

El *diidxaza* en los procesos comunicativos y las dinámicas sociales en *Guizii*, Istmo de Tehuantepec

Mónica Esteva García *

Resumen

El *diidxaza* (lengua nube o zapoteca del Istmo) es una de las características que conforma a la identidad binniza. En este artículo se identifican los significados de dicho idioma dentro de los procesos comunicativos se atribuyen en *Guizii* desde la escuela hacia la vida cotidiana en distintos espacios sociales de interacción. El desarrollo de esta investigación se sustenta con la metodología cualitativa desde el Interaccionismo Simbólico y la etnografía, lo que permitió armar las piezas para comprender el rumbo que tomó el desplazamiento de la lengua nube desde ciertas políticas del Estado hacia nuestras generaciones anteriores, y que, si bien desembocó en un proceso de retirada, se están construyendo alternativas para su recuperación..

Palabras clave: comunicación, identidad étnica, intraculturalidad, interaccionismo simbólico, acción comunicativa.

Recibido: 11 de septiembre de 2019

Abstract

Diidxaza (cloud or zapotec Isthmus language) is one of the characteristics of the zapotec identity. This article identifies the meanings of the language in communicative processes attributed in *Guizii* from school to life in different social interaction spaces. The development of this research is based in qualitative methodology through Symbolic interactionism and ethnography, which allowed to assemble the pieces to understand the reasons about the displacement of the cloud language from certain state policy to our previous generations, and although has finally resulted to the dead of language alternatives are being built for recovery.

Key words: Communication, language, ethnic identity, intraculturality Symbolic Interactionism, communicative action.

Aceptado: 28 de febrero de 2020

Introducción

El afán por recuperar las lenguas nacionales desde la riqueza de sus conceptos y modos de expresión recae en su reconocimiento como lo que son, lenguas y no dialectos¹. Es así como sustentan: pensamiento, cultura, tradición, lucha, el contrapeso a su desplazamiento por parte del español. Como punto de partida desde el Estado, el enfoque de la escuela rural pretendía la equidad social, que los pueblos originarios accedieran a los niveles educativos

como cualquier mexicano. Sin embargo, en la escuela nacional predominó el etnocentrismo y la autonegación de los nativos hacia diversos aspectos de identidad. A partir de esta reflexión concebí que el valor de la lengua parte del hecho de ser un sistema con el que interactuamos sus hablantes, manifestando ideas e intercambiando significados; un fenómeno que nos compete como grupo social, por contener el arte y las emociones de quien la expresa, pues en el lenguaje va implícita la identidad: elementos que autentican al

Egresada de la Universidad del Mar Campus Huatulco. Ciudad Universitaria, La Crucecita, Huatulco, México.

* Autor de correspondencia: garcamnica@gmail.com

grupo social que la posee a partir de su reflejo en la cosmovisión. Por lo tanto, al olvidar una lengua se desvanecen en nuestro pensamiento, nuestros valores y nuestras tantas realidades como pueblos originarios (Fishman 1996 citado en Villavicencio 2005).

En México, a raíz del proyecto de "Unidad Nacional" del Estado mexicano gestionado por José Vasconcelos surge una serie de políticas públicas y proyectos educativos, como inclusión de los pueblos originarios al sistema educativo y la oficialización del castellano. Luego vinieron los proyectos educativos: La Casa del Estudiante Indígena en 1925; la Estación Experimental de Incorporación del Indígena en Carapán, Michoacán en 1932; el Instituto Lingüístico de Verano en los años 70 (Aguirre 1976, Morales 1998 citados en Jiménez 2005). En el caso de del *diidxaza*, en 1959 gracias a la labor de Velma Pickett vio la luz un diccionario del zapoteco del Istmo específicamente de Juchitán con especificaciones sobre la pronunciación, aludiendo a la característica tonal de la lengua.

Posteriormente, surgen: la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas en 1939, con la participación de Morris Swadesh, con docentes hablantes de lengua originaria en la enseñanza-aprendizaje (Hernández 2000 citado en Jiménez 2005). Le siguió el Proyecto Tarasco en 1939, con texto y materiales educativos obteniendo resultados esperados y el Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil dependiente del Instituto Nacional Indigenista en 1952, con la novedad de la alfabetización en lengua madre y promotores bilingües para la castellanización (De la Peña 1998 y Hernández 2000 citados en Jiménez 2005). Respecto al proyecto bilingüe, la Secretaría de Educación Pública se resistía a integrarlo como modelo de enseñanza.

Aunado a lo anterior, se establecieron instituciones encaminadas a la investigación y al rescate, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto

Nacional de Lenguas Indígenas (INALI); sin embargo, la lengua fue mera herramienta para implantar el conocimiento hegemónico occidental en las comunidades originarias. Luego de tales políticas, en el contexto del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994 el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a través de los Acuerdos de San Andrés reafirmó su lucha para la inclusión de los pueblos a la nación. Estos acontecimientos dieron como resultado programas y acuerdos del Estado que hacen pensar si ha cumplido o no con las necesidades reales de los pueblos originarios.

Fue así como en 2003 el Estado mexicano creó el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, a través del cual vio la luz el Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas Nacionales, que incluía pactos o convenios sobre el resguardo de los derechos de los pueblos originarios. Otro antecedente que merece mención es la descripción del Catálogo Nacional de Lenguas Indígenas como la investigación encaminada por especialistas hacia la diversidad lingüística considerando tres categorías. Estas incluyen la clasificación de 11 familias lingüísticas, es decir, la relación entre las distintas lenguas con vigencia en la nación mexicana. Luego, en la segunda categoría se describen 68 agrupaciones lingüísticas, donde sobresale la variedad de una lengua en tanto que su expresión, más allá de la inteligibilidad entre sus hablantes. Respecto a la tercera, el catálogo comprende 364 variantes lingüísticas (INALI 2009).

Ahora bien, en el Istmo de Tehuantepec (donde se localiza el contexto de esta investigación) una de las características de mantener vigentes las raíces originarias es la expresión en su idioma, el *diidxaza*. Pero también hay una parte de la población que oculta esta característica identitaria por vergüenza, ignorancia o mera indiferencia; para fortuna de

¹La Academia Mexicana de la Lengua especifica como lengua o idioma a los sistemas de comunicación verbal o escrita establecidos convencionalmente. Además del español, el inglés o el chino menciona a las lenguas originarias como el náhuatl o el zapoteco. Dialectos se denominan a las particularidades de las mismas en cada región donde se hablan (Recuperado el 20 de julio de 2018 de <http://www.academia.org.mx/esp/respuestas/item/idioma-y-dialecto>).

la lengua, la gente nube ha formado alianzas en pro de su rescate. Es así como las personas somos parte elemental de la comunidad para contrarrestar la decadencia de la lengua nube en *Guizii*: la resistencia; a pesar de su recreación a través del pensamiento de una civilización originaria que se entreteje con aspectos de la cultura occidental, prevalece en la cosmovisión de nuestra gente.

La primera publicación de la lengua nube data de 1578 a cargo del fraile dominico Fray Juan de Córdova y que lleva por nombre "*Vocabulario en Lengua Çapoteca*". En esta obra se expresa la misión del personaje y su concepción sobre la gente nube:

"Afsi nueftro Dios y feñor, pudiendo como omnipotente dar à los miniftros deftas gentes el don de las lenguas, para que con mas facilidad exercitaffen efte minifterio y predicacion, [...] como eftas gentes comparadas a las nueftras, eran de tan baxos quilates, ytan eftrañas de nueftras coftumbres, [...] y compellidos con las necefsidades afsi de fu parte como dela nueftra, nos afficionafemos y adunaffemos y encorporaffemos con ellos, y aunque con fobra de trabajo, depren-dieffemos fus lenguas para los aprouchar, y nofotros en ello más merecer".

Dando seguimiento a los registros de la lengua, ahora desde sus hablantes, las publicaciones que sirvieron como parteaguas para la difusión y preservación del *diidxaza* es La Rosa del Amor de 1876, por el profesor blaseño Arcadio G. Molina. Retomando al escritor Macario Matus (1997), la poeta binniza de Juchitán Irma Pineda (2011:293) considera que a partir de ahí, surgen "los primeros relatos o poemas escritos, con los cuales [*sic*] y desde entonces los binnizá no han dejado de figurar en el panorama de la literatura nacional y en los años más recientes, incluso el internacional." No fue hasta el año 2008 que el profesor blaseño Antonio Ortiz Rojas publicó una serie de investigaciones caracterizadas por una escritura que empezaba a construirse, la novedad para la fecha de creación.

Además, en esas obras que rescata el profesor Ortiz de G. Molina, se revela lo que sería

el primer vocabulario Español-Zapoteco [*sic*] y Zapoteco-Español creado por un hablante, "*Guieshoba*"; mismo que estaba pensado para incluir la lengua nube en la escuela.

Ahora bien, una recopilación de los géneros literarios del *diidxaza* la realiza Víctor De la Cruz, escritor juchiteco que ha investigado sobre los *binniza* y su origen con los *binnigulaza*, los antiguos zapotecas. Los datos conocidos provienen de los vestigios arqueológicos del Valle, primer punto geográfico que habitó la civilización para luego asentarse en otras regiones, como en el Istmo de Tehuantepec. Respecto a la oralidad de la gente nube, este escritor resalta que "la tenaz memoria zapoteca logró conservar tres ejemplos: dos libana o sermones, casi completos, y un fragmento de poema-canción, de indiscutible origen prehispánico los tres" (De La Cruz 2013). Como parte del conocimiento que los *binnigulaza* poseían, hace una clasificación literaria: 1) Géneros sagrados, 2) Géneros didácticos, 3) Géneros de entretenimiento.

A raíz de la censura de la iglesia católica sobre la mayoría de los *libana* por hablar de los dioses de los *binnigulaza*, su contenido ha sido tergiversado para sembrar el cristianismo. Otro aporte lo realiza el historiador lingüista teco Víctor Cata, contamos con el *libana* tradicional (recitado por los *xuana*), el *libana* recreado (cambiante con el tiempo y/o lugar) y el *libana* de rezos (sobre el matrimonio según la iglesia católica), de reciente creación: "un discurso matrimonial [...] que requiere de la palabra para su aprendizaje y de la fidelidad para su transmisión" (Cata 2012). La gente nube tuvo que apropiarse de costumbres ajenas, pues los españoles difícilmente podían concebir esto como humano, restaban valor a la cosmogonía de los *binnigulaza*.

Finalmente, retomo la labor iniciativa del doctor Gustavo Toledo Morales, originario de San Blas y "las nueve luciérnagas". El Taller de la Lengua Zapoteca fray Juan de Córdova en marzo de 1991 "para analizar y explicar más de siete mil quinientas palabras, con sus etimologías, en el sentido moderno del zapoteco tehuantepecano" (Münch 2000) que desembocó en un libro con reseñas

del antropólogo Guido Münch Galindo, el Vocabulario Castellano-Zapoteco del año 2000, homenaje al Dr. Gustavo Toledo Morales.

Una vez dentro de *Guizii*, Münch estrechó relaciones con los nativos rescatando la cualidad del lenguaje como herramienta para la manifestación de ideas, al considerar a la lengua como el vínculo entre las emociones y el pensamiento de los pueblos tomando desde las características lingüísticas hasta su complejidad. Este grupo tuvo como organizador a Toledo hasta 1995, seguido de don Antonio Santos Cisneros y posteriormente don Daniel Chicatti García (Münch, citado en Vocabulario Castellano-Zapoteco, 2000).

Tras la muerte del Dr. Toledo, don Antonio Santos Cisneros se quedó a cargo del taller. Un hombre autodidacta respecto de la investigación sobre la cultura. “a los 15 años aprendió las primeras letras en la escuela nocturna del barrio, [...] descendiente de varias generaciones de ladrilleros, recuerda que cuando era niño, comenzó a trabajar en la fabricación de ladrillos” (Münch, citado en Vocabulario Castellano-Zapoteco 2000). Le impulsó su afán por conservar y transmitir las tradiciones y la identidad binniza desde lo que heredó de su legado, así como su visión sobre la situación actual en la región y en diversas culturas.

La hipótesis formulada para esta investigación plantea que: la política del Estado mexicano de establecer al español como lengua oficial trajo consigo el desplazamiento de las lenguas originarias nacionales. Frente a esto, el *diidxaza* ha padecido el fenómeno de subordinación desde el aula hacia otros espacios de interacción como proceso comunicativo en *Guizii*. Sin embargo, también se presenta un proceso de resistencia que ha permitido visibilizar algunas formas de revitalización de la lengua nube. A partir de esto, me propuse como objetivo principal identificar los significados del *diidxaza* que inciden en los procesos comunicativos atribuidos en *Guizii* desde

el aula, y que trasciende hacia la cotidianidad en distintos espacios sociales de interacción. Además, de que específicamente expongo las causas que propiciaron la condición de la lengua nube en dicho contexto, para luego hacer un breve repaso de las acciones que ha realizado el Estado mexicano para su rescate. Como ejercicio final doy a conocer el papel de la educación formal como espacio de comunicación e interacción social ante el desuso del *diidxaza* en *Guizii*, Istmo de Tehuantepec.

Material y métodos

Descripción breve de *Guizii*

El municipio de Santo Domingo Tehuantepec está localizado al sureste del estado de Oaxaca en la región del Istmo. Distinguido en el estado y a nivel nacional por sus tradiciones, costumbres y la vestimenta representativa de su región. Está rodeado de cerros y la ciudad es atravesada por el río que lleva su nombre (*gui'gu roo*² *Guizii*). Su vegetación está caracterizada como caducifolia con plantas típicas del clima tropical, frutos y hojas curativas. En cuanto al clima prevalece el calor por su cercanía al mar además de vientos constantes; la lluvia apenas se manifiesta en temporadas, propiciando humedad y a veces si llueve durante días seguidos, da frescura a este lugar. De lo contrario el calor aumenta³.

Por otra parte, el comercio es la actividad principal no sólo en *Guizii*, sino en toda la región. Ya sea en el mercado, en las calles, en negocios establecidos, o en el hogar, la dinámica mercantil está presente desde hace muchos años.

Interaccionismo simbólico. Mead y la Escuela de Palo Alto

Los iniciadores de la Teoría del Interaccionismo Simbólico son Herbert Blumer y la Escuela de Palo Alto en 1938 y desarrollada hasta los 80's. Esta busca el reconocimiento de la

² En *diidxaza*: *gui'gu*: río, *roo*: grande.

³ “20-30°C 600-1 000 mm Cálido subhúmedo con lluvias en verano, menos húmedo (94.10%), semicálido subhúmedo con lluvias en verano, menos húmedo (3.26%), cálido subhúmedo con lluvias en verano, más húmedo (1.47%), semiseco muy cálido y cálido (0.72%) y semicálido subhúmedo con lluvias en verano (0.45%)” (INEGI 2015).

comunicación como una interacción social. A continuación, desarrolló brevemente sus antecedentes y preceptos para contextualizar y direccionar hacia la presente investigación.

Uno de los conceptos desarrollada en esta teoría por Mead (1934) es el "self" (sí mismo), atribuido a la capacidad de las personas de realizar un autoanálisis, como un objeto que comunica a los demás con los que interactúa. A su vez, este término se compone del "yo": la reacción instantánea e imprevisible de una persona a otra, y el "mí" que contrasta: una serie de actitudes organizadas que asume de las demás (Rizo 2004). Respecto a la comunicación, el interaccionismo simbólico integra tres principios: "1) La esencia de la comunicación reside en procesos de relación e interacción, 2) Todo comportamiento humano tiene un valor comunicativo, 3) Los trastornos psíquicos reflejan perturbaciones de la comunicación entre el individuo portador del síntoma y sus allegados" (Rizo 2004:12).

Ahora bien, ¿cómo se integra la comunicación desde esta teoría? por el fin que persigue en la interacción de las personas, según Carabaña: "*communicatio* = comunicación, participación, comunidad de intereses; de *communico* = poner en común, compartir. Esto exige realmente una identidad de significados en la que se efectúe la participación" (Carabaña 1978). Por lo tanto, si la comunicación se encuentra presente en la interacción y en nuestro comportamiento, significa que su intervención en la cultura es perpetua. En palabras de Paul Watzlawick (1971): "Es imposible no comunicar, [...] Toda relación de comunicación es simétrica o complementaria, según se base en la igualdad o en la diferencia de los agentes que participan en ella, respectivamente (Rizo 2004).

Sin embargo, en el proceso comunicativo también surgen fallas derivadas de la interacción de más de un código, Paul Watzlawick (1971) la denomina segmento aislado de comportamiento. Cuando algo no se puede concebir con sentido (Rizo 2004:14). Dicha falla se caracteriza por "una relación espacio-temporal que perfila el comportamiento humano, donde nuestra historia, a través de

los símbolos sostiene el diseño de su cotidianidad para nuestra reflexión y necesidades."

Siguiendo con este autor, agrego otro concepto del Interaccionismo Simbólico: *hic en nunc*, "aquí y ahora". Watzlawick (1971) explica cómo se manifiestan ambos en nuestro comportamiento y sus efectos en la interacción social:

[...] *La memoria se basa esencialmente en pruebas subjetivas... Pero todo lo que A le dice a B sobre su pasado está ligado estrechamente a la relación actual en curso entre A y B y se encuentra determinado por dicha relación. Si, por el contrario, se estudia directamente la comunicación de un individuo con los miembros de su entorno... se pueden llegar a identificar diferentes modelos comunicativos de valor diagnóstico, que permitan determinar una estrategia de intervención terapéutica tan apropiada como sea posible (Rizo 2004:14).*

Teoría de la acción comunicativa

El segundo modelo que retomé es la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas, lo que me sirvió para analizar la influencia de factores externos de la situación del *diidxaza* en *Guizii*, haciendo un repaso de las políticas del Estado y la postura de la comunidad respecto a la transmisión de la lengua. Esta tiene como bases la capacidad de razonamiento y crítica desde sus hablantes, generando validez y veracidad en la expresión de símbolos en relación con la comprensión lingüística. Por su parte, Habermas (1981a) hace énfasis en el *Verständigung*, el cual, argumenta, es posible en "un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes desde pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez (verdad preposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas."

Aunado a la situación, Habermas desarrolla la teoría considerando a los tres mundos propuestos por Popper (1967): el objetivo, el

social y el subjetivo para después ahondar en el concepto de la acción comunicativa. Mientras que el mundo objetivo comprende objetos o estados físicos, el mundo social aborda la capacidad consciente y mental de las personas, y la acción. En cuanto al mundo subjetivo, se relaciona con el pensamiento humano, el científico y el poético (Habermas 1981a). Es así como en el primer mundo se sitúan los productos simbólicos y, aunque mera construcción social, estos cobran vida con su significado tornándose autónomos entrelazados con el mundo objetivo. Por lo tanto, los productos simbólicos ocupan nuestra mente y más que “productos”, desafían a la objetividad desde el espíritu objetivo (Habermas 1981a).

Volviendo al concepto de la acción comunicativa, ésta se definiría como la interacción entre dos o más personas por medio del lenguaje y la acción verbal o extra-verbalmente como herramientas, amalgamando así las relaciones interpersonales y estableciendo una comunicación con el mundo; en dicho proceso construimos conceptos y símbolos que moldearán el comportamiento de nuestra comunidad o grupo social. Respecto a la identidad cultural Habermas (1981a) puntualiza que opera también un medio lingüístico reflejo de las relaciones del actor con el mundo. “Alcanzando este nivel de la formación de conceptos, la problemática de la racionalidad, que hasta aquí sólo se planteaba al científico social, cae ahora dentro de la perspectiva del agente mismo.”

Por otra parte, la comprensión dentro de la acción comunicativa va de acuerdo a nuestros referentes culturales, del conocimiento adquirido en nuestro contexto. Se trata pues de la relación donde una depende de la otra; al igual que con la interpretación, puede intercambiarse:

Todo proceso de entendimiento tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión imbuida culturalmente. [...] En la medida en que las definiciones de la situación son negociadas por los mismos implicados, con el tratamiento de cada nueva definición de una situación queda también a disposición

el correspondiente fragmento temático del mundo de la vida (Habermas 1981a).

A partir de lo anterior, la función del lenguaje dentro de la teoría de la acción comunicativa actúa como respaldo de la comunicación para lograr la comprensión. Esto es posible si compartimos la sintonía para lograr nuestros objetivos. Como resultado del entendimiento surge la interpretación que nos conducirá a cierta acción. Pero esta teoría implica además la parte receptora para manifestar su interpretación y respuesta.

Retomando a Habermas (1981b) tal impacto surge en la conexión del mundo subjetivo con el mundo social. Este autor explica dicho fenómeno al considerarlo como una realidad normativa <<del otro generalizado>>. De esta manera:

Al aprender a seguir normas de acción, y adoptar cada vez más roles, A adquiere la capacidad generalizada de participar en interacciones normativamente reguladas. Ciertamente que, adquirida esta competencia de interacción, el muchacho también puede adoptar frente a las instituciones una actitud objetivamente, es decir mirarlas como si se tratara de ingredientes no normativos de cada situación de acción. Pero A no podría entender el significado de la palabra “institución” si no hubiera adoptado de sus personas de referencia aquella actitud que es la única en que se pueden obedecer o violar normas. El muchacho sólo puede hacer referencia con un acto comunicativo a algo en el mundo social si sabe cómo adoptar una actitud de conformidad con las normas y cómo orientar su acción por pretensiones de validez.

De lo anterior comprendo que de alguna u otra manera, el “sentido común” que una persona reproduce es originado a partir de ciertos referentes establecidos o normativos, es decir, desde el seno familiar o bien (o mal), desde el Estado; y esto recae también en la acción comunicativa.

Por otra parte, al ser una investigación comunicativa-antropológica, parto desde el papel de la comunicación considerado primer concepto. Retomando a Gilberto Giménez (2011) y su postura sobre la cultura, esta es comunicación por los significados que la

conforman, mismos que se construyen “siempre para alguien y en vista de alguien, en vista de un destinatario real o potencial capaz de interpretarlos”. En la interacción social emisor y receptor construyen su identidad y preservan su cultura a través de la lengua (como herramienta comunicativa), desde sus referentes culturales. De este modo, Giménez (2011) señala que “la comunicación constituye un ‘fenómeno social total’ por el que no se transmite sólo un mensaje, sino también una cultura, una identidad y el tipo de relación social que enlaza a los interlocutores”. Así pues, se adecua al contexto de quienes la construyen, retomando elementos y rasgos únicos, a su vez entrelazados en el emisor y el receptor.

Entre las investigaciones sobre comunicación rescato a tres autores. De acuerdo a Lazar (1992), George Herbert Mead, Charles Cooley y John Dewey analizaban la importancia de la comunicación en la vida social para introducir estudios de dicha ciencia en la sociología aplicada. Más allá del intercambio de mensajes, consideraban la comunicación como la construcción de símbolos que sustenta una cultura (Giménez 2011). Además, los medios de comunicación también influyen en la educación, como explica Jesús Martín-Barbero (1991): “Mientras el libro mantuvo y hasta reforzó durante mucho tiempo la segregación cultural entre las clases, fue el periódico el que empezó a posibilitar el flujo, y el cine y la radio los que intensificaron el encuentro”. Si bien en un principio su acceso se limitaba a un sector, con el desarrollo de la tecnología su alcance se expandió. Luego entonces, al hablar de educación, los medios masivos tienen su lugar desde la radio que se escucha en los lugares más distantes de la ciudad, pasando por la televisión y ahora con la función de las redes sociales y el internet.

Aunado a la situación, en el ámbito cultural el contenido de los *mass media* se ha mantenido en una perspectiva que dista de representar la diversidad étnica de México, y en cambio, coartan la posibilidad para expresarnos más allá y así reconstruirnos. Dicho fenómeno sesga la información, a la vez que pone en jaque la vigencia de la identidad propia de las culturas originarias. En este sentido, retomé

la postura de Repoll de que: “las audiencias multiculturales en situación de interculturalidad son, necesariamente, plataformas de subversión de estos discursos, ya que no comparten la misma fuente de sentido, ni parten de los mismos supuestos. Son, por tanto, indefectiblemente críticas y creativas” (2008). Es así como los objetos empiezan a cobrar importancia sobre las necesidades reales y, aunque su costo supere nuestras posibilidades, estamos dispuestos como consumidores a obtener su prestigio. Me apoyé aquí de Theodor W. Adorno & Max Horkheimer (1981) para pensar que “Los consumidores son los trabajadores y empleados, los agricultores y los miembros de la clase media modesta. La producción capitalista los aprisiona, física y espiritualmente, a tal punto de indefensión que caen víctimas de lo que se les ofrece” (Repoll 2008).

Luego del surgimiento de la aldea global y el Internet como herramienta comunicativa, gracias a las distancias geográficas se han desvanecido y hemos establecido interacciones sociales desde distintas partes del mundo; ampliando con ello la visión de cómo éste funciona. Ianni (1996) expone que “la nación y el individuo [...] ya no son ‘hegemónicos’. A partir de dicho proceso las personas conocemos otras culturas, otras formas de conocimiento probablemente ausentes en la escuela. “La tensión entre lo global y lo local rebasa las posibilidades de un estado-nación cuyo dominio es subvertido constantemente desde adentro y desde afuera” (Repoll 2008). Así, damos cuenta de la diversidad de ideas y de organización social, descubriendo con ello las distintas realidades, y que la expansión de una sola cultura constreñiría su desaparición.

Otro concepto que integro en esta investigación es la educación intra-intercultural. De primera mano haré mención de la educación por ser la escuela el escenario donde las personas adquirimos conocimientos. Pero más allá de esto, como puntualiza Adorno (1998), “nadie tiene el derecho de formar personas desde fuera; pero tampoco la simple transmisión de conocimiento, en la que lo muerto y cosificado ha sido tantas veces subrayado”. La educación, por lo tanto, remite a la “consecución de

una consciencia cabal." Dentro del contexto latinoamericano expongo la concepción de Paulo Freire (1973) "La educación es comunicación, es diálogo, en la medida en que no es la transferencia del saber, sino un encuentro de sujetos interlocutores, que buscan la significación de los significados." En este sentido, Freire (1973) retoma desde Urban el diálogo desde la comunicación hacia la búsqueda e interpretación del conocimiento, proceso que se desarrolla desde la colectividad, en una comunidad o en un grupo social en dos planos: "uno, en que el objeto de la comunicación pertenece al dominio de lo emocional; otro, en que el, acto comunica conocimiento, o estado mental." De esta manera visibilizo la relación que estrecha al primer concepto de mi investigación y la educación.

Al integrar la vertiente de la interculturalidad, de acuerdo a De la Peña (1999), se trata de una ciudadanía étnica que implica una lucha intercomunitaria de los pueblos originarios "por reivindicar políticamente el derecho a mantener una identidad cultural y una organización social diferenciada dentro de un Estado que no sólo la reconozca sino la sancione jurídicamente" (González 2009:4). Retomo también desde Daniel Mato (2008:24) que la interculturalidad como categoría descriptiva tiene enfoque en las relaciones entre culturalmente diferentes. Es decir, que representa una comunión entre grupos con características propias y respeto mutuo, una convergencia entre los grupos originarios.

En México, la educación intercultural tiene sus inicios en marzo del 2001, donde el gobierno hace hincapié en una educación de calidad con principal interés en la población indígena. Con base en lo establecido por el acuerdo de la Red de Universidades Interculturales

(REDUI 2001), teniendo como miembros a los estados de Chiapas, Guerrero, Estado de México, Puebla, Michoacán, Quintana Roo y Veracruz⁴. Después con la iniciativa de la Universidad Veracruzana en el 2014, se creó la Asociación Nacional de Universidades Interculturales, de la mano de 11 instituciones homólogas. Esta vinculación surgió con la intención de fomentar "el intercambio y movilidad de docentes, investigadores y estudiantes, además del desarrollo de programas educativos más pertinentes a las realidades de las comunidades indígenas" (Ladrón 2014)⁵. La integran las siguientes: Universidad Intercultural del Estado de México, Guerrero, Hidalgo, Nayarit, Puebla, San Luis Potosí, Tabasco, Chiapas, Intercultural Indígena del Estado de Michoacán, Intercultural Maya de Quintana Roo y la Autónoma Indígena de México (UAIM)⁶. En lo que respecta al estado de Oaxaca, lo más cercano a esta expansión pluricultural se manifiesta con la creación del Centro de Desarrollo y Estudio de las Lenguas Indígenas de Oaxaca (CEDELIO). Al mismo tiempo, el CEDELIO establece como objetivo realizar acciones encaminadas a propiciar la investigación, el estudio, desarrollo y preservación de las lenguas indígenas que coexisten en el territorio estatal, a fin de atender las necesidades educativas y de comunicación que presentan dichos pueblos, contribuyendo con ello al fortalecimiento de su identidad cultural⁷.

Sin embargo, hago mención del Instituto Superior Intercultural Ayuuk, creado en el 2006 en Jaltepec de Candayoc, integrante del Sistema Universitario Jesuita y que cuenta con tres principios como ejes de su oferta académica: a) comunalidad, la relación entre la tierra madre y la comunidad; b) integralidad, la funcionalidad del imaginario indígena en

⁴ La información que presento sobre la "Red de Universidades Interculturales (REDUI)", pertenece al sitio de internet oficial de la revista Global. Recuperada el 13 de julio de 2018 de <http://www.global.net/iepala/global/fichas/ficha.php?id=24129&entidad=Agentes&html=1>

⁵ La información que presento sobre "UV crea la Asociación Nacional de Universidades Interculturales", pertenece al sitio de internet oficial de la Universidad Veracruzana. Recuperada el 13 de julio de 2018 de <https://www.uv.mx/noticias/2014/02/10/uv-crea-la-asociacion-nacional-de-universidades-interculturales/>

⁶ La información que presento sobre "UV crea la Asociación Nacional de Universidades Interculturales", pertenece al sitio de internet oficial de la Universidad Veracruzana. Recuperada el 13 de julio de 2018 de <https://www.uv.mx/noticias/2014/02/10/uv-crea-la-asociacion-nacional-de-universidades-interculturales/>

la vida diaria como símbolo de la diversidad cultural; y c) solidaridad, la defensa del derecho indígena tomando en cuenta la identidad y desarrollo de la cultura, como patrimonio común⁸.

Respecto a la educación intercultural se han presentado desaciertos por limitar la interculturalidad. Pues de acuerdo con Gunther Dietz, esta “analiza y visibiliza las interacciones a menudo desiguales y asimétricas entre miembros de grupos cultural e identitariamente diversos [...], mientras que el interculturalismo sería una propuesta político-pedagógica que enfatiza y celebra estas interacciones, intercambios e hibridaciones como deseables” (Meyer & Maldonado 2007).

Como consecuencia, han surgido proyectos que anteponen la intraculturalidad a la educación intercultural. En el caso de América Latina, incluyo al Consejo Educativo de la Nación Quechua en Bolivia (2007), el cual la concibe como aquella que “recupera, revaloriza y usa los saberes y los conocimientos ancestrales y locales [...] producidos por los pueblos originarios, relacionados con sus formas sociales de vida, sus conocimientos técnicos, el manejo de los recursos naturales, los valores y las concepciones religiosas” (Saaresranta 2011b). Al ubicar dicho concepto en la escuela, Saaresranta (2011a) puntualiza sobre el acceso negado en la academia y la ciencia a las culturas colonizadas, mismas que ven sus conocimientos sometidos y no reconocidos por los grupos de poder. Al mismo tiempo, los pueblos originarios de América encuentran su igualdad en el carácter de la diferencia con los otros y, por ende, a través de su exclusión. “Para muchos millones el problema no es mantener ‘campos sociales alternos’, sino ser incluidos, llegar a conectarse, sin que se atropelle su diferencia ni se los condene a la desigualdad” (García 2004).

Esta última característica la compartimos a través de la historia y nos hace coincidir en la

búsqueda de la ciudadanía dentro de la nación. Somos ahora diferentes frente al resto de la población dada la condición étnica, pero también por compartir los embates de la desigualdad y la exclusión.

El tercer concepto que contemplo es la Interetnicidad e identidad étnica, desarrollado desde E. J. Smith & Kwong-Liem K. Kwan (2000) quienes definen la identidad étnica como “la representación de la suma total de los sentimientos de personas con relación a sus valores, símbolos e historias que los identifica como un grupo distintivo a los otros” (Ramos 2003). Es un cúmulo de experiencias, tradiciones y costumbres que caracterizan a una comunidad o grupo social. Otro es el de Villagómez (2004), si bien trata de una investigación en Argentina, me interesa retomar el “nosotros” que revela, la identidad como el resultado de lazos e interacciones específicas compartidas en un grupo social o etnia con el cual las personas se identifican y se diferencian de otros.

En ese sentido, Fredrik Barth (1976) argumenta que las categorías para definir una frontera étnica son las que tienen significado para los actores mismos. Luego entonces, concibo que la identidad abarca disputas y acuerdos en la comunidad respecto a ciertos elementos. Esta “se construye o se transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión-exclusión que establecen fronteras entre dichos grupos” (Giménez 2006). Desde el imaginario colectivo, la interetnicidad remite a la dualidad entre los símbolos significativos locales o internos, y la concepción originada por el exterior de ese grupo étnico que les da sentido de pertenencia. Eso que entre los miembros de dicho grupo Max Weber (1944) considera como una comunidad de sangre, compartir un origen, semejanza en los hábitos exteriores y las costumbres, así como “en recuerdos de colonización y migración,

⁷ La información que presento sobre “Acerca de” “¿Qué es el CEDELIO?”, pertenece al sitio de internet oficial del Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca. Recuperada el 23 de agosto de 2012 de <http://cedelio.ieepo.oaxaca.gob.mx/es/content/acerca-de>

⁸ La información que presento sobre “Principios y valores” del Instituto Superior Intercultural Ayuuk, pertenece su sitio de internet oficial. Recuperada el 20 de julio de 2018 de <http://www.isia.edu.mx/acerca-del-isia/principios-y-valores>

abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común (Giménez 2006).

Pero en la interetnicidad se presentan los vínculos primordiales, aquellos que según Geertz (1963) son elementos emotivos y afectivos con los que se identifica el miembro del grupo. Estos elementos:

1) se presentan como 'datos' a priori rebeldes a todo análisis; 2) son percibidos como algo inefable, poderoso y coercitivo; 3) y, sobre todo, son capaces de generar fuertes emociones y afectos. [...] uno de los problemas de los nuevos Estados surgidos de la descolonización es la persistencia de vínculos primordiales que dificultan la adhesión a un Estado percibido como burocrático, frío y abstracto que sólo puede generar vínculos civiles. Se trata, por lo tanto, de un clásico problema de lealtades en competencia (citado en Giménez, 2006).

Más allá de límites territoriales o categorías, habría que pensar en las características a cubrir como parte de un grupo étnico, pues las categorías de las comunidades tendrían que regular la actuación más que nada por la interacción, y no por la contemplación (Barth 1976). En ese proceso de interacción retomé la importancia de la lengua, que a su vez comunica, transmite y nos mantiene a las personas en contacto permanente. Tal análisis me permitió ver el vínculo entre comunicación y cultura.

Ahora bien, en esta investigación estudié tres generaciones de dos familias *binniza*: abuela(os), madre y padre e hij(os). Estas fueron seleccionadas por cumplir las características que se consideraban convenientes por el tema en cuestión:

- Por vivir en esta ciudad.
- La abuela y el abuelo hablan y practican la lengua nube.
- Los padres conocen dicha lengua.
- Los hijos empiezan a conocer el *diidxaza*.

Metodología e Interaccionismo simbólico

El trabajo de campo para esta investigación lo desarrollé entre mayo de 2013 y marzo de 2014, mi objeto de estudio fueron dos familias y tres generaciones, que me permitieron comprender la relación entre *Guizii* y San Blas Atempa. Además, recopilé el testimonio de terceras personas que sirvieron para enriquecer el panorama sobre el tema. De esta manera me conduje sobre una ruta metodológica de corte cualitativo desde la postura del Interaccionismo Simbólico, dada la importancia de los símbolos en la cotidianidad para su interpretación y su comprensión a través de lo cual se sostiene la transformación de las culturas. En este fenómeno, según Freud (1967 citado en Pérez 2002), incide la capacidad de lenguaje de las personas y de la cual producen su pensamiento, pues desde los símbolos se transmiten no sólo ideas, sino conocimientos, identidad.

Aunado a la situación, el carácter de la investigación cualitativa según Pérez (2002) se puede apoyar del psicoanálisis, la lingüística y la semiología, la hermenéutica, la antropología y la sociología. Aquí tiene cabida el papel de la comunicación para estudiar y comprender las transformaciones sociales, así como las concepciones culturales. A través de la metodología cualitativa expongo la condición del *diidxaza* y la vida cotidiana en *Guizii*, lo que me permitió conocer las causas de los fenómenos socioculturales en sus transformaciones o desvanecimientos, a partir de la función y los significados del lenguaje en el proceso comunicativo de las relaciones sociales poniendo al centro la importancia de las personas como actores sociales. Compartiendo la definición de Vásquez (2005) respecto a las historias de vida "La flexibilidad de su utilización la hace una herramienta versátil en la investigación cualitativa, aun cuando se cruce con información cuantitativa". Si bien reconozco la importancia de la metodología cuantitativa para otros estudios, tiene menor cabida en mi investigación.

Respecto al Interaccionismo simbólico lo que expone Blumer (1966 citado en Carabaña 1978) gracias a la interacción su metodología

identifiqué la conceptualización del entorno desde el sujeto, su interpretación del mundo con los símbolos.

Procesos comunicativos e interacción social en la familia y la escuela

Si bien en esta investigación la escuela es el punto de partida para analizar la interacción social y el papel del *diidxaza* en *Guizii*, esto lo trasladé de manera generacional en la familia, donde a través de la crianza los niños conciben valores a la vez que forjan su identidad. Por ello, lo percibí como un contexto en el que se podían vislumbrar las relaciones sociales y los códigos compartidos, así como la exclusión entre un grupo y otro. En cuanto al proceso comunicativo, este es impactado desde la interacción social y, como caso particular la vigencia o retirada de la lengua del grupo social en que se manifiesta. Es decir, un ejercicio de metacomunicación que va más allá del acto del habla y se apodera de otros aspectos que confluyen en las relaciones sociales.

Hasta hace pocos años, los investigadores sólo hablaban de medios. Incluso hoy, la gran mayoría de ellos sigue pensando la comunicación desde una perspectiva puramente mediática. Esto quizá responda a la angustia que nos provoca mirarnos en el espejo de la sociología o la antropología, la semiótica o la psicología, con sus campos prolijamente delimitados, la 'certeza' de sus objetos de estudio o la contundencia de sus aparatos metodológicos (Repoll 2008:20).

De esta manera, la lengua también es concebida desde las reproducciones sociales y sus transformaciones. "un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos" (Saussure 1945 citado en Repoll 2008). Es así como el capital cultural es determinado por experiencias y conocimientos adquiridos, esto en el seno familiar, en la sociedad y en la escuela. De acuerdo al sociólogo Bourdieu (2000):

[...] diferentes orígenes sociales, combinados con distintos niveles de escolarización (es decir, los modos de adquisición de la cultura durante, sobre todo, la socialización primaria), conforman unos determinados gustos que, a su vez, predisponen a unos determinados usos y consumos sociales (Repoll 2008).

Aquí el papel de la familia recae en reforzar su identidad a través de valores y actitudes de su cultura. Fue así como de acuerdo a Martínez (citado en Moroni 2005), consideré tres personajes que intervienen en la educación de las personas: los alumnos, el maestro y los padres de familia. De esta manera, pude conocer la intervención de la escuela en las interacciones sociales y a la práctica del *diidxaza* dentro de los procesos comunicativos, además de la visión de los padres de familia de su realidad. Esto en el afán de revaloración de la lengua nube como elemento fundamental de la identidad en *Guizii*. De esta manera, apliqué las siguientes técnicas:

Observación participante

Desde esta técnica me involucré en la vida cotidiana de las personas con la intención de conocer sus prácticas y significados sobre el *diidxaza* en las interacciones, desde mi papel subjetivo como observadora. Cada detalle fue significativo para profundizar en los procesos comunicativos, pues como apunta Parodi (1994 citada en Villamil 2003), en el espacio físico partido accedí a un código común y al estilo de vida. De esta manera obtuve confianza para con las personas entrevistadas, respondiendo a los motivos, las causas, los personajes, los métodos y los momentos clave que propiciaron la decadencia del *diidxaza* en *Guizii*. Además, tomé en cuenta lo que Dewalt & Dewalt (1998) señalan sobre el impacto de la técnica de quien investiga en la interacción con las personas entrevistadas: tenemos que despojarnos de juicios e interesarse más en el aprendizaje de estas; así como mostrar flexibilidad a detalles no previstos antes de iniciar la observación, lo cual me fue de utilidad (Kawulich 2005).

Respecto al diseño de la guía para la investigación me respaldé de Polanco (1994) en el ámbito familiar delimitando espacios de comunicación e interacción como categorías de análisis: el hogar, la iglesia y el mercado adaptados al cauce de la investigación ya que, aunque me baso en el autor, esta no fue una copia de “su receta” metodológica:

Entrevista pre-observación: expuse el proyecto a las personas a estudiar y la intención del mismo, así como las actividades durante la observación dentro los espacios de comunicación e interacción social.

a) Observación: estuve en interacción con las familias, usando el diario de campo como respaldo, además de una grabadora como herramienta de registro y una cámara fotográfica para capturar aspectos significativos.

b) Validación de la observación. Luego de la obtención e interpretación de datos después de la observación pude planear una estrategia en la entrevista a las familias. Las grabaciones sirvieron para complementar las observaciones.

c) Entrevista post-observación: Describí las partes participantes los datos extraídos y registrados de la observación, todo ello sin emitir juicios de valor.

Entrevista etnográfica

Esta técnica me fue útil para recoger datos más específicos sobre el fenómeno que estudié en Guizii, la pérdida del uso del *diidxaza* desde una relación dinámica y activa como investigadora con las personas conservando la fidelidad de su expresión. Retomo de Huerta (2005) que la entrevista etnográfica es más efectiva en las culturas hispanas porque “la gente prefiere y responde más a este tipo de actividad que a otras donde haya menos interacción, como en el caso de los cuestionarios individualizados, o el caso de los cuestionarios escritos”. Fue así que gracias a esta técnica obtuve posturas más completas desde la subjetividad como fragmentos de una realidad más amplia y objetiva. También apoyando a Galindo “la entrevista es el encuentro de subjetividades

donde la objetividad es descubierta” (1987). En esto último retomé las características de la realidad de Guizii según información resultante de las entrevistas. Por medio de esta interacción y comunicación pues recuperé la visión expuesta con respecto al lugar que ocupa el *diidxaza* en la identidad.

Resultados

Los resultados que presento parten de la postura de los informantes en Guizii y el significado que atribuyen al *diidxaza* desde su reflexión y visión según sus necesidades, expectativas y decisiones, en los espacios públicos planteados anteriormente. Dichas experiencias me permitieron identificar aspectos que no contemplé al inicio de la investigación pero que me hicieron plantear nuevas interrogantes.

El *diidxaza* y las instituciones

En el proceso de la colonización a la llegada de los españoles a América las lenguas originarias limitaban a la iglesia católica para convertir a los nativos, por lo que se dieron a la tarea de sembrar la de Castilla con los dominicos para el caso de Guizii. Así expresa un comunicado al rey Felipe II

... en la costa del mar del sur, es un pueblo del Marqués del Valle, que se dice Teguantepeque, se ha edificado un monasterio de dominicos y éstos visitan parte de la costa. [...] no se entienden más que alemanes y vizcaínos y hay pocos frailes y clérigos que los entiendan, y así no les administran otros sacramentos más del bautismo y matrimonio.... (Cuevas, M. Carta de don Luis de Velasco el primero, a Felipe II, 1554 citado en Machuca 2008).

Ya en la época de la Independencia, en 1823 Guizii fue la ciudad principal del Istmo, en aquel tiempo como provincia (Plan Municipal de Desarrollo 2014-2016. Municipio de Santo Domingo Tehuantepec 2014). Ahora bien, el total de habitantes es de 64,639, de los cuales 40,341 (62.41%) de los cuales se consideran indígenas y 1015 son (1.57%) afrodescendientes. Aunque 4,854 personas (el 7.51%) hablan

alguna lengua indígena, y de estas 17 (0.35%) no hablan español (INEGI 2015). Respecto a las personas que hablan zapoteco, hay 3,584: del zapoteco de Ixtlán son 15, del zapoteco sureño 16, del zapoteco vallista 87, mientras que el total de hablantes de diidxaza (zapotecos del istmo) en *Guizii* es de 34 personas (INEGI 2010)⁹.

Sobre las características culturales de *Guizii*, según datos del Plan municipal de Desarrollo 2014-2016 (2014), resalta su arquitectura, como las 16 iglesias católicas de la época colonial y el chalet de Juana Catarina Romero; las celebraciones en honor a los santos patronos, el *Guendaliza'a* en conmemoración con la rebelión de 1622 en contra de las tropas francesas y las fiestas titulares como celebración de la ciudad con ritos ancestrales mesoamericanos. Otro elemento que destaca es la música, específicamente los sones, una mezcla indígena y española que prevalece hasta estos tiempos, y que ha sido grabada por orquestas filarmónicas¹⁰.

Frente a esta descripción de rasgos retomadas desde el gobierno municipal, desde las instituciones de ámbito cultural se puntualiza la condición de la lengua y se explican algunas causas de la misma:

"hay una relación de apego y de valoración a algunas costumbres de la cultura zapoteca. Lamentablemente, para el caso de Tehuantepec no lo es así respecto a un elemento muy importante como es la lengua [...] toda esta carga arqueológica que fundaron los españoles, que tiene que ver con el racismo, con la discriminación, con el desprecio hacia la cultura o aspectos culturales propios, en particular la lengua, pues a través del tiempo dio como resultado que la gente fuera emitiendo ese desapego" (José

Manuel Ballesteros Rojo, 9 de mayo, 2013).

En ese contexto, ¿qué acciones han realizado las autoridades de dicha ciudad para contrarrestar tal fenómeno? Para ello recurrió a los estatutos de la administración local en la promoción y rescate de la cultura zapoteca en 2013. Así, desde el gobierno municipal argumentan que si bien hubo un proyecto inicial para la inclusión del diidxaza en las aulas se truncó. Así lo expresa la regidora de Educación, Cultura y Deporte:

Me dijeron que era mucho, que ya está en la Casa de la Cultura y que ahí se darían las clases de zapoteco. Pero no es lo mismo a que los niños que estén desde esa edad escolar ya empiecen a decir algo obligatorio. Se hizo todo lo que se pudo, pues aquí todo lo tiene que aprobar el cabildo (Hilda González García, 20 de junio, 2013).

Aunado a la situación, un papel determinante en el rescate y promoción de la cultura zapoteca lo ocupa la Casa de la Cultura de Tehuantepec, se manifiesta la falta de disponibilidad de la comunidad para asistir a los cursos que promueven. El director argumenta que

[...]son gente que estudia, que trabaja y son gente a veces que la edad ya no les permite soportar estar sentados dos horas. Entonces esos grupos se fueron debilitando, a grado tal que la primera ocasión salieron seis del segundo grupo y del primer grupo salieron como ocho (Juan José Cartas Antonio, 9 de mayo, 2013).

Otro de los conflictos de la gestión pública son los lazos entre representantes del gobierno y personas u organismos con quienes simpatizan para su aprobación. Pero a la par de

⁹La información que presento del "Censo de Población y Vivienda 2010", pertenece al sitio de internet oficial del Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperada el 9 de abril de 2018 de https://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/Proyectos/bd/censos/cpv2010/P3Mas.asp?s=est&c=27781&proy=cpv10_p3mas

¹⁰[...] el 'son tehuano', que es una fusión de la música española y la indígena zapoteca de Tehuantepec: La sandunga, La llorona, La micaela, La martiniana, La petenera, El behuashña, El bizuriqui, Tanguyu, El fandango tehuano, El jarabe tehuano, El carbonero, El chinito, El son del pescado, El son bandaga, etc.; son melodías que articulan el alma del Istmo tehuano. Además, en esta ciudad, se conserva la música prehispánica zapoteca (pitu y caja): Berelele, Bioxo, Lulá, Carreta guie', Beedxe, Danza de las vírgenes y el ancestral Cutinti que se canta en las fiestas denominada Xhibeu [sic], el cual anuncia el inicio de la fiesta en los barrios y que antiguamente se cantaba al inicio del nuevo año zapoteca. (Plan Municipal de Desarrollo 2014-2016, 2014:59).

las iniciativas de la administración local, las dependencias federales han gestionado iniciativas para la enseñanza del *diidxaza*. Para el director de la Casa de la Cultura:

"es difícil que podamos encontrar un apoyo así bárbaro... siempre se apoya a quien se lo merece. Pero regularmente es 'a quien está más cerca de mí, mi primo, mi pariente, mi compadre, al hijo del vecino' [...] Claro, hay algunas actividades apoyadas por otros organismos como CONACULTA u otros de cultura del estado que están haciendo programas, pero que difunden también" (Juan José Cartas Antonio, 9 de mayo, 2013).

Por su parte la Dirección de Culturas Populares como parte del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) expresa que la juventud de Guizii es la generación que empieza a voltear los ojos al *diidxaza* para su reconocimiento:

Por lo menos en los últimos años, cincuenta para acá, se puede decir que ya hay una revaloración de la lengua. Pongo un caso: el año pasado hubo aquí aparte de los cursos que damos, hubo talleres apoyados por Hábitat, un programa de SEDESOL que impulsó el municipio sobre la lengua zapoteca. Sobre todo, en los sectores jóvenes [...] aunque revertir un proceso de colonización tan fuerte como el que se experimentó en Tehuantepec pues no se va a hacer de la noche a la mañana. (José Manuel Ballesteros Rojo, 9 de mayo, 2013).

En cuanto a continuidad desde CONACULTA hay un programa de apoyo a personas u organismos, relacionado con el papel del INALI y la Ley Federal de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. "Ya no se ve como un obstáculo para el desarrollo, ya se ve como parte de nuestra diversidad cultural. Tienen un impacto" (José Manuel Ballesteros Rojo, 9 de mayo, 2013). Uno de los programas que genera resultados en el rescate de la lengua nube es el Programa de Apoyo Comunitario y Cultura (PACMyC), el cual selecciona a un organismo para patrocinar la propuesta para la recuperación de esta y demás formas de identidad. Sin embargo, la cultura "la hace

la gente, la rehace la gente, la recrea la gente. Entonces en el caso del PACMyC pues sí ha habido propuestas, talleres, demostraciones, tanto de discos como de libros de la lengua zapoteca en particular" (José Manuel Ballesteros Rojo, 9 de mayo, 2013).

En lo que respecta al escenario presento también la postura de la Facultad de Idiomas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca con sede en Guizii, la cual alberga a estudiantes monolingües y bilingües de la región. El testimonio de la coordinadora de cursos en 2013 hace su aporte respecto al rescate del *diidxaza*:

Muchísima de la población que lo habla no necesariamente lo escribe. Entonces, ahí yo siento que nosotros como universidad, como facultad de idiomas, tenemos esta doble responsabilidad. No sólo de preservar la lengua, sino además de adquirir todas las habilidades, y el curso de zapoteco va también en esa dirección (Ximena Guiomar León Fernández, 17 de junio, 2013).

Para la enseñanza en el resto de la comunidad la coordinación ha encaminado el conocimiento a la formación de docentes. Pero, sobre todo, desde la importancia de la comunicación para amalgamar desde la escuela: "Está de por medio [...] una real necesidad comunicativa de aprender el idioma. [...] Ya sea que aprendan la lengua zapoteca o que ya la hablen, estamos pensando que estos chicos pueden también formarse como docentes en zapoteco" (Ximena Guiomar León Fernández, 17 de junio, 2013). ¿A qué herramientas de apoyo recurre esta institución para la implementación de su programa? Los cursos son impartidos por hablantes del *diidxaza* provenientes de Juchitán: "Tenemos un material que es de un hablante también en zapoteco que es de Juchitán pero que tuvo a bien para un curso hacer un libro de texto que a lo mejor maneja nada más los aspectos básicos" (Ximena Guiomar León Fernández, 17 de junio, 2013).

La identidad entre Guizii y San Blas Atempa

A pesar de que los binniza bilingües (originarios de San Blas) transitan en el centro de Guizii

como rutina cotidiana desvaneciendo las fronteras geopolíticas entre la villa y la ciudad, están conscientes de la distinción entre ambos por el uso del *diidxaza*: -¿Y tú qué opinas de la situación actual del zapoteco aquí en San Blas?- Aquí pues lo habla mucha gente. Ya es una costumbre que hablen en zapoteco. -¿Y allá en Tehuantepec?- No, no (Ana Cristina, 4 de julio 2015). De esta manera, el valor que la comunidad bilingüe asigna a la lengua materna es un status adicional para quien sabe expresarla, en el receso de la escuela, por ejemplo: -¿Y tú intercambias algunas palabras en zapoteco con ellos?- Pues algunas. Cuando ya estamos así: a ver quién sabe más el zapoteco. Ya dicen una palabra y nosotros la hablamos en zapoteco (Ana Cristina, 4 de julio, 2015).

En el mercado de *Guizii*, otro espacio de interacción social, conviven comerciantes de varias partes del estado o de Chiapas, muchos de ellos intercambian procesos comunicativos híbridos: español y sus distintas lenguas. De Jalapa llegan a vender pescado, la carne de San Blas. Quienes venden pollo son locales, y también importan queso de Chiapas. Las verduras llegan del Valle, de San Mateo venden camarón, gallina, huevo de gallina y de tortuga, nopal... (Diario de campo, 6 de marzo, 2014).

Desde la interacción entre los binniza con otro grupo étnico se expresan sus características como propias o ajenas de la cultura, lo que somos y lo que son los otros. Si bien dicha barrera condiciona la existencia del grupo, los límites entre una identidad y otra, como recalca Giménez (2006) atienden a la organización y por supuesto, acuerdos, normas entre ambas partes, pero también desde los objetos representativos. Retomo aquí a tres características según el interaccionismo simbólico de Herbert Blumer: físicos, como una silla o un árbol; sociales, como un estudiante o una madre; y abstractos, como una idea o un principio moral¹¹. Para contemplar tales objetos, parto de tres premisas que a continuación se

expresan desde las familias. podemos contemplar los objetos en tres formas: la primera plantea que las personas actuamos en relación a las cosas partiendo del significado les asignamos (Herbert Blumer, 1968 citado en Rizo, 2004)

De esta manera, en la familia *binniGuizii* las festividades son una práctica con carga identitaria para quienes la promueven:

por ejemplo, empezando en enero, la recibida de la llave, ¿no? ahora en este día primero vamos a la parroquia todos los años a acompañar al nuevo xuana6 que va a recibir la llave, porque ahí el párroco es el que le entrega la llave a los xuana. Ahí se concentran todos, todos los principales que van a entrar, se concentran ahí en la--- aquí en la parroquia de Santa María... ahí reciben todos los de este lado (Xuana Daniel, 9 de diciembre, 2013).

La segunda premisa parte de que en la interacción social se sustenta la esencia de las cosas (Blumer 1968 citado en Rizo 2004). En la organización ceremonial los xuana fungen como guardianes de la iglesia y dividen sus funciones con el sacerdote para velar por que los requisitos se ejecuten como dicta la tradición. Así, el sacerdote oficia la misa, mientras que los *xuana* inciensan con un *xicalpextle* (artefacto ¿zapoteca/maya?), dan mantenimiento a la iglesia y recogen la limosna. (Diario de campo, 9 de diciembre, 2013). ¿De qué hablan los *xuana*? Acerca de la vida en *Guizii*, anécdotas. Los temas giran en torno al ámbito cultural y las tradiciones; discuten la gracia de saber hacer las cosas, su *guenda*. ¿En qué idioma hablan los xuana? Siempre es en *diidxaxtia*; los chistes pueden ser en *diidxaza*, "se oye más sabroso" (Diario de campo, 9 de diciembre, 2013).

Aquí no se habla zapoteco casi. En Santa María [otro barrio]. -Por ejemplo, ustedes entre xuana no hablan.- Para echar relajo. Solamente para eso, pero para tener una conversación, ¿no? que un tema... no

¹¹ La información que presento sobre "Interaccionismo simbólico", pertenece al sitio de internet oficial de la Universidad América Latina. Consultado el 11 de junio de 2015 de http://ual.dyndns.org/Biblioteca/Sociologia/Pdf/Unidad_05.pdf

pueden, ninguno. Si yo que estoy más viejo, yo estoy más grande... -Pero sí conocen ellos bien.- Ellos quisieran, quisieran aprender. Les gustaría aprender... pues sí, digo. Pero ahora yo ya no, ya no--- sí puedo platicar un rato, pero puros chistes. Puros chistes (Xuana Daniel, 9 de diciembre, 2013).

La tercera premisa apela a la interpretación y/o transformación del significado o esencia de las cosas cuando las personas las asimilamos desde la experiencia adquirida con la interacción (Rizo 2004:5). Como ejemplo expongo la función del canasto: su uso también es tradición, aunque ha disminuido con el paso del tiempo a la par de nuestras labores.

[...]dxumisu. Era un canastito cargado de carne, iba al mercado, ella lo cargaba [mi abuela]. [...] ¿Y no--- y tienen diferente nombre en zapoteco? - Sí, dxumisu es porque--- pues así le pusieron, así como esos [señala un canasto] Así, chaparritos. Tengo uno ahí. -¿Y el grande cómo se llama?-Los que están grandes se llaman-- para llevar tortillas- En la mayordomía una canasta ancha, ese le llama dxumilaga, canasta ancha. ¿Sí? Y el otro es el pizcador. Que le llaman... no me acuerdo, ese ya no me acuerdo cómo, pero sí tiene su nombre (Xuana Daniel, 9 de diciembre, 2013).

El diidxaza y la religión

Dadas las dinámicas sociales en *Guizii*, ahora a través de los testimonios desarrollo dos escenarios formadores de nuestro pensamiento según el Interaccionismo Simbólico: la esfera religiosa y la esfera comercial o económica. En primera instancia, por razones históricas la católica mantiene lazos con la organización ceremonial entre el sacerdote y los *xuana*; y la protestante que fomenta el uso del diidxaza semejando la fórmula de la primera durante la Conquista española. Sostengo aquí el criterio de Charles Mead (1923) al considerar que “La

religión y el comercio son dos formas de comunicación que, aunque necesitan la lengua, son más intensas que ésta en cierto sentido, pues proporcionan la materia, el algo de la comunicación” (citado en Carabaña 1978). Así, la segunda generación monolingüe expone que

el pastor pues él... tiene más contacto con la gente porque él busca a la gente. Entonces en la católica la gente busca al sacerdote. Sí, nada más empecé a ir, no me dijeron nada. Al contrario, la gente es que--- mis amistades, vecinos que dicen: ¿por qué vas? O a mis papás: si ustedes son xuana. [...] Nos ha animado [el pastor] a unos hermanos que nos interesemos en hablar el zapoteco, porque hay personas que no entienden el español, ¿y cómo se les va a transmitir el evangelio?” (Janethe, 30 de enero, 2014).

De esta manera las vertientes religiosas intervienen en los significados de sus adeptos, impactando en las prácticas sociales y, sobre todo, en su postura frente a las costumbres de origen como parte de la identidad: “Mi papá fue una vez. Pero pues él siempre con su idea de, de sus costumbres y todo lo que es. Eso nunca va a cambiar él” (Janethe, 30 de enero, 2014). Ahora bien, apelando al proceso de lo racional, este se entiende como satisfacer necesidades según los valores de la cultura, pero más que nada “cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades” (Habermas 1981). Por su parte, la segunda generación monolingüe se desprende las costumbres de la antecesora, por considerarlas como algo que debería cambiar.

El mercado y el diidxaza

En la segunda esfera los procesos comunicativos algunas mujeres de *Guizii* (marchantas o vendedoras) entienden cuando las vendedoras de San Blas les hablan en lengua nube, pero se limitan a oraciones cortas o simplemente en *diidxaxtia*. Por su parte las comerciantes las

¹²De acuerdo con Guido Münch en La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán (1990:118), en diidxaza esto se entiende como *xuu*=temblor, fuerza, poder, y *naa*=mano; el que manda o tiene el poder en la mano. Autoridad del barrio y guardián de la iglesia.

¹³Virtud o gracia de ser de las cosas. Juan de Córdova relacionaba esta partícula en diidxaza con el arte.

iköods conversan entre ellas en *ombeayiüts*¹⁴. Su personalidad frente a las *gunaa za*¹⁵ se distingue porque hablan *quedito* y en *diidxaxtia*; sus ojos pasean como alertas y se retraen. Saben del dominio de las locales: “No amiga. No lo quieren comer en la casa”. -‘Ora, es lo último.- “Pero a nadie le gusta el nopal amiga” (Diario de campo, 28 de marzo, 2014). Si bien la lengua media entre ambas identidades, el territorio se desvanece en los límites de convivencia e interacción social en el mercado. Pero también aquí los mismos *binniza* se distinguen por su lugar de origen:

Hay palabras que ya hasta se me han olvidado, pero cuando alguien me habla en zapoteco yo lo entiendo muy bien. A veces quiero hablar porque ahí en Juchitán la gente si te ve: hablas zapoteco, es que eres gente de por aquí, y si no hablas zapoteco, dicen: este es dxu', luego dicen. O sea, gente forastera, gente de fuera pues (Xuana Daniel, 9 de diciembre, 2013).

Retomando a Giménez (2006:135) la identidad tendría que concebirse “como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar”. Como espacio de interacción social la esfera económica recae en las particularidades de quienes ahí conviven, pues de otra forma sería una traba para su funcionalidad; fomenta pues el entendimiento en las relaciones como base para la vigencia del mercado, y aquí tiene cabida la simpatía. Las actitudes son distintas entre sí, pero lo económico acaba implicando en lo religioso. En ambos escenarios, de acuerdo a Carabaña (1978:168) desde el mercado esta simpatía se sustenta de que “lo que para uno no vale ya porque le sobra, puede valerle al otro porque le falte: el valor de uso desaparece ante el valor de cambio que viene del valor de uso para el otro”.

Aunado a la situación, desde el mercado de *Guizii* las *gunaa za* llevan su vendimia a otros lugares con el dominio que las distingue, haciendo trascender de esta manera la interacción social. Pues bien, en el entendimiento

comunicativo la racionalidad aparece cuando legitimamos nuestro comportamiento frente a cierta situación, premisa que refuerzo con el testimonio de la primera generación, donde el instinto de supervivencia condiciona a las personas bilingües para sumergirse en el mundo de los otros:

Así puede uno salir a vender a otro lado, puede--- uno saliendo e ir, puede salir a otro pueblo. Porque venía yo a vender acá, pues más o menos pongo atención cómo se habla el español. Y cuando uno está--- ahorita pues rápido aprende a hablar otro dialecto (Na Amadela, 25 de marzo, 2014).

Por otra parte, el testimonio de la primera generación monolingüe, *bixoze ngola* me permite exponer la dinámica del *diidxaza* en la interacción con los *binnitecu*. La oralidad de esta lengua se ha debilitado, se reserva y cuando le hablan en *diidxaza* responde en castellano:

‘Co’, cadi dxu’ la, cadi dxu’ laabe’, binni-Guizii laabe’’, ‘este no es gente de fuera, es de Tehuantepec’; ‘cadi binni dxu’ laabe’’, ‘binniGuizii laabe’’, ‘gente de Tehuantepec es él’. Así le dijo [su acompañante tecol]. Sí, y hablo dos que tres palabras, puedo hablar, pero para hacer una conversación no puedo. ¿Por qué? Porque hay palabras que ya no me acuerdo [...] mejor no me meto (Xuana Daniel, 9 de diciembre, 2013).

Al mismo tiempo se expresa competencia entre las comunidades para resaltar rasgos de identidad y distinguirse de los otros. Partiendo de lo que tendría que ser auténtico o para mostrar una “identidad alternativa”:

Juchitán nunca reconocerá que Tehuantepec es la cuna de la cultura zapoteca en el Istmo. A los tecos nunca les vas a ganar. Y cuando se trata de sonos no dicen, por ejemplo, el son tehuano. Dicen son istmeño. Igual la ropa, no dicen traje de tehuana, traje istmeño le dicen (Heriberto. Diario de campo, 11 de diciembre, 2013).

Dicho fenómeno lleva a un proceso de

¹⁴Lengua materna de las comunidades *iköods*.

¹⁵Mujer nube.

auto reconocimiento: lo que antes parecía vergüenza o ninguneo a ciertas formas de identidad mediante el lenguaje, empieza a recuperarse en el imaginario *binniGuizii*. Los otros, los tecos en este caso, resaltan las prácticas sociales originadas en *Guizii* durante la interacción con las formas europeas, ahora desde sus particularidades. Con identidad alternativa me refiero la teoría de Barth (1976) respecto de la acción de los otros con quienes se interactúa desde un punto de comparación (según la visión *binniGuizii*), que estos han construido.

El *diidxaza* y la escuela

En *Guizii* la gente que habla o conoce el *diidxaza* son adultos mayores, quienes comparten que dejaron de reproducir la lengua desde la escuela y en casa la familia adoptó la norma: "nos prohibieron que habláramos con el zapoteco y eso fue un error de la Secretaría de Educación, que no dejaban que los muchachos hablaran zapoteco en la escuela. No porque no iban a aprender--- la explicación que iban a dar en español" (Xuana Daniel, 9 de diciembre, 2013). Otro testimonio expresa cómo incide la decisión de los hablantes para dejar de usar la lengua

Si alguien dijera "¿por qué se está perdiendo el zapoteco?" Definitivamente toda la culpa la tenemos los mayores, que no utilizamos el zapoteco con los hijos. Por ejemplo, mis hijos saben bastante zapoteco, pero no lo hablan. Entienden las palabras, pero no lo hablan; y eso es lo que hay que ver. Como que hay un poco de vergüenza, como que alguien ha dicho "la lengua zapoteca es indígena y no vale nada" (Don Antonio Santos Cisneros. Diario de campo, 17 de mayo, 2013).

Sin embargo, los *binnigula*¹⁹ también expresaron cambios en la juventud que emigra y vuelve a *Guizii*, la influencia de la educación superior como factor que estimula a inclinar

la mirada al reconocimiento de la identidad *binniza* y la inserción en su cotidianidad:

Hay un algo que revive en los jóvenes, pero los jóvenes profesionistas cuando ya terminaron su carrera y ya empiezan a trabajar. Ahí es donde yo veo... a lo mejor desde la universidad ya les hicieron algunas preguntas. Entonces se quedaron con la idea de ir más a fondo de lo que se sabe en el pueblo. Se empiezan a preocupar (Don Antonio Santos Cisneros. Diario de campo, 17 de mayo, 2013).

Lo anterior da cuenta del lazo entre comunicación, educación y cultura: desde la lengua comunicamos emociones, pensamientos, el modo de ver la vida y nuestro comportamiento en la comunidad. Si la etnicidad es lo que para Wsevolod Isajiw (1974) tiene "un origen ancestral común, una misma cultura, la religión, la raza y el lenguaje" (citado en Giménez 2006), la comunicación interviene en las construcciones sociales al compartir símbolos e interactuar según la situación y las necesidades (Charles Mead 1934 citado en Carabaña 1978). En el caso de *Guizii* desde la negación del *diidxaza* con la escuela y como nación za donde se estableció el dominio, las autoridades impusieron su condición para acceder al conocimiento: -¿Zapoteca? No se siente usted zapoteca.- Sí, por mis padres zapotecos. Me hablaron en zapoteco, nomás que en la escuela nos dijeron: ustedes ya no van a hablar zapoteco. Pero mi mamá, mis hermanas... puro zapoteco (Xuana Daniel, 9 de diciembre, 2013).

De esta manera, la característica para diferenciarse un grupo de otro es la lengua. Pero también genera interés de aquellos con discapacidad para hablar el *diidxaza*. Si bien la escuela es el espacio que originó el desplazamiento del *diidxaza* frente al *diidxaxtia*, la segunda generación bilingüe recuerda la reacción de la monolingüe por adquirirla:

Nunca hablaron que iban a enseñar a hablar zapoteco. -Ni los niños expresaron que querían aprender. - No. No, porque como a

¹⁶Abuelo, de Bixoze=padre y ngola=grande, mayor en este caso.

¹⁷Los tecos, la gente de Juchitán.

¹⁸ Escribí este diálogo en *diidxaza* tecu para conservar la fidelidad del testimonio.

¹⁹ La gente grande o anciana.

veces ellos pues están en su estudio, nosotros los de San Blas sí hablamos y como nos entendían pues hablábamos zapoteco. Pero con ellos pues no, a veces ellos nos veían platicar, decían: ¿qué significa? Les decíamos, pero no lo podían aprender. - ¿Por qué? - Porque no... o sea, se les dificulta, hablan, pero ya de otra forma, ya diferente (Piedad, 10 de marzo, 2014).

Sin embargo, percibí que tal proceso comunicativo se limita a las pláticas con sus compañeros cuando juegan o platican, dinámica que desaparece dentro del aula a pesar de que el profesor sea bilingüe, como expresa la segunda generación bilingüe. Pero también desde la primera se refleja la postura de continuar con la oralidad de la lengua como parte de la identidad.

-Y con algunos hablabas en zapoteco y con otros en español. - Sí. - ¿Qué palabras recuerdas que usaban más? - Pues yo usaba vamos a jugar... -Groserías y eso no.- No, porque también había maestros que hablaban en zapoteco. Eso lo sabían porque hablaban también zapoteco. -Sí iban a entender. - Ajá. Nos entienden lo que hablábamos porque también hablan (Piedad, 10 de marzo, 2014).

-¿Enseñó a sus hijos a hablar zapoteco? - Sí. - ¿Por qué? - Porque ese es el dialecto de nosotros. - ¿Usted cree que sea una mejor que otra?, ¿una lengua mejor que otra? - Para mí los dos es igual, tanto que aprenda uno el español igual el zapoteco. - ¿Por qué? - Para que no se pierda el--- lo que es el, eh, San Blas que es zapoteco... para que no pierda uno su tradición también (Na Amadelia, 25 de marzo, 2014).

El desplazamiento de la escuela al hogar

En el caso de la lengua hubo quienes asumieron el desuso del *diidxaza* a partir de lo que sus maestros les enseñaron y que en casa dieron por sentado. "Lo que a los papás le interesaba que uno vaya a la escuela y ya" (Na Amadelia, 25 de marzo, 2015). Por su parte los *binniza*

bilingües limitaron su uso en espacios como la escuela, la iglesia, el mercado, el hogar o incluso, en su ciudad. -Fuera de tu casa, ¿practicabas el zapoteco? - Sí. -Por ejemplo, ¿en la escuela hablabas también en zapoteco? - Sí, porque ya, ahí sí había niñas que hablaban zapoteco. A la hora de clases pues se habla el español, pero ahí sales y en zapoteco (Piedad, 10 de marzo, 2014). Pero, ¿qué les ha motivado a elegir entre una lengua y otra? Esto lo amalgamé con el carácter de la comunicación como fenómeno social total en la construcción de la conciencia (esa que habla sin parar y guía la conducta humana, "guni guique'²⁰"), y me basé en dos aspectos (para incitar a las personas a la internalización) que a continuación describe Mead (1923):

la organización de las actitudes de la persona es reflejo de la organización de las actitudes de los otros, [...] Esta organización es el <<me>>. [...] Las actitudes de los otros constituyen el "me" organizado, y luego uno reacciona hacia ellos como un "I">>. El <<I>> es el elemento activo, que modifica al individuo y a la comunidad. [...] El <<me>> es la forma del yo dentro de la cual ha de reaccionar la persona, es el cauce de manifestación del <<I>>. El control social se ejerce principalmente por la expresión del <<me>> frente al <<I>>, actuando el <<me>> como <<censor>> del <<I>> (Carabaña 1978).

En este sentido, comprendí que al carecer de actores sociales que motiven a adquirir el *diidxaza* se fomenta la indiferencia entre esta generación, fragmentando la interacción con quienes la conservan por considerarles "otros" o "diferentes". Semejante actitud se origina en las actividades u ocupaciones que consideran merecen tiempo y dedicación (ya sean de índole económica, educativa, mero ocio, etc.). La segunda generación reafirma: - ¿Y ahorita tú crees que ya no pudieras, que ya no te podría enseñar tu papá? - Es que él está trabajando. Y andamos en otras cosas y ya no se puede (Janethe, 30 de enero, 2014). Los niños por su parte, expresan curiosidad y como cualquier ser humano en esa edad,

²⁰ Expresión común en *diidxaza* que significa "está hablando mi cabeza". Don Antonio Santos Cisneros. Diario de campo, 17 de mayo, 2013.

absorben lo que les enseñan; aprehendiendo así una de las bases de su identidad. Esto lo concibo desde la tercera generación que está descubriendo la lengua como forma de identidad y las diferencias como hablante de *diidxaxtia* frente a quien es bilingüe: "Yo tengo una escuelita de zapoteco nada más, de los cuerpos: cuerpo, cabeza: *ique*, ojo. - ¿Qué sientes al hablar en zapoteco?, ¿por qué vas? - Pues para que me enseñen. Para si en la escuela me preguntan en zapoteco" (Emmanuel, 30 de enero, 2014).

Con esta premisa sustento la postura de Mead (1923 citado en Carabaña) respecto de la función de las personas en el grupo social: como integrantes y como creadoras. Pues el mí no tendría fuerza sin el "yo", y el "yo" no podría evolucionar sin el "mí". Sin embargo, de acuerdo con Néstor García Canclini, manifestó que la desigualdad recae:

más que en rasgos genéticos o culturales esencializados (la lengua, costumbres heredadas e inamovibles), en procesos históricos de configuración social. Sin embargo, en la medida en que la desigualdad socioeconómica se les aparece inmodificable, tienden a concentrarse en las diferencias culturales, o incluso genéticas (2004).

El maestro y la acción comunicativa del *diidxaxza*

Aunado a lo anterior, ¿qué actores sociales condicionan el conocimiento a enseñar-aprender y el que habrá que desechar? Si en la esfera religiosa destaca la función de los *xuana*, la influencia de los líderes de las iglesias (católica y/o protestante) y las mujeres en la económica, en la escuela el maestro es protagonista de transmitir su "sabiduría" y contribuir a la formación de las personas como individuos. Pero, ¿de qué manera justifican las personas su concepción respecto a ciertas prácticas en la cotidianidad? Teniendo en cuenta al lenguaje como manifestación de las ideas y pensamientos, en la escuela la primera generación bilingüe adoptó el desuso de la lengua materna frente al *diidxaxtia* como lengua oficial, y su inferiorización ante el inglés como lengua de prestigio:

No, porque no viene en la línea de la escuela dicen, no es--- todavía no se ha practicado. Y como ante la gente era más, ¿cómo te voy a decir? Más cerrado, más--- no podías hablar el español, pues ellos se dedicaban que ellos aprendan el español (Na Amadela, 25 de marzo, 2014).

Las palabras son pues, argumentos o razonamientos que se construyen a partir de lo que reflexionamos e internalizamos dentro de la sociedad, más allá de lo verdadero o falso. "El actor, al entablar una relación interpersonal [...] se comporta de forma subjetivamente <<correcta>> (en el sentido de rectitud normativa) [...] Mas en este plano no se plantea todavía la cuestión de una interpretación racional" (Habermas, 1981). Aquí la función de la racionalidad va de la mano con la verificación, que "debemos aprender español para poder comunicarnos con los demás" (Na Amadela, 25 de marzo, 2014). Es decir, trata de la adaptación de la persona a las condiciones para relacionarse con aquellas que desconocen la lengua zapoteca. Lo que "justifica que lo dicho es digno de ser reconocido y da lugar a un reconocimiento intersubjetivo de su validez" (Habermas 1981). En el caso contrario pudiera ocurrir lo mismo: que las generaciones monolingües en *diidxaxtia* también apre(he)ndan el *diidxaxza* como parte de su identidad binniza, así como de la población bilingüe. "El zapoteco es diferente que el inglés y el español, se le entiende otra palabra". - ¿Pero hay una más importante que otra o son igual de importantes? - Son igual de importantes" (Emmanuel, 30 de enero, 2014).

En los contextos de acción comunicativa los actos de habla pueden siempre ser rechazados bajo cada uno de esos tres aspectos: bajo el aspecto de la rectitud que el hablante reclama para su acción en relación con un determinado contexto normativo (e indirectamente, por tanto, para esas normas mismas); bajo el aspecto de la veracidad que el hablante reclama para la demostración que hace de unas vivencias subjetivas a las que él tiene un acceso privilegiado; y finalmente bajo el aspecto de la verdad que con su emisión el hablante reclama para un enunciado

(o, en caso de actos de habla no constataivos, para las presuposiciones de existencia anejas al contenido del enunciado nominalizado).

De acuerdo a los testimonios anteriores, el rescate de la lengua nube se ubica en el aspecto de la verdad ya que, a pesar de que en *Guizii* va en franca retirada, tiene presencia en las dinámicas sociales (como en el mercado, o entre xuana, a partir de lo cual podría ampliarse su oralidad). Además, como parte de la realidad mexicana, la imagen del maestro remite a un ser "superior" porque "te explican las cosas que tú no sabes" (Ana Cristina, 24 de abril, 2015). Pero en el caso de las generaciones bilingües se fija la importancia de ambas lenguas: -Entonces tú consideras que sí era importante también aprender a hablar el español. - Sí, porque también, ¿cómo vamos a hablar con todos? No toda la gente nos va a entender hablar zapoteco (Piedad, 10 de marzo, 2014).

En este sentido, a los *binniza* les ha costado asimilar el intercambio cultural lingüístico por creer que la oralidad del *diidxaza* imposibilitaría expresarse en *diidxaxtia* y posicionar la primera como subordinada frente a la oficial: "Cuando hablan ellos en zapoteco yo les contesto en español porque me gusta hablar el español. Así es que aprende uno a hablar el español, porque no le--- aprendemos el zapoteco, no vamos a poder aprender el español" (Na Amadelia, 25 de marzo, 2014).

Un dato a destacar en mi conversación con la primera y la segunda generaciones bilingües respecto a su formación educativa es una "limitante" para el caso de las mujeres: Todos queremos, pero a veces no podemos. Es importante que uno aprenda... - ¿Y por qué no se puede? - Porque como yo me casé, ¿pues cómo voy a seguir estudiando? (Piedad, 10 de marzo, 2014). "La que se casa es que ya hombre quiere" (Na Amadelia, 25 de marzo, 2014). Pero también esto nos da cuenta del dilema en que se sitúa la mujer: continuar estudiando o dedicarse al hogar y la familia, sin considerar que ambas cosas pueden ser posibles. "Sin embargo, lo que objetivamente dicen o hacen tiene un sentido algo distinto del que ellos (también de una forma que les

resulta inconsciente) le atribuyen" (Habermas, 1981).

La función de los mass media en la educación

Sobre la comunicación y los mass media, me guió de Stuart Hall (1997 citado en Giménez, 2011:122) en el sentido del mensaje construido para el destinatario, tomando partido la producción y el intercambio de significados, para posicionar a la lengua dentro del proceso comunicativo: una total conexión entre las civilizaciones a través de la cual se manifiestan las interrelaciones. En este contexto, la generación bilingüe reconoce la comunicación como puente transmisor de pensamientos y de memorias en los procesos de interacción, ambas partes construyen significados. También retomé la concepción de Giménez (2011, quien la retoma de Mauss) respecto de la comunicación: "un 'fenómeno social total' por el que no se transmite sólo un mensaje, sino también una cultura, una identidad y el tipo de relación social que enlaza a los interlocutores". Ejemplo de ello son las comerciantes que se adaptaron al medio y la sociedad, bien como estrategia de comercio o como tolerancia hacia quienes se enajenan del *diidxaza*, (o bien, de las compañeras *ikööds*, en este caso) como parte de su identidad.

Además, las prácticas difundidas por los mass media como clave para el desarrollo, status y prestigio ante los demás aleja a los grupos étnicos de los valores primordiales. De acuerdo con Horkheimer & Adorno (1947), estos:

transmutan, por un lado, los contenidos auténticos de la cultura moderna en estereotipos neutralizados y aseptizados, e ideológicamente eficaces, de una cultura de masas que se limitan a reduplicar lo existente; por otro, integran la cultura, una vez limpia de todos sus momentos subversivos y trascendentes, en un sistema omnicompreensivo de controles sociales encasquetado a los individuos, que en parte refuerza y en parte sustituye a los debilitados controles internos (Citados en Habermas 1981:551).

Una vez relacionado este supuesto con el contexto de mi investigación, considero que la información transmitida desde los *mass media* sustenta la pérdida de las lenguas originarias para adquirir la lengua inglesa y promoviendo la cultura dominante, aunque desconozcamos su significado. La música es un ejemplo:

De...catorce años, quince años es que ya cantaba yo ahí [en la iglesia]. Pero por cumplir pues. - ¿Qué sentías al, al cantar? - ¿Esa letra en zapoteco? -Ajá. - Pues nada porque yo no sabía qué significaba. [...] Me estaba yo interesando en aprender más en inglés que lo que estábamos con el zapoteco (Janethe, 30 de enero, 2014).

Es así como una vez adoptadas tales prácticas, la interacción con la comunidad bilingüe pasa a segundo plano. Como consecuencia, la exclusión y el rezago son síntomas de olvido que compartimos las culturas originarias frente a la cultura dominante.

Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo. [...] Por el contrario, las imágenes míticas del mundo impiden la desconexión categorial de naturaleza y cultura, y ello no solamente en el sentido de una mezcla conceptual de mundo social y mundo objetivo, sino también en el sentido de una reificación de la imagen lingüística del mundo (Habermas, 1981b)

Discusión

Una vez plantadas las condiciones del *diidxaza* en *Guizii* a partir de la opinión de su gente (hablantes y no hablantes), la interacción social y los símbolos que representan su identidad, pude reafirmar que prevalece la enajenación de la misma desde el aula y hacia la lengua. En cuanto a la actitud de la segunda generación (madres y padres), esta ha fomentado su desuso como forma de comunicación en el hogar y, por lo tanto, la transmisión a la tercera generación en las calles con los vecinos, en el trabajo, en la iglesia... Ahora bien,

además de atender a las interrogantes de la investigación integro aspectos descubiertos en el trabajo de campo y que me dieron la oportunidad para plantear nuevas interrogantes.

¿Qué significados del *diidxaza* dentro de los procesos comunicativos se atribuyen en *Guizii* desde de la escuela hacia la vida cotidiana en distintos espacios sociales de interacción? En la decadencia o resistencia del *diidxaza* en *Guizii*, intervienen elementos con los que las personas somos educadas en casa y luego en la escuela; es decir, de la mano de quienes poseen “mayor” experiencia y conocimiento. A esto agrego otros espacios en lo que se construyen los significados de la lengua nube, como son la iglesia y el mercado y donde sobresalen personajes como los *xuana* y las mujeres respectivamente. Sobre los *mass media* que difunden información y conocimiento en general reproducen contenidos asociados a la cultura *binniza* en contados casos, como bien expusieron las dos familias estudiadas. - ¿En qué idioma están estas canciones? - “Unos son de español y unos de inglés, no hay de zapoteco.” - ¿No? Ninguna. Ni la que escucha tu abuelito-. “No” (Entrevista con Emmanuel, 9).

Sobre todo, las lenguas originarias son las sacrificadas en este atiborramiento de información mediática, al desdibujarlas del imaginario colectivo por imponer incluso los idiomas extranjeros dentro del modelo que promueve el sistema hegemónico occidental. Aquí apelo a dos términos de la lengua nube que se relacionan con el maestro y el aprendiz: *binni ruziidi*, gente que enseña, y *binni casiidi*, gente que aprende. En esto dejo la pregunta para la reflexión: ¿quién puede enseñar y quién puede aprender? Desde mi opinión considero que por encima de los títulos de grado académico las personas nunca dejamos de aprender y los cambios en el mundo de toda índole nos dan la pauta para transformar lo que sabemos, nuestras posturas y el conocimiento que parecer darnos ventaja frente a otra persona.

¿Cuáles son los antecedentes que propiciaron esta situación del *diidxaza* en *Guizii*? Una vez suscitado el proceso de evangelización en *Guizii* se desvaneció la oralidad del *diidxaza*,

debido al origen de quienes representaban a la iglesia y que magnificaban el valor de sus celebraciones. Por consiguiente, en la actualidad, como autoridad representativa de cada barrio, los principales con los *xuana* y las *xhe'la xuana*, en conjunto con el sacerdote, se encargan de la organización ceremonial. En su momento dado, los *binniGuizii* lucharon en contra de la imposición, hasta que los conquistadores (Iglesia y Estado) de aquellas épocas lograron dominar y así fusionaron ambas creencias y/o rituales dentro de lo que hoy reconocemos como identidad tehuana.

Sin embargo, además de mi tesis anteriormente construida, planteo al mercado como un espacio donde el *diidxaza* sigue floreciendo. Reflejo del dominio de los *binniza* en el comercio, esto por encima de las relaciones establecidas con personas de otras culturas, es un ámbito del que presumen todavía manejar. Tal vez los inmigrantes se han hecho de espacios para la vendimia, pero en este escenario se marca el territorio perteneciente a las *binniza*.

Aunado a la situación, en el caso de San Blas Atempa las generaciones mayores siguen criando a las sucesoras con el bilingüismo, como se reflejó en los testimonios, y esto es algo que los *binniGuizii* reconocen como resistencia a perder la lengua materna, pues a pesar de haber sido la villa un barrio tehuano, el caso de *Guizii* tuvo otro destino. Puedo agregar también que la organización social y geográfica inciden en dicho fenómeno: por la división del río que divide a la ciudad y las particularidades de cada barrio en su afán por resaltar la autenticidad; sí enriqueciéndola, pero también fragmentando a los *binniGuizii*. Prevalece pues, una heterogeneidad en la sociedad tehuana, lo cual fue algo que no tenía contemplado en mi hipótesis, pero la misma realidad me hizo no echar por la borda.

¿Qué acciones ha realizado el Estado mexicano ante dicho fenómeno para su rescate? El repaso de las políticas públicas en pro de la escuela bilingüe o encaminadas a la educación intercultural que hice desde la investigación de Jiménez Naranjo, así como la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y el

Catálogo de Lenguas Nacionales, me llevaron a deducir que en México la educación se ha encaminado hacia las características que propaga el Estado, en búsqueda de esta imitación de prácticas de otros países que distan de considerar aspectos locales. En este escenario que es la escuela el conocimiento impartido en la educación formal sigue apelando a los modelos hegemónicos occidentales. Se asoma pues, la necesidad de expresarnos y relacionarnos con nuestra comunidad también en *diidxaza*; si bien en *Guizii* existen elementos que permanecen vigentes a la par de los occidentales, la lengua ha tomado otro cauce en el cual sus mismos habitantes restan valor frente al *diidxaxtia* a causa de la creencia adquirida en el aula: la primera devalúa la oralidad de la segunda y, por lo tanto, dificulta su desarrollo. Además, en el Istmo, una acción que ha favorecido su franca retirada es la generalización del dialecto teco por encima de los demás, desprestigiándolos y desplazándolos como dialectos subordinados.

¿Cuál ha sido el papel de la educación formal como espacio de comunicación e interacción social ante el desuso del *diidxaza* en *Guizii*? En lo que respecta al aula, los resultados del trabajo de campo exponen el papel que el maestro ocupa en la escuela para la formación de los niños, además de la importancia de los padres como primeros educadores de sus hijos. Esto quiere decir que ambos personajes al interactuar con sus menores intervienen para la formación de su pensamiento. Son guías en el camino del aprendizaje, ya sea a partir del conocimiento o transmitiendo actitudes de acuerdo al contexto inmediato. Sin embargo, los padres han delegado su papel a los académicos como responsables de la enseñanza en el salón de clases, ignorando que en ello también se desdibujan elementos centrales en la relación que deben establecer sus hijos con el entorno.

Entre los retos la educación intercultural se encuentra la inserción de elementos de la identidad local, misma que incluye la creación de material didáctico y preparación de docentes. Pues si bien hay nativos con conocimiento necesario, estos carecen de las herramientas

del profesor en la enseñanza y viceversa. De esta manera, es como ocupan un papel los profesionistas originarios quienes, al poseer cierto capital cultural, este les permite distinguir las problemáticas que se manifiestan en su lugar de origen buscando alternativas de integración y equidad para con los demás pueblos. Si bien es un grupo de personas apenas, sus acciones en la comunidad integrarán a más personas hasta generar el cambio que se espera.

Además de las preguntas, el enunciado que formulé para esta tesis fue: La política del Estado mexicano de establecer al español como lengua oficial trajo consigo el desplazamiento de las lenguas originarias nacionales. Frente a esto, el diidxaza ha padecido el fenómeno de subordinación desde el aula hacia otros espacios de interacción como proceso comunicativo en *Guizii*. Sin embargo, también se presenta un proceso de resistencia que ha permitido visibilizar algunas formas de revitalización de la lengua nube.

Con base en las respuestas obtenidas concluyo que los esfuerzos del Estado para el rescate del diidxaza han constreñido la estandarización de un dialecto, como bien ya mencioné. Pero también esto nos da cuenta de que la lucha por el rescate compete a la comunidad hablante, a quienes la estamos conociendo nos corresponde el compromiso de apropiarnos de esta lengua como parte de la identidad que converge en el territorio compartido por ambas partes. Para cerrar, considero que es probable que al haber contribuido al olvido de la lengua nube, la escuela diste de ser el escenario idóneo para su rescate. Por lo tanto, surge la necesidad de crear espacios alternativos desde hablantes y personas conocedoras de la corriente intra-interculturalista que unamos esfuerzos e ideas, a través de las cuales tracemos el camino que retomará la ruta de nuestra lengua nube.

Agradecimientos

A las personas que con su testimonio permitieron el desarrollo de esta investigación: Na Amadelia, Xuana Daniel, Piedad,

Janethe, Cristina, Citlali y Emmanuel por concederme su tiempo y aceptarme un instante en su vida. A las comerciantes de las vías del mercado de *Guizii* y al cuerpo de xuana. También incluyo a quienes que en su momento representaron a las instituciones: Ximena Guiomar León Fernández (Facultad de Idiomas UABJO sede Tehuantepec), Hilda González García (Regiduría Municipal de Educación, Cultura y Deportes en Tehuantepec), Manuel Ballesteros Rojo (Unidad Regional Tehuantepec de Culturas Populares, CONACULTA y SECULTA) y Juan José Cartas Antonio (Dirección de la Casa de la Cultura de Tehuantepec). A Jorge A. Meneses por guiarme en el camino de la investigación, a mis lectores de tesis de licenciatura: María Teresa López Martínez, Mario Alberto Gómez Rivera, José María Filgueiras Nodar y Óscar González Gómez. A la Universidad del Mar Campus Huatulco y docentes que me compartieron su sabiduría durante la licenciatura.

Referencias

- Adorno, T. 1998. Educación para la emancipación. Disponible en: <https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/adorno-theodor-educacion-para-la-eman-cipacion.pdf>
- Barth, F. 1976. Los grupos étnicos y sus fronteras. Disponible en: http://www.cedet.edu.ar/archivos/Bibliotecas_Archivos/id40/Barth-Los-grupos-etnicos-y-sus-fronteras.pdf
- Carabaña, J. 1978. La teoría social del Interaccionismo Simbólico: análisis, valoración y crítica. Revista española de investigaciones sociológicas. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/666889.pdf>
- Cata, V. 2012. Libana. Oaxaca, México: Serie Códice de la memoria Za. Fondo Yoo Guchi.
- Centro de Estudios y Desarrollo de las Lenguas Indígenas de Oaxaca. (s.f.). Disponible en: <http://cedelio.ieepo.oaxaca.gob.mx/es/content/acerca-de/>

- Comisión de Consultas. Academia Mexicana de la Lengua. Disponible en: <http://www.academia.org.mx/esp/respuestas/item/idioma-y-dialecto>
- De Córdoba, J. 1578. Arte del idioma zapoteco. Disponible en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013830/1080013830.PDF>
- De Córdoba, J. 1578. Vocabulario en lengua zapoteca. México, D.F., México: CONACULTA.
- De La Cruz, V. 2013. La flor de la palabra. Disponible en: <http://www.librosoa.unam.mx/bitstream/handle/123456789/222/28.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Freire, P. 1973. ¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural. Disponible en: <https://grandeseducadores.files.wordpress.com/2015/07/extensic3b3n-o-comunicac3b3n-la-conciencia-en-el-medio-rural-1973.pdf>
- García, N. 2004. Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Disponible en: <https://oibc.oei.es/uploads/attachments/123/garcia-canclini-estor-diferentes-desiguales-y-desconectados-mapas-de-la-interculturalidad.pdf>
- Giménez, G. 2006. El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo interdisciplinario, vol. 1 (núm. 1), 129-144. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/view/16223/15394>
- Giménez, G. 2011. Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas. Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo interdisciplinario, año 6 (núm. 11), 109-132. Disponible en: <http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/viewFile/430/430>
- González, E. 2009. Acerca del multiculturalismo, la educación intercultural y los derechos indígenas en las Américas. CPU-e, Revista de Investigación Educativa, julio-diciembre (9), 1-11. Disponible en: http://www.uv.mx/cpue/num9/inves/gonzalez_multiculturalismo.html
- Habermas, J. 1981a. Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Frankfurt, Alemania: Taurus.
- Habermas, J. 1981b. Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista. Disponible en: <https://zoopolitikonmx.files.wordpress.com/2014/03/habermas-jurgen-teoria-de-la-accion-comunicativa-ii.pdf>
- Huerta, J. 2005. Los grupos focales. Recuperado de academic.uprm.edu/jhuerta/HTMLObj-94/Grupo_Focal.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Disponible en: http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=27781
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Santo Domingo Tehuantepec, Oaxaca. Disponible en: http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/20/20515.pdf
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. 2009. Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. Disponible en: https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf
- Instituto Superior Intercultural Ayuuk. Disponible en: <http://www.isia.edu.mx/acerca-del-isia/principios-y-valores>
- Interaccionismo Simbólico. (s.f.). Programa de Sociología. Universidad América Latina. Recuperado de http://ual.dyndns.org/Biblioteca/Sociologia/Pdf/Unidad_05.pdf
- Interaccionismo simbólico. (s.f.). Recuperado de <http://biblioteca.iplacex.cl/RCA/El%20interaccionismo%20simb%C3%B3lico.pdf>
- Jiménez, Y. 2005. El proceso cultural en educación escolarizada. Educación bilingüe

- intercultural en los zapotecos de Oaxaca, México. (Tesis doctoral). Disponible en: http://bvirtual.proeibandes.org/bvirtual/docs/t_yjimenez.pdf
- Kawulich, B. 2005. La observación participante como método de recolección de datos. *FQS: Forum: Qualitative Social Research*, vol. 6 (2). Disponible en: www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/download/466/999
- Machuca, L. 2007. Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec en la época colonial. Disponible en: http://www.academia.edu/8753648/Comercio_de_sal_y_redes_de_poder_en_Tehuantepec_en_la_%C3%A9poca_colonial._Prefacio._Michel_Bertrand._M%C3%A9xico_CIESAS_Fomento_Cultural_BANAMEX_2007._434_p._ISBN_978-968-496-593-5
- Machuca, L. 2008. *Haremos Tehuantepec. Una historia colonial (siglos XVI-XVIII)*. Oaxaca, México: Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/CIESAS/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC.
- Martín-Barbero, J. 1991. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Disponible en: http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/de_los_medios_a_las_mediaciones.pdf
- Meyer, L. & B. Maldonado. 2007. *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global. Un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas intelectuales del continente americano*. Oaxaca, México: Coordinación de Publicaciones del Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca (CESEIIO).
- Münch, G. 1999. *La Organización Ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Ortiz, A. 2008. *Reseña histórica de San Blas Atempa y vida y obra de Arcadio G. Molina*. Oaxaca, México: Color Digital.
- Ortiz, A. 2012. *Manual de zapoteco (variante de Tehuantepec y San Blas)*. México: Secretaría de las Culturas y las Artes de Oaxaca/CONACULTA.
- Ortiz, A. 2015. *Fortalecimiento de la lengua zapoteca en San Blas Atempa y su rescate en Tehuantepec, Oaxaca*. México: Secretaría de las Culturas y las Artes de Oaxaca/CONACULTA.
- Pérez, C. 2002. Sobre la metodología cualitativa. *Revista Española de Salud Pública*. Ministerio de Sanidad y Consumo, vol. 75 (5), pp. 373-380. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17076501>
- Pickett V. 1959. *Vocabulario zapoteco del Istmo*. México, D.F., México: Instituto Lingüístico de Verano, A.C.
- Plan Municipal de Desarrollo 2014-2016. Municipio de Santo Domingo Tehuantepec. Disponible en: <https://docplayer.es/83617288-Municipio-de-santo-domingo-tehuantepec.html>
- Pérez, C. 2002. Sobre la metodología cualitativa. *Revista Española de Salud Pública*. Ministerio de Sanidad y Consumo, vol. 75 (5), pp. 373-380. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17076501>
- Pineda, I. 2011. *La literatura de los binnizá. Los zapotecas del Istmo*. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3098/15.pdf>
- Polanco, R. 1994. *Observación y retroalimentación del comportamiento docente en el salón de clases: sus efectos sobre el desempeño de profesores universitarios*.
- Ramos, Y. & M. Torres. 2003. *Restaurantes étnicos de la ciudad de Puebla (tesis de pregrado)*. Recuperado de http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lhr/ramos_v_y/capitulo2.pdf
- Repoll, J. 2008. *Estudio de audiencias multiculturales (tesis doctoral)*. Disponible en: <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/4211/jlr1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- Red de Universidades Interculturales. Global. Disponible en: <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?id=24129&entidad=Agentes&html=1>
- Revista Latinoamericana de Psicología. Fundación Universitaria Conrad Lorenz, vol. 26 (1), pp. 35-49. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80526103>
- Rizo, M. 2004. El interaccionismo simbólico y la Escuela de Palo Alto. Hacia un nuevo concepto de Comunicación. Portal de la comunicación. Aula abierta. Lecciones básicas. Disponible en: http://www.portalcomunicacion.com/lecciones_det.asp?id=17
- Saaresranta, T. 2011. Educación originaria campesina: Perspectivas de la educación intracultural. Disponible en: www.pieb.com.bo/cien_anios/archivo/libro_saa.pdf
- Saaresranta, T. 2011. Perspectivas hacia una educación intracultural en el contexto indígena originario campesino. Noviembre de 2011. T'inkazos, número 30 pp. 127-143. Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2016/08/160807.pdf>
- Vásquez, S. 2005. De lo individual a lo colectivo en la investigación social. Universitas Humanística, Vol. XXXI (059), pp. 53-63. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79105905>
- Villavicencio, F. 2005. Diversidad lingüística en México. Un patrimonio poco valorado. Destiempos, Enero-Febrero 2009, año 3 (18), 481-894. Disponible en: www.destiempos.com/n18/villavicencio.pdf
- Villavicencia, F. 2000. Vocabulario Castellano-Zapoteco del año 2000, homenaje al Dr. Gustavo Toledo Morales. Ciudad de México, México: Navarra.

Jardín Botánico

Puerto Escondido



El Jardín Botánico de la Universidad del Mar campus Puerto Escondido se encuentra ubicado en el kilómetro 4.5 de la carretera Puerto Escondido a Sofo de Vega y tiene una superficie de 15.7 hectáreas.

El jardín mantiene aproximadamente alrededor de 100 especies de plantas, al igual que algunas especies de animales como onzas, zorras, lagunillos, zorritos, armadillos, luzzas, ardillas y más de 50 especies de aves.



Horario:
De Martes a Viernes de 9 a 17 horas
Sábados y Domingos de 9 a 13 horas
Tel: (954) 58 24-490 Ext. 0

