la exaltación de tal cultura, ni nos interesa apegarnos de manera conservadora al propósito de adaptarla pasiva y mecánicamente a alguna política que busque el desarrollo regional. Tal vez se inserte implícitamente en algunos de estos aspectos; sin embargo nuestro propósito es entender la cultura mixteca en Tijuana en conexión con los conflictos sociales que se dan en esta ciudad, y con las condiciones de explotación en que los mixtecos producen y consumen, al igual que todos los grupos dominados.

Como quedó establecido en el capítulo anterior, la cultura emana de una actividad relacionada con el trabajo humano en el orden material, por lo que sólo puede estudiarse en relación con los factores determinantes de la vida social; de ahí que "la clave para explicar la naturaleza específica de la "...[cultural]... dentro del proceso histórico es entender el equilibrio entre la base económica y la ...[acción]... creadora del...[grupo]...". (Monteforte, 1976:8).

Ese equilibrio no es sino una diversidad de patrones culturales que se presentan en la sociedad, la ciudad de Tijuana en nuestro caso. Son múltiples objetos y hábitos de consumo que tienen un doble carácter: al tiempo que son un factor para el desarrollo de las fuerzas productivas y sus condiciones de reproducción, son también un elemento indispensable para las necesi-

dades de expansión constante del sistema. (Cfr. García Canclini, 1982).

Por ello puede afirmarse que las formas de producción y de consumo que caracterizan a los marginados en Tijuana, son absorbidas en un sistema unificado, donde se les homogeneiza como una modalidad particular de la producción y el consumo característico de la ciudad. En tanto grupos subalternos, los dominados aspiran a consumir, material y culturalmente, lo mismo que los dominantes; están, por decirlo de alguna manera, obligados a ello, pero con la salvedad de que no se les dota de los mismos recursos para acceder a tal consumo.

"No se elimina la distancia entre las clases ni entre las sociedades en el punto fundamental -la propiedad y el control de los medios productivos-, pero se crea la ilusión de que todos pueden disfrutar efectiva y virtualmente, de la superioridad de la cultura dominante. A las culturas subalternas se les impide todo desarrollo autónomo o alternativo, se reordena su producción y su consumo, su estructura social y su lenguaje, para adaptarlos al desarrollo capitalista... (García Canclini, 1982:40).

Al hablar de la cultura en Tijuana, pretendemos captar los modos y las formas de organización de los grupos subalternos que concurren en la ciudad. Además, con tal aproximación a dicha cultura podremos caracterizar la fase de desarrollo en que se encuentra esta sociedad urbana, fase muy ligada con las condiciones técnicas y naturales en que existe, y que es el marco vital de la ciudad y de sus habitantes. Queremos ahora hacer algunas anotaciones muy generales sobre aspectos importantes de los problemas socioeconómicos de Tijuana, que nos han de servir para contextualizar la situación de los mixtecos en la región.

### 2.1.1 TIJUANA: COMERCIO, TURISMO, SERVICIOS, MAQUILADORAS Y "BUENA VIDA".

En general, las condiciones de vida en la ciudad de Tijuana se ven afectadas por los desarrollos económicos, sociales y políticos tanto de México como de Estados Unidos. La estrecha vinculación entre la economía de la ciudad y la estadounidense muchas veces ha tenido como consecuencia que las crisis en Tijuana sean superadas rápidamente, en comparación con lo que sucede en otras ciudades del país. Pero a esa vinculación, la acompaña también una considerable inseguridad, pues una retracción económica en el país vecino, o un cambio en las relaciones comerciales entre las dos naciones, u otros factores, tendrían consecuencias negativas para el ulterior desarrollo de la ciudad y para las condiciones de reproducción de amplios sectores de la población. En igual medida, las condiciones de vida de los habitantes de Tijuana penden también de la evolución coyuntural de México, pero sobre todo del sentido de la política estatal salarial y cambiaria. (Cfr. Kusel y Witte, 1986:136).

Durante los setenta y lo que va de los ochenta, la tendencia presente en el desarrollo de Tijuana ha sido su caracterización como centro de compras y de diversiones para la población norteamericana y chicana de California y regiones aledañas. Ello ha llevado a que la economía urbana se tipifique por la preponderancia del sector comercial y de servicios. Una nueva modalidad del desarrollo económico que se ha presentado es el de la proliferación de la industria maquiladora.

Ya desde 1950 la fama de Tijuana como ciudad de la buena vida era conocida en todo el país: el promedio de los ingresos era verdaderamente más alto que en el resto de la nación, las condiciones de alimentación y vestido eran mejores, y la posesión de automoviles estaba muy difundida. Quienes disfrutaban de tales ganancias eran los grupos ligados al sector servicio y turismo, o quienes vivían aquí y trabajan en el otro lado.

Este panorama de buenos ingresos y altos costos de vida, que en general identifican a Tijuana, tiene que matizarse en base a la diferenciación por el hecho de ser migrantes o ser nativos, por la posición que se logra en el mercado de trabajo, y por otras características demográficas y sociológicas (edad, sexo, educación, contactos sociales). (Cfr. Witte, 167).

Otra fuente de atracción, aunque un tanto secundaria, es el hecho de que el salario mínimo en Tijuana es de los más altos del país; lo que no impide a su vez que muchos ciudadanos prefieran trabajar en el Area de San Diego, aunque sigan viviendo aquí, pues allá ganan en una hora, mucho más de lo que aquí ganarían en todo un día. Así como el salario mínimo es el más alto nacionalmente hablando, también los costos de vivir en esta ciudad son de los más elevados: el consumo diario que hacen algunos sectores de tijuaneños en los comercios de San Ysidro, Chula Vista o San Diego, se explica en parte porque allá les resulta más barato comprar algunos artículos, que también se venden aquí; pero a mayor precio. Esta es una forma de asegurar la reproducción familiar, más que realizar un consumo suntuario. En los últimos años ha sido mayor la presencia de comerciantes y productos mexicanos en Tijuana, por lo que las compras en el otro lado han

dejado de ser una parte importante del estilo de vida tijuanaense.

La evolución económica de la ciudad tiene su base en el desarrollo dinámico de los sectores secundario y terciario; acompañada de un deterioro general de las condiciones de vida, sobre todo a partir de la crisis/devaluación de 1982, lo que obligó a un mayor número de miembros de las familias de los sectores de escasos recursos, incluyendo a los que estudian, a trabajar asalariadamente.

El elevado grado de integración de la población en el mercado de trabajo no es sólo efecto positivo de un desarrollo "exitoso" de la economía urbana, sino que también proviene de la imposición de unas condiciones de vida muy precarias entre la mayoría de los habitantes de Tijuana. Con frecuencia los jefes de hogar tienen doble trabajo, y las mujeres amas de casa y los hijos mayores también desempeñan alguna actividad que les es remunerada. No se descarta que mucha de ésta ocupación es en realidad una variante de subocupación: actividades temporales, pocas horas semanales de trabajo y, por ello, ingresos bajos.

El deterioro en las condiciones de vida afecta tanto al nativo como al migrante trabajador, ya que su reproducción hace necesaria la incorporación de casi toda la familia al trabajo, o migrar temporalmente a los E.U.; se reduce entonces el tamaño de las familias por la dificultad de su manutención. Así, para la década de los ochenta, en Tijuana el promedio de miembros en las familias es de cinco personas. (Kusel y Witte, 1986: 150).

Para 1980, la población nativa de Tijuana se caracteriza por el alto porcentaje de personas en edad de trabajar (12-45 años),

por lo que tanto el mercado de trabajo como el sistema educativo están sometidos a cambios considerables, lo que se traduce en que la población nativa joven tiene manera de acceder a la enseñanza básica primaria y secundaria, y un buen porcentaje se prepara en aspectos comerciales o técnicos. Por esto a la población nativa le bastan las ofertas de empleo existentes en actividades no manuales en el sector terciario, o bien ocupaciones en la industria de transformación. (Kusel y Witte, 1986:155)

Tijuana no es únicamente meta, sino también puerta de salida de la migración, especialmente de la migración temporal a los Estados Unidos; en 1984, el 10% de las familias tijuanaenses obtenían sus ingresos del trabajo que realizaban en el "otro lado"; y otro 7% de las familias obtenían parcialmente sus ingresos de ese mismo modo. (Witte, 1986: 250).

La evolución de la estructura demográfica de la población, vinculada a los movimientos de emigración e inmigración, se condiciona también por el desarrollo económico de la ciudad y por la específica evolución del mercado de trabajo. De ahí que en las últimas décadas se ha incrementado de manera constante el potencial de mano de obra disponible; en virtud de que las personas mayores de 12 años representan en Tijuana un creciente porcentaje del total de población. Y en 1980, casi el 48% de la población económicamente activa pertenecía al grupo de edad 15-29 años; que aunado a los elevados índices de escolaridad de la misma da como una consecuencia el que el capital disponga de personal en cantidad y calidad deseables. (Kusel y Witte, 1986:187).

La estructura ocupacional de la población tijuanaense en los setenta y ochenta, se ve dominada por los sectores comercio,

prestación de servicios y la industria de la transformación. El sector terciario ocupa a más del 70% de los trabajadores activos empleados, y alrededor del 25% se ocupa en la industria de la transformación y de la construcción. (Kusel y Wite, 1986:127).

En virtud de la estructura demográfica de la ciudad y de las prácticas de selección de personal de las empresas y oficinas públicas, se da preferencia a los jóvenes hombres y mujeres, por lo que es común en Tijuana el desempleo entre los mayores de edad, bajos ingresos familiares y participación de otros miembros de la familia en el trabajo. (Kusel y Witte, 1986:133).

La dedicación preponderante que hace la economía tijuana hacia las actividades turísticas y de servicios, ha permitido el gran incremento de la llamada economía informal, como actividad que asegure o complemente la reproducción de muchos tijuanaenses, situación que está relacionada con las posibilidades económicas del turista norteamericano.

### 2.1.2 LA MIGRACION.

La historia de la ciudad ha sido muy controvertida. Gran parte de sus moradores son inmigrantes o hijos de padres migrantes, y que al llegar a ésta en distintas épocas lo han hecho para procurarse un mejor espacio y nivel de vida que en su región original, atraídos o por el mercado laboral estadounidense, o por la fama de Tijuana de ciudad con trabajo para todos y con buenos niveles de vida.

Tijuana mantiene actualmente la primera posición en el estado de Baja California tanto por el número de habitantes como por

su significación económica. Ha duplicado su población en ritmos de cada diez años, después de haber surgido y desarrollarse gracias a la particular ubicación geográfica (la cercanía con San Diego y Los Angeles donde viven varios millones de mexicanos, y la presencia de empresas que dan empleo a tijuaneños), el turismo proveniente del otro lado ha sido esencial para el desenvolvimiento económico y urbano de la ciudad. Se sabe que por lo menos hasta la década de los sesenta, el turismo fronterizo y la migración internacional (mexicanos que "regresaban" de trabajar en Estados Unidos) constituyeron el componente principal del rápido crecimiento tijuaneño. (Kusel y Witte, 1986:112).

La percepción de Tijuana como lugar de paso ideal para el ingreso al mercado laboral de las empresas agrícolas del sur de California, principalmente, ha motivado el incesante flujo de un gran número de mexicanos a esta región tijuaneña. Además, en los últimos diez años, la instalación aquí de maquiladoras ha aumentado las fuentes de empleo, siendo éste un motivo más de atracción hacia la ciudad. Se calcula que en este tipo de "industria" trabajan más de treinta mil tijuaneños, por nacimiento o adopción, y entre las que sobresalen, cuantitativamente, las pertenecientes al sexo femenino. (Kusel y Witte, 1986:135).

Desde su fundación en julio de 1889, la ciudad se ha caracterizado por su actividad turística, a la vez que por ser destino del flujo migratorio del interior del país. La mayoría de los migrantes son personas en edad de reproducirse, por lo que una parte del crecimiento natural es una aportación indirecta de la migración interna.

Según una evaluación de los estudios del componente migratorio en la ciudad de Tijuana, se calcula que a principios de 1980, el porcentaje de personas no nacidas en la ciudad podría oscilar entre 60% y 65%. (Witte, 1986:161). Los datos también revelan que a partir de 1940 el aporte directo de la migración interestatal al crecimiento demográfico de la ciudad ha decrecido continuamente. Al compararse los datos de 1970 y 1980, respecto al desarrollo demográfico de Tijuana, el crecimiento total estuvo condicionado más que por el crecimiento natural, por la emigración y la inmigración; destacando principalmente la primera de estas últimas. Ello no debe sin embargo llevar a sostener que la migración interna hacia Tijuana haya perdido su dinamismo. (Witte, 1986:164).

Por otro lado, la migración laboral a los Estados Unidos era reducida entre los nativos, siendo los migrantes quienes con mayor frecuencia la ejercían, pero a causa del deterioro de las condiciones de vida entre la generalidad de la población nativa, éstos empiezan a participar más intensamente en esta variante de la migración.

Actualmente el flujo migratorio no ha disminuido, pues la ciudad sigue ofreciendo, de manera relativa y diferenciada, la oportunidad de empleo. Una gran cantidad de plazas laborales es ofrecida por el sector servicios, predominando el renglón turístico. Se asegura que en esta rama trabaja el 57% de la población económicamente activa, representando por ello la fuente más grande de ingresos para los habitantes de la ciudad. (De la Rosa, 1985:27).

Cuando los migrantes llegan a la ciudad, desempeñan trabajos

ocasionales, y después de cierto tiempo es frecuente que se establezcan en un trabajo diferente y mejor pagado. Solo un 20% de los migrantes que llegaron antes de 1980 se encuentra laborando en el sector de la transformación, el cual se considera un trabajo estable, y a veces mejor pagado, que el de los otros sectores. (Witte, 1986:184).

El 70% de la población económicamente activa de Tijuana es asalariada, y por lo tanto la seguridad en su reproducción como fuerza de trabajo y de la familia, se restringe a la posibilidad real que le da su salario; y como las actividades independientes o informales no son precisamente una salida

parece posible que las estrategias de supervivencia de los habitantes de Tijuana, también en el futuro estarán caracterizadas por una multiplicidad de movimientos migratorios. El trabajo asalariado en los Estados Unidos, que se ha incrementado en los últimos años, debería convertirse en una creciente alternativa... Pero también podría cobrar importancia la remigración de los migrantes que aún hoy viven en Tijuana hacia sus regiones de procedencia o hacia otras regiones del interior de México... (Kosel y Witte, 1986:139-140).

Los ingresos monetarios representan en la ciudad la parte más importante de la reproducción material de los tijuanaenses. Y de tales ingresos, los trabajadores han soportado violentas reducciones en su poder adquisitivo. El 35% de los trabajadores de la ciudad reciben menos de un salario mínimo. Estudios sobre la diferencia entre el ingreso de los migrantes y de los nativos hacen alusión a que éstos últimos obtienen menores ingresos que los primeros en términos globales, esto se explica porque ahora entre los migrantes se cuentan profesionistas calificados que obtienen los más altos ingresos. Pero otros estudios sobre la diversificación de los ingresos entre migrantes de acuerdo a su

región de procedencia ya dan una clara idea de cuál es el verdadero reparto del ingreso entre los migrantes; donde lo evidente es que los migrantes del centro y sur del país padecen las peores condiciones de reproducción. (Witte, 1986:197).

En general se afirma que la actividad económica informal y la independiente, asociadas con condiciones de vida inseguras y con la exclusión de tareas no manuales asalariadas posibilita a los migrantes de Tijuana, debido al desarrollo de sus condiciones de reproducción, a la obtención de ingresos equiparables a los de la población nativa. (Witte, 1986:201-202).

Junto con la importancia de la actividad turística, la ciudad ha crecido por la inmigración, ya que a ésta también se le debe la disponibilidad de mano de obra. La migración es entonces, una condición de que las inversiones aquí sean rentables: sin migrantes no hay mano de obra barata, ni consumidores con quienes obtener ganancia.

En las últimas décadas, el perfil del migrante se podría describir de la siguiente manera: son personas jóvenes en su mayoría y con formación educativa relativamente buena, con pasado urbano y experiencia en el trabajo asalariado. Es por ello que algunos migrantes en Tijuana se ubican con frecuencia en posiciones calificadas y bien remuneradas, que no pueden ser cubiertas por la mano de obra nativa. (Witte, 1986:181).

En comparación, los migrantes que venían hasta antes de los setenta eran relativamente mayores y poseían menor formación educativa. Más de la mitad tenían por lo menos 30 años y sus primeras experiencias laborales eran de una época en que las

relaciones capitalistas no se habían impuesto de manera tan extensa como hoy en sus respectivas regiones. Ellos tampoco podían disfrutar de los progresos del sistema educativo verificados a partir de la década de los setenta. Es así como la mitad de éstos migrantes llegados antes de los años mencionados, no habían completado la instrucción formal de seis años de primaria, y el 20% no contemplaba ni siquiera este tipo de educación; por lo que para muchos de ellos estaba excluida la posibilidad de encontrar ocupación en puestos mejor pagados y que ofrecieran mayor seguridad en el trabajo; tanto más cuanto sus experiencias laborales no se correspondían a las necesidades de una economía moderna terciarizada. (Witte, 1986:189).

El trasfondo socioeconómico de los actuales migrantes provenientes de otros estados del país en Tijuana, nos indica que el 45% de ellos eran empleados en comercio y servicios en su región de procedencia; el 18% trabajaban de manera independiente en los mismos sectores; otro 18% estaban ocupados en labores agrícolas; un 14% eran obreros y artesanos y un 5% eran profesionistas. (Witte, 1986:182).

Las regiones de procedencia de estos mismos migrantes son, por su orden de importancia: el noroeste de donde provienen el 37%; del centro oeste, el 31%; de la zona metropolitana de la ciudad de México el 14%, del norte el 10.6%, del centro norte, el 3%; del sur el 2%, del centro el 2%; y del golfo el 0.4%. (Witte, 1986:182).

Para los migrantes rurales con menos educación formal, y menor experiencia en labores no agrícolas, apenas si hay en Tijuana la posibilidad de ejercer una ocupación asalariada que

les asegure su reproducción. Así, estos migrantes se ven obligados a ejercer actividades independientes mal remuneradas, por lo que sus condiciones de reproducción son las características de la marginalidad.

### 2.1.3 LO URBANO-CULTURAL.

Una vez vistas algunas características económicas y demográficas de Tijuana, haciendo especial hincapié en sus aspectos migratorios, pasamos a plantear ciertas consideraciones sobre su problemática urbano-espacial, que creemos deben tomarse en cuenta para el análisis de la cuestión cultural que estamos intentando.

Una característica cultural de la ciudad es el de ser una sociedad con elementos de las llamadas modernas: presencia preponderante de medios de comunicación que difunden la ideología consumista y los valores capitalistas, los cuales son reforzados a su vez con la cercanía a los Estados Unidos.

Lo anterior es aplicable a nuestro estudio si convenimos en llamar a la ciudad de Tijuana una sociedad urbana, caracterizada por una cultura también urbana; esto es, un conjunto de prácticas sociales, de elementos y decisiones en el ámbito urbano, con una especificidad histórica y una lógica propia, determinantes y determinados, de y por las formas de organización y las opciones de transformación que la población de esta ciudad tiende a practicar y practica. Con el calificativo de urbano se quiere señalar que, al hablar de la cultura de Tijuana, -donde se incluyen los elementos populares-, debemos dar cuenta del sistema específico de relaciones sociales que se encuadran en este entorno ecológico

concreto. (Cfr. Karp, 1987).

Ese concepto de cultura urbana incluye un aspecto sobre el que hay necesidad de llamar la atención: la "arquitectura de la ciudad" (la distribución espacial de los elementos del sistema urbano: áreas habitacionales, comerciales, de vialidad, verdes, etc.). Porque emite mensajes que expresan aspectos ideológicos: es posible leer en la "arquitectura de la ciudad" el sistema de clases, las formas de organización del trabajo, la distribución de la riqueza y las tendencias que la determinan. ¿Dónde viven los dominantes y donde los dominados?, ¿dónde consumen y producen unos y otros?, etc.

Como toda cultura de masas, "la arquitectura de la ciudad" busca la homogenización de los dominados, y por ello "chocan" los pobres en Tijuana, pues rompen con esa arquitectura, hacen que se pierda la uniformidad a la que aspira el capitalismo en la región. No hay lugar para el ejercicio de una cultura diferente. Toda cultura para ser aceptada, debe convertirse en mercancía, hacerse igual para todos, de tal forma que se pueda distribuir masivamente. El espacio designado a los subalternos para que allí vivan es tal que anula las posibilidades de intercomunicación con los otros grupos, para ellos todo es ajeno y extraño, y es "que la ciudad manejada por otros, por burocracias, impone a sus habitantes...la reducción de las posibilidades de establecer una intercomunicación activa, necesaria para la creación de cultura." (Margulis, 1984:58).

La ciudad de Tijuana puede ser considerada como un sistema de recursos, los cuales para poder ser utilizados requieren que los urbanitas dispongan de ciertos conocimientos e instrumentos,

por ejemplo, de una lengua común, de un alfabeto que les posibilite descodificar los signos y señales urbanas, saber de la historia de la ciudad para poder descifrar la simbología de la misma, etc.

Esta apropiación de la ciudad exige también cierta coherencia entre la valoración cultural del individuo y del grupo al que pertenece, con lo que la ciudad es y ofrece en sí; por eso la valoración cultural que hacen los subordinados no es sino la posesión de un sistema de valores que impulsan a estos grupos a desear hacer uso de los recursos de la ciudad; sean éstos relacionados con el trabajo, la familia, la salud, la religión, la diversión, etc. (Cfr. Harvey, 1979).

La cultura de Tijuana es resultante de su realidad histórica, y se estructura en base al modo de organización social ligado al sistema capitalista dependiente; cualquier cambio que se dé en las dimensiones y diferencias de un grupo social dentro de la ciudad, será resultado y expresión de la estructura social en su proceso de transformación. De esto se sigue que la diferenciación social entre los grupos de Tijuana, corresponda a los desniveles de sus respectivas prácticas socioculturales.

Se percibe entonces a la ciudad de Tijuana como una localización de grupos socialmente diferenciados por su ideología y sus diferencias culturales; y por la apropiación de los espacios urbanos, lo que a su vez depende de la posición de estos grupos en la estructura socioeconómica de la ciudad.

Importa reconocer que el espacio urbano de la ciudad de Tijuana se puede considerar y entender como un conjunto de

determinaciones específicas de los eventos sociales que en ella concurren, hechos, realizaciones, circunstancias, etc., las cuales están relacionadas directamente con la dimensionalidad del evento cultural, o sea, con la forma en que podamos describirlo. Como todo espacio urbano, el de Tijuana está cargado de sentido y tanto sus formas presentes, como su pasado, se remite y se articulan en una estructura simbólica, de la que aquí sólo tratamos dar cuenta en tanto sus aspectos materiales. (Cfr. Karp, 1987).

Los primeros lugares en ser poblados históricamente, son las superficies planas del centro, y luego se van creando asentamientos humanos en los cerros cercanos a dicho lugar, cuyas características comunes eran la deficiente infraestructura pública y las condiciones de vida precaria de sus moradores. La gran afluencia de migrantes, obliga constantemente a la expansión del número de colonias populares, constituyéndose éstas desde 1950 como los lugares de vida preponderantes en la ciudad; pues a excepción de las colonias o fraccionamientos exclusivos, es en los barrios populares donde se reciben o se asientan la mayoría de los recién llegados de otras partes del país, o los que son regresados de E.U.

La población actual significa en números, una cantidad 20 veces mayor a la de 1950. Y desde entonces, la superficie urbana poblada ha aumentado cinco veces. (SAHOPE, 1983:38). Entre 1950 y 1970, la ciudad registró el mayor crecimiento de su espacio urbano, lo que correspondía con el magno aumento de su población. Los principales lugares de los nuevos asentamientos fueron los cerros que separan a la ciudad del mar Pacífico, y la parte norte de las llamadas Playas de Tijuana; también tomó importancia la

expansión urbana en la Zona del Río. Se destaca en todo esto, que a partir de la séptima década del siglo, ese proceso de expansión deja de estar orientado sólo por los intereses de los pobladores, propietarios o inversionistas, para ser sujeta a una política estatal de planificación que pretendía canalizar el desarrollo urbano hacia la Mesa de Otay.

Tanto nativos como migrantes, asalariados o independientes, habitan un área urbana que se distribuye de la siguiente manera: 31.5% es utilizada con fines habitacionales; cerca del 5% se ocupa en la industria, comercio y servicios; el 4% es ocupado por la administración y el equipamiento institucional; el 19.5% sirve para la vialidad y el transporte; 22% son terrenos baldíos y el 18% restante es de usos varios. (Lossack, 1986:222).

Los asentamientos se distribuyen heterogéneamente: el centro y las colonias que lo lindan registran una densidad domiciliaria relativamente alta; al tiempo que se da una segregación espacial de la población residente en asentamientos periféricos distantes del centro.

En 1982, el 96% de las viviendas de Tijuana, contaban con suministro de energía eléctrica, el 64% con agua potable y el 48% con drenaje. Sólo el 42% de las calles estaban pavimentadas y el sistema de transporte colectivo unía la zona del río y el centro con algunas colonias populares. (Lossack, 1986:227).

Muchos de esos habitantes, migrantes o nativos, viven en asentamientos irregulares, y por ende, en condiciones deplorables en cuanto a servicios públicos; y a pesar del problema insoluble de la vivienda, los flujos migratorios hacia esta región siguen

siendo de considerable monto. Prueba de esto es que los barrios pobres que forman parte de Tijuana, han crecido continuamente desde hace por lo menos 20 años; y el número de habitantes de la ciudad se ha más que cuatruplicado, ya que ahora viven aquí, más de 800,000 personas de manera permanente. (Lossack, 1986:228).

Las repercusiones de los problemas económicos del país en Tijuana a orillado al grueso de la población a un proceso de pauperización, donde los asalariados son los mayormente afectados por las insuficiencias del ingreso mínimo. En el caso de los que desempeñan actividades independientes o informales al menos cuentan con la posibilidad de obtener ingresos extras y hasta más elevados que los asalariados.

La ciudad es cada vez más grande, con sus necesidades multiplicadas, pero también en su incapacidad de atenderlas; es ya un complejo sistema de suministros de los cuales ignoramos su funcionamiento, y sin embargo dependemos de ellos; es un continuo fluir de objetos que constituyen una extraña "selva" manejada por burocracias especializadas. Hay sin embargo zonas de la ciudad que parecen escapar a la lógica del sistema mercantil, se trata de los asentamientos irregulares. Ellos escapan al circuito de las mercancías y son discriminados, pues desconocen las tuberías de agua, gas o drenaje, sin servicios postales o de recolección de basura. Burocráticamente no existen, o se les toma en cuenta sólo en las épocas de campana política, o en las muy frecuentes campañas policiacas.

Las colonias populares se han formado con los migrantes de todo el país, que se han asentado en los cerros y cañadas que caracterizan a la geografía de la región; por lo que el acceso a

ellas es difícil. En estas colonias viven más de la mitad de los tijuaneños sufriendo los problemas de escasez de servicios y de inseguridad en la tenencia del suelo que habitan. El 22.7% de la superficie de la ciudad es clasificado como asentamiento irregular, donde vive el 42.5% de la población. (De la Rosa, 1985:42).

Se puede afirmar entonces que la ciudad no crece conforme a los planes de los políticos y los técnicos, sino de acuerdo a como lo determinan las necesidades de sus habitantes, sean nativos o migrantes; quienes se ven obligados a posesionarse de terrenos acaparados por propietarios privados.

A nivel político y de la planificación oficial se atribuye a la migración en Tijuana la responsabilidad por el desempleo y subempleo existente, por la falta de viviendas, por las crecientes exigencias planteadas al sistema educativo y de salud, etc. Para los migrantes la razón de estar aquí es la obtención de una ocupación y de un ingreso que asegure la reproducción de su vida y de su familia, incluyendo la vivienda y el acceso a los servicios públicos.

Después de apuntar algunas generalidades sobre la situación socioeconómica y urbano-cultural de los grupos trabajadores en Tijuana, pasamos a referirnos al caso concreto de uno de estos grupos, los mixtecos; no sin antes hacer mención a ciertos aspectos sobre su lugar de origen.

## 2.2 LOS MIXTECOS EN LA MIXTECA.

En este apartado sólo pretendemos dar algunos pormenores muy

generales de la problemática mixteca en su región original de Oaxaca, con el fin de recordar ciertos elementos que han identificado por siempre a esta cultura.

La población de las Mixtecas era en 1980 de 450,000 habitantes, de los cuales casi el 50% pertenece a la étnia mixteca. De ellos el 90% viven en rancherías o pueblos en los que sólo es posible llegar a pie. Y así como la geografía dificulta la comunicación entre los mixtecos, también los múltiples dialectos existentes hacen su parte. (Cfr. Henning y Paulsdorff, 1985:6).

La principal fuente de ingresos es la agricultura, que por su insuficiencia, obliga a cientos de mixtecos a emigrar para trabajar en otras actividades y en otras regiones. Todas las estadísticas al respecto hablan de la insultante marginalidad y abandono en que viven estos mexicanos.

Característica particular de las comunidades mixtecas es su rechazo a la acumulación de riquezas; por lo que ha originado varios mecanismos de distribución del ingreso: las fiestas, el sistema de compadrazgo, y otros. En esto cuenta también la disposición a la ayuda mutua que se expresa en el auxilio económico de múltiples maneras, fomentando la responsabilidad colectiva no sólo de los familiares, sino de toda la comunidad: el grupo doméstico, el tequio, la fatiga o mano vuelta son ejemplos de ese apoyo mutuo como mecanismos de distribución del ingreso y la riqueza, y con los cuales los mixtecos hacen frente a su pobreza.

Cuentan con una organización político religiosa, que tiene como centro de interés el bienestar de la comunidad, y que es representada por diversos funcionarios con autoridad dada por una asamblea comunal.

Los actos más importantes de la vida familiar mixteca son las bodas, los bautizos y las muertes. Todas ellas son ocasiones para grandes fiestas o reuniones en que participa todo el pueblo. Tales acontecimientos son vistos por los mixtecos como aspectos económicos, religiosos y políticos de su existencia, y que se expresan a través de las costumbres y ritos aceptados por la comunidad.

En los pueblos mixtecos, las tradiciones determinan la vida diaria de los habitantes. Aunque tales tradiciones se van modificando con el regreso de los migrantes que llevan los valores modernos: dinero, televisión, autos, etcétera; ya que la red de relaciones sociales entre los mixtecos es muy fuerte, y quienes emigran se ven culturalmente impelidos a volver de vez en cuando a su terreno.

Los enlaces familiares mixtecos abarcan a la familia nuclear, además de yernos, nueras, nietos y abuelos; e incluso parientes más lejanos. Se origina entonces una vida comun multifamiliar. Y dentro de ésta tiene singular importancia el parentesco ritual y el compadrazgo, mismos que da prestigio y respeto a los participantes.

La religión mixteca da poco interés a las abstracciones cristianas y a los dogmas católicos, pues aparte de los símbolos religiosos occidentales, se dan entre los mixtecos ideas animistas que se expresan en las creencias en espíritus y en los presagios.

La principal fiesta de cada pueblo es la que se celebra para su Santo o Santa Patronos, para lo cual se nombra un mayordomo que la organice. En tales fiestas, así como en Semana Santa, se

toca música, se baila, se encienden fuegos artificiales y se ofrece comida y bebida a todo el pueblo. Este evento es tan importante que muchos mixtecos tienen que emigrar, trabajar y juntar dinero para luego regresar al pueblo a cumplir con la mayordomía. Sobresale también la celebración del día de muertos como una actividad socio-cultural; donde se establece una "comunicación" con los antepasados ya fallecidos, y sirve también de ocasión para distribuir algunos bienes entre los miembros de la comunidad, principalmente alimentos.

En los pueblos donde conviven mixtecos y mestizos, estos últimos son los que ocupan los principales cargos, convirtiéndose muchas veces en caciques, acumulando poder económico y político, controlando la vida de la comunidad.

En su área de residencia original, los mixtecos orientan su vida en base a determinadas reglas sociales que incluyen cuando y a donde migrar. Como grupo migrante, los mixtecos se caracterizan en términos del uso que le dan a este movimiento social, y la facilidad o dificultad con que emigran esta determinada, parcialmente, por la utilidad que ellos ven en la emigración. Las motivaciones y obstáculos para el hecho colectivo migratorio, están dadas por las tendencias culturales y económicas de la étnia. (Cfr. UNESCO, 1982:318).

Las reglas que prohíben o alientan la migración están inscritas en diferencias culturales que son mucho más complejas que las reglas concretas, jurídicas; pues reflejan las actitudes y sentimientos de los mixtecos y pueden ayudar a explicar la dicotomía existente entre que se consideren o no migrantes, según que tales reglas alienten uno u otro tipo de posición.

La aculturación existente entre los mixtecos, hace que se vaya perdiendo el sentido de solidaridad e igualdad entre ellos, destruyéndose a la vez el sentido que tienen del mundo.

En su espacio original, los mixtecos mantienen una fuerte identidad cultural, en ella han creado una gran cultura; en ella han aprendido a relacionarse con la naturaleza, organizándose en base a ciertas reglas sociales y culturales, allá tratan de mantener una estructura social diferente a la que se les impone en otros lugares.

Los indígenas se defienden a veces contra las influencias que vienen de fuera, es usual que si se encuentran con un representante oficial hablen mixteco, lengua que el funcionario no siempre entiende. Por eso se dice que "Los mixtecos reflexionan cuales ventajas pueden sacar de los planes oficiales y adoptan lo que les parece correcto." (Henning y Paulsdorff, 1985: 28).

La migración de los mixtecos dentro y fuera de su región ha ocurrido a través de toda su historia. Hoy, el amplio y continuo movimiento de esta étnia, en circunstancias a veces dramáticas, se incrementa debido a las presiones políticas y económicas. Esta situación a obligado a poner atención sobre las desafortunadas condiciones de vida de los mixtecos migrantes en Tijuana.

### 2.3 LOS MIXTECOS EN TIJUANA.

Dada su presencia "cualitativamente" diferente al resto de los habitantes de la ciudad, los mixtecos en Tijuana manifiestan unas condiciones muy particulares de vida desde las cuales producen y consumen objetos materiales y culturales. De tales condiciones deseamos aquí dejar constancia.

La presencia de los mixtecos en Tijuana, el habitat naturo-social que da las pautas para la producción/reproducción material y cultural de este grupo, tiene que ser explicado en base al entendimiento de la ciudad como una organización social del espacio, donde convergen la evolución de los usos sociales del suelo y la difusión de determinadas prácticas culturales, sujetas tanto unos como otras a una misma dominación política.

Al iniciarse el fenómeno migratorio a esta ciudad, los mixtecos se encontraron con una organización del espacio que estaba sustentada en procesos sociales derivados de las relaciones que existían entre los distintos grupos ya establecidos y que constituían las fuerzas productivas que se expresaban con determinadas formas culturales, producto de sus condiciones de vida.

La llegada de los mixtecos a Tijuana desde 1970 aproximadamente, ha tenido como objetivos el utilizar la ciudad como puerta de entrada al mercado laboral de los E.U., o bien instalarse aquí.

En la ciudad, los mixtecos han encontrado actividades de producción, consumo, intercambio, gestión, habitación, servicios, organización político-social, entre otras, como parte de procesos urbanos antes no comunes para ellos en su región de origen. La

presencia de los mixtecos en la ciudad puede entenderse en términos de la reproducción de la fuerza de trabajo y de su formalización al integrarse al sistema urbano; ello nos permitiría explicar las formas de articulación entre los mixtecos y los restantes grupos sociales, sus relaciones con el Estado y con el fenómeno cultural urbano, etc.

Desde su llegada a la ciudad a los mixtecos les ha tocado ser testigos de como la ciudad ha adoptado una forma metropolitana, tanto en su aspecto físico, como por los cambios de las actividades del espacio urbano y en las modalidades de interpenetración de dichas actividades. Algunos de ellos vivían en "cartolandia" en la hoy flamante zona del río, y fueron desalojados, teniendo que buscar asentamiento en otros sitios de la ciudad, principalmente en la colonia Obrera.

Cabe afirmar que en sus vivencias en la ciudad, los mixtecos participan de la cultura de masas característica de la región, y que empiezan a ser socializados por el sistema educativo formal e informal de la zona, por los medios de comunicación masiva, de una manera mucho más intensa que en su región original. Pero que a la par de esos mensajes provenientes de los grupos dominantes, los mixtecos reciben también los mensajes particulares de su realidad social, económica y política. Por lo que puede asumirse que los mixtecos, como grupo dominado, no adopta acriticamente todos los contenidos implícitos de la cultura de masas, sino que muchos de esos elementos que recibe, los resemantiza y los emplea de manera distinta al propósito original de sus creadores, que no es sino la generación de una actitud receptora y pasiva en los

dominados. (Cfr. Colombres, 1984).

En Tijuana, los mixtecos se encuentran con condiciones de producción capitalistas que les obliga a vender su fuerza de trabajo, ya sea aquí o en Estados Unidos. De la producción comunitaria, usual en la Mixteca, transitan al trabajo individual asalariado, al trabajo informal o al franco desempleo; con ello se ven constreñidos a dar menor importancia a los lazos de parentesco y amistosos, al apoyo mutuo y a la solidaridad, tan comunes entre ellos.

Aquí los mixtecos tienen que enfrentarse con las diferencias en la toma de decisiones: aquellas tradicionales a su étnia, y las usuales en el medio urbano. Las primeras se dan de manera comunitaria, con responsabilidad colectiva; mientras que en las segundas casi todo se reduce a la participación individual y a la imposición de lo que las autoridades de la administración pública deciden como conveniente.

Uno de los cambios más notables entre los producidos en la cultura mixteca al inmigrar a Tijuana, ha sido el referente a la cuestión alimenticia. Los mixtecos están obligados a consumir lo que en la región se vende, originando alteraciones en sus pautas alimenticias: diferentes alimentos, nuevos tipos de combinación de los mismos.

Tales cambios, entre otros aspectos, no son sino parte y resultado del permanente flujo migratorio desde la Mixteca en Oaxaca hacia la ciudad de Tijuana, constituido ya en un círculo permanente de personas, de noticias, de bienes y de dinero.

La cultura del migrante mixteco en Tijuana se integra en parte, por el bagaje cultural que trae consigo desde su lugar de

origen, y por otra, con la debida a los conocimientos que adquiere en contacto con los demás habitantes de la ciudad. Con tales informaciones se introducen elementos necesarios para su sobrevivencia; lo indudable es que lo que los mixtecos han aprendido de su contacto diario con los otros grupos sociales y que ya está en su cultura, nos da una idea de la naturaleza de sus necesidades. Es del todo improbable que lo que los mixtecos aprendan mediante sus contactos diarios con su otra realidad, sean cosas que ellos no estimen o valoren como necesarias para su existir; los mixtecos tienen necesidad de lo que aprenden. Este punto es importante para nuestro trabajo, porque como en el siguiente capítulo trataremos de demostrar, muchos de los textos comunes entre la oralidad mixteca en Tijuana, se refieren precisamente a lo que ellos consideran necesario expresar por tales medios.

Considerando su historia, y su presencia actual en la ciudad, parece claro que no podemos definir la cultura mixteca en Tijuana por su "propiedad intrínseca", ni por alguna serie de rasgos que le serían exclusivos o propios, sino que debemos caracterizarla por las relaciones que tiene con la cultura de los otros grupos sociales; en especial, con la cultura dominante de la región. La práctica de cualquier elemento cultural se establece en base a su uso y no por su origen. El que los cuentos, mitos o leyendas mixtecas sean usadas en su nuevo lugar de residencia, se debe a su relación histórica, a que aportan una diferencia o un contexto, porque les proporciona a sus usuarios una respuesta o un complemento a lo que por otros medios se les

hace consumir, material y culturalmente hablando. (Cfr. Colombres, 1984).

La generación de la cultura mixteca en Tijuana puede ser considerada como producto de lo que cada individuo de este grupo étnico distingue como conocimiento específico y concreto, derivado del trabajo que desempeña. Tal conocimiento es la materia de los procesos de socialización que son la práctica cotidiana que realizan esos individuos y que constituyen su conciencia, reforzada a su vez por su participación dentro de la estructura productiva.

Los productos culturales mixtecos en Tijuana han salido ya a las calles de esta ciudad: pulseras de tejidos en colores, muñequitos de estambre, presentación de bailables en el CECUT, la celebración del día de muertos en la colonia obrera, etcétera; con un ritmo creciente el resto de la población tijuanense advierte la presencia en la ciudad de otra cultura. Grupos políticos o religiosamente comprometidos "perciben" a los mixtecos como una forma contestataria opuesta a la cultura dominante, a los que hay que manipular o silenciar. Poner en la prensa, en la televisión, o en las calles algunos elementos de la cultura mixteca puede convertirse en una nueva forma de mantenerlos en la marginalidad y negarles su acceso a otras culturas. (Cfr. Lombardi Satriani, 1978).

El mestizo tijuanense y el migrante mixteco tienen en común el participar de la misma ciudad, ver los mismos canales de televisión, etcétera, sin olvidar que ello se hace desde posiciones diversas en la estructura social; lo cual genera a su vez formas distintas de descodificar la realidad. Pero entre ambos

existen opciones económicas y culturales que los diferencian: jergas separadas, canales de comunicación propios; concepciones sobre la comunidad y el papel del individuo en ella distintos; ambos espacios, el de la cultura hegemónica y el

de la cultura popular, están interpenetrados, de manera que el lenguaje particular de los obreros o de los... [desempleados]...es en parte construcción propia y en parte una resemantización del lenguaje de los medios masivos y del poder político, ...[como]... un modo específico de aludir a las condiciones sociales comunes a todos. (García Canclini, 1982:63).

Es así que en tanto los mixtecos sigan manteniéndose como una unidad social y persistan en sus demandas, los grupos dominantes de la región tratarán de impedir su emergencia y de mistificar sus producciones, buscando que se incorporen a contextos comerciales en un falso "folklor" estereotipado, insertándolos en los circuitos mercantilizados de masas y destruyendo su significación original, tal como sucede con la celebración del día de muertos.

Desde su llegada, la población mixteca en Tijuana ha sufrido los efectos de una doble opresión: la de ser inmigrantes pobres, desempleados y marginados; y la de grupo étnico, en condiciones de "inferioridad" ante los mestizos y los extranjeros.

La problemática de los mixtecos como migrantes, hace recordar la reunión de la UNESCO en 1978, donde se acordó expresar el derecho de los migrantes a mantener su lenguaje nativo y su identidad cultural, social y étnica. En sus esfuerzos por resolver la situación de aislamiento, los migrantes se topan con diversas dificultades; tienen que enfrentarse a un nuevo medio ambiente natural que los recibe, y todas esas presiones los empu-

jan a solventar la necesidad de asimilarse a su nueva sociedad, la vez que experimentan prejuicios, rechazos y discriminaciones (Cfr. UNESCO, 1982:50).

Lo anterior evidencia que la relación entre los mixtecos y el resto de la sociedad tijuanense es compleja, ordenada se cierta jerarquía que no es necesaria e inmediatamente percepti en muchos casos. Entre los mixtecos y el resto de los habitantes de la ciudad se ha construido una red de relaciones sociales económicas que descansan en intercambios desiguales; así ejemplo, el grupo mixteco, en tanto grupo subalterno, es objeto con más frecuencia que otros, de las expresiones más duras de poder, de la represión, de la discriminación por su escaso conocimiento del idioma español, de atención despectiva.

Su condición de inmigrantes rurales, pertenecientes a una etnia, con caracteres físicos distintos a los de la mayoría mestiza, es uno de los elementos que mayor peso tienen para explicarnos la conducta del resto de la sociedad hacia este grupo. Hay que recordar entonces que los mixtecos provienen de áreas rurales muy atrasadas y que aquí tienen que enfrentarse sin preparación alguna a las condiciones de producción y reproducción de la existencia características de una gran ciudad, con sus formas de trabajar y de vivir. En consecuencia ellos tienen que desprenderse de condiciones sociales que les ofrecen seguridad a su familia, sus amigos, su comunidad-, sin estar capacitados para encontrar la forma de obtener un sitio en su nuevo lugar de asentamiento. Además se encuentran aquí con los prejuicios de la población, que resultan de las diferencias de socialización

experiencias culturales distintas, del hecho de que una parte de los habitantes nativos de Tijuana ve a los migrantes como competidores en el mercado de la fuerza de trabajo. También muchos mixtecos se encuentran incorporados en procesos de consumo colectivo que no ofrecen ningún tipo de comunicación interpersonal, cuando ellos están acostumbrados al trabajo artesanal y a la vida comunal.

Así pues, como en cualquier otra sociedad o región, hay un desacuerdo y un conflicto entre los grupos sociales de Tijuana con respecto al tema de los migrantes en general, y de los mixtecos en lo particular. Probablemente la política gubernamental refleje los deseos e ideas de la mayoría, pero al menos que el mixtaco sea declarado oficialmente una persona "non grata", tendrán que darse tanto esfuerzos públicos como privados para ayudarles ajustarse a su nuevo medio ambiente.

El hecho es que una de las respuestas de las autoridades ante las exigencias y demandas de los mixtecos por incorporarse al mercado capitalista, tanto del trabajo como del consumo material y cultural, ha sido la represión física de sus miembros; aunque también se da la represión "simbólica" ya señalada, consistente en absorber elementos de la cultura mixteca para integrarlos a la dominante, resemantizando sus mensajes y refuncionalizando sus objetos; el propósito ha sido reestructurar las representaciones y prácticas mixtecas, para que contribuyan al desarrollo del sistema hegemónico.

Se internaliza la cultura dominante en los hábitos populares, se reduce lo étnico a lo típico, se uniforman las diversas estrategias ensayadas para sobrevivir por las clases oprimidas a fin de subordinarlas a la organización transnacional de lo simbólico. (García Can-

clini, 1982:197).

La diferencia entre ser considerado un nativo o un migrante, tiene que ver entre otras cosas, con el hecho de que los mixtecos son "bienvenidos" cuando se razona que serán los encargados, de realizar las labores menos deseadas y humillantes, a la vez que las peor pagadas, y que por eso mismo los nativos no están dispuestos a llevar a cabo. Los que ocupan este tipo de trabajadores, presionan a las autoridades para que faciliten el trabajo a migrantes mixtecos. Esta situación de trato ambivalente para los mixtecos, también contribuye a la expansión de la economía regional, donde la fuerza de trabajo disponible se dice que es insuficiente para atender su demanda; pero generalmente ésta se da solo a nivel de trabajo muy calificado, por lo que los mixtecos al no tener ese nivel, son rechazados. Hasta ahora por el auge de la construcción y de algunos otros servicios los migrantes mixtecos encuentran ocupación, y eso ha permitido que ellos no sean del todo mal vistos; una clara excepción es el caso de las mujeres vendedoras mixtecas que se localizaban en la calle Revolución, de donde fueron desalojadas a la fuerza por las autoridades, cediendo a presiones de los comerciantes "organizados" del primer cuadro de la ciudad. Una vez que la economía de la ciudad empiece a sufrir algún retroceso o recesión, las oportunidades de empleo disminuirán, trayendo consigo más presiones que buscarán relegar a los mixtecos a su calidad de migrantes que debieran regresar a su región. (Cfr. UNESCO, 1982:319).

Junto con lo anterior, la problemática mixteca en Tijuana es resultante de su articulación a los procesos de consumo colectivo; por lo que entre tal problemática y la organización del grupo

como medio colectivo de reproducción de la fuerza de trabajo hay una mutua determinación. Al ser parte del fenómeno urbano, de la cultura de masas, los mixtecos son inducidos a un consumo determinado, a un cierto modo de consumo tanto de bienes materiales como culturales, delimitados por los medios de comunicación. Para entender que es lo que consumen los mixtecos hay que hacer referencia a la realización material del proceso de consumo, y de la cual se deriva cierta práctica social que define su modo de consumir, ligado directamente a sus condiciones de trabajo y a su nivel de ingresos.

Los mixtecos que consiguen empleo e ingresos, vuelven con regularidad a sus pueblos, generalmente una o dos veces al año; y si pueden hacerlo invierten su ahorros en la comunidad como una forma de manifestar su preocupación por el bienestar de su tierra natal. Lógicamente, los mixtecos que hacen esto no son muchos, pues en promedio sus ingresos diarios aquí en Tijuana también son bajos.

Como ya se dijo, las mujeres mixtecas que venden en el centro son de continuo reprimidas por la policía, otros servidores municipales y por los dueños de los comercios, quienes les reprochan el que dan una mala imagen a la ciudad y que hacen disminuir las ganancias de las tiendas de artesanías para el turismo. Al organizarse para defender sus derechos como mexicanas, las autoridades se negaron a otorgarles permiso para sus ventas, y con el apoyo de los negociantes, se desalojaron a todos los vendedores ambulantes del centro, incluidas las "marías oaxaquitas".

Al tiempo que los mixtecos son explotados por aquéllos que los emplean o son rechazados hostilizándolos, hay otro pequeño sector de la población que ve en la presencia de este grupo étnico en la ciudad un problema social. Esto es, que los mixtecos necesitan ayuda y apoyo para encontrar un lugar donde asentarse y asimilarse a la región que han elegido para trabajar y vivir. La ayuda y apoyo se hace en forma de programas educativos (INEA) y de varios otros tipos de servicio social. [Hay grupos de norteamericanos, religiosos y civiles, que son los que más han tomado parte en este último tipo de acciones; pero cuyos propósitos que van más allá de la simple ayuda social, no pueden aquí explicarse, en tanto escapan a los límites del presente trabajo.] (Cfr. de la Rosa, 1987).

Los grupos de servicio social también tratan de proporcionar ayuda y apoyo a los mixtecos, buscando cambiar la manera en que el resto de la sociedad percibe y se comporta ante este grupo étnico. No se expresa con esto una preocupación ociosa por revelar y mantener los aspectos culturales indígenas que provienen de sus etapas primigenias. Sino que creemos con Stavenhagen, que

el problema no está allí, sino en determinar cuáles son los factores y elementos que configuran la existencia real objetiva y subjetiva de las culturas étnicas indígenas en la historia contemporánea de México y de que manera éstas han interactuado con la cultura dominante, la llamada sociedad nacional. (1984:26).

Con este mismo propósito podrían plantearse las siguientes interrogantes, de las cuales en este trabajo se tratan de responder algunas, y otras, la mayoría, son consideradas para posteriores reflexiones sobre la inclusión de los grupos en la planeación del desarrollo regional que los los afecte:

1- ¿En qué grado deberían los mixtecos dejar, o ser obligados a dejar, su cultura nativa?

2- ¿Deberían establecerse programas especiales para los mixtecos, o deberían ellos adaptarse y asimilarse a la sociedad tijuanense en las condiciones que ésta ofrece y con los problemas que puedan ocurrir?

3- Si se acepta que se establezcan programas especiales, ¿de qué tipo deberían ser éstos?

4- ¿Cómo pueden estos programas ser implantados con la mayor eficacia y eficiencia en cuanto a costos y beneficios, tanto sociales como económicos?

5- ¿Qué participación deberían tener los mixtecos en el diseño e implantación de tales programas?

6.- ¿En qué nivel deberían los mixtecos recibir un trato especial, y quizás preferencial, acordado como razonable para subsanar los prejuicios y rechazos que padecen?. (Cfr. UNESCO, 1982:323).

Los mestizos y los mixtecos tendrán desacuerdos en las respuestas a estos planteamientos. Algunos están convencidos de que los mixtecos deben conservar su lenguaje y costumbres, aún cuando estén en una sociedad diferente; algunos otros opinan que es el resto de la sociedad, por lo menos los que tienen una relación cercana con los mixtecos, los que deberían entender y aceptar su cultura. Otros no toleran esta idea, pues piensan que el mixteco debe asimilarse completamente y llegar a ser un "ciudadano" más de esta región.

Para elucidar tales cuestionamientos, sería importante comprender: 1) ¿cómo contienda los mixtecos con la sociedad regio-

nal, que es para ellos una sociedad extrana?, y 2) ¿cómo Tijuana, la sociedad huésped, responde y trata a los mixtecos que son vistos como extranjeros?. Ya hemos tratado de responder a estas interrogantes, en lo que va del presente capítulo. Pero intentaremos a continuación de ser más explícitos.

Se puede plantear que los mixtecos en la ciudad se enfrentan a una heterogeneidad cultural muy asentada, a barreras sociales desconocidas para ellos, a una movilidad urbana muy intensa; se enfrentan no sólo a los mestizo, sino también a lo estadounidense. Ello los obliga a una evolución cultural, a tener que hacer continuos reajustes en sus respuestas ante los estímulos que provienen del sector urbano dominante: aprender nombres de calles, localizar la ubicación de oficinas públicas, reconocer letreros en español e inglés, donde tomar el camión o donde bajarse, hacer operaciones en pesos y en dólares, etcétera.

Por ello no es raro que ante tanto abuso y explotación por causa de su diferencia cultural y su desconocimiento del español, el mixteco sienta que su propia lengua y cultura no le sirven, y que son un obstáculo. De ahí que la comunidad mixteca va aprendiendo a ajustarse a las exigencias de la sociedad regional de manera contradictoria; y si es verdad que en base a razones históricas ha mantenido fundamentalmente una actitud conformista a las políticas de los grupos gobernantes, no se puede ignorar que ciertas formas de su organización le han permitido hacer frente a algunas de las muchas represiones que son objeto por parte de la autoridad.

Ante todo ello, los mixtecos han ensayado diversas formas de organización para mejorar sus condiciones de vida, luchar contra

la explotación, discriminación y pobreza en que viven. En tales intentos han tenido que luchar con los propósitos de organismos oficiales y partidistas por adherirlos y mediatizar sus demandas. Se ha generado entonces una desconfianza interna que se traduce ya en una división en ciernes dentro del grupo.

Entre los elementos de su organización social adaptados a la vida urbana en Tijuana, destaca la asociación mixteca. (Cfr. Henning y Paulsdorff, 1985). La cual emplean en este ambiente ante su necesidad de enfrentar los valores con los cuales fueron socializados, contra aquéllos como la riqueza individual, la tendencia a la propiedad, y otros, que caracterizan a las relaciones sociales de la región.

La organización mixteca tiene como objetivos ser grupo de apoyo y capacitación para enfrentar los problemas de la comunidad: su miseria económica y la discriminación, basándose para ello en la identidad como grupo étnico y en sus tradiciones comunitarias.

Insistimos por lo anterior, en que la cultura mixteca en Tijuana no puede ser definida sino por sus efectos sociales, en los cuales quedaría comprendido el discurso con que este grupo busca su legitimación y su comunicación con los demás. El proceso de legitimación de los mixtecos tiene un efecto que devela la racionalidad de sus intereses y permite que su presencia sea tomada como de interés general. Con un proceso de comunicación democrático se busca darle fuerza al discurso ideológico que permitiría la distribución y jerarquización de los intereses mixtecos entre los distintos sujetos sociales que concurren en la

ciudad. (Cfr. Karp, 1987).

No se han estudiado cuáles son las consecuencias psicosociales de la experiencia de migración entre los mixtecos. Poco se sabe de los peligros que tiene que enfrentar el migrante en el itinerario de sus viajes desde la mixteca hasta Tijuana. Tampoco tenemos un recuento verídico de las presiones a que se ve sometido en la nueva tierra, como resultado de sus necesidades de encontrar vivienda y trabajo, de adaptarse a su nuevo ambiente físico y cultural. Los mixtecos tienen que enfrentarse con los problemas resultantes de "vivir entre dos culturas", bajo situaciones de vida muy difíciles.

#### 2.4 CONDICIONES DE VIDA EN LA COLONIA OBRERA, TERCERA SECCION.

Para entender bien las prácticas culturales mixtecas y su vinculación a la producción/reproducción de su fuerza de trabajo, se pueden plantear cuatro niveles o procesos fundamentales, que relacionan las condiciones de vida de los individuos, en tanto que de éstas surgen las necesidades materiales y no materiales que en aquellas prácticas se expresan. (Cfr. Godard, 1977:226-227). Un primer nivel trata de las formas de explotación directa de la fuerza de trabajo (horarios, tipo y forma de trabajo, etc.) las cuales se estructuran directamente con las determinaciones del proceso concreto de producción: cuántas horas trabajan los mixtecos en promedio, qué hacen en sus trabajos, cómo lo hacen, qué tanto hacen, etc.

El segundo nivel tiene que ver con las relaciones sociales de distribución y con las formas de obtención del ingreso y su

cuantía: cuál es la escala de ingresos que perciben o se agencian los mixtecos, cómo se reparte entre ellos la plusvalía social del grupo (fiestas, ceremonias, transferencias, etc.), contribuciones comunales y públicas que hacen, etc.

En el tercer nivel se busca conocer cómo están estructuradas las prácticas sociales de consumo entre los mixtecos, cómo se mantienen y se reproducen en tanto fuerza de trabajo, de que se alimentan, como se procrean familiarmente, que parte de su consumo es individual y que parte es social, que instalaciones de uso particular y cuales de uso colectivo emplean, etc.

Para el cuarto nivel importa el proceso de formación y mantenimiento de la calificación de la fuerza de trabajo del trabajador y su familia, especialmente de sus hijos: como aprenden los oficios, por cuáles medios se internaliza la disciplina, la autoridad, la identidad con el grupo, etc.

Con este modelo se puede mostrar qué tipos de ligas se establecen entre una parte y otra del proceso básico, material, de reproducción de las condiciones de vida de los mixtecos, y que puedan llegar a tener una expresión mediata o inmediata en sus expresiones culturales. Lo que interesa es poder llegar a establecer cómo una parte está ligada con otra, tal como lo intentaremos en el siguiente capítulo.

En lo que resta de este apartado trataremos de generalizar con información sobre los mixtecos de la colonia Obrera de Tijuana, cada una de las caracterizaciones que aquí se han mencionado, y que señalan las condiciones bajo las cuales los mixtecos producen y consumen los bienes culturales a su alcance.

#### 2.4.1 EL HABITAT.

El crecimiento urbano espacial de la ciudad de Tijuana ha estado condicionado, principalmente hasta los años 50, por, la llegada de emigrantes del interior del país, o por mexicanos que eran regresados de los Estados Unidos. Desde 1970 se deja sentir la presencia de las políticas estatales para orientar el crecimiento de la ciudad, y la cada vez mayor presencia de fraccionamientos residenciales, sin dejar por ello de aparecer los asentamientos populares, muchos de ellos con el carácter de irregulares.

Con el desalojo de la zona del río, conocida popularmente como "Cartolandia", a mediados de la década de los 70, quienes ahí se asentaban han de buscar espacio para vivir en lugares de la periferia de la ciudad; surgiendo varias colonias, entre ellas, la Obrera, "tercera sección", donde fueron a parar los pocos mixtecos que en Cartolandia vivían, junto con otros mestizos.

En la actualidad aproximadamente más de 5000 mixtecos viven en algunas colonias de la ciudad, y cerca de 2000 en los cerros de la colonia Obrera, lugar que es llamado Pedregal de Santa Julia o ampliación de la colonia Obrera. Los mixtecos que ahí viven se quedaron a residir permanentemente en Tijuana y regresan de vez en cuando a su pueblo natal.

Los mixtecos que viven en la colonia Obrera vienen a representar la más alta concentración de esta étnia en la región de Tijuana. Muchos de ellos han llegado aquí después de ser recolectores de productos agrícolas en los campos capitalistas de cana

en Veracruz, de tomate en Sinaloa, algodón y uva en Sonora, y algodón en el valle de Mexicali.

En la colonia Obrera los niños mixtecos entre los 0 y 5 años representan el 21% del total de la población mixteca; entre los 6 y 14 hay un 38% del total; de 15 a 45 son también el 38%; de 46 y más años son el 8% del total de la población mixteca en la colonia. (SEP, 1984:22).

De acuerdo a su escolaridad, tres de cada cien mixtecos que viven en la colonia Obrera, han cursado o cursan el preescolar; 53 han cursado la primaria; ocho la secundaria; menos de uno tienen otros estudios aparte de los anteriores; y treinta y seis no tienen ningún grado de escolaridad. (SEP, 1984:22).

De los mixtecos de la colonia Obrera, un 62% son sólo monolingües, el 31% son bilingües; 59% saben leer y escribir el español y 41% no hacen ni una ni otra cosa. (SEP, 1984:22).

#### 2.4.2 TRABAJO E INGRESOS.

No preocupa a los mixtecos el tener que trabajar "de sol a sol" sino encontrar alguien que les compre su fuerza de trabajo; compra que ha de ser individual, a nivel de asalariado, contra las costumbres de su cultura de realizar trabajo comunal, en base a lazos de parentesco y amistoso. Aunque son considerados "buenos trabajadores y gente modesta"; su escasa preparación no le permite el acceso a un empleo y un salario decoroso.

Debido a su nula calificación profesional, los mixtecos de la Obrera, tienen que emigrar temporalmente a los campos de California, y si se quedan en Tijuana han de trabajar como jornaleros.

leros en la construcción o de jardineros en las colonias de ricos. De ahí que sea común entre los mixtecos que trabajen ambos padres de familia y que manden a trabajar a los niños ya mayorcitos. Lo normal es encontrar mixtecos subempleados o desempleados casi de manera permanente, con la repercusión lógica en la obtención de bajos ingresos, y la distribución del trabajo entre todos los miembros de la familia.

Las condiciones de trabajo afectan a la familia, pues los hombres frecuentemente se alejan durante varias semanas para trabajar al "otro lado", cortándose la comunicación entre los jefes de la casa, y quedando la madre como responsable del sustento de los hijos, ya sea trabajando, o bien acudiendo al apoyo de sus vecinos o parientes. Esto obliga a la madre a distribuir el trabajo entre los hijos, los más grandes a buscar ingresos económicos, y los menores a cuidar la casa y a los más chicos, o bien se van con la mamá al centro a ayudarle a trabajar.

Sólo los profesores y máximo cinco personas más que trabajan en la Comisión Estatal de Servicios Públicos en Tijuana tienen un ingreso familiar seguro y las prestaciones derivadas de ello.

Estos mixtecos que obtienen algún ingreso seguro no sólo forman parte del compadrazgo y de las mayordomías para contribuir a la distribución de los excedentes, sino que incluso cumplen con cargos y deberes similares en sus pueblos de origen, representando con ello no sólo una contribución a la economía de sus comunidades mixtecas, sino también una muestra de la preocupación que aun mantienen por los lugares de donde salieron.

Las mujeres trabajan, algunas, como vendedoras ambulantes en la calle Revolución y muy pocas como domésticas. La constante en

las condiciones de vida en la colonia Obrera y entre los mixtecos es su inseguridad económica, los que les impide la participación en actividades de beneficio colectivo, como los cursos de alfabetización, pues su objetivo principal, más que aprender a leer, o a cualquier otra cosa, es comer.

#### 2.4.3 CONSUMO Y DISTRIBUCION.

En la colonia obrera mixteca, el grupo doméstico más importante es la familia nuclear, integrada por los inmigrantes permanentes; aunque es también frecuente la unión bajo un mismo techo de varias familias nucleares, separados como unidades de consumo, pero unidos como grupo familiar extenso.

En estos grupos se da cabida a parientes o conocidos del pueblo que no han conseguido trabajo y por lo tanto no tienen ingresos para buscar terreno y levantar su casa, y están viviendo "por mientras" en la misma casa del tío o del compadre.

En los grupos domésticos prevalece la ayuda y asistencia mutua, que se traduce en apoyo económico, o en prestación de servicios. En cada uno de los grupos hay un miembro que los representa ante los demás grupos de la colonia, y cuyas cualidades han de ser: el manejo del español, el conocimiento de la ciudad, contactos con posibles patronos, además del tiempo que ya tiene como migrante con experiencia.

El trabajo en la comunidad es dependiente de la organización intrafamiliar prevaleciente, siendo su propósito la satisfacción de las necesidades económicas, principalmente; de ahí que tanto los hombres como las mujeres están llamados a desempeñar alguna

actividad. Aunque el padre sigue siendo el aportador fundamental del ingreso familiar, hay una alta proporción de familias en donde la mujer hace también su contribución económica al ingreso doméstico, ya sea llevando a cabo alguna producción de tipo artesanal dentro del hogar para su venta en las zonas comerciales de la ciudad; se presenta el caso, reducido, de que soliciten caridad pública. En el trabajo familiar también intervienen los niños, sobre todo a partir de los siete u ocho años, generalmente con diferenciación por sexos, es decir, los varoncitos ayudan al padre, y las niñas, a la madre.

Con todas las características de asentamiento irregular, la colonia Obrera escapa en muchos aspectos al circuito de la mercancía, y organiza otras formas urbanísticas y otros elementos del uso del espacio. El mixteco construye su casa con lo que puede, generalmente con desechos de la ciudad, o desperdicios que le regalan gentes del otro lado: madera vieja, láminas usadas, etc.; cada quien sólo, y a veces en grupo, fabrica sus propias viviendas, y es así como también manejan su habitat. Cuando trabaja en grupo para la autoconstrucción, se recurre generalmente al parentesco ritual.

La geografía del lugar en que se asienta la colonia, obliga a la construcción en cañadas y pendientes. Ahí los mixtecos se sienten a gusto, porque les recuerda, a muchos, la forma física de su lugar de origen. Las casas, cuando se levantan en las pendientes, son asentadas en llantas viejas llenas de arena. La mayoría de las casas ofrece poca protección en la época de lluvias o de frío intenso; aunado al hecho de que carecen de los principales servicios públicos, a excepción de algunos casos de

viviendas que si cuentan con la luz eléctrica y agua. Y en ellas han de convivir en promedio diez personas, además de algunos animales.

El tener una vivienda no es señal de poseerla en propiedad, pues muchos de los mixtecos tiene que rentar cuartos para vivir; o bien tienen inseguridad en cuanto a la posesión del terreno en que han construido sus casas.

De la necesidad del trabajo común, se deriva la importancia de la familia extensa y su impacto en el problema de la vivienda en la colonia Obrera, lo que se traduce en índices de hacinamiento. Resalta este problema en el caso de aquellas familias que en dos o tres cuartos tienen que acomodar a más de diez personas, en razón de que el jefe de una de las familias se fue a trabajar a Estados Unidos, y el resto de la familia que aquí se quedó tuvo que juntarse con otra familia para sobrellevar los gastos y la soledad; o bien del pueblo en Oaxaca vinieron algunos parientes o amistades y están viviendo en la casa del pariente que los recibió.

El parentezco ritual es muy usual entre los mixtecos de la colonia. Se incluye dentro de este parentezco, el compadrazgo por bautizos, bodas, etcétera, siendo valorado incluso por los jóvenes más aculturizados de la comunidad. Compadrazgo y padrino son factores sociales que se convierten en económicos, pues del compadre o padrino se espera apoyo económico, no sólo moral, en casos de necesidad. Este tipo de relaciones también se utilizan para establecer los lazos que permitan la emigración hacia Estados Unidos; e incluso las han extendido hacia los mestizos con

quienes conviven.

La distribución del trabajo común, que incluye el recurrir a los compadres rituales, se realiza también mediante los "tequios", por los cuales se hacen acciones de trabajo colectivo para el mejoramiento de alguna de las viviendas de los miembros que participan en esta forma de organización. Actualmente un mestizo, Marco Vinicio Meza, coordina a un grupo de mixtecos en la autoconstrucción de viviendas siguiendo precisamente esa vieja costumbre de la étnia.

Con mucha menor intensidad se emplea el sistema de "fatiga o mano vuelta", como trabajo colectivo y de contacto social. Cuando se llega a solicitar, el que lo hace ofrece comida y bebida, y los participantes aprovechan los descansos para platicar e intercambiar información. Pero en realidad, en la colonia Obrera, es raro ver este tipo de organización.

Aún así es frecuente ver en los patios de las casas de los mixtecos, los montones de piedra, arena y grava que el propietario ha ido comprando poco a poco para construir, con la ayuda de sus compadres y amigos, un cuarto más. Es raro que alguien se niegue ayudar en la autoconstrucción, pues permanece la disposición a la ayuda mutua, como una responsabilidad colectiva ante la suerte de los paisanos. Pero repetimos, esto es cada vez menos frecuente, porque los jóvenes, quienes son los más indicados para trabajar en este tipo de actividades ya se han socializado con los valores del individualismo preponderante en la sociedad tijuanense.

Otra de las formas que tienen los mixtecos para distribuir el excedente de los ingresos de los miembros de la comunidad es

mediante las fiestas que celebran en honor de su santa patrona. En el transcurso del año, los mayordomos encargados de organizarlas van acumulando ahorros para la fecha de la conmemoración. En tales fiestas se reparte comida y bebida, se toca música, y en general se busca halagar a la festejada, a la vez que mantener el sentimiento comunitario entre la población.

En la colonia se celebra la fiesta de la Virgen de las Nieves, considerada como la patrona de los mixtecos en Tijuana. La mayordomía ha organizado la construcción de una capilla, y también se ha encargado de la celebración de la fiesta dedicada a la virgen. Esto les permite a los mixtecos mantener sus valores culturales, reforzar su confianza, y generar un proceso de distribución de la riqueza en la comunidad.

Al migrar y radicar temporal o definitivamente en Tijuana, los miembros del grupo mixteco debieron modificar sus prácticas culturales, además siguen siendo excluidos como todo grupo subalterno, del control de los bienes de consumo, pero han sido admitidos, en cambio, al consumo sin control. Esto en tanto que son un grupo de fuerza de trabajo y de fuerza de consumo. Así en su fiesta del día de los muertos, por ejemplo, ellos han sustituido muchos de los objetos artesanales que usaban, por otros de producción industrial (la bebida preparada por ellos mismo se cambió por refrescos de cola). Los cambios socioeconómicos del grupo, y sus exigencias de participación en el consumo "moderno" han coincidido en más de un sentido con las necesidades de avance del mercado capitalista en Tijuana. (Cfr. García Canclini, 1982:196).

Con lo que obtienen de sus ingresos van viviendo al día, y

ahorrando lo posible para comprarse artículos para el hogar, o hacer una reparación o ampliación a la casa. Como no tienen servicios de agua potable ni drenaje, no pagan las cuotas requeridas, pero si el consumo de la primera a los particulares que se las venden. Sus gastos son en corriente eléctrica, ya que buena parte de los hogares cuenta con aparatos eléctricos, tales como refrigeradores, televisores, e incluso hasta videocaseteras.

Ya no consumen sólo tortillas, sal, frijoles y chile como en la Mixteca; sino que ahora incluyen leche, huevos, carne, y otros productos en su dieta. A pesar del enriquecimiento alimenticio, la constitución física del mixteco es débil, y se da una gran presencia de enfermedades respiratorias y digestivas, siendo su esperanza de vida muy por debajo de la nacional. Sufren de desnutrición y deficiencias sanitarias que acortan su vida.

Al enfermarse, o van al centro de salud construido por un club social en la colonia, o visitan a la vecina o comadre mixteca para que les de una de las hierbas que tiene sembradas en el patio, y que son el remedio a veces eficaz para su mal.

No ha sido fácil para la comunidad mixteca mantener su identidad cultural, pues desde su llegada han tenido que estar dispuestos a realizar cambios en algunos aspectos de sus formas de vida; y ha sido así porque perciben que estos cambios son necesarios para ser aceptados como nuevos miembros de esta sociedad; todo ello significa que tienen que llevar a cabo una lenta asimilación, aprendiendo las reglas sociales en uso en la región. Y no es nada difícil que la comunidad tijuanense responda intentando ignorar a los nuevos migrantes; y si los residentes de la ciudad reconocen su presencia, es frecuentemente con la demanda

"intégrense y lleguen a ser como nosotros, o regresen a sus tierras". Como los mixtecos tienen rasgos físicos muy identificables y diferentes de los grupos mayoritarios de la región, entonces los residentes acortan su demanda a la segunda parte de la frase, asumiendo conductas racistas, porque en la mente de éstos, integrarse significa "ser como nosotros, en lo físico, económico, etc." Aunque sin ser del todo general este tipo de prejuicio racial, su presencia latente en más de un estrato de la población, hace necesario que aquí lo anotemos.

2.4.4 CALIFICACION. (En el sentido más amplio del término: socialización, educación formal, capacitación técnica, etc.).

Los hábitos, las costumbres y los rituales mixtecos constituyen la base de su orden social; son los medios por los cuales este grupo manifiesta su aceptación de la posición en la estructura de clases como algo natural e inevitable; pero también expresan sus valores propios, sus respuestas a lo que la dominancia les envía. Un análisis cuidadoso de tales expresiones culturales tendría que dar cuenta de esta doble significación. (Cfr. Swingewood, 1981:90 y ss.).

La televisión local y extranjera, la ida al cine, la radio, los videos, las revistas, etc., compiten en la colonia Obrera mixteca con las pláticas en la familia, en la tienda, en la iglesia, en la escuela, en las fiestas, esta competencia transforma los hábitos, las costumbres, las ideas, y los cambios se van transmitiendo generacionalmente; saturando toda la atmós-

fera de la vida diaria mixteca, muchas de estas ideas se quedan para siempre en las conciencias, y por tanto en la cultura de los mixtecos. Tales ideas y/o costumbres encarnan y reflejan la autoridad hegemónica, la manera por la cual la cultura de los grupos dominantes se convierte en rutina prosaica de la experiencia cotidiana mixteca.

La identidad étnica mixteca en Tijuana se basa principalmente en el uso cotidiano de la lengua indígena propia; que es una lengua oral, es decir, que no existe o prácticamente no se conoce un alfabeto mixteco escrito. La lengua oral es entonces el medio de comunicación de los mixtecos en sus relaciones sociales primarias: en su casa, con sus vecinos mixtecos, en sus fiestas y ceremonias tradicionales; se le utiliza como medio de socialización y de transmisión a las nuevas generaciones de los principales valores culturales del grupo. En toda transacción con el mundo exterior se ven obligados a utilizar el idioma oficial, el español, por ello el mixteco que no maneja este idioma está en clara desventaja ante el sistema económico, político y social de la región, pues es presa fácil de toda clase de abusos y explotación. (Cfr. Colombres, 1984:33-34).

El español es usado entre los mixtecos para dirigirse a los mestizos, para buscar trabajo, en sus ventas y en otras contadas ocasiones, pero entre ellos es usual el comunicarse en su dialecto. Este se enseña en la escuela bilingüe del lugar, por lo cual los profesores mixtecos están buscando la forma de estandarizar los distintos dialectos, y así poder enseñarlo a los alumnos. Aún cuando este proceso se encontrará en un nivel incipiente y experimental, es de suyo importante por lo que habrá de trascender en

la conformación cultural de los niños mixtecos que aquí en Tijuana se eduquen, y años después vayan a la tierra de sus padres, pues ¿se entenderán con sus paisanos?, y además, ¿cómo influirá la estandarización dicha sobre los productos culturales orales, que hasta ahora son transmitidos vía dialectos que los mixtecos adultos aprendieron cuando niños allá en Oaxaca?. Planteamos nada más estas preguntas, para su consideración en trabajos posteriores.

Casi la mitad de los mixtecos en la colonia no pueden leer en español, aunque muchos de ellos lo hablen; algunos sólo saben leer sus nombres y descifrar algunos anuncios, otros son capaces de "leer" revistas, pero es una literatura caracterizada por ser de "monitos" o sensacionalistas, donde lo que se atiende es la secuencia de dibujos o fotografías; la mayoría tiene en sus casas almanaques y pueden reconocer las fechas y los días. A pesar de esta aparente ignorancia, los mixtecos están en contacto con la realidad, en confrontación cotidiana con los problemas del trabajo y de su existencia; y del contacto que tienen con los grupos privilegiados aprovechan como pueden y donde pueden la cultura que es parte de éstos, refuncionalizando algunos elementos a su cultura popular.

Lo anterior también nos habla de la manera en que las familias mixtecas valoran la educación de sus hijos. Una primera percepción nos dice que el contexto cultural familiar mixteco está en contra, y por lo tanto no apoya el progreso educativo de sus hijos; especialmente sucede esto cuando las familias perciben el sistema educativo como una entidad hostil que no tiene nada

que ver con las oportunidades de aumentar los apoyos económicos que sus miembros más jóvenes podrían proveer. Es decir que las demandas económicas son tan fuertes que la familia prefiere que sus jóvenes y niños entren a formar parte de la fuerza de trabajo y contribuyan a sostener el consumo material; con esto, los mixtecos en edad escolar son motivados a no interesarse en su avance educativo formal. En las últimas fechas, una segunda descripción se presenta en las familias que han decidido quedarse permanentemente en la ciudad: ya ven a la educación como una forma de lograr la incorporación de los hijos a la sociedad, y "que no tengan tantos sufrimientos como aquéllos que no estudiamos".

Los niños mixtecos están aprendiendo en la escuela el vocabulario básico, las expresiones y estructuras gramaticales adecuadas, la "correcta" pronunciación de las palabras, etc., con lo que podrán entender, mejor que sus padres que no se educaron formalmente, el lenguaje diario de los demás habitantes de la ciudad; podrán expresarse por sí mismos, tanto de manera oral como por escrito, en futuras situaciones de trabajo, y satisfacer muchas de las necesidades que, por el desconocimiento del idioma, a sus progenitores se les niega o dificulta.

El tipo de educación que reciben los niños mixtecos, es la llamada "bicultural"; donde se planea la enseñanza de los contenidos educativos tanto en español como en mixteco, buscando que el alumno desarrolle sus capacidades en su propia lengua y que alcance al mismo tiempo los niveles medio y superior del sistema educativo en base al manejo del español.

La escuela funciona desde 1978, y desde 1982 las clases son

impartidas exclusivamente por maestros bilingües mixtecos. A ella asisten alumnos mixtecos y mestizos, en ambos turnos, lo que permite que los niños ayuden a sus padres en el trabajo, sin tener que abandonar sus estudios. Aparte de la escuela primaria, existe un centro de educación indígena, que atiende a los niños de edad preescolar.

Los profesores de primaria y preescolar funcionan como promotores bilingües, buscando que los mixtecos mayores aprendan a leer y escribir en español. Aquéllos juegan un papel muy importante en la comunidad al promover su organización y transformación.

Muchos de los hábitos dentro de sus casas, su forma de vestir, especialmente de las mujeres, el uso de lenguaje autóctono en muchos actos de su vida diaria, son expresiones que permiten constatar que los mixtecos conservan parte de su cultura. Pero ha de reconocerse la presencia de otros elementos culturales que nos señalan su integración a la cultura regional: en su vocabulario están las palabras inflación, desempleo, carestía, dólar, televisión, "keymart", etc.

Los valores específicos que enfatiza la cultura de la comunidad son a través del mito y el ritual, las creencias conectadas directamente con la salud; la creencia compartida en la suerte y el destino, y en las virtudes de la mujer para cocinar en casa. Su vida social se presenta con ciertos rasgos de antigregarismo para con los no mixtecos, pero de amplia sociabilidad entre los paisanos: comparten todo en familia y a veces en grupos de familias, e incluso con toda la comunidad mixteca de la colonia y de

la ciudad, como en las fiestas. En algunas actividades se integran a los demás grupos de la ciudad, pero en otras sólo aceptan la participación de sus iguales étnicos.

Los jóvenes mixtecos han adquirido ya nuevas formas de expresarse y de conducirse, otra visión del mundo diferente a la de sus padres. Son jóvenes más fuertemente motivados a integrarse a la cultura "huésped", en virtud de una experiencia cultural doble: a la vez que están obligados a adaptarse a la nueva cultura, tienen que verse las antes con la asimilación a la cultura de sus padres, (lo que los hace más capaces de percibir la manera de "triunfar" en la sociedad tijuanaense). Es decir, que no están limitados por una formación cultural única, sino que se encuentran en situación de ajustarse a las reglas de un ambiente cultural que les ayuda a "liberarse" del otro. Además, en tanto son conscientes de sus desventajas, ello los motiva a un trabajo mayor para superarse. (Cfr. UNESCO, 1983).

Así, la primera y segunda generación de mixtecos nacidos en la región son ya indistinguibles de sus contrapartes mestizas, (a no ser por algunos rasgos físicos), en cuanto a la moda, el lenguaje, las aspiraciones, y además llevan sus influencias al interior de sus familias. Son los jóvenes "aculturizados" de los que hablábamos párrafos arriba. Ellos han cursado sus estudios de primaria completa, e incluso de secundaria, aquí en la región; teniendo mayores contactos con la "nueva cultura", vía televisión, cine, radio, revistas, etc., y en tanto consumen más de los productos culturales de masas, se ven orillados a vestirse, hablar, etc., presentando rasgos mestizos y no mixtecos. El que algunos de ellos tengan trabajo y ciertos ingresos les posibilita

traer su grabadora portátil, comprarse sus "jeans" y sus tenis. Y poco o nada saben de la indumentaria tradicional en la tierra de sus padres o abuelos. De esa forma es muy probable que al casarse éstos jóvenes se cambien de colonia, perdiéndose más aún, el contacto cultural con sus tradiciones; y de que sus hijos ya no se reconozcan como mixtecos, sino simplemente tijuanenses. Al perder las costumbres de vestir, de comer, de hablar, también eliminarán sus tradiciones orales. Todo ello exige, para una mayor certeza en lo que se expone, investigaciones más específicas.

No se desconoce aquí el fenómeno de la toma de conciencia cultural que se da entre algunos de los miembros jóvenes mixtecos en la colonia. Este "renacimiento cultural" mixteco es encabezado por los profesores bilingües que expresan su interés en ir más allá de la política integracionista de las autoridades, y buscan la participación activa en la educación de sus paisanos, preocupándose por el futuro desarrollo de su cultura y de su lengua.

Junto a sus tradiciones religiosas, los mixtecos se ven en contacto con la influencia penetrante de varias sectas religiosas de origen estadounidense, quienes les regalan comida, vestido, madera y pinturas para sus casas, como manera de reclutarlos. Con estas sectas los mixtecos se enfrentan a una filosofía individualista, orientada al estilo de vida americano, que choca con las normas tradicionales de existencia indígena que aún perdura entre ellos. (Cfr. de la Rosa, 1987).

El alto analfabetismo y monolingüismo que se da en la colonia entre los mixtecos no es obstáculo para que se establezcan

diversos contactos entre la étnia y la cultura urbana, procurando aquélla mantener muchas de las costumbres y tradiciones sociales que identifican a este grupo.

La comunidad mixteca es esencialmente una comunidad indígena campesina, por lo que su patrimonio cultural conserva un gran cúmulo de conocimiento y sabiduría sobre su relación con la naturaleza, información sobre plantas y animales útiles para la nutrición y la curación de enfermedades; técnicas para el mantenimiento y el equilibrio ecológico; técnicas de construcción de viviendas, o de lugar para almacenar víveres, etc.; gran parte de este saber popular mixteco se ha ido perdiendo, o está en vías de suceder así, en razón de los cambios económicos, sociales, culturales y geográficos que los mixtecos en Tijuana han experimentado.

Una estrategia de desarrollo de la comunidad mixteca en la colonia Obera, tendría entonces que incluir esa visión propia de la étnia, basándose en los valores y los conocimientos que la identifican. "La cultura popular...indígena...es el ingrediente fundamental de cualquier alternativa estratégica de desarrollo...que pueda llegar a satisfacer las necesidades básicas de la población...(Colombres, 1984:39).

La base de los productos culturales de los mixtecos en la colonia Obrera en Tijuana, donde expresan sus necesidades, son las condiciones de trabajo y de apropiación de los resultados del mismo, de lo cual aquí presentamos una aproximación, y que remite a una compleja realidad que nos aporta los elementos para desentrañar el significado de los textos orales de la cultura mixteca en este mismo lugar.

## CAPITULO TERCERO.

### ANALISIS SOCIOLOGICO DE ALGUNOS TEXTOS ORALES DE LOS MIXTECOS EN TIJUANA.

#### 3.1 OBJETIVOS.

Dadas ciertas condiciones de vida determinadas por la organización económica, política, social y por la ecología natural, los grupos humanos elaboran bienes tanto materiales como culturales para hacer frente a tales condiciones.

La concepción de la cultura de un grupo social determinado, entendida como la visión organizada del mundo que tal grupo se plantea como propia para su supervivencia, permite considerar al lenguaje característico de dicha comunidad, como el principal dispositivo con que se materializa tal visión. A partir de la palabra, hablada o escrita, el grupo conforma su memoria colectiva, la cual a su vez crea y reproduce el conocimiento de la realidad.

La función del lenguaje en el sistema cultural de toda sociedad permite nombrar, calificar, normar y valorar los objetos y las relaciones que se presentan entre los individuos. Mediante tal función, se da contenido a la realidad, influyéndola y siendo influida por ella. Y como "ninguna sociedad se bana dos veces en el mismo río de la historia", se transforma, junto con ella, su lenguaje, su sentido común, su cultura, su manera de aprehender el mundo. Por eso los niveles de estructuración que alcanza el lenguaje de una comunidad, no significan sino el desarrollo de la expresión cultural de la misma.

La cultura que caracteriza a la comunidad mixteca se articu

la, de manera relativa, por las palabras que adopta para referirse al contexto sociopolítico en que como sujetos activan su quehacer; los textos mixtecos dan cuenta de las palabras empleadas por los miembros de la étnia, y ellas de la realidad que éstos alcanzan a aprehender.

Recordando que el lenguaje no sólo conforma una voluntad popular local, la de la comunidad mixteca, sino que adhiere esta comunidad a lo regional y ambas a la nacional; se señala que los mixtecos hablan no sólo su lengua autóctona, sino que también aprenden el español, idioma oficial, por lo que su realidad han de "traducirla" a este idioma. De ahí que haya objetos que no tienen palabra específica en el mixteco, sino que la toman prestada del español para mencionarlos.

Una vez que el grupo reconoce y emplea una palabra o una expresión lingüística, es adoptada colectivamente y se posibilita la creación de una "comunidad cultural": a los mixtecos no sólo les pertenece las voces de su idioma natural, sino también aquellas del español, o del inglés incluso, que ellos consideran como necesarias para entender y expresar su mundo, que aquí en esta región, se va de continuo ampliando.

La concepción mixteca del mundo tiene por ello en sus expresiones lingüísticas el mejor medio de afirmarse como tal. Si tal concepción se desarrolla como un sistema articulado de pensamiento, va generando a la vez la organización de la voluntad ético-política del grupo: éste se reconoce en sus textos, en sus proverbios, en sus refranes, y de ellos se vale para expresar lo que entienden y lo que no entienden del mundo que les envuelve, con lo que están de acuerdo y en desacuerdo. Son a la vez sus

diccionarios y sus catecismos, sus manuales de filosofía y sus introducciones de sociología.

En este capítulo nos interesa presentar algunos de los textos que se consumen en la comunidad mixteca de Tijuana, específicamente en la colonia Obrera, tercera sección; tratando de mostrar cuál esa visión del mundo que en las narraciones se incluyen; a qué tipo de memoria colectiva se hace referencia, y otros elementos más que en el siguiente apartado trataremos de explicitar.

### 3.2 CONSIDERACIONES METODOLOGICAS.

Se puede afirmar que la cultura se sintetiza en los textos (entendidos éstos en su acepción más amplia: orales, gráficos, etc.) que sobre su realidad elabora o utiliza el grupo de una comunidad. Siguiendo a Sagre, planteamos que hay textos que permiten una interpretación directa, simple, de primera mano, de lo que el grupo ha querido significar. A la vez que hay otros textos que requieren el uso de códigos más o menos elaborados para descifrar el significado de su contenido; tanto unos como otros tienen su explicación dentro de la cultura específica. (Sagre, 1980:10).

Al sistema cultural mixteco en Tijuana, ese conjunto de hábitos, tradiciones, costumbres, mitos, leyendas, etc., que se reflejan en los textos de este grupo étnico, lo atraviesan movimientos y tensiones que lo van desconstruyendo y reconstruyendo de manera permanente, con el propósito de presentar alternativas y soluciones de compromiso que la realidad le exige.

Los textos que se analizan, pueden ser o no productos originales de la cultura mixteca, lo que interesa es que ellos forman parte de esa cultura, en tanto son utilizados y conocidos por los individuos miembros de esta comunidad. De ahí que las narraciones presentadas no sean estudiados en cuanto a su originalidad dentro de la cultura mixteca, sino en tanto los individuos de esta étnia hacen uso de ellos para representar alguna parte del mundo que consideran importante.

Es evidente que la cultura mixteca es compleja y contradictoria, tal como se dió cuenta al presentar algunos rasgos de sus condiciones de vida material y social en el capítulo anterior. Constatamos ahí, las maneras en que este grupo se interrelaciona con su medio. De esa interrelación se genera su memoria colectiva con la producción/consumo de textos en la que puede participar toda la comunidad, de manera diferenciada por parte de cada uno de sus miembros, dependiendo de su posición en la estructura y organización grupal. Quedaría entonces por analizar, en otros trabajos, cuáles son los efectos concretos que un narrador determinado espera conseguir en sus oyentes; por ejemplo, cuando el padre le cuenta a sus hijos, durante la comida, la narración de Juan Flojo aquí presentada; o cuando el profesor mixteco les platica a sus alumnos, la "fábula del borreguito". Y además tratar de constatar cuáles son los efectos reales que se obtienen en los escuchas.

No queda más que plantear al texto literario mixteco como un modelo extraído del mundo mixteco construido por el grupo tanto allá en Oaxaca, como aquí en Tijuana. Esa realidad ha de estar,

por consiguiente, de acuerdo a las condiciones de vida, a las relaciones sociales, al lenguaje, etc., es decir a la cultura mixteca, y con lo que en ella se propone como realidad distinta a la que confrontan: ya sea una prefiguración del porvenir, o una deformación del presente/pasado; la utopía a la que aspiran, o la sátira de lo que viven, la esperanza de su mañana, o la profanación de su ayer. (Sagre, 1980:24).

Se desea recalcar que hay que ver a cada uno de los textos como un modelo propuesto del mundo mixteco. Por esto se verá como los textos referencian o significan crisis de la estructura social mixteca, contestaciones al sistema organizativo en que mal viven, prefiguraciones de un porvenir diferente. Como refiere Sagre, "Lo cultural profetiza cambios históricos, o los alimenta de mitos." (Sagre, 1980:27).

Su característica principal de ser una cultura oral le da a la mixteca una restricción de tipo verbal que determina tanto los modos de expresión como el proceso de pensamiento propio de ella: conocen sólo la realidad que pueden recordar. Los textos que recuerdan son significativos en tanto tienen una "fuerza" tal que hacen que los mixtecos los conserven en su memoria y los puedan recitar. No sólo es la forma, sino también el fondo de los textos, lo que permite que sean reelaborados o consumidos por los miembros de esta cultura mixteca.

Esa recordación y repetición lleva a considerar la importancia de la comunicación interpersonal, por la necesidad de procurar de continuo estar recordando el texto; y además la necesaria habilidad para manejar y crear pensamientos que sean memorizables. Todo ello le da coherencia al contenido y a la forma del

relato: en esto intervendrá todo elemento que permita y asegure su memorización. (Cfr. Ong, 1982). En el capítulo anterior anotamos como la interrelación personal, intrafamiliar y grupal, es uno de los elementos que caracterizan la vida diaria mixteca; trataremos ahora de mostrar cómo ellos aparecen en sus narraciones.

El que narra y el que escucha están obligados a retener y recordar lo dicho/oido. De ahí que lo que los textos mixtecos dicen, es un pensamiento cuidadosamente articulado, conformado y expresado en ideas que tienen como base modelos nemotécnicos que posibilitan la recordación oral de manera fácil: ritmos de pronunciación bien acentuados, expresiones ni muy largas, ni muy cortas, predominancia de las repeticiones, señalamiento de las oposiciones o contradicciones, hilación de palabras en sus consonancias y asonancias, conjuntos de temas (comida, duelo, héroes, etc.), proverbios que se repiten frecuentemente. (Cfr. Ong, 1982:33-34).

Como toda cultura predominantemente oral, la mixteca se basa, tal como quedará demostrada en los textos que se transcriben, en expresiones cortas, fijas, con cierto ritmo notable en su versión oral, más que en su lectura. Estas expresiones constituyen la sustancia del pensamiento mixteco, en su forma hablada. Los juicios que encontramos son en base a proverbios de cuya aplicación se producen decisiones equitativas. La oralidad mixteca está dicha en fórmulas, en modelos de expresión que son repetidos continuamente para asegurar sus efectos, poder o eficacia, en el momento en que se reciban o consuman.

Para el mixteco, todas sus experiencias de vida tienen que ser intelectualizadas, pensadas y dichas de tal forma que puedan ser recordadas con sólo haberlas escuchado. Es de suma importancia que al transformar su experiencia en palabras, se pueda conseguir el propiciar su recuerdo; de ahí el uso tan común de metáforas en sus textos.

Podemos determinar algunas de las características del pensamiento aplicables al proceso mixteco de elaboración oral de su cultura, tomando en cuenta las tesis de Ong. (1982:37-55). A reserva de ampliar su explicación en los siguientes párrafos, resumimos aquí dichas características: 1) su forma agregativa o aditiva, más que subordinativa; 2) ser sintetizantes antes que analíticas; 3) promover la redundancia o copiosidad en los términos e ideas; 4) mostrar elementos que refieren el conservadurismo o tradicionalismo; 5) señalar su proximidad al mundo humano; 6) orientarse hacia la disputa, el conflicto, el sufrimiento entre los personajes; 7) preferir la atracción, la convivencia y la participación mejor que el aislamiento de acciones e individuos; 8) procurar la estabilidad en el uso del significado de las palabras, al darse en referencia a la situación concreta en que es empleado; y 9) utilizar la localización concreta de los eventos. Pasamos a explicarlos.

En primer término, se puede señalar su carácter agregativo más que subordinativo, es decir, que tan sólo en ellos se expresan las ideas esenciales, y éstas se van agregando en el discurso, por ejemplo, con el uso de la conjunción "y"; esta tendencia en la exposición, es de gran conveniencia para el narrador: ◆

Ella no tuvo miedo y fue a traerla donde se cayó la lumbre, y así la detuvo mucho tiempo, hasta que llegó un tiempo en que todos pensaron que esa lumbre iba a ser para todos y no para la vieja nada más y entonces se iban las gentes a la casa de la vieja a pedir lumbre. (De la narración El fuego y el tlacuache).

Una segunda característica es su forma sintetizante, que descansa en la integración de las ideas a base de sinónimos, cláusulas repetitivas, uso de antónimos, añadirle al sustantivo un calificativo que asegure la memorización. Todo ello hace aparecer la narración como redundante, pero se entiende que esto es con el propósito de asegurar su grabación en la mente del que escucha. A ello contribuye también el uso de epítetos, de clichés, y de otros elementos gramaticales de estilo que convierten a la expresión en algo totalizador:

Antes, mucho antes que nosotros, el Dios tenía sus hijos. Los hijos estaban llorando porque no tenían que comer. El Dios les preguntó a todos los que estaban reunidos allí, como iban hacer para comer, se lo preguntó a todos los amigos y animales que estaban reunidos allí. Entonces se adelantó la hormiga arriera y dijo: -Yo voy a dar una ayuda, voy a dar una cooperación. (De la narración sobre el mito de El origen del Maíz.)

Una tercera característica de las narraciones propias de una cultura oral es el ser abundantes es decir, que buscan la continuidad de las ideas a través de la repetición de lo recién dicho, para mantener al narrador y al oyente centrado en un mismo punto. Ello puede verse claramente en los ejemplos que tomamos aquí, donde es notable la fluidez de la narración, que se va reproduciendo.

Otra característica de las narraciones mixtecas es su tono tradicionalista, de lenta renovación en sus ideas. Como el conocimiento que el grupo tiene sobre las cosas de la realidad no se

obtiene fácil ni rápidamente, el grupo descansa en la sabiduría de sus mayores para retener y transmitir tal conocimiento, por lo que es difícil que nuevos elementos sean incorporados prontamente en las narraciones. En todos los textos, los temas son claramente tradicionales: la obtención del maíz, del fuego, del dinero fácil, aunque este último ejemplo pudiera ser motivo de excepción, ya que como sabemos "el dinero" no era de uso muy común entre los mixtecos.

El que abundan los temas tradicionales, no quita originalidad a las narraciones, aquéllos generalmente se dan al momento de narrarlas, cada vez que se cuenta la historia en una situación y con una audiencia particular, se incorporan elementos nuevos pero que no cambian necesariamente la estructura original y fundamental de la narración. Son variantes y repeticiones de nuevos elementos circunstanciales, enmarcados en las viejas historias. Por ejemplo, la mención de la "gringa", alude a cierta extraneza del elemento que se representa, la esposa de una deidad no propia, y además maligna para la comunidad.

Una quinta característica que cabe señalar es la proximidad de los temas con el mundo objetivo. Aquí el conocimiento se conceptualiza y se verbaliza con referencia al mundo humano, asimilando lo extraño a lo más inmediato. Todo el mundo adquiere sustancia real; la interacción entre los animales, dioses y humanos es familiar. Y aún cuando se dan descripciones abstractas, éstas se contextualizan en un narrativa que presenta órdenes específicas para la acción humana o para el recuento de eventos: en la narración sobre el fuego y el tlacuache, no está muy claro

como es que la señora lumbre se apodera del elemento natural, pero sí lo están las órdenes que el animal les da a los miembros de la comunidad para que estén listos a tomar una parte del fuego de su cola.

Una sexta característica de la narrativa oral mixteca, es su orientación a mostrar el sufrimiento. Las luchas no sólo son entre los humanos, sino también entre los animales y entre los dioses, que no dejan de tener caracteres humanos. Muchas veces, la lucha no se presenta directamente, sino se muestra en forma de proverbios y de acertijos o adivinanzas, y no sólo para guardar el conocimiento, sino para promover la disputa verbal e intelectual con los oyentes, pues el uso de un proverbio o acertijo obliga al que escucha a pensar o a expresar otro que complemente o contradiga el que ha oído. Todas las atracciones y antagonismos entre los personajes humanos y no humanos, se dan en un contexto humano: así los vituperios, las alabanzas, etc., se emplean en un mundo polarizado de sufrimiento, del bien y del mal, con las virtudes y vicios de héroes y villanos. En este sentido, en el ejemplo de la gringa, sólo al final de la narración, a manera de moraleja, se hace una mención a la calamidad que pueda venir sobre el individuo que se atrevió a convivir con un personaje extraño a su comunidad.

La atracción/convivencia y la participación común, más que el aislamiento es la séptima característica que Ong señala para los textos de las culturas orales. En éstas, aprender o saber algo significa determinada cercanía, de atracción y de identificación colectiva con lo que se aprende, pues el individuo reacciona en base a su identidad colectiva, de donde surge la comunicación

entre el personaje, los oyentes y el narrador.

Para los textos mixtecos, esto queda claro al señalar en la narración sobre la Hormiga arriera, como el Dios reúne a la comunidad para deliberar sobre la forma de conseguir alimentos; o bien, en la narración del fuego y el tlacuahe, como éste trata de convencer a los nativos con respecto a la mejor manera de obtener el fuego; o el reconocimiento de las fases de la luna para llevar a cabo prácticas productivas.

Los grupos con cultura oral viven el presente procurando el equilibrio de sus partes, al desechar de sus memorias lo que ya no les es relevante. De ahí que los conceptos que usen en sus narraciones presenten pocas discrepancias semánticas, es decir, que su significado se controla por una "ratificación semántica directa", que es lo que Ong llama "estabilidad orgánica", octava característica de la oralidad. Las situaciones de la vida diaria en las que se usan determinadas palabras, dan a éstas su actual significado.

La anterior consideración es importante a la hora de "leer" los textos orales, ya que el significado de sus palabras se adquiere siempre por su referencia permanente al habitat del grupo, donde se incluyen las otras palabras, los gestos, las inflexiones sonoras, las expresiones faciales, etc., y todas las condiciones de la vida real en las cuales ocurre la palabra hablada. Por esto mismo, en muchas narraciones se retienen algunas palabras en su sentido y forma arcaica, ya que forman parte de la vida social ordinaria. Aunque cabe aclarar que si se conservan palabras que se refieren a instituciones u objetos del

pasado, actualmente inexistentes en la comunidad, se hace con un significado distinto al original.

Las tradiciones orales reflejan los valores culturales presentes de una sociedad, más bien que una irracional curiosidad sobre el pasado...[y]...el modo oral permite que las partes inconvenientes del pasado sean olvidadas, a causa de las exigencias del presente. (Ong, 1982:48-49).

Finalmente, como su novena característica, en los textos orales prevalece una localización concreta de los hechos narrados. Los contextos de la cultura oral son localizables de manera real y práctica, son operativos, cercanos al mundo humano diario. A los objetos no se les refiere por su nombre abstracto, sino por su nombre práctico: un objeto en forma de rectángulo, "es algo parecido a una puerta", un círculo, "es como un plato", etc. Se identifican los objetos con cosas reales que los individuos conocen, por esto mismo, estas sociedades tienen nombres específicos para la flora y la fauna que les son útiles en sus vidas, pero tratan a todo lo demás de una manera general; dándole poca importancia. De nuestros ejemplos, la hormiga arriera y el tla-cuache son específicos; pero un caballo viejo es más general. En el cuento de la gringa, podemos ver las designaciones más generales, que de hecho hace referencia a cualquier mujer extrana.

Esta situación tan concreta de las narraciones constituye una expresión de la poca previsión del futuro de la comunidad, el manejo de situaciones externas es sólo en lo inmediato, en lo directo, como un proceso de razonamiento distinto al lógico formal empleado por las culturas alfabetas.

El contacto de las culturas orales con las culturas escritas, como es el caso de los mixtecos en Tijuana; es decir, con una organización específica y diferente del conocimiento, no

tiene, afirma Ong, un efecto discernible sobre las primeras. "La escritura tiene que ser personalmente interiorizada para que pueda afectar los procesos de pensamiento" (Ong, 1982:56). Es decir, aprender a pensar en base a una cultura oral, es muy distinto a las "reglas" de pensamiento que se aprenden cuando se vive dentro de una cultura alfabetada. Ello no quiere decir que las narraciones, y los narradores, de una cultura básicamente oral no puedan elaborar explicaciones altamente complicadas y lógicas, de las variadas implicaciones de los eventos que permitan entender los asuntos tan complejos de la vida, desde lo fisiológico hasta lo psicológico y lo moral. Los narradores, y sus escuchas, entienden perfectamente el sentido simbólico de los relatos de una hormiga que habla con Dios, de un tlacuache que se prende con fuego la cola, etc.

Toda narración es una acción, donde se muestran algunos de los elementos de la cultura de la cual forma parte. Y en ellos se da cuenta de como los cursos de acción y las actitudes hacia los problemas depende significativamente más del uso efectivo de las palabras, que de cualquier otra cosa. Lo primordial está en la interacción humana, de ahí que por ejemplo, el intercambio económico que se muestra en la narración de Juan flojo, no sea una simple transacción, sino una serie de maniobras verbales y corporales, un duelo familiar, una contienda de mentalidades, es decir, una operación de confrontación oral.

La configuración de la personalidad en las culturas orales es más de carácter colectivo y externalizable, pues el individuo depende del grupo para aprender a tratar con su realidad. La

comunicación unifica a la gente en grupos, y en base a la palabra hablada los seres humanos se constituyen en comunidad.

A cada acción y reacción que se da en el plano social le corresponde lo propio en la esfera del lenguaje, lo que se expresa, en algunas ocasiones, en la resemantización de varios de sus elementos: ¿qué expresan ahora y aquí en Tijuana, los conceptos "comunidad", "trabajo", "organización", para los mixtecos?.

Esta renovación semántica dada en el lenguaje mixteco es consecuente y consecuencia de la transformación de los propósitos sociales de esta comunidad, tanto como de la reinterpretación que de continuo han de hacer de su pasado. Si su realidad ha cambiado, deberán ajustarse los sentidos que sus términos quieren significar, y en ello se incluye la reinterpretación y la reorganización de las relaciones sociales de los sujetos mixtecos con sus entorno natural y social en esta región.

En los textos mixtecos encontramos realidades que se han querido destacar por una u otra razón, y que dan cuenta de muchas de las propuestas de la comunidad a las circunstancias vigentes en el presente mixteco en Tijuana. Este presente cultural, el que expresan sus textos, es el resultante de la historia mixteca, que viene a ser la base de cualquier transformación que se deseé inducir, hoy, para el futuro de esta étnia. En la cultura y la lengua mixteca, sus textos lo prueban, se codifica la experiencia social del grupo, acumulada históricamente. "No hay imaginación fuera de la realidad".

Los textos mixtecos se perciben en base a categorías significativas para sus creadores/consumidores. La percepción del mundo que en ello se alude, se basa en la experiencia del grupo,

la cual se determina básicamente por sus propias condiciones de vida, sus relaciones sociales y su lenguaje; que como factores interdependientes se transforman, en la historia, de una manera relativamente paralela y acompasada: lo que para los mixtecos es realmente existente está ahí en sus palabras, en sus textos, en sus obras.

Por más asistemático y contradictorio que parezca un texto, siempre mantiene un sentido que se localiza en el conjunto de respuestas con que el grupo se va adaptando a sus circunstancias. Las adaptaciones que se han sucedido en el pasado, son el repertorio de recursos culturales con que los mixtecos consiguen su supervivencia: la "base de datos" que nos explican los textos, es la cultura mixteca.

En los textos hay un lenguaje, un sentido común, ciertos ritos, supersticiones, leyendas, tradiciones y otras manifestaciones de ese repertorio de representaciones que conforman la cultura mixteca; ciertamente no con la elaboración "categorial abstracta" de un tratado de filosofía kantiana, sino en base a historias que nos hablan de la acción humana acumulada, organizada y comunicada para ser conocida por todos. Su necesidad de ser grabada en la memoria del oyente las vuelve cortas, llenas de máximas, adivinanzas y proverbios; con fórmulas lingüísticas breves y especializadas en su contenido.

Pasamos ahora a la presentación de algunas narraciones con una posible descodificación de sus mensajes, elementos, relaciones causales, sentidos, soluciones, etc.

### 3.3 LOS TEXTOS Y UNA INTERPRETACION.

Se transcriben a continuación diez textos recopilados en la comunidad mixteca de la colonia Obrera en Tijuana. Los primeros cinco fueron grabados directamente por el autor de este trabajo en entrevistas sostenidas con dos miembros ya mayores de la comunidad mixteca, don Juvencio García y su esposa, el mes de octubre de 1987. Los cinco restantes fueron grabados en abril de 1988, por el Profr. Tiburcio Pérez Castro, director y profesor bilingüe de la escuela de la colonia. Luego de cada texto se hace una interpretación desde el punto de vista sociológico, destacando algunos elementos a los que se mencionó en las reflexiones metodológicas previas.

#### TEXTO # 1

##### "EL ORIGEN DEL MAIZ".

"Antes, mucho antes que nosotros, el Dios tenía sus hijos. Los hijos estaban reunidos porque no tenían que comer. El Dios preguntó a todos los que estaban reunidos allí, como iban hacer para comer, se lo preguntó a todos los amigos y animales que estaban reunidos allí. Entonces se adelantó la hormiga arriera y dijo: -Yo voy a dar una ayuda, voy a dar una cooperación-. El Dios le preguntó como iba a hacer para ayudarlos. Entonces la hormiga arriera le dijo que ella cavaría un túnel durante toda la noche, y así llegaría al lugar donde los 'demonios' tenían guardado el maíz. En aquel tiempo los demonios eran los únicos que tenían el maíz, por eso la hormiga arriera se los iba a quitar, para llevarlo a la casa donde lo esperaba Dios reunido con sus

amigos y sus animales. Así hizo la hormiga, cavó y cavó hasta que llegó abajo del lugar donde los demonios guardaban el maíz. Cuando nadie la miraba subió, robó el maíz y lo llevó a la casa de Dios. Así, al amanecer, ya hubo maíz. Dios agradeció a la hormiga arriera y le dió el maíz a los hijos que estaban llorando y así ellos terminaron de llorar. Desde entonces es que se conoce el maíz, es desde entonces que quedó el maíz. Por eso es que la hormiga arriera siempre anda llevando carga, ese es su trabajo, desde entonces quedó así su trabajo".

Un mundo con carencias, pero también con posibilidades de resolverlas, es la visión que se presenta en esta narración. Estando en juego la supervivencia de la comunidad, la experiencia o memoria colectiva aconseja que sea la acción comunitaria la que haga frente a las precarias condiciones de vida de la población.

La relación entre "amigos y animales" es tal que permite un trato entre iguales, y por ende, la factibilidad de la ayuda mutua, la cooperación. Habla el Dios, habla la hormiga: el lenguaje es la vía para atender los problemas, reconocerlos, encararlos y resolverlos. La carencia de un recurso básico provoca "el llanto de los hijos de Dios"; y la organización comunitaria alentada por el mismo Dios, permite que uno de sus miembros exprese y concretize su solidaridad.

Se muestra el conocimiento que sobre su realidad tiene el grupo: saben de lo que carecen, y cómo satisfacer esa necesidad. Conocen a quienes tienen "el maíz guardado": su alimento

principal; cómo obtenerlo en base al esfuerzo propio, pues el Dios sólo organiza a la comunidad, pero no interviene directamente para conseguir el maíz, pues tiene que ser un miembro de la misma, quien haga esto.

La alternativa está dada y la solución es efectiva: la hormiga roba el maíz y los hijos de Dios terminan de sufrir. Los demonios tienen un "rol" inactivo: poseen, guardan, tienen el alimento, pero no lo saben o pueden controlar, ya que cavando (de arriba hacia abajo) y subiendo de nuevo (cuando nadie la miraba), la hormiga sustrae el grano, y los demonios ni cuenta se dan. (Ver en Batjín, 1974, el significado en lo popular de las referencias espaciales, materiales y corporales).

El texto presenta una realidad, ante la carencia del maíz, los hijos de Dios, los hombres, lloran; y ante esa "crisis", se da una prefiguración: "cómo hacer para comer". Y quien resuelve el problema, recibe el agradecimiento y la mejor recompensa: la capacidad de trabajar, poder llevar la carga, ser "arriero".

La comunicación interpersonal es básica en el desarrollo del texto. El uso de los verbos estar reunidos, preguntar, hacer, decir, dar, ayudar, llevar, agradecer, etc., dan cuenta de ello.

La narración va agregando las ideas principales: el tiempo, el grupo, el problema, la solución. Repitiéndose lo referente a la reunión, la ayuda, el alimento, que remiten al mundo objetivo mixteco, su organización social, sus carencias, sus acciones comunitarias. En la disputa entre Dios, sus hijos y los animales contra los demonios o fuerzas extrañas que acaparan el maíz; aquéllos se organizan, actúan; éstos últimos permanecen inactivos, sólo atesorando su riqueza.

Así, la convivencia entre los reunidos alienta la ayuda, la cooperación de uno de los miembros de la comunidad. Aquí cabe preguntar, ¿quiénes son, aquí en Tijuana, los "amigos y los animales mixtecos" que se reúnen?, ¿quiénes son los "demonios" que acaparan lo que los mixtecos necesitan?, ¿quién será la hormiga que obtenga para ellos el maíz?, ¿quién el Dios que los organice?.

El texto nada nos dice sobre cómo lograrán los mixtecos seguir conservando el maíz, sobre cómo proveerán el futuro de la comunidad ante otras parecidas o diferentes carencias. La narración termina haciendo sólo una referencia al trabajo de la hormiga. Por lo que el sentido del texto es la organización y cooperación ante los problemas de la comunidad.

## TEXTO # 2

### "LA GRINGA"

"Fue aquí en la colonia. Resulta que el hombre se aburrió de estar en un baile, ya como a la medianoche se vino solito. Llegando al cerro vió que estaba sentada una gringa, en una piedra.

-¿Dónde va usted?.-Le preguntó él.

-Yo me voy a mi casa. -Le dijo ella.

-Vamos, la acompaño. -Se ofreció.

-¿Verdad que estuvo bueno el baile?. -Le dijo la gringa.

-¿A poco estuvo usted allí?

-Estuve. -Le dijo.

-Yo no la vide. ¿Usted estuvo allí de veras?. -Se extranó el señor.

-Yo estuve allí. -Repitió la gringa.

Y siguieron platicando. Dice que descansó dos veces esa gringa. Por último llegaron a un lugar donde se quedó la gringa. Era una piedra muy grande, clarito se veía la piedra.

-Yo me quedo aquí. -Se despidió.

-¿Cómo se va usted a quedar sola?. -Le dijo él.- Vamos juntos a la colonia.

-No, me quedo. -Dijo ella.

-Está bien, pues. -Le dijo el señor finalmente.

Llegando a su casa se le ocurrió volver al día siguiente muy temprano a ver donde vivía la gringa esa, a ver si era cierto. Fue entonces en la mañana adonde dejó a la gringa la noche anterior. Y ni que piedra, ni que nada. No está la piedra esa, vaya, nada. Yo creo que esa gringa era la mujer del Chikón. Bien arrepentido está ahora ese cabrón, bien arrepentido".

La experiencia ante lo extraño, donde se invoca el arrepentimiento por alterar ciertas reglas de la convivencia social diaria (aburrimiento en el baile; andar a medianoche sólo; ofrecer compañía a una "gringa" desconocida) permiten a la narración irse desarrollando en forma de diálogo. Se procura enfatizar un hecho poco común: encontrarse a una mujer sola y ofrecerle compañía, lo que no siempre conlleva a resultados positivos. El mensaje es pues la precaución ante lo extraño.

La referencia al personaje de la gringa, habla ya de la cercanía de la realidad mixteca con una cultura extranjera; aún cuando al final de la narración se explicita que a lo mejor esa

gringa sea la mujer del Chikón, semidios de los mazatecos, tribu vecina a los mixtecos, caracterizado por su maldad.

Queda entonces la duda de si el hombre deberá arrepentirse por haber profanado una norma de conducta social mixteca, (el cuidado en el contacto con extraños), y que tal relación se haya establecido con una mujer, una gringa o la posible esposa de una deidad; constituyéndose además cada uno de tales elementos: el hombre, la norma de conducta quebrantada y la gringa, en los intervinientes del conflicto en cuestión.

La fluidez que le da el diálogo a la narración, asegura su grabación en quien la escucha; además de que las ideas que presenta: el baile, el contacto con extraños, el misterio, son tradicionales en la oralidad mixteca. (En el texto anterior están también la asamblea o reunión, lo extraño -los demonios- y el misterio: por qué éstos guardan el maíz).

El mundo objetivo está presente también con el baile, el aburrimiento, la gringa sola, la piedra. Pareciendo que entre ambos personajes se da una disputa verbal con matices de atracción, donde lo que al final se busca es la convivencia. También sucede que el aislamiento momentáneo del sujeto, lo lleva a relacionarse con un personaje raro para la comunidad, y con ello a un posible conflicto.

Sin duda el elemento central a explicar debería ser la referencia a la gringa, el uso del vocablo específico, con el señalamiento de que ésta es encontrada en la colonia (se supone que en la colonia Obrera, donde los mixtecos viven), con una posterior identificación como mujer de una deidad mazateca, y maligna para el grupo mixteco.

El hecho está concretamente narrado, dando primacía a la interacción entre los personajes, mostrando la "personalidad" del individuo (se aburre, camina sólo, interroga, ofrece compañía, se extraña), mientras que la de la mujer es casi ocultada (sólo se le presenta preguntando, descansando y despidiéndose).

La pertenencia de ambos personajes a dos mundos distintos, es rota con un acto de comunicación, que busca la interacción, a pesar de la diferencia que entre el mixteco y la gringa existe. El hombre da muestras de su socialización, al ofrecer cooperación ante las necesidades, reales y ficticias, de otras personas. A la vez, la narración insiste en sostener ciertos prejuicios mixtecos: la probable debilidad física de la mujer; la fortaleza del hombre.

El intento del sujeto por desentrañar un misterio de manera individual, sin dar participación a la comunidad, da pie para sostener que en ese contacto con la extraña se prefigura un conflicto; porque lo habitual para los mixtecos es que se pida la opinión de otras personas del grupo cuando se quiere hallar la solución a un problema, aún cuando éste sea individual. Así, el hombre que se encontró con la gringa, que se atrevió a relacionarse con ella, ha trastocado la normatividad social del grupo. Y el narrador señala el arrepentimiento que le espera por su transgresión.

El problema que queda planteado es: ¿todo contacto con extraños obliga a un arrepentimiento entre los mixtecos?, ¿o sólo cuando el hecho se da con una mujer extranjera, y en específico con una gringa?, ¿por qué la gringa es identificada con la esposa

de una deidad extraña y maligna para los mixtecos?. De esto nos podría dar cuenta la estructura social mixteca, y la posición que dentro de ella tiene la mujer. Así como los problemas de los mixtecos en la tierra de las gringas.

### TEXTO # 3

#### "EL FUEGO Y EL TLACUACHE".

"Dicen que esta era una vieja que consiguió detener la lumbre cuando apenas se desprendió de algunas estrellas o planetas. Ella no tuvo miedo y fue a traerla donde se cayó la lumbre y así la detuvo mucho tiempo, hasta que llegó un tiempo en que todos pensaron que esa lumbre iba a ser para todos y no para la vieja nada más. Y entonces se iban las gentes a la casa de la vieja a pedir lumbre; pero la vieja se puso brava y no quería dar a ninguno. Y así corrió el tiempo; y corría la voz de que aquella vieja ya consiguió detener la lumbre, pero no quería regalarla. Y entonces intervino el tlacuache y dijo a los asistentes:

-Yo, tlacuache, me comprometo a regalar la lumbre, si no me van a comer ustedes.

Y entonces hubo una burla muy grande al pobre animal, pero este muy sereno, contestó así:

-No se sigan burlando, porque la burla es para ustedes mismos, no es para mí; así que esta misma tarde verán ustedes cumplida mis promesas.

Y al caer la tarde del mismo día, pasó el tlacuache visitando casa por casa diciendo que él iba a traer la lumbre hasta donde está la vieja, pero que los demás recogieran cuánto

puedan. Y así llegó hasta la casa de la vieja y le habló así:

-Buenas tardes, señora lumbre, que frío hace. Yo quisiera estar un rato junto a la lumbre y calentarme, porque me muero de frío.

Y la vieja creyó que era cierto que tenía frío el tlacuache, y le admitió acercarse a la lumbre al tlacuache; pero éste, muy astuto, se fue arrimando más y más hasta poder detenerse en la lumbre, metiendo su cola y así poder llevar. Pues una vez ardiendo su cola se fue corriendo a repartir la lumbre hasta donde pudo alcanzar."

Hay aquí una referencia a una visión más general del cosmos, no presentada en ninguno de los otros textos: el fuego que se ha desprendido de las estrellas y planetas. Más de una experiencia han de tener los mixtecos en su milenaria historia en ver como rayos y centellas caen del cielo para incendiar sus bosques, sus montes, sus cerros.

Pero lo que destaca en la narración es el llamado a una toma de conciencia: "llegó un tiempo en que todos pensaron que esa lumbre iba a ser para todos y no para la vieja nada más". Así como en el texto #1 el maíz es indispensable; aquí el fuego toma ese papel, y el de la hormiga es asumido por el tlacuache; en aquél los demonios acaparan el maíz, y aquí es la vieja la que monopoliza el fuego.

Son afectadas las condiciones de vida mixteca por la carencia del fuego. De ahí lo contradictorio de que ellos se burlen del tlacuache, cuando éste les ofrece conseguirles el

igneo elemento: el grupo tenía que escoger entre el fuego o seguirse alimentando del animal, entre un recurso u otro.

Los mixtecos conocen su realidad, saben que el fuego cayó del cielo, que un personaje o fuerza extraña lo acapara, y que o se comen al tlacuache o tienen fuego. La solución es adoptada e implantada por el mismo animal, ante la indecisión del grupo, y además el tlacuache por sí lleva a feliz término su acción.

A la vez que la realidad se presenta "deformada" (?cómo es posible que una mujer vieja haya sido tan valiente para ir y recoger la lumbre y los mixtecos no?); se da también la prefiguración de lo que es posible cuando el grupo tiene conciencia de sus carencias; la sátira es ante el animal que se ofrece para solucionar el problema; pero el tlacuache nunca pierde la esperanza en conseguir su objetivo, el fuego, y con ello salvar su vida. Ante los problemas del grupo, ocasionados por agentes externos, se contesta con una toma de conciencia, cooperación, organización y acción.

Esa toma de conciencia surge de la comunicación: "corría la voz" de que había lumbre, pero la vieja no la soltaba. El tlacuache le habla al grupo, visita casa tras casa de la comunidad; convence a la vieja de la lumbre para que le de protección. El conflicto se da entre la satisfacción de necesidades del grupo y el disfrute individual de un bien escaso; así como entre la decisión que tiene que tomar la comunidad entre tener el fuego y seguirse alimentando del tlacuache.

La redundancia en el fuego, en el tiempo que pasa la vieja controlándolo, en los actos del tlacuache, permiten que el texto se grabe en la memoria del que oye, en sus aspectos

fundamentales.

Se van agrupando las ideas esenciales, y sintetizándolas, pero siendo presentadas de manera fluida. Tales ideas son las mismas, algunas, que en los textos anteriores: la carencia de un recurso básico para la comunidad, la organización del grupo para la solución de sus problemas; la participación de los miembros de la étnia; la ayuda del poderoso al débil, tal como se presentan en el primer texto; y la aparición de una mujer extraña ejerciendo una influencia negativa ante los mixtecos, tal como aparece en el cuento de la gringa.

#### TEXTO #4

##### "JUAN FLOJO."

"A Juan flojo y a su hermano, su padre les dejó a cada uno un caballo de herencia. Juan tenía un caballo viejo y se fue a venderlo. Cuando caminaba se murió su caballo y Juan cogió uno de los zopilotes que bajaron a comerlo. Y cogió el zopilote y se fue caminando con el pájaro atado a una cuerda. Y cuando pasó por una casa vió que una señora esta traicionando a su esposo y que cuando se acercaba el marido, el amante se escondió en un lugar de la casa. Cuando el esposo de la mujer llegó a la casa le preguntó qué animal era ése que traía allí; y Juan le dijo que era un animal de la buena suerte, porque podía adivinar lo que pasaba. Entonces cogió una vara y le dió de varazos al zopilote,

y el zopilote hacia "suu, suu, suu," señalando con su cabeza el lugar donde estaba escondido el amante de su esposa, el hombre fue y miró y vió que era cierto. Y después de correr al otro, le dijo a Juan que quería comprarle su animal, porque era extraordinario. Juan le dijo que se lo vendía, pero que le iba a costar una carga completa de dinero. El señor era muy rico y dijo que estaba bien y le pagó la carga y se quedó con el zopilote adivino. Juan regresó a su casa muy contento llevando su carga de dinero. Cuando llegó a su casa le dijo a su madre que todo ese dinero lo había encontrado adentro de su caballo, que lo había matado y adentro encontró el dinero. -Si mi hermano, matara su caballo, también el encontraría mucho dinero adentro-, dijo Juan. Entonces el hermano mató a su caballo pero no encontró nada, se quedó sin caballo y sin dinero. Así es de mentiroso, Juan, engañó a su propio hermano".

Una referencia primera a las instituciones de la organización social: la familia y la herencia. Llama la atención la mención aquí del acto de vender. Así, una experiencia cotidiana mixteca, se transforma en el eje del relato donde se van tejiendo otras acciones: el personaje central atrapa a un zopilote; la presencia en una casa donde la mujer engaña al marido, etc., mezcladas con otras más que refieren aspectos diferentes de la vida diaria: animales que adivinan lo que pasa.

El acto o tema central se refiere a la forma de obtener ingresos monetarios adicionales: no conforme con la herencia, Juan va a vender su caballo viejo; luego vende el zopilote; y

después lo que podría ser una deformación de la realidad o una sátira: sugerir al hermano que también mate su caballo para "sacar" el dinero que hay dentro. el mensaje queda explicitado en el sentido de que la solución individual necesariamente esta, en contra del beneficio común, y que atenta contra la estabilidad del grupo.

La realidad mostrada es que se pueden obtener recursos de distintas fuente, si se agrega el ingenio y se sabe con quien se transa. Las alternativas a la insuficiencia económica son paradójicas.

Los personajes parecen estar "envueltos" por la organización familiar, pues aparecen referencias a la familia de Juan y a la familia del hombre rico. Revelándose en el curso de la narración una constante referencia a las "crisis" de lo social: la muerte del padre de Juan que ocasiona la herencia; la muerte del caballo viejo obliga a que el personaje se las ingenie para sustituir los ingresos que esperaba obtener con la venta del referido caballo; la infidelidad en el matrimonio del señor rico; el engaño que hace Juan a su hermano.

Y complementando esas referencias a lo negativo, veáse como la intercomunicación entre los personajes es sólo para ocasionar actos nada encomiables: Juan habla con el esposo de la mujer libertina y le ofrece una manera de "descubrir" el engaño; le cobra una carga de dinero; el mismo Juan miente a su madre al decirle que el dinero lo encontró dentro del caballo viejo; y por último induce a su hermano a matar el animal que también le había sido heredado por su padre, haciéndole creer que encontrará cierta cantidad de dinero en las entrañas del equino. La forma

del texto, incluso, parece estar elaborado para que se haga énfasis en la traición de Juan: durante el desarrollo de la narración hay pocas repeticiones, escasean las redundancias, pero se remata el cuento con la idea esencial que se había mantenido desde el principio: la mentira y el engaño de que hace gala el personaje central.

El tema es completamente referenciado al mundo humano, objetivo. Como si la centralidad del dinero, hiciérase que todo el texto entrara en otra lógica, y no la tradicional para los mixtecos, que en todos los textos había consistido en presentar a los animales que benefician a la comunidad, etc. En este caso podría estar justificado que Juan engañara al hombre rico, vendiéndole un zopilote que supuestamente "adivina" lo que pasa; pero, ¿cómo explicar que también engañe a su hermano y mienta a su madre?. De ser un joven mixteco en Tijuana, Juan seguramente sería uno ya socializado por las reglas de conducta características de una economía urbana capitalista.

Se aleja el texto de toda referencia al sufrimiento, a la lucha, a la disputa, por lo menos de manera explícita: el marido engañado tan sólo corre al amante de la esposa; la madre ni cuenta se da de la mentira de su hijo Juan. Y pocos, o ningún elemento da la narración para presentarla como una que señale la participación colectiva, la convivencia. El cuento queda ejemplificando más de lo que no hay que hacer, que de lo que sí hacer, en la convivencia diaria.

Lo primordial en la interacción de Juan, el personaje central, es que busca la ganancia monetaria, el dinero fácil; y

para conseguirlo ha de mentir y de engañar. Sin ningún beneficio para la comunidad.

#### TEXTO # 5

#### "LAS LUNAS PROPICIAS".

"El iba también con las fases de la luna. Para doblar la milpa esperaba a que la luna estuviera llena, bien llenita. En todo así, hasta para pizcas, porque por ejemplo, se pizca siempre en luna nueva o en creciente o en conjunción. Hasta la madera misma. Cuando cortaba madera para las casas, lo hacía en luna llena. Para sembrar también.

Al sembrar en luna llena todo salía bien, se obtenía un producto lleno, un bonito maíz. Lo mismo para castrar los cochinos, caballos, ganado, cualquier animal. Así no sale mucha sangre".

Esta visión de la manera de alcanzar la supervivencia descansa en la experiencia rural de la étnia; por lo que el texto refiere o revela una nostalgia del que lo cuenta por, en primer lugar, saber seguir, es decir conocer, las fases de la luna y, en segundo término, por sus implicaciones económicas en las condiciones de vida; recursos ambos que prácticamente aquí en Tijuana no son empleados.

El conocimiento de la relación hombre-naturaleza, permite al primero plantearse diversas alternativas de solución ante sus carencias: cuándo doblar la milpa, cuándo pizcar, cuándo

cortar la madera, cuándo sembrar, cuándo castrar los animales. La organización socioeconómica no tiene porque estar renida con la naturaleza.

Los personajes de la narración son pues el hombre y el orden natural, donde la relación entre ambos parece de utopía: viviendo cada uno de acuerdo a sus reglas, respetándolas, sin alterarlas. Se prefigura así la estabilidad del ambiente que al mixteco rodea. La experiencia del contacto diario con la ecología, permite esta intelectualización de lo que los miembros del grupo étnico han aprendido de su habitat natural, allá en Oaxaca. Traspuesta a su nueva región de asentamiento, el cuento les permite recordar que se puede saber cuándo ha de llover, y cuándo ha de salir el sol; cuándo ir a buscar leña a los cerros cercanos a la colonia.

La lengua mixteca tiene palabras para cada uno de los elementos que en la narración se mencionan, materializándose así la visión de su mundo. El texto, entonces, se plantea como la conformación de una memoria colectiva que insiste en la armonía de las naturalezas humana y ecológica, y que originada aquélla en la mixteca, aquí en Tijuana se resiste a desaparecer.

La narración no lo señala, pero nosotros podemos inferirlo, en que se prefigura que si la organización mixteca deja de atender las reglas de la relación naturaleza-sociedad, ésta última entrará en crisis, pues "hay que ir con las fases de la luna". La contradicción aparece, porque es de suyo evidente que aquí en Tijuana, los mixtecos no han podido cumplir con las reglas señaladas; en el texto se le está indicando a la comunidad que al profanar esa relación, tendrá que atenerse a las conse-

cuencias; o bien que se apure a buscar una relación "armoniosa" con su nuevo habitat. La idea esencial es que la luna, la naturaleza, ofrece posibilidades para la sobrevivencia humana; a esa idea se le agregan las otras referentes a las actividades económicas relacionadas con las fases de la luna; se repite con abundancia los momentos astronómicos en que se pueden hacer una u otra tarea. A la vez que temas del mundo inmediato del mixteco, en la narración cuenta el tradicionalismo que se hace explícito; así como la "atracción" que se plantea entre lo humano y lo natural.

Aquí en Tijuana, ¿cuál es el orden bajo el cual los mixtecos esperan llevar su relación con la naturaleza humana y social que les circunda?, ¿acaso ajustarse no a las fases de la luna, sino a las leyes del capital?.

#### TEXTO # 6

#### "EL CUENTO DEL VENADO."

"Hace muchísimos años, cuando en estas tierras todavía había venados, sucedió que un día en uno de los cerros de esta región, un venado, una clase de venado, porque hay muchas, hay muchas clases; pero una clase de color gris, uno de ellos andaba paseando por el monte, andaba comiendo hierbas, porque los venados salen a comer hierbas principalmente cuando hay lloviznas. En eso el venado gris escuchó unos ruidos, el venado tiene un oído muy, muy fino, y también cuentan que el venado escucha por las patas; por eso es que se da cuenta luego de

cuando alguien va acercándose. Sucedió que escuchó pisadas de una persona en las hojas secas, pero luego se le olvidó y siguió por el monte comiendo hierbas. Pero las pisadas que el venado había escuchado eran de un hombre, en eso el hombre apareció; era un anciano, apareció con una escopeta y apuntó al venado; y disparó, la bala le entró en la pierna del venado, y el anciano se emocionó mucho al haber disparado al venado, y haberle acertado, haberle metido una bala en la pierna. Y se ... corrió, pues para, corrió mucho para atrapar al venado; y en eso se cayó. Al hacer mucho ruido al caerse el señor, pues se espantó el venado. Pero antes el venado había caído también, pero con el ruido que hizo el señor al caerse, pues el venado se asustó, y se paró. Cojiendo huyó de ese lugar. Y así el anciano se quedó sin comer carne de venado ese día."

Esta narración entra en abierta contradicción con la presentada en el texto #5: si la última llama a la convivencia con las fases de la luna, la que ahora comentamos refiere a la necesidad de disputa, de lucha entre lo natural (el venado) y lo humano. Así visto, el texto pareciera reflejar ya la transición de la cultura mixteca de ser eminentemente rural y étnica, a otra urbana, donde la armonía entre lo natural y lo social es más bien difícil, sino imposible.

El lenguaje es utilizado para ir reforzando esa oposición: se establece que antes en la región (el narrador deja abierta la localización para que pueda referirse tanto a la Mixteca como a Tijuana) había venados; y que el hombre los

conocía, tenían un uso para su supervivencia. A la memoria colectiva mixteca no escapa pues lo necesario de seguir manteniendo una "cordial" relación con el orden natural; de ahí que, como en el cuento anterior, éste también invoque ese tipo de relación, al establecer que la misma no puede ser de antagonismo o confrontación porque sería inútil y desgastante: el anciano le dispara, hiere al venado, pero no logra cazarlo, se queda sin carne; y además, lastimados los dos.

Puede plantearse entonces una lectura del cuento, donde quien lo escucha asimila que debe entrar en contacto con su medio externo buscando la mejor convivencia: grave conflicto para el mixteco que aquí en Tijuana ha de vérselas con represión, desempleo, etc. ¿Cómo bien relacionarse con tal medio, con tales condiciones?. La respuesta parece estar en el individualismo del anciano cazador: no hacer lo mismo que éste, sino actuar en grupo, en comunidad para cazar bien al venado (que aquí en Tijuana, sería obtener empleo, vivienda, salud, educación); y tener quién nos ayude cuando nos caigamos por correr atrás de él; ¿para qué las prisas?, nos dice implícitamente el texto.

Veáse también la ausencia de referentes a la comunicación interpersonal, que refuerza la idea de que en lo individual poco o nada se puede lograr; aislado en el egoísmo lo más seguro es que se fracase en el intento por sobrevivir.

La fluidez del texto obliga a la concentración en la lectura, y al escucharlo, las metáforas que utiliza marcan muy bien el ritmo de la narración: hay muchos venados, aquí está uno gris, que sale a comer hierbas cuando llueve, que escucha por las patas (?alusión a la migración mixteca?); que se le olvida lo que

escuchó y por eso lo hieren. El uso de la conjunción "y" es notable, como ya lo explicaba Ong.

Se van así sintetizando las ideas, a la vez que integrándose para expresar con abundancia la confrontación del animal con el anciano. El tradicionalismo común entre las culturas orales se anota aquí al repetirse, hasta ahora en cinco de los seis textos, de la relación hombre-naturaleza. En éste del venado se hace referencia objetiva a la caza del animal; y póngase atención en que los mixtecos titulan el cuento como "del venado", y no del "cazador frustrado", o algo por el estilo, señalando con ello que es el animal el personaje central; es quien sufre, quien lucha, claro también el anciano; pero éste al final sale derrotado. Se parte de una abundancia "cuando en estas tierras todavía había venados", para crear un conflicto con el hombre: el no asegurar bien la caza y quedarse sin alimento.

Se alteró la convivencia "natural"; el anciano actúa sólo; no hay participación de comunidad alguna. ¿Quién de los mixtecos se identifica con un anciano que quiere cazar sólo al venado con un rifle?. Y ni siquiera se dice en el texto cómo podrá hacerla en el futuro el cazador para poder obtener la presa deseada.

#### TEXTO # 7

##### "EL CUENTO DEL COYOTE MAÑOSO."

"Dos coyotes se encontraron en el monte y se pusieron a platicar. Pero uno de ellos era muy mañoso, y el otro muy bueno.

Entonces salió la plática de que no habían comido, ya que estaba muy escasa la comida por ese rumbo. Y el mañoso tenía muy malas intenciones viendo que el otro era muy bueno, y le dijo:

-Oye, porque no vamos a buscar algo para comer. Pues el otro, con tanta hambre le dijo: vamos, pero ¿a dónde?.

-Por qué no buscamos algún lugar donde los pastores estén un tanto descuidados y nos permitan cazar algún chivo o algún borrego.

-Está bien. Le dijo el otro coyote. Vamos. Y se pusieron de acuerdo y se fueron al cerro donde más o menos sabían ellos que estaban los chivos o los borregos. Pero el mañoso le dijo al coyote bueno:

- Oye, por qué no cazas tú los de la ropa blanca, o sea los chivos. Y yo me iré a donde están los de las narices lisas, o sea los borregos. Después le volvió a decir al otro:

- Vete, y cuando regreses y traigas algo ya para comer lo dejas en este lugar; y yo también me voy, y si cazo algo también lo dejo en este lugar. Y tú me vas a buscar. Yo también voy a salir, y si al regreso no te encuentro te busco.

Así salió el otro creyéndose de que el coyote mañoso se iba a robar algún chivo. Pero éste era muy mañoso y se quedó escondido esperando que su compañero fuera y atrapara algo para la comida. Y riéndose de como veía sufrir a su compañero, escondido. Se quedó al regreso del otro coyote, ya traía un chivo, llegó en el lugar que habían acordado y lo dejó. Y viendo que no estaba su compañero se dijo:

-Bueno éste no ha llegado, tendré que ir a ayudarlo o a buscarlo. Se fue, pero en cuanto el coyote bueno se fue, el mañoso salió,

tomó el chivo y se fue a un barranco. Llegó y empezó a comérselo. Después de todo esto empezó a aullar como si estuviera muy triste de no haber conseguido algo. Llegó el coyote bueno y le preguntó:  
-¿Qué te pasa?

-Si vieras que tantas cosas me han sucedido. Vinieron unas personas muy malas y me agredieron. Mira nada más como estoy.-  
Si, pero éste ya se había embarrado mucha sangre en una pata y cojeaba. Entonces le dijo:

-Mira como me han dejado estos hombres.

¡Ah!, y el otro coyote bueno se creyó y le dijo:

-Pobrecito de ti, y yo allá buscando la comida, sin saber que tú estabas aquí, peleándote por conseguir algo."

Si bien es cierto que ante la escasez de comida, ante la necesidad de sobrevivir, la experiencia aconseja la utilización de las relaciones sociales ya establecidas: la organización, la convivencia; éstas no siempre pueden llevarse a buen término. He aquí un contraejemplo de las narraciones que tratan de la acción común. La visión del mundo es aquí de conflicto con los extraños (con los pastores para robarles su rebaño) y con los cercanos (el mañoso coyote que engana al bueno). Y en éste último sentido la narración se presenta muy cercana al texto de Juan Flojo: Juan engaña a su hermano; y un coyote engaña a otro, por lo que el conflicto es entre iguales.

Parece que la memoria colectiva mixteca insiste en llamar sí a la organización, a la convivencia, a la comunicación; pero atendiendo el detalle de saber con quien tiene uno esas rela-

ciones; y que no por ser nuestros iguales, estamos salvados de ser por ellos engañados. La pregunta es si Juan Flojo y el Coyote Mañoso identifican a mixtecos o a mestizos. Lo evidente es que para esta memoria la realidad le ha hecho toparse con individuos flojos, mentirosos; y de ellos procura defenderse.

El problema que se presenta es la pobreza, la escasez de comida; y las alternativas de solución para resolverlo es la unión entre iguales, el diseño de estrategias y su implantación: en realidad se genera una cierta división del trabajo, donde el que la organiza o impone es el beneficiario de tal relación. Y tal parece que la organización social permite el posible abuso o engaño, porque el coyote tramposo queda sin castigo, y el bueno se percibe como inocente, confiado, ignorante de lo que realmente ha sucedido.

A excepción del texto de la gringa, en resto de las narraciones se encuentran referencias a la actividad laboral. En este del coyote manoso, doblemente ejemplificada: la que realizan los animales, y la que llevan a cabo los arrieros.

¿Qué pasaría en un momento dado, si los mixtecos cayeran en el comportamiento tipificado o por el coyote mañoso o por el coyote bueno?. Indudablemente que la organización socioeconómica mixteca basada en la ayuda mutua, en la solidaridad, se vendría abajo. Esto aclara el mensaje del texto.

La narración es la más larga de las hasta el momento analizadas, por lo cual obtiene importancia particular la forma en que en ella se presenta la oralidad: se inicia referenciando la cantidad y calidad de los personajes principales; se van agregando las ideas de la acción intencionada del coyote mañoso; y de la

comunicación interpersonal entre ambos coyotes se va dando el ritmo del texto; oponiéndose las malas intenciones de un coyote con respecto al otro. Esa hilación de sucesos, permiten una mejor memorización de los mismos.

Se sintetizan así las características principales: "uno de ellos era muy mañoso, y el otro muy bueno"; "donde los pastores estén descuidados", etc., siendo abundante, repetitivo, en cuanto a las señales más importantes de la personalidad del coyote "abusón".

Vemos repetidas las ideas de solidaridad, de acción común, que en algunos de los anteriores textos también anotamos. Y los temas pertenecientes al mundo humano: envidia, engaño, son transportados al comportamiento animal. Los coyotes sufren por el hambre, se organizan (uno con malas intenciones de aprovecharse del trabajo común), pero cuidando de no entrar nunca en antagonismos entre sí, pues la necesidad a vencer está identificada, y las estrategias se han decidido. Persisten la convivencia entre los animales, e incluso el animal mañoso hace referencia a que "varios hombres" lo golpearon; y se especifica que los arrieros son un grupo. La acción común es mostrada de diversas formas.

Puesto en el habitat actual en que se narra este cuento, obliga a definir entre los mixtecos quién es el coyote mañoso; y quiénes han de ser los borregos y chivos que le sirvan de alimento: quiénes son los que a los mixtecos, los pueden engañar, utilizar; y qué es lo que puede contribuir a solventar sus necesidades.

TEXTO # 8

"EL CUENTO DEL BORREGUITO."

"Había una vez un pastorcito que cuidaba un rebaño de ovejitas. El niño no sabía exactamente cuántos borreguitos cuidaba, porque no sabía contar. Es más, en el pueblo pocas personas eran las que realmente podían hacerlo; puesto que no lo sabían, no había escuela, y la gente no sabía leer y escribir, menos contar.

Entonces el niño muy pequeño, de unos siete años, sabía identificar a sus borreguitos por el color, alguna marca que los borregos tenían, o bien los identificaba por el más andariego, el que más caminaba, al que le gustaba determinada rama de árbol, o porque se habían lastimado de una pata; y así los identificaba.

Un día estando cuidando a sus borreguitos, ya en la tarde, para regresar a su casa se dió cuenta de que le hacía falta un borrego. Un borrego que usaba una campanita. No se dió cuenta, estuvo platicando con uno de sus amigos, y no se dió cuenta que el borreguito se había separado del rebaño grande. Entonces decidió ir a dejar el resto de los borreguitos a un lugar muy seguro, para regresar; porque sus padres eran muy estrictos con él. Varias veces le habían recomendado que no se pusiera a jugar y a platicar con sus amigos en el monte, para así no distraerse del cuidado de las ovejas. Y ese día lo hizo.

Muy asustado porque no estaba el borreguito de la campanita, pues se regresó a buscarlo. Estaba obscureciendo y no encontró al

borreguito. Tuvo que meterse a una cueva a pasar la noche. Cuando amanecía, y apenas estaba aclarando, decidió seguir con la búsqueda. Se fue por un arroyo que bajaba del cerro para ver y buscar huellas. El sabía que ese borreguito le gustaba pasar por ese lugar. Y sí, efectivamente, encontró las huellas del borreguito. Pero más adelante encontró unas huellas de un coyote. Y esto le preocupó porque él tenía la idea de que el coyote ya se había comido al borreguito.

Cuando subió a un árbol para ver si localizaba al borreguito, se dió cuenta de que el coyote andaba brincando. Entonces, supuso él de que cerca estaba el borreguito. Entonces el niño se puso a imitar a la oveja, para que el borreguito escuchara, y fue así como el borreguito llegó, pero con el coyote cerca. El niño nunca antes había visto un coyote en vivo, cerca. Le habían platicado sus papas de los coyotes, de que eran muy feroces, y se comían a las gallinas y a los borreguitos, pero nunca lo había visto. No obstante, él tuvo mucho valor. Agarró unas piedras y asustó al coyote. Este huyó y así pudo recuperar al borreguito.

Regresó ya a su casa, ya muy tarde, como a las diez de la mañana; y todos muy asustados. El pensó que lo iban a regañar, pero no, al contrario; lo felicitaron, porque había demostrado ser muy valiente, y había rescatado al borreguito."

Aquí, más que de la supervivencia física, la visión que se presenta es la de una experiencia diaria de un niño; cuyas condiciones de vida son el trabajo en los cerros, cuidando los borregos de la familia; se presentan también las "relaciones" que

establece el infante con los animales que cuida, con su familia, con sus amigos.

Mediante el lenguaje se materializa la visión de ese mundo tranquilo, armonioso; hasta que no se trasgrede una orden familiar "no ponerse a jugar y a platicar, y no distraerse del cuidado de las ovejas", ocasionándose un problema.

El conocimiento de la realidad está dado de nuevo, en base a la experiencia: el niño no sabe ni leer, ni escribir, ni contar; como muchos de su pueblo. Pero en esa realidad se convive con lo que le rodea. Y aunque el niño no sabía a ciencia exacta con cuántos borreguitos contaba, si es capaz, por otros medios, de percatarse cuando se le pierde uno: al no escuchar la campana que el borrego perdido traía.

Ante ese problema el niño se plantea la alternativa de regresar a su casa, confesar su culpa, y recibir el castigo; o bien demostrar su arrojo, buscar al borreguito, defender el patrimonio familiar, enfrentándose a todos los riesgos posibles. Se le obscurece, pernocta en una cueva, busca huellas, atrae al borreguito imitando a la oveja, y se enfrenta al coyote: el niño conoce bien su medio, sabe convivir con él, y sacar el mejor provecho de ello. Aparece en el texto la figura del coyote, como el personaje al cual el niño debe enfrentarse, como prueba final, para demostrar su valentía y con ello que ha alcanzado cierta madurez.

Hay en el texto una referencia al incumplimiento de ciertas reglas sociales: el niño que se distrae platicando y extravía al borreguito; pero también se muestra la acción, en base a la experiencia y al valor del niño, que lleva a restituir lo perdi-

do, a equilibrar el orden del rebaño; y por lo tanto recibe el reconocimiento de la comunidad-familia.

Lo que pudo haber sido una crisis (el regaño de la familia, la pérdida del animal, la posibilidad de ser herido por el tóyote), se conjura al demostrar el niño su valentía, y realizar una acción individual que beneficia a la comunidad.

Si en el cuento anterior los chivos son los de "ropa blanca" y los borregos, los de "narices lisas"; aquí la oralidad otorga otros calificativos a los borregos para su identificación: el color, alguna marca, el que come cierta rama, el que cojea, el de la campanita; así el niño subsana su ignorancia de los cuentos, reconociendo su rebaño por alguna cualidad de sus integrantes.

Se colige del texto que así como la comunicación interpersonal es necesaria para la convivencia humana; mal empleada puede ocasionar problemas: el niño platica con sus amigos, se distrae y pierde al borreguito. Superada la crisis, la comunicación adquiere su "tono normal": los de su casa lo felicitan por el rescate del borrego.

Se sintetiza así el sentido del texto: ante un problema que afecte a la comunidad, hay que actuar inmediatamente, aunque sea sólo (ya lo habían hecho la hormiga arriera y el tlacuache), pero asumiendo toda responsabilidad. Por lo que al final de cuentas, es la familia-comunidad, la que mueve la acción del niño, dando coherencia a todo lo que en el texto sucede.

La actitud del niño ante el aprieto en que se ve, nos habla de otra socialización, de otras expectativas fundadas en el infante mixteco, diferentes a las que se podría esperar de un

nino tijuanense ante problemas parecidos. Sabemos que aquí en la ciudad, los mixtecos no tienen rebaños de ovejas que cuiden sus niños, pero sí que mandan o llevan a sus hijos pequeños a trabajar: ¿qué pasará cuando el niño pierda el monto de los ingresos que obtuvo en la venta del día, o si pierde los productos a vender?

#### TEXTO # 9

##### "LEYENDA DEL CERRO MISTERIOSO".

"Lo que les voy a contar en estos momentos dicen que sucedió en la Mixteca en Oaxaca. Más bien que aún sucede. Esto es entre los pueblos de Chilapa de Díaz y Tezoatlán de Segura y Luna. Nos platican que un martes de cada año y en el mes de abril, se abre el cerro y aparece una tienda bien surtida; pues este cerro se encuentra sobre el camino real que une esos pueblos, el de Chilapa de Díaz y Tezoatlán.

Cuentan que los arrieros que pasan por ese único día, ese único día, y una única hora, que es a mediodía, se abre la tienda en el cerro, y tienen únicamente cinco minutos para comprar. Si dentro de esos cinco minutos no salen de la tienda, quedan encantados por una año hasta que el cerro, hasta que esa tienda que se encuentra en el cerro vuelva a abrirse.

Sucedió una vez que una persona de Tezoatlán de Segura y Luna, había ido a comprar cosas a Chilapa. De regreso sus animales, llevaba burros y caballos, también mulas, estaban muy cansados y decidió entrar a la tienda. El no sabía que era una tienda hechizada. Se decidió a comprar maíz para sus animales.

Compró el maíz, y allí mismo en la tienda pidió un aguardiente para él, y maíz para sus animales. Pero no salió luego, se estuvo mucho tiempo. Salió al patio a hecharle el maíz a sus burros y se quedó a platicar con el tendero. Pues no se dió cuenta que habían pasado los cinco minutos que debería de estar abierta esa tienda, y quedó hechizado. Quedó encerrado en ese cerro hasta que al otro año, en esa misma hora y en ese mismo día, un martes del mes de abril se abrió la tienda y él se salió.

Lo increíble del caso es que cuentan que el señor no se dió cuenta de que había estado encerrado durante un año. Llegó a su casa, con la misma ropa que se había ido, la ropa estaba limpia, inclusive no se había afeitado y llegó bien, sin la barba crecida. Sus familiares muy preocupados le preguntaron que dónde había estado durante un año, que lo habían andado buscando por muchas partes, por los pueblos circunvecinos, sin que lo hayan encontrado. Y él con mucha naturalidad les platicó que no, que había ido de compras, y que en el cerro se había encontrado la tienda, que inclusive era una tienda bastante grande, y les platicó que habían hecho, que los dueños habían hecho esa tienda, habían hecho bien abrirla, porque era una parte, era una zona donde hacía mucha falta una tienda. Entonces la gente muy asustada, muy asombrada, le platicaron, le dijeron a él que nunca había habido una tienda en el cerro. Y él les dijo: -Cómo no, en el cerro hay una tienda, ahí estuve hace un rato. Él pensaba que tenía poco tiempo de que había estado en el cerro; no se había dado cuenta de que había pasado un año allá. Inclusive llevó a la gente del pueblo de donde él era para mostrarles en donde él había comprado. Y se los llevó al cerro, pero la tienda nunca más apareció.

Es el caso increíble de ese señor que estuvo un año, un año estuvo en el cerro sin que él se haya dado cuenta."

Hay una referencia explícita a tratar de mostrar que el relato es verosímil: se asegura que sucedió, se da el lugar y el tiempo de lo que pasa.

La intención es mostrar que la naturaleza, o alguna fuerza extraña al hombre, es espléndida, ofrece dones al que tiene la paciencia o la fortuna de saberla aprovechar: el cerro que se abre y la tienda bien surtida que dentro de él aparecen. Los supuestos beneficiarios parecen ser los arrieros que llegan a pasar en el momento preciso. Pero para obtener los máximos beneficios de lo que se ofrece, es necesario cumplir con las reglas: permanecer sólo cinco minutos adentro de la tienda, "comprando".

La mención al acto mercantil es significativa. Ha de comprar el que tiene con qué; y por lo tanto el que tiene será el que puede aprovechar lo que la tienda del cerro ofrece. Es decir, que en apariencia no se le niega a nadie el disfrute de los beneficios del fenómeno que sucede; pero en realidad sólo los arrieros, o quienes pasan por el cerro a la hora exacta, y puedan comprar, tendrán provecho.

Infringir la norma de permanecer sólo cinco minutos, origina quedarse encerrado ahí durante una año; aislarse de la comunidad, de la familia. Y una razón para infringirla es ser ávaro, codicioso, querer comprar mucho, y permanecer en la tienda más del tiempo necesario y convenido.

La narración muestra además que lo que ofrece la tienda son

objetos que necesita la gente: maíz para los animales, aguardiente para los hombres. Y quedarse encerrado no ocasiona ningún trastorno en lo individual, sino que el perjuicio cae sobre la familia o la comunidad, que buscan a quien se quedó encerrado, creyendo que ha desaparecido o que está muerto; para el individuo el tiempo no transcurre, mientras que para los demás, pasa todo un año.

Quien se quedó en la tienda, "sale con la ropa limpia, y la barba sin crecer", y además alabando la tienda del lugar, reconociendo lo óptimo de su localización porque "era una zona donde hacía mucha falta una tienda". Para convencer de la existencia de la tienda, el personaje lleva a la gente del pueblo hasta el cerro donde creía que estaba; pero esta constatación fracasa. Y la gente nunca le cree.

La visión mostrada es que de la naturaleza hay que esperar más de lo que a simple vista nos ofrece. ¿Quién se podía imaginar que dentro del cerro habría una tienda con las cosas que se necesitan?. Así, la memoria colectiva no quiere dejar que se pierda esa otra posibilidad de sobrevivencia. Y llama más la atención que la tienda, -lugar de actividad comercial, lucrativa- aparezca dentro de un elemento natural, el cerro. Dando con esto a entender que la realidad es global, una sola, pero que se nos presenta de diferentes formas.

La narración oscila entre la utopía (que en el cerro halla una tienda puesta en tan necesario lugar), y la sátira (el arriero tiene que estar los martes de abril de cada año, esperando a que aparezca la tienda, cuando tiene tantas otras cosas que hacer).

Así también, lo que en otra forma de organización es una "fuente constante" de ingresos, el negocio privado, aquí es un elemento natural ocasional, que procura una distribución mejor de sus beneficios. En la narración aparecen las referencias explícitas a la actividad comercial, al trabajo (la tienda bien surtida donde se puede comprar durante cinco minutos, o todo el año); girando también los temas alrededor de la geografía inmediata, la actividad del arriero, la aparición de la tienda, los perjuicios para la familia del que se queda encerrado comprando. Y en ese contexto humano se da la participación común para buscar al "desaparecido".

Como en su tierra original, aquí en Tijuana los mixtecos han encontrado los cerros para vivir; aunque en ellos no se espera que aparezca la tienda que durante cinco minutos les ofrezca todo lo que necesitan, lo que se les aparece tentadoramente, de frente a los cerros de la colonia, al norte, son los campos agrícolas californianos.

#### TEXTO # 10

#### "LEYENDA DE LA CUEVA DEL DIABLO".

"En el pueblo de Nieves, se encuentra una cueva que le llaman del "Infiernillo". Dicen que cada mes de mayo se abre la cueva y quien desea ir a pedir dinero al diablo, puede ir hacer-

lo. Pero antes de entrar hasta el fondo de la cueva está un crucifijo.

Para que les dé el diablo dinero, necesitan forzosamente atravesarlo, insultarlo, golpearlo, hacer lo más que puedan con el crucifijo para que el diablo pueda darles el dinero. Pero nada más el mes de mayo; cuando se pintan muchas figuras en la pared, muchas cosas. Pero también las personas que van allí, quedan vendidas para siempre con el diablo.

Dicen que cuando se muera la persona, el diablo va a recogerlas en sus casas. Se vuelven muy ricas las personas, pero jamás pueden gastar el dinero que el diablo les da; porque no pueden vestir bien, no pueden comer bien; porque si gastan de más, dicen que el diablo las golpea. Entonces ellos pueden prestar dinero al pueblo, les prestan dinero a rédito, pero no pueden gastarlo a como ellos desean hacerlo, sino siempre andan limitados, siempre andan mal vestidos. Lo que eso sí, los señores que tienen mucho dinero y que han pedido al diablo, lo que tienen son buenos caballos, buenas monturas, buenas pistolas; pero en vestirse no pueden tenerlo, porque no se los permite el diablo."

Un tiempo y un lugar precisos (que remiten a una variación de la leyenda anterior), un elemento natural -la cueva-, y uno extranatural -el demonio-, dan pie para la configuración de una visión de un mundo de riquezas atadas a su mal disfrute, y al mal origen de las mismas. Lo que lleva a plantear que la riqueza en exceso es innecesaria para la supervivencia, pues trastoca las relaciones sociales -prestar dinero a rédito, en vez de hacer fiestas o dar ayuda-.

La memoria colectiva insiste en hacer una distinción tajante, infranqueable, entre dinero o riqueza y religión: para recibir lo que el diablo ofrece, ha de renegarse de la religión que se profesa. A excepción de la breve mención a una semidivinidad de una étnia contigua a los mixtecos en Oaxaca, en el relato de la gringa, aquí es la primera vez que aparece la referencia a un elemento religioso específico, en este caso cristiano: el crucifijo. Así la comunidad sabe que pactar con el diablo, y todo lo que él representa, ciertamente da riqueza material, pero niega o impide su usufructo; y corta la liga con la religión, tan enraizada en la organización mixteca. De tal forma que la alternativa de obtener riqueza por vías extrañas no es nada recomendable: se sufre más que gozar.

Esta leyenda repite la mención de la cueva, y cómo dentro de ella aguardan sorpresas: o el quedarse encerrado durante un año; o el obtener riqueza sin poder beneficiarse completamente; y no hay forma de escapar de este perjurio: "porque si gastan de más, dicen que el diablo las golpea".

La cueva, el diablo, el crucifijo, las personas que se atreven a entrar a la cueva; son los personajes principales. Y parece el texto estar dirigido a aquéllos que prefieren riqueza material, y en busca de ello "atraviesan, insultan, golpean" a la religión con que fueron socializados. ¿Tendrá esto que ver aquí en Tijuana con el contacto que tienen los mixtecos con sectas religiosas protestantes que a cambio de ropa o alimentos buscan que los miembros de esta étnia alteren sus costumbres religiosas?.

Se satiriza a quienes reciben riqueza del diablo: mucho dinero, pero sin lucirlo en su persona; aunque pueden emplearlo para prestar a la comunidad, distribuirlo entre ella, así sea "a rédito". El texto nos habla entonces de esa contradicción riqueza (demonio)-religión; y además del antagonismo entre riqueza excesiva /no usufrutuo personal.

La gravedad del tema que se está tratando se evidencia al quedar negada toda acto de comunicación interpersonal; en la forma de la narración no hay diálogos; sólo acciones individuales: la visita a la cueva, la profanación del crucifijo, el diablo que recoge a quienes le vendieron el alma y se mueren.

Nemotécnicamente se insiste en repetir el lugar y el tiempo -la cueva y el mes de mayo- ¿para evitarlos o para procurarlos?; las acciones del demonio que determinan todo el contenido de la leyenda; la imposibilidad de un disfrute personal total de la riqueza; y las oposiciones ya señaladas de dinero/demonio contra religión.

Un texto altamente sintético: sólo tres párrafos bastan para explicitar una manera de sobrevivencia con sus consecuencias negativas, que retoma la idea de la cueva de la leyenda anterior, y la riqueza que encierra; pero siempre haciendo hincapié en un tema del mundo humano: la satisfacción de necesidades materiales, para lo cual hay que sufrir, antagonizar con las propias relaciones sociales (romper con la religión, simbolizada aquí por el crucifijo). La convivencia con la comunidad es sólo tangencial: se le podrá prestar dinero con intereses.

¿Quién es aquí en Tijuana, el demonio dentro de la cueva, que a los mixtecos les ofrece riqueza a cambio de su religión y

de su alma?.

### 3.4 LA FUNCION DEL TEXTO ORAL EN LA COMPRESION, REPRODUCCION O TRANSFORMACION DEL SISTEMA SOCIAL MIXTECO.

Las narraciones transcritas son las formas concretas, empíricas, por las cuales los mixtecos manifiestan algunos de los significados del seno de su vida social, expresados aquí en hechos lingüísticos. Ellos se van produciendo/reproduciendo, y de esa manera contribuyen al desarrollo simbólico de las fuerzas productivas mixtecas, al permitir que los miembros de esta comunidad se identifiquen o no con tales productos, y de tal forma activen su participación en la configuración grupal.

En los textos anotamos como se organizan ciertas reacciones a determinadas necesidades mixtecas, y cómo llaman a la adaptación de los individuos mixtecos. A éstos se les trasmite, vía narraciones, expectativas, previsiones y retrospectivas de las actitudes que han asumido, o asumen los mixtecos ante circunstancias específicas de su vida: ante la pérdida del borreguito, la valentía de enfrentarse al coyote, y al posible castigo familiar; en el cuento del borreguito. (Texto #9). En general, los textos incorporan algunos valores del grupo, así como los modelos de comportamiento que para los mixtecos poseen una función normativa: la distribución del excedente de riqueza, entre otros. (Texto #10).

Como fenómenos culturales que representan o reelaboran sim-

bólicamente las estructuras materiales mixtecas, los textos emanados o consumidos en este grupo ayudan a comprender, reproducir o transformar el sistema social mixteco, ya sea de manera real o simbólica; pues al identificar sus necesidades y problemas, los textos remiten a posibles soluciones que al mixteco en lo individual le correspondería accionar. Por ello tales textos no son sino prácticas dedicadas a la renovación, administración y reestructuración del sentido que manifiestan los objetos de la realidad mixteca. Implícita o explícitamente los textos llaman a una solución comunitaria ante los problemas de abasto, de las relaciones sociales conflictivas, etc.

Al imponer lo que los mixtecos deben saber, ignorar, aprobar, rechazar, amar, odiar, etc., todo texto de su cultura expresa la visión del mundo que ellos tienen. Su efecto global es la cohesión del grupo al regular la relación del lazo que une a los mixtecos con sus tareas cotidianas, materiales y simbólicas: los hábitos y prácticas culturales que se transmiten y renuevan dentro de esa comunidad.

Se revelan entonces los efectos ideológicos de los textos:

- interpelar y constituir a los mixtecos como sujetos de su grupo; garantizar la sujeción de los mixtecos a la cultura que los une; asegurar el reconocimiento recíproco del sujeto frente a otros sujetos, mestizos y paisanos, y frente a la cultura de ambos; y por último, garantizar el desarrollo del "orden de cosas" mixteco. Sino, véanse los textos presentados: ¿qué conductas motivan?, ¿qué ideas pretenden internalizar en los oyentes?. A nuestro juicio, las reglas de convivencia con la naturaleza y

con la sociedad; la acción común frente a la carencia de satisfactores; la solidaridad entre iguales; la necesidad de distinguir lo extraño al grupo. Todo lo cual tiene una dependencia real de las condiciones sociales y materiales de la comunidad mixteca. Lo interesante sería ahora escudrinar cómo se plantea esta misma dependencia en otros bienes culturales mixtecos: su religión, sus fiestas, etc., aquí en la frontera.

El análisis de las condiciones sociales en que se reciben o consumen los textos orales mixtecos: marginalidad económica, política, social, nos lleva de cerca a los efectos que tales textos ocasionan entre los individuos de esa comunidad: mantener la identidad cultural; reconocer sus problemas; plantear soluciones; expresar las oposiciones y conveniencias a lo hegemónicamente constituido. Tales efectos se determinan también por los espacios en que los textos son producidos/reproducidos: ya sea en las prácticas familiares, laborales, vecinales; es decir, según sea el tiempo y el espacio de la organización de la vida mixteca en que se hagan "efectivas" las narraciones, dependerá de ello el propósito que se pretenda con las mismas.

La constante en todos los textos, y lo que le da una caracterización particular a los mismos, es el uso del lenguaje oral para transmitirlos. Gracias a ello, los mixtecos pueden interpretar sus experiencias, al permitirles su lenguaje el reducir todos los fenómenos a que se enfrentan a una variedad manejable de clases. Con su lenguaje oral, los textos anotan un tipo particular de relaciones lógicas elementales comunes en el grupo; señalan la participación de los sujetos en la "situación del discurs-

so"; y relacionan entre sí los procesos sociales en que los sujetos actúan.

Las funciones que llevan a cabo los textos son múltiples y contradictorias: desde la impugnación abierta (el robo del fuego y del maíz), hasta la aceptación total de lo establecido (las fases de la luna, o el coyote bueno frente al mañoso). Se muestran la organización y disciplina del grupo, su toma de posición ante la historia y la vida; porque se constituyen como un juicio crítico para oponerse a los demás, diferenciarse de lo mestizo o acercarse a él; crearse metas, juzgar los hechos, mostrar sus valores. Es lo utilizado por los mixtecos para potencializar en ellos mismos, o en otros, la capacidad de suscitar actos o representaciones, al permitir comprender, reproducir y transformar, de manera simbólica, las condiciones generales y propias de la vida y del trabajo.

El análisis que aquí se intentó de los textos es el más sencillo, directo posible; porque a la par que ello, pueden los textos ser vistos como representaciones de conflictos, de grupos, de la capacidad lógica de la oralidad mixteca; como una expresión de las relaciones de los mixtecos con los otros grupos; y de cómo se ligan la reproducción de sus condiciones de vida con sus expresiones culturales. Lo que se quiso mostrar en este trabajo es un entendimiento de los textos en su conexión con los conflictos sociales y con las condiciones de explotación en que viven los mixtecos; procurando relacionarlos con los factores determinantes de su vida social. Nosotros sólo atendimos los textos para una interpretación de primera mano, sin uso de códigos muy elaborados para descifrar sus contenidos. El código empleado fueron

las condiciones de vida de los mixtecos en Tijuana, sus relaciones como migrantes con los demás grupos de la ciudad, así como las caracterizaciones principales de la organización social mixteca.

Por eso en todos los textos enfatizamos los aspectos de la comunicación personal y activa que en ellos se establece; recogimos las ideas de sentido común, sus creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y obrar el mundo por los mixtecos. Quisimos hacer resaltar las soluciones acumuladas por los miembros de la étnia ante los problemas que la naturaleza y la sociedad les presentan; viendo qué es lo que aportaban los textos al entendimiento de las relaciones de los mixtecos entre sí y con otros grupos; pretendimos señalar las respuestas que los mixtecos daban a lo que se les imponía como natural (la carencia de fuego, la pobreza, etc.); ejemplificar cuáles recursos sintácticos eran utilizados para permitir la memorización de la narración.

Todos los textos, en mayor o menor grado, dan cuenta de la visión del mundo que tienen los mixtecos. Es indudable que cada uno aporta ciertos elementos para ir integrando tal percepción; pero en los aquí presentados, a nuestro juicio, son los textos sobre el maíz, el fuego, la luna y la cueva del diablo, los que más directamente traen a colación aspectos que permiten definir qué es el mundo para los mixtecos, cómo está éste organizado, cuál es su historia y su presente.

De la misma manera, en todos los textos se referencia una memoria colectiva; pero una alusión directa a ella destaca en los cuentos del maíz, del fuego, sobre las fases de la luna, del

venado y de la cueva del diablo: en ellos se nota como el grupo quiere dejar bien asentadas las que han sido sus respuestas ante las carencias, en la convivencia con la naturaleza, y en las relaciones sociales (el problema de la religión, por ejemplo).

Se presentan en los textos posibles alternativas ante problemas determinados. Mención especial merecen los que se refieren a la organización común, en los textos del maíz, del fuego y del coyote manso; y los casos en que el individuo que actúa está solo, haciendo entrar en crisis a la comunidad, tal como se expresan en los textos de la gringa, de Juan flojo, del venado, del borreguito y de la cueva del diablo.

De entre los personajes a los que se alude en los textos, sobresalen los hombres, los animales, los recursos alimenticios, energéticos (el fuego) y sobrenaturales (el demonio). En este último caso, aparecen en la narración del maíz, y de la cueva del diablo, en la primera acaparando el alimento y son varios demonios; y en la segunda narración distribuyendo riquezas entre quienes reniegan de su religión. Para el caso de los animales, la mayoría de las narraciones los presenta tomando el comportamiento característico de los humanos: hablan, se organizan, enganan, etc. Al coyote se le referencia en dos narraciones, igual a los borregos; los otros animales, tlacuache, hormiga, caballo, zopilote, venado, chivo, etc. aparecen sólo una vez. Con una importante diferenciación: al tlacuache, la hormiga, al zopilote, al borrego y al coyote se les dedica todo un texto; mientras que los otros sólo tienen mención ocasional.

En el cuento más "cercano" a lo que podría ser ya una transición de la cultura mixteca, el de "la gringa", no hay

alusión a animal alguno, pero sí a una semidivinidad maligna.

También con mayor o menor precisión podría verse como las características del pensamiento oral, según refiere Ong, se encuentran reflejadas en cada uno de los textos. Al analizar en lo particular cada narración tratamos de ser más explícitos en lo que a este punto respecta; por lo que remitimos a tales análisis para una mayor comprensión de lo que aquí resumidamente anotamos.

Aún cuando no tengamos los suficientes elementos teóricos y empíricos para sostener con profundidad y claridad lo que vamos afirmar enseguida, creemos que ello es posible constatar en el análisis de los textos aquí referidos: en estas narraciones, no aparece ningún elemento que pueda caracterizarse como perteneciente a la cultura de masas nacional o regional. Los temas, personajes, acciones básicas de los textos refieren al hábitat mixteco, aquí en Tijuana y en Oaxaca; a su organización social y económica, etc., pero no muestran elementos que referencien valores del capitalismo moderno tales como el consumismo, la influencia de los medios de comunicación, etc. (Como única excepción a esta apreciación podría referirse la narración de la cueva del diablo, donde los favorecidos por éste, pueden consumir ciertas cosas, pero otras no). Anotamos sí que una parte del lenguaje mixteco ha incorporado vocablos españoles e ingleses para designar objetos antes no comunes a los miembros de la etnia; pero de ahí a decir que estos objetos, o sus referentes lingüísticos, aparezcan en los textos presentados, es algo que no se puede sostener. No sabemos si esta situación se deba al tipo de recolección que se siguió para obtener las narraciones; pero

lo que decimos, es lo que aquí, con estos textos, resultó. Otra excepción sería el vocablo "gringa", en el texto del mismo nombre; pero aún así, recuérdese que en la misma narración se pretende identificar a la persona que así se llama, con la mujer de una semidivinidad.

Así vistos, una de las formas de la cultura popular mixteca que aún conserva sus rasgos originales, donde pueden leerse con mayor claridad los caracteres, la cultura de esta étnia, serían precisamente sus narraciones. Razón de más para seguirlos analizando, y procurar su reproducción.

Pretender ver sólo una sociedad armoniosa en los textos sería una utopía. Ellos no hacen sino expresar la pluralidad cultural a la que han estado enfrentados los mixtecos, allá en su tierra original y aquí en Tijuana: costumbres, arraigos territoriales distintos, sus pugnas con diferentes grupos a través de toda su historia. También están ahí sus diferencias lingüísticas y aun ideológicas, todo como características reales presentes en su colectividad. En base a esos atributos se origina la vida social contrastante y conflictiva de los mixtecos en Tijuana, y que se expresan en los textos que ellos producen/consumen aquí mismo.

## CONCLUSIONES GENERALES

La construcción de una teoría de la cultura que de cuenta de cómo se elabora y los efectos que produce su consumo, ha tenido que vérselas con el análisis de las condiciones materiales en que dicha cultura se crea y recrea. Con ese propósito hay que buscar un concepto de cultura que la sitúe en un plano metodológico que permita entenderla no como la mera expresión formal de las "bellas artes", que señala a su vez el elitismo de tal concepción; sino una más general tal vez, pero también más esclarecedora, y que en términos muy amplios es aquello que pensamos, creemos, sentimos y actuamos, ya sea a nivel real o a nivel simbólico. Es decir, la cultura no como el producto de un grupo especialmente calificado para ello, sino como la creada por y bajo las condiciones de existencia del hombre: un ser con múltiples procesos y relaciones, bajo continua transformación.

Estudiar la cultura como producto, real y simbólico, de la acción humana bajo ciertas condiciones de reproducción de la vida, es entenderla en su capacidad de interpretar, de decirnos algo sobre la realidad, a la vez que posibilitar la transformación de ésta.

Los hombres se elaboran una cultura específica, diferenciada para cada grupo social y para determinadas condiciones de vida; con el propósito de entender lo que les rodea, de aprehenderlo, de cambiarlo.

Caracteriza a la cultura de cada grupo el presentar los elementos con que éste entiende al mundo que lo circunda; lo que

esperan de él, y lo que no desean que sea.

Así, la cultura nace de las condiciones de vida de la gente; expresando su organización económica, política y social en general, a veces de manera directa, pero muchas otras indirectamente.

Por la cultura popular, la cultura de los grupos en posición subordinada en la sociedad capitalista, se expresan los deseos, actitudes, aspiraciones de los individuos y sus grupos en tal situación; socializándose los nuevos miembros de la comunidad; reelaborando, real o simbólicamente, sus condiciones de vida pasada, presente y futura, siempre como requisito para su supervivencia.

Un análisis de la cultura popular puede tener por intención integrar elementos de esa cultura a la cultura oficial, o hegemónica; o pueden ser empleados para asegurar su permanencia y transformación; todo dependerá de los objetivos del análisis, y de quiénes y para quién lo hacen.

Nuestro propósito fue plantear la posibilidad de estudiar las expresiones culturales de un grupo subordinado, mostrar que en ellos es factible encontrar, directa o indirectamente, referencias a "indicadores" de la organización de ese grupo, que las estadísticas nunca lograrán captar; y que si lo que se desea es conseguir que los miembros de determinado grupo se incorporen a las acciones que promuevan su desarrollo, tal grupo ha de ser motivado, y para ello conocido, de manera global: no sólo llamarle la atención sobre las tasas de natalidad o mortalidad que presenta; sobre sus índices de analfabetismo o nutrición; sino también sobre sus deseos, aspiraciones, actitudes; elementos

éstos que parecerían caer dentro de la psicología social, pero que vistos desde una óptica sociológica cultural, nos hablan de aquellos mecanismos que mueven al grupo a desear o no una acción colectiva específica.

Es por eso que proponemos que junto con el diagnóstico de todo programa de desarrollo, se incluya el estudio de los aspectos culturales del grupo o comunidad. Lo que ellos piensan, desean, anhelan, rechazan; ya sea a través de las expresiones directas de sus miembros; o por la interpretación de sus productos culturales más significativos.

La producción cultural en la etapa capitalista dependiente de nuestra sociedad, se corresponde a las cada vez más amplias relaciones que caracterizan a ese modo de producción. Así, se da una producción cultural que conlleva todos los elementos de la producción mercantil de bienes materiales de consumo: busca la ganancia, homogeneiza a sus consumidores, nulifica toda posibilidad de expresión colectiva; crea necesidades ficticias, antes que ser representante o satisfactoria de las mismas. Es decir, hace una cultura para las masas, y no una cultura de la comunidad. Entonces lo que se da es la tendencia del sistema de consumo material y cultural de una sociedad a "uniformar" los elementos culturales de los grupos subordinados, sin permitirles conservar su significación original, o cualquier otra decidida por el grupo.

Los espacios de la cultura popular ante el avance de la cultura de masas van siendo cada vez mas restringidos. Y ambas existen, oponiéndose, contradiciéndose; pero también, complemen-

tandose, o intercambiando elementos entre una y otras, con la consiguiente alteración en la significación de los mismos. En ese batallar diario de lo popular ante lo masificado y lo hegemónico, aquélla va gestando algunos de sus elementos, reforzando otros; creando unos más; pero siempre sin dejar de dar respuesta frente a lo que esas otras culturas le imponen.

De ahí la posibilidad de que en los productos culturales populares se encuentren elementos originados en la cultura hegemónica o de masas, pero tomando otra significación; o bien que las culturas no populares adquieran elementos de la que sí lo es, pero también resemantizándolos, refuncionalizándolos a sus muy particulares propósitos. Muchos de los productos culturales populares tendrán referencias a elementos pertenecientes a lo hegemónico o masificado; hay que estudiar cuál es la nueva significación de tales elementos.

Hay entre los productos culturales populares y los productos culturales hegemónicos una relación compleja, contradictoria. Siempre el grupo popular buscará adjudicarse a sus propósitos de sobrevivencia todo aquel elemento que le auxilie a obtener tal finalidad.

Es por lo que en el análisis de los productos culturales populares mixtecos, incluyendo sus narraciones, no debe asombrarnos que aparezcan elementos referidos a la cultura hegemónica, o a la de masas; y si tener cuidado para poder distinguir cuál es el nuevo significado que tienen los elementos tomados de otras culturas, dentro del contexto de una cultura popular específica. A ello ayuda entender la historia del grupo que sustenta esa cultura, sus condiciones de vida, las relaciones que tiene con

otros grupos sociales, etcétera. Un análisis global de los productos culturales de un grupo o comunidad, no es fácil, pero si posible. En este trabajo hipotizamos ya sobre la significativa ausencia en las narraciones mixtecas de elementos que pudieran ser caracterizados como aquéllos pertenecientes a la cultura de masas; faltaría, como también lo decimos aquí, estudiar qué es lo que pasa con los otros productos culturales mixtecos.

También hay que poner atención en los impedimentos que se dan para el desarrollo autónomo o alternativo de la cultura popular; y entender y explicar el reordenamiento de su producción y su consumo, de su estructura social y de su lenguaje, que se dan para adaptarlos al desarrollo capitalista. Es lo que intentamos de manera muy general en este trabajo, con el estudio de la problemática cultural mixteca; al dar cuenta de cómo muchos de los restantes productos culturales mixtecos están siendo refuncionalizados debido a su inserción en la lógica mercantil capitalista de la región.

Si lograran explicitarse tales impedimentos, se estará avanzando en la incorporación del grupo al desarrollo regional. Ignorar esa problemática no hará más que acentuar las diferencias que obligan al mixteco permanecer en estado marginal: achacarle a su etnicidad "per se", el hecho de no poder integrarse totalmente a la comunidad huésped, no tener un trabajo "decente", y los demás prejuicios que sobre los mixtecos circulan en Tijuana. De otra manera, seguir haciendo "sombras" sobre la compleja problemática de este grupo popular en la región, contribuye a sostener su condición de atraso, y con ello favorecer a los que se benefi-

cian con esa situación.

Al ser obligados a permanecer en tales condiciones, los mixtecos se aíslan, llegan a tener poco interés por atender las sugerencias de las autoridades para que busquen otros tipos, de trabajos; de que se alfabeticen, etc. Y por el contrario, su situación de pobres, se va haciendo más patente, aguda e insoluble.

Sólo un análisis amplio, suscrito por mixtecos y autoridades, puede contribuir a solventar sus carencias aquí en Tijuana. Y ello únicamente es posible si las segundas acceden a comprender la complejidad de la cultura mixteca, y las maneras que brinda para incorporarse al desarrollo de la región. Nuevamente el análisis global de la comunidad mixteca en Tijuana, se apunta la como base para el entendimiento de su problemática.

En su relación con la cultura hegemónica en la región, la cultura popular mixteca requiere de asegurar la permanencia de los espacios en los cuales se elabora y se consume: la familia, el vecindario, el trabajo, etc. Allí donde es posible la intercomunicación entre iguales, se garantiza el acto de la creación cultural popular. Esos espacios han sido generados por los grupos populares para realizar la acción diaria que conlleva lo cultural; y sólo son posibles bajo una relación de diálogo activo, de solidaridad.

En tales espacios se asegura la permanencia de lo cultural-popular, así como su reelaboración y la generación de nuevos elementos. Al estar muchas veces determinados por las condiciones de vida o de reproducción, tales espacios se van restringiendo, o bien funcionando bajo la lógica de la cultura de masas del capi-

talismo.

Como se describió en el segundo capítulo de este trabajo, las características socioeconómicas de los mixtecos se circunscriben a la marginalidad en cuanto a los indicadores de ingreso, empleo, vivienda, salud, educación; en la apropiación desigual de los bienes del capital cultural que caracteriza a la región; en una interacción conflictiva con los restantes sectores urbanos, particularmente los hegemónicos. Las narraciones presentadas, en más de una ocasión dan cuenta de esas condiciones: la referencia constante al recurso o bien de que se carece; el llamado a distribuir colectivamente lo que bajo posesión individual resulta superfluo o innecesario, etc.

El escaso número de elementos de la cultura de masas en los textos mixtecos analizados, nos indican también que éstos quedan como uno de los pocos espacios para el ejercicio real de la cultura popular de la étnia; porque percibimos que algunos otros de tales productos (la celebración del día de muertos, por ejemplo) están siendo ya resemantizados y refuncionalizados bajo los objetivos y la lógica de la cultura masificada y la hegemónica. Este mismo proceso de "aculturación" es ya virtual entre los miembros de la primera y segunda generaciones de mixtecos nacidos en Tijuana; socializados en el sistema educativo formal oficial, expuestos desde niños a los valores de la sociedad urbana; y son ellos quienes están llevando al seno de sus familias los patrones conductuales que los presentan como "modernos", frente a los rasgos "tradicionalistas" de sus padres o parientes mayores. Claro que aquí nuevamente tendríamos que matizar esa diferencia-

ción, objetivo no propuesto en este trabajo.

La relación entre las expresiones orales de la cultura mixteca en Tijuana y la política regional tiene como referencia el desarrollo posible de la voluntad ético-política colectiva del grupo en cuestión; lo que éste se considera capaz de hacer y está dispuesto a realizarlo con tal de transformar sus condiciones de vida. Tales textos los identifican en sus pensamientos y acciones y les permiten propiciar los procesos de democracia entre ellos, y de solidaridad con el resto de la sociedad, en planos de justa proporcionalidad. Solo en razón de que los mixtecos se reconozcan en sus textos, y a partir de ellos extraigan valores para sus cursos de acción, les será posible identificarse con los restantes grupos sociales del país y de la región, y concertar actividades de mutuo provecho.

Plantear la posibilidad de la incorporación de la comunidad mixteca al desarrollo regional es un problema de cuya formulación sólo pueden derivarse aquí soluciones diversas, provisionales. Desde el momento de asentarse en esta ciudad, ya los mixtecos pueden ser sujetos y son objetos del desarrollo regional. Participan de las formas de dominio y dirección, de cohesión y de consenso que ha logrado imponer el grupo que gobierna. Por lo que más que hablar de la incorporación mixteca al desarrollo regional, habría que hablar del disfrute justo para la étnia de los beneficios que ese desarrollo ha conseguido; hablar también de las opciones que se le ofrecen a este grupo, como a cualquier otro dominado, a partir de su inserción particular en las relaciones sociales de producción características de la región. Un análisis "comprometido" de sus productos culturales podría decir-

nos como ven los mixtecos esa inserción y cómo desearían que fuera.

Aún la interpretación casi lineal que aquí intentamos de algunas de las narraciones mixtecas en Tijuana, teniendo como "códigos" las condiciones de vida de la étnia, sus formas de organización, su lenguaje; nos han permitido hacer manifiestos algunos de los deseos, aspiraciones, necesidades, conque se desenvuelve este grupo aquí en la región.

Están en los textos sus llamados o recuerdos de la organización comunal, de la ayuda mutua, de la carencia de recursos, de la relación con la naturaleza, del respeto a las tradiciones que contribuyen a la supervivencia. Enfatizan la nobleza del trabajo, la precaución ante lo extraño, el uso adecuado de la "astucia", etc. Con ello los mixtecos nos dan a conocer su visión del mundo, sus experiencias de la vida diaria, sus maneras prácticas de organizarse ante los problemas que la realidad les plantea.

Las bases de oralidad con que se configuran los pensamientos expresados en las narraciones mixtecas los presentan redundantes, repetitivos, como si llevaran un "eco" de lo que dicen. Sus expresiones cortas, fluidas, tanto nos dan un elemento tradicionalista, variantes de lo que por siempre se han dicho los mixtecos; como también "timidamente" se atreven a postular temas modernos. Pero a ningún texto escapa el mundo humano inmediato con sus sufrimientos, sus luchas, sus antagonismos, a la vez que la convivencia, la participación, la solidaridad. Nada hay en las narraciones aquí transcritas que no se refiera al habitat del grupo mixteco, ya sea aquí en la región o allá en la Mixteca: los

hechos que narran procuran ser concretamente localizados, dando primacía a la interacción.

Afirmamos en el primer capítulo de este trabajo, que los productos culturales de cualquier grupo pueden ser leídos, de distintas maneras, dependiendo cada lectura de la posición social y del tiempo específico en que se ubica el lector, o en nuestro caso el que escucha las narraciones: lo que aquí queda escrito es lo que leyó un mestizo urbano en lo que cuentan los mixtecos.

## BIBLIOGRAFIA.

BATJIN, Mikjaíl:

1974 La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. Barcelona: Seix Barral.

COLOMBRES, Adolfo (compilador):

1984 La cultura popular. Puebla. Premiá editora, la red de Jonás. 4a. ed.

DE LA ROSA, Martín:

1985 La marginalidad en Tijuana. Tijuana, B.C. Centro de Estudios Fronterizos. Cuaderno de Trabajo.

1987

La presencia de grupos norteamericanos en Tijuana. Tijuana, B.C., El Colegio de la Frontera Norte. Cuaderno de Trabajo.

DISKIN, Martin y COOK, Scott:

1975 Mercados de Oaxaca. México. Instituto Nacional Indigenista. Serie de Antropología Social. col. SEP-INI, No. 40. trad. Antonieta S. de Hope.

GARCIA CANCLINI, Nestor:

1982 Las culturas populares en el capitalismo. México. Edit. Nueva Imagen.

GODARD, Francis:

1977 "Clases sociales y modos de consumo", en Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual. Terrail, Preteceille, Moynot y otros. op. cit.

GRAMSCI, Antonio:

1970 Los intelectuales y la organización de la cultura. México. Juan Pablos Editor.

1976 Literatura y vida nacional. México. Juan Pablos Edit.

GINZBURG, Carlo:

1982 El queso y los gusanos. Barcelona. Muchnik.

HALLIDAY, M.A.K:

1986 El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado. México, Fondo de Cultura Económica. 1a. reimp. Trad. Jorge Ferreiro

HARVEY, David:

1979 Urbanismo y Desigualdad social. México. Siglo XXI editores.

HENNING, Constanze y PAULSDORFF, Ulrich:

1985 Cultura Indígena y su adaptación al medio urbano: la organización social de los mixtecos residentes en la colonia Obrera, Tijuana, B.C. México. México. Fundación Carl-Duisberg, Berlín. Programa ASA.

IPOLA, Emilio de:

1982 Ideología y discurso populista. México. Folios Ediciones.

KARP, Lian:  
1987

Cultura Popular/Cultura Urbana. (El caso de los nombres de las calles de Hermosillo). Hermosillo, Sonora. El Colegio de Sonora.

KLAGSBRUNN, Victor:  
1986

Transformación de la estructura social y migración en México. Berlín. Unversidad Libre de Berlín-Fundación Carl-Duisberg, Programa ASA.

KUSEL, Corina y WITTE, Lothar:  
1986

"Tijuana: ¿Una ciudad donde fluyen leche y miel?. Desarrollo de la economía y de las condiciones de reproducción"; en Klagsbrunn, Victor (ed), op. cit.

LADRON DE GUEVARA, MARIO (Compilador):  
1983

El estado y las políticas culturales. México. Ediciones gefe.

LOMBARDI SATRIANI, L. M.,  
1975

Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna. Buenos Aires. Edit. Galerna. Trad. Fernando Mateo.

1978

Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas. México. Edit. Nueva Imagen.

LOSSACK, Harald:

1986 "Algunas consideraciones sobre la cuestión de la vivienda en Tijuana", en Klagsbrunn, Victor (ed.); op cit.

MARGULIS, Mario:

1974 "La cultura popular", en Adolfo Colombres (comp.) op. cit.

MONTEFORTE, Mario

1976 "Las ideologías", en Literatura, Ideología y Lenguaje. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. México. Grijalbo. col. Teoría y Praxis, no. 28.

ONG, Walter J:

1982 Orality and literacy. The technologizing of the word. London and New York. Meheum.

PAOLI, Antonio:

1984 La lingüística en Gramsci. Teoría de la comunicación política. México. Premia Edit. La red de Jonás.

PODER EJECUTIVO FEDERAL:

1983 Plan Nacional de Desarrollo, 1983-1988. México

SAHOPE:

1983 "Plan de Desarrollo Urbano de la ciudad de Tijuana"; en LOSSACK, H. op. cit.

SAGRE, Cesare:

1981 Semiótica, historia y cultura. España. Edit. Arie, colección letras e ideas, minor 14.

SEP:

1984 Problemática educativa de la población migrante en los municipios de Ensenada y Tijuana. Secretaría de Educación Pública-Unidad de Servicios Educativos a Descentralizar en Baja California. Mexicali.

STAVENHAGEN, Rodolfo:

1984 "La cultura popular y la creación intelectual"; en A. Colombres (comp.); op. cit.

SWINGWOOD, Alan:

1981 El mito de la cultura de masas. México. Premiá Edit. La red de Jonás. 2a. ed. Trad. Annete Kleefeld.

TERRAIL, J.P., PRETECEILLE, E. MOYNOT, J.L. Y OTROS:

1977 Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual. México. Edit. Grijalbo. Teoría y praxis no. 31. Trad. Carlos Castro.

UNESCO:↓

1982 Living in two cultures. The socio-cultural situation of migrant workers and their families. Great Britain. Gower-The Unesco Press.

WIITE, Lothar:

1986 "No sólo los más pobres entre los pobres: migrantes en Tijuana, Baja California. Trasfondo socioeconómico y posición en el mercado de trabajo"; en Victor Klagsbrunn (ed.); op. cit.

021153