CAPÍTULO I

PREPARÁNDONOS PARA IR A LA GUELAGUETZA: APROXIMACIONES TEÓRICO Y METODOLÓGICAS

***I**NDICE*

Agradecimientos IX

Introducción 1
1. Oaxaca en tres momentos 7
2. Puntos de partida 11
3. Recapitulando 17
4. La estructura de la tesis 18

Capítulo I **Preparándonos para ir a la Guelaguetza.**
Aproximaciones Teórico metodológicas 23
1. La ciudad 23
1.1. En torno al concepto de identidad 26
1.2. Sobre los Grupos étnicos 31
1.3. Las Relaciones interétnicas 35
1.4. Etnicidad y relaciones interétnicas en el contexto urbano 40
1.5. Oaxaca: Etnicidad y relaciones interétnicas 48
2. La fiesta 51
3. Aproximación metodológica 56
3.1. Objetivos e hipótesis 61
3.2. El desarrollo de la investigación 65

Capítulo II **Huaxyácac, Antequera, Oaxaca...**
Esbozos de una ciudad, antes de hablar de sus fiestas 73
1. El estado de Oaxaca 75
1.1. Los habitantes del estado 83
1.2 La pluralidad desigual 89
2. La ciudad de Oaxaca 94
2.1 La presencia indígena en la ciudad 98
2.2 La ciudad de los contrastes 104
3. Pensar la ciudad 106
4. Para no concluir 115

Capítulo III **La Ciudad de las Fiestas. Una reconstrucción del**
calendario Festivo oaxaqueño 125
1. La fiesta en la ciudad 129
2. El calendario festivo en la ciudad de Oaxaca 137
3.2.1 Adviento y Navidad 141
3.2.2 Cuaresma y Semana Santa 148
3.2.3 Pascua y Tiempo Ordinario 154

Capítulo IV **El Homenaje Racial de 1932. La ciudad de Oaxaca en su IV Centenario** 167
1.Después de la Revolución 171
1.1 La etapa revolucionaria en Oaxaca 178
1.2 La ciudad de Oaxaca en los años 30 182
2. Los festejos del IV Centenario 186
2.1 El Teatro Racial 191
2.2 La Gran Exposición Regional Oaxaqueña 194
3. El Homenaje Racial 199

Capítulo V **Del Lunes del Cerro a la Guelaguetza. El proceso histórico de una tradición inventada** 215
1. Los Lunes del Cerro, antaño 218
2. La reestructuración de la fiesta: 1951 229
3. Los años 50, la consolidación del modelo 235
4. De la "máxima fiesta de los oaxaqueños" al "Espectáculo folklórico más importante de América" 244
4.1 Las décadas 60 y 70 244
4.2 El período de 1980 a 2001.. 256

Capítulo VI **Los rituales de la Guelaguetza** 265
1. El sustento literario de la fiesta 269
2. El Bani Stui Gulal 276
3. La elección de la Diosa Centéotl 281
4. La Leyenda de la Princesa Donají 296
5. La Calenda de la Guelaguetza 305

Capítulo VII **La fiesta y sus actores** 317
1. Los significados del término *guelaguetza* 320
2. Etnografía de una fiesta urbana 324
3. Los actores de la fiesta 336
3.1 Las delegaciones 336
3.1.1 Tlacolula de Matamoros 339
3.1.2 Ciudad Ixtepec 343
4. Ser auténtico en Oaxaca 354
4.1 Los guardianes de la autenticidad 363
4.2 Negociaciones sobre lo auténtico 372
4.3 La autenticidad de la fiesta 377

Capítulo VIII **La fiesta como patrimonio, construcción simbólica y reafirmadora del orden social** 391
1. La fiesta como patrimonio 394
2. La reafirmación del orden social 405
3. La Guelaguetza, símbolo de la ciudad 414
4. La Construcción simbólica del estado: Las otras Guelaguetzas 422

Conclusiones **Una fiesta en la Ciudad de las Fiestas** 441
1. Fiesta 444
2. Identidad 448
3. Construcción simbólica 453
4. La ciudad como contexto 456
5. Oaxaca entre fiesta y fiesta 460

Anexos Anexo 2,1: Datos estadísticos de la Ciudad de Oaxaca 467
Anexo 3,1: Calendario de fiestas de la ciudad de Oaxaca 470
Anexo 4,1: Programa general de festejos del IV Centenario ... 475
Anexo 5,1: Anuario de los Lunes del Cerro, 1932-2001 478
Anexo 6,1: Diosas Centéotl (1969-2001) 490
Anexo 7,1: Actividades Generales de la Guelaguetza 495
Anexo 8,1: Identificación de informantes 498
Anexo 9,1: Créditos de fotografías 501

Bibliografía .. ..

AGRADECIMIENTOS

Este texto representa la conclusión del programa de Doctorado en Antropología Urbana, del Departamento de Antropología Social y Filosofía de la Universitat Rovira i Virgili (Tarragona, España). Como todo trabajo final, en él participaron de manera directa o indirecta numerosas personas con las cuales me encuentro en deuda. En primer lugar, debo mencionar a la Agencia Española de Cooperación Internacional que me proporcionó una beca que abarcó 36 meses, lo que me permitió cursar la parte docente del programa (noviembre 1998- septiembre 2001). De la misma universidad son los profesores Joan Prat i Carós y Julián Zubimendi Martínez, quienes leyeron los trabajos que realicé en el doctorado y criticaron exhaustivamente mi proyecto de tesis doctoral, titulado "Tradiciones inventadas, fiesta e identidad. La ciudad de Oaxaca, México, y la Guelaguetza", aportando numerosas sugerencias.

En Oaxaca conté con el apoyo inestimable de la Dra. Olga Montes García y de la antropóloga Elena Vázquez y de los Santos, quienes me hospedaron en las distintas temporadas del trabajo de campo. Con ellas discutí frecuentemente sobre los datos etnográficos que iba obteniendo, y cuestionaron –y, en ocasiones, orientaron- mis interpretaciones sobre los mismos. Algunas de esas discusiones fueron retomadas y reflexionadas y se encuentran en este trabajo. En esa misma ciudad, supuso una gran ayuda las facilidades brindadas por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca; en especial, del señor José Gil

Calzadías Corona, director de Promoción, y de la ingeniera Silvia Santiago Hernández, directora del Departamento de Mercadotecnia. La mencionada dependencia no sólo autorizó mi participación en todos los eventos de la Guelaguetza en su edición 2001, ocupando sitios privilegiados para observarlos, sino que también me proporcionó diversos materiales (escritos y fotografías), así como me dio los datos necesarios para contactar a un buen número de informantes. Todas las entrevistas sostenidas con los funcionarios de la Sedetur, como se abrevia el nombre, se desarrollaron con cortesía y amabilidad de su parte, lo que se agradece aún más.

Asimismo, la disponibilidad que siempre mostraron el director y los empleados de la Hemeroteca Pública de Oaxaca "Néstor Sánchez" y sus útiles orientaciones sobre el material que resguarda ese acervo hicieron posible que la revisión hemerográfica se desarrollara sin mayores contratiempos. De igual forma, los coordinadores de las delegaciones de la Guelaguetza y demás informantes manifestaron siempre su interés por participar de este proyecto, lo mismo que las autoridades municipales de las poblaciones visitadas, que pusieron su empeño para que pudiera obtener distintos puntos de vista de esta festividad urbana. En muchos casos, el poco tiempo destinado a la visita de las comunidades impidió poder entrevistar a todos aquellos que lo solicitaron, cuyas opiniones y experiencias, sin duda, hubieran enriquecido este texto.

Una vez concluido el trabajo de campo, fue iniciada la clasificación y sistematización de la información. Estas fases las desarrollé en la ciudad de Mérida, Yucatán. Aquí he contado con el apoyo del Programa Peninsular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), que me brindó un espacio dentro de sus instalaciones para trabajar sin distracciones en la redacción del documento final. Posteriormente, y después de concursar por ello, la misma institución me otorgó una ayuda financiera, dentro de su

programa de becas para doctorantes externos, lo que permitió dedicarme de tiempo completo a la tesis doctoral.

El borrador de este trabajo fue sometido a la consideración de la Dra. Olga Montes García, de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, quien lo leyó detenidamente, realizó numerosas observaciones y se convirtió en una de sus críticas implacables. Asimismo, como parte de las responsabilidades contraídas con el CIESAS, los avances de redacción fueron enviados a su Subdirección de Docencia que, a su vez, los entregó a dictamen. Los comentarios recibidos por ambos lados han sido, en la medida de las posibilidades, incorporados al texto. Por último, debo mencionar el interés que ha mostrado el Dr. Joan Josep Pujadas Muñoz, catedrático de la Universitat Rovira i Virgili y asesor de este trabajo. El Dr. Pujadas ha acompañado la investigación en sus diferentes fases y la ha apoyado, evaluado, criticado, cuestionado y realizado sugerencias desde que éste no era más que un conjunto de ideas desconexas.

A las personas mencionadas y a todas las demás que apoyaron de alguna manera esta investigación deseo manifestarles mi agradecimiento.

INTRODUCCIÓN

Hoy es Lunes del Cerro:
Ven conmigo,
adereza tu traje
de gentil provinciana,
que nos vamos al cerro...
Ven a ver qué azucenas;
las granadas abiertas
como flores tempranas;
nuestras "chinas", mejores
que las chinas poblanas,
y los charros, orgullo
de los barrios bravíos
que nos miran con celos
y con mil desvaríos...

Moisés León

Este trabajo es un estudio sobre una ciudad del sur de la República Mexicana, mirada a través de su principal fiesta. Esta ciudad es Oaxaca, que se caracteriza por su extremada multiculturalidad, puesto que en ella se encuentran, relacionan, confrontan y contrastan individuos pertenecientes a diversos grupos étnicos, dando como resultado un amplio abanico de formas de interacción social. Quien pasee por Oaxaca, la también llamada Perla del Sur, se encontrará con una ciudad en donde la matriz cultural prehispánica le ha heredado vestigios de lo que fueron grandes e importantes centros urbanos, ceremoniales, políticos o administrativos; donde el pasado colonial se manifiesta en el trazo de sus calles y en la conservación de innumerables edificios de esa época, que se erigen principalmente en el hoy considerado Centro Histórico, declarado por la UNESCO, en 1987, Patrimonio Cultural de la Humanidad. Si la arquitectura en Oaxaca es de particular importancia, no lo es menos la totalidad de habitantes que viven en esos espacios y hacen de ella una urbe con perfiles de especificidad muy acusados. Inmigrantes europeos, estadounidenses y latinoamericanos, criollos, mestizos e indígenas de diversos grupos etnolingüísticos residen en Oaxaca; cada uno de ellos le ha aportado diversas características de sus culturas de origen, dando como resultado una mezcla de distintas tradiciones que la ha enriquecido, proporcionándole una personalidad propia y, por ello, diferenciada del resto de ciudades mexicanas.

La ciudad de Oaxaca es el centro político, económico y cultural (entre otros aspectos) del estado del mismo nombre; fue fundada en el siglo XVI sobre Huaxyácac, un antiguo asentamiento militar erigido un siglo atrás, desde el que los aztecas dominaban la región, en la que

también se encontraban presentes los zapotecos y mixtecos. Enclavada en un angosto y fértil valle, la Huaxyácac prehispánica quedaba dentro del corredor comercial que unía el Altiplano central con la ahora Centroamérica; esa ubicación fue de especial importancia en su fundación como ciudad española (llamada en sus inicios Antequera), ya que con ella se unía el territorio de la Puebla de los Ángeles y la lejana Guatemala[1].

La Oaxaca de ahora no se parece a ninguna otra ciudad mexicana. Sería imposible enlistar todas y cada una de sus particularidades, aunque someramente podríamos mencionar algunas de las que se nos vienen a la cabeza, en este momento en que la recordamos, como la arquitectura de su Centro Histórico[2], que denota su pasado colonial, y que fue trazado en forma de cuadrícula por Alonso García de Bravo[3], quien puso especial cuidado en buscar las coordenadas exactas para que la ciudad fuera iluminada por la luz del sol, desde que saliera hasta que se escondiera detrás de las montañas que la rodean. En ese centro se encuentran también innumerables templos y conventos, algunos de ellos verdaderas joyas del arte barroco, en los que todavía resuena, de vez en vez, la música que en el virreinato compusieran los maestros de capilla de la Catedral, para los actos litúrgicos solemnes que en ella se realizaran[4].

[1] Entre los trabajos sobre la ciudad colonial sobresale el de Chance (1993), que es un estudio sobre las relaciones interétnicas habidas en la ciudad.
[2] Sobre la arquitectura colonial de Oaxaca y/o los monumentos que en ella se erigen se encuentran, entre otros, los trabajos de Benítez (1934), que resalta los valores arquitectónicos de la catedral oaxaqueña, consagrada en 1732, y la compara a las de Morelia y Zacatecas; Toussaint (1983), que una parte de su obra la dedica a describir diversos edificios coloniales de la ciudad; Hernández (1988) y Esparza (1996) sobre el convento de Santo Domingo de Guzmán; Castañeda (1997), sobre la historia del templo de los Siete Príncipes; Mullen (1975), sobre la arquitectura dominica del siglo XVI, o Gobierno del Estado de Oaxaca (1986), que presenta una descripción de los edificios principales del centro de la ciudad, lo mismo que Velasco (1999).
[3] Sobre este personaje véase el trabajo de Iturribarría (1957).
[4] En lo que respecta a la música y músicos de la Catedral de Oaxaca, durante el período colonial, véase a Lizama y Traffano (1998).

A su vez, las artesanías de madera, barro, cuero, hojalata, lana, palma y algodón, llenas de colores vivos, que se miran a través de los cristales de los escaparates de las céntricas tiendas, manifiestan la creatividad que los indios han prodigado a la ciudad. En sus mercados se comercian productos diversos procedentes de todas las regiones del estado; se ofrece en venta el mezcal, destilado del agave, para el aperitivo; *chapulines*, para poner en los tacos o en las quesadillas; gusanos de maguey para preparar salsas; tasajo y cecina (cortes de carne de res y cerdo, respectivamente), para asar y comer en el mismo mercado; *neguanitos* y *mamones* como postre, o *pan de yema* o *de Tlacolula*[5], para llevar a las casas a fin de acompañar el chocolate que se sirve en la cena.

Las plazas públicas son, los fines de semana, espacios para el arte popular: conjuntos de danzantes y bailadores, de músicos, cantantes y poetas se mezclan con un sin fin de turistas que llegan, desde diversas partes del mundo, atraídos por las singularidades oaxaqueñas que las dependencias estatales y las agencias de viaje han sabido vender muy bien. En la Alameda de León, en el atrio de la Catedral y en el zócalo (el parque principal) se dan cita los oaxaqueños confesando los contrastes que vive la ciudad misma. Funcionarios estatales y empresarios (con sus escoltas) recorren los cuatro lados del lugar, lo mismo que las mujeres del servicio doméstico y los militares, que el domingo gozan de un día libre. Ahí se encuentran los oaxaqueños provenientes de todos puntos de la urbe y de todas las clases sociales. Se confunden entre los vendedores ambulantes, de globos, helados o golosinas; con los niños "boleros" o limpiadores de calzado; con las indígenas triquis que ofrecen a los turistas ropa "típica" (oaxaqueña y guatemalteca); con los mendigos que, al hablar, denotan su origen indígena. Todos se dan cita en ese céntrico

[5] Los *mamomes* y *nenguanitos* son dulces típicos oaxaqueños. El *pan de yema* y el *pan de Tlacolula* (este último lleva el nombre de su lugar de origen, aunque en la actualidad es producido, también, en numerosas panaderías de la ciudad) son igualmente característicos del estado. Estos dos tipos de productos se ofertan en los mercados de la ciudad, y son adquiridos no sólo por turistas y visitantes, sino básicamente por la población local. Los panes acostumbran servirse junto al "chocolate de leche".

lugar, pero ninguno se mezcla con los otros; cada quien posee sus espacios específicos de acción; los turistas, funcionarios y empresarios, lo mismo que las clases altas abarrotan los cafés que rodean el zócalo; algunos otros (que están en posibilidades de ello), dirigen sus pasos al mercado y comen *tlayudas* o *memelas* a sus alrededores, en algunos puestos ambulantes[6]; los demás siguen recorriendo los lados del zócalo, hasta las nueve de la noche, cuando se suspende en la ciudad el servicio de autobuses urbanos[7].

Colores, olores, sabores y sonidos proporcionan una textura particular a la ciudad, que es elogiada en las canciones vernáculas; exaltada en innumerables poemas; evidenciada en óleos y acuarelas y experimentada por los visitantes al recorrer sus calles. Es por ello que entre los trabajos existentes en la ciudad, sobresalen por su número, los realizados por escritores locales, artistas o periodistas, quienes la describen como una ciudad que conserva su pasado colonial, y en donde lo indígena aparece como un elemento folklórico, haciendo de ella una ciudad "pintoresca"[8]. A través de sus discursos –algunos de ellos de un barroquismo sin par- han ido produciendo imágenes diversas sobre la ciudad y sus habitantes, todas valoradas positivamente, porque ensalzan su tierra natal, reconstruyendo de esta forma su historia, sus diversas tradiciones y sus diferentes modos de vida.

[6] Las *tlayudas* son tortillas duras de maíz, de unos treinta centímetros de diámetro, a las que se les agrega manteca de cerdo, frijoles, repollo, queso y salsa (la carne es opcional) y se tuestan sobre un brasero. Las *memelas* son igualmente tortillas de maíz; los contornos se pellizcan con la mano, como queriendo levantar un pequeño borde. Se les pone manteca de cerdo, frijoles, queso y salsa picante.

[7] Véanse las descripciones de Murphy y Stepick (1991) sobre la ciudad de Oaxaca, tanto del centro histórico como de las colonias marginadas.

[8] Ejemplo de éstos son las publicaciones de tipo anecdótico, como las de Rosas (1971, 1978); Altamirano (1990); Ramírez (1990), Velasco (1995) o Larumbe (1998). Estas obras constituyen una fuente importante de información, no sólo porque proporcionan diversos datos sobre hechos acontecidos en las últimas décadas, sino porque nos permiten acercarnos a los imaginarios que los diversos sectores se forman de la ciudad en que viven.

Pero, al mismo tiempo, esos discursos ocultan las múltiples problemáticas que se vive en los asentamientos periféricos, donde habitan los marginados; no se habla de las colonias donde el índice de criminalidad es elevado; de la falta de trabajo y del porcentaje de desempleados; ni siquiera de los pueblos connurbados donde los habitantes locales han ido cediendo sus espacios y tierras a fraccionadores y a nuevos vecinos, que los van desplazando día con día. La Oaxaca de hoy es muy compleja y contradictoria; por eso solamente se expone a los demás aquellos elementos valorados positivamente, como el Centro Histórico. Oaxaca es algo más que descripciones románticas salidas del ingenio de los intelectuales locales, a quienes su mundo de vida cotidiana se ha impuesto, caracterizando con ello sus escritos. Lo que haremos aquí será realizar una mirada indiscreta, observar aquello que se esconde detrás de esas imágenes de la ciudad y documentar, al menos en parte, cómo la ciudad es vivida por sus habitantes.

1 OAXACA EN TRES MOMENTOS

La primera ocasión que tuvimos la oportunidad de conocer la ciudad de Oaxaca fue en junio de 1993, en el marco de un programa de becas auspiciado por la Academia Mexicana de Ciencias, denominado "III Verano de la Investigación Científica", que tenía por objeto vincular a los estudiantes de licenciatura con investigadores del país. Nuestra opción por Oaxaca no residía en el lugar sino en los investigadores con los que deseábamos trabajar, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas[9], quienes habían escrito un trabajo sobre los mayas de Quintana Roo, el grupo étnico sobre el que pretendía hacer la tesis de licenciatura[10]. Mi experiencia de aquel verano fue totalmente distinta a lo planeado. De entrada, una de las primeras tareas encomendadas fue "conocer la

[9] Miguel Bartolomé y Alicia Barabas son profesores-investigadores del Centro Regional Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

[10] La tesis *KYum S^ma Cruz. El sustento identitario de los mayas cruzo'ob*, fue presentada en junio de 1995 en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

ciudad", puesto que era necesario que un antropólogo en ciernes pudiera darse cuenta de la multiculturalidad existente en ella, para así ampliar un poco más su visión. No negamos la sorpresa que nos produjo al inicio la ciudad, tanto por sus mercados, sus plazas y templos, como por su gente, por la variedad de sus vestuarios y por lo ininteligible que se nos hacían sus lenguas. Como parte de la misma experiencia del verano, realizamos también trabajo de campo entre los zoques de la Selva de los Chimalapas y con los chinantecos que habitan en el Valle de Uxpanapa[11]. Estas tres experiencias nos permitieron observar, aunque de modo muy general, la enorme diversidad étnica existente en ese estado de la República Mexicana.

En junio de 1994, una vez finalizado el último semestre de la licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Yucatán, la Academia Mexicana de Ciencias nos volvió a otorgar una beca para participar en el "IV Verano de la Investigación Científica". Nuevamente trabajamos en Oaxaca, pero en esta ocasión con Jorge Hernández Díaz[12], cuyas líneas de investigación giraban en torno a las identidades y las relaciones interétnicas. En ese verano realizamos trabajo de campo con los huaves de San Dionisio del Mar, localidad ubicada en la región del Istmo de Tehuantepec, tratando de documentar sus experiencias de vida y los conflictos que mantenían con pueblos zapotecos de su entorno. Como producto de los resultados entregados se nos hizo la invitación para trabajar como asistentes de investigación en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca (IISUABJO), integrándonos al proyecto "Cultura e identidad étnica en la región huave", dirigida por el Dr. Hernández.

[11] En el caso de los zoques, el proyecto de investigación al que fuimos incorporado tenía como objeto analizar los procesos de pérdida lingüística. Con los chinantecos de Uxpanapa se buscaba dar seguimiento a los procesos de cambio cultural, producto de la relocalización que sufrieron en los años setenta, a causa de la construcción de un presa que inundó sus pueblos originales.

[12] Jorge Hernández Díaz es profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

II

Como antropólogos en Oaxaca trabajamos en el estado por más de cuatro años con diversos grupos etnolingüísticos, entre los que sobresalen los huaves y los cuicatecos, con los que realizamos prolongadas estancias de campo en sus poblaciones, así como diversos recorridos etnográficos llevados a cabo entre los chontales, los zapotecos del Istmo, los Valles Centrales y la Sierra Juárez, los chatinos de la Costa, los mixes, los mazatecos, los amuzgos, los nahuas y los negros. De esta manera, conocimos una parte del territorio oaxaqueño, logrando con ello obtener un panorama global de la multiculturalidad existente en él, así como de las problemáticas por las que atraviesan los grupos étnicos. Resultado de estas experiencias de trabajo ha sido la publicación de diversos ensayos, en los que exponemos nuestra particular visión sobre estos grupos[13].

Si bien una parte de nuestro trabajo estaba vinculada a poblaciones del interior del estado, en las que residen los miembros de estos grupos, la otra estaba inscrita en la ciudad de Oaxaca, donde realizábamos el trabajo de gabinete. Nuestra inserción en la vida de la ciudad no fue del todo sencilla, puesto que como ajenos y extraños a las costumbres oaxaqueñas, éstas siempre eran objeto de reflexión. Por ello, en un inicio, tratamos de participar –en la medida de nuestras posibilidades- en todas aquellas manifestaciones de “lo oaxaqueño”. Las tradiciones del lugar, los barrios y sus fiestas, los mercados, las artesanías elaboradas por indígenas, la diversidad étnica, la arquitectura colonial, entre otras muchas manifestaciones, fueron nuestro primer acercamiento a la ciudad. No podemos negar que, al inicio, fuimos seducidos por "lo exótico" de las fiestas de los barrios, de las vestimentas indígenas, de la gastronomía local, de las variedades de objetos que se pueden encontrar en los mercados de la ciudad, por el clima mismo, templado y agradable; por toda una ciudad llamada "de los sentidos", un nombre que por medio de nuestra experiencia logramos llegar a

comprender. A través de todo ello contrastábamos nuestra experiencia de vida previa, tenida en otra ciudad mexicana, y en un juego de las identificaciones y las diferencias nos insertábamos en la vida oaxaqueña, que se convertía, así, en el contexto en el cual desarrollábamos nuestras actividades profesionales y nuestra vida misma. A pesar de que nuestra ciudad natal y Oaxaca son parte del mismo país, nos parecía que formaban parte de realidades nacionales distintas.

III

Todas estas imágenes presentadas brevemente y obtenidas a lo largo de los cuatro años en que fuimos residentes de la ciudad han sido los detonantes desde los que fue construido el proyecto de investigación y nuestro posterior trabajo sobre la ciudad. Muchas de las experiencias fueron obtenidas como parte del estar ahí, no pretendiendo una supuesta autoridad etnográfica, sino sencillamente porque era el entorno en el que desarrollábamos nuestras labores profesionales. No obstante, de algunas de ellas tomábamos notas o recortábamos información periodística que nunca llagamos a clasificar (y que se perdió en uno de los múltiple cambios de casa que tuvimos en ese período) que nos proporcionaron imágenes de diversas partes de la ciudad[14].

El problema que ha significado para nosotros esta vivencia particular afloró de manera evidente en los diferentes ensayos que realizamos en Tarragona, España, en el marco del programa de Doctorado en Antropología Urbana de la Universitat Rovira i Virgili. En ellos reflexionamos sobre nuestras vivencias en Oaxaca y las tomamos como fuente de información etnográfica. Esto implicó tomar distancia con respecto a nuestra propia experiencia, convertirnos en nuestros propios

[13] Hernández y Lizama (1996); Lizama (1998, 1998[b], 1999[a] y 1999[b]), entre otros.

[14] Durante los cuatro años de estancia en la ciudad, residimos en los siguientes lugares: Fraccionamiento del ISSSTE (norte); Barrio de Xochimilco (donde es posible encontrar talleres de artesanos textiles y hojalateros); Colonia Reforma (norte), San Felipe del Agua (pueblo connurbado de la ciudad), San Francisco Tutla (pueblo ubicado a cinco minutos de la ciudad de Oaxaca, sobre la carretera que conduce al Istmo de Tehuantepec), Barrio de la Soledad (Centro Histórico) y Colonia Jiménez Figueroa (Centro Histórico).

informantes, recapitular sobre acontecimientos varios que fueron vividos en situaciones diversas, en contextos particulares y como parte de uno de los múltiples roles que desempeñamos como individuos que habitaban en la ciudad, y como antropólogos que trabajaban con diferentes grupos etnolingüísticos del estado. Hacerlo ha significado una experiencia difícil, no exenta de problemas, porque en el proceso de hacer hablar a los recuerdos es imposible muchas veces separar los datos etnográficos de las cuestiones emotivas que en ocasiones les dieron origen; ya lo habían dicho los fenomenólogos: el resultado de la acción varía de acuerdo a la intencionalidad que la motive. En ese sentido, nuestra experiencia no fue realizada con el deseo firme y explícito de hacer etnografía. Con todo, fue necesario retomarla, no sólo para contrastar nuestras experiencias a la luz de las corrientes teóricas que nos encontrábamos estudiando, sino para obtener elementos que nos permitieran elaborar un discurso científico a través del cual plantear qué es lo que queríamos estudiar en Oaxaca, además de identificar los elementos principales a los cuales deberíamos de abocarnos en el trabajo de investigación que realizaríamos posteriormente. Parte de lo reflexionado a distancia es lo que sigue.

2 PUNTOS DE PARTIDA

Al comenzar nuestra residencia en Oaxaca, en 1993, pudimos percibir que la ciudad era nombrada de diferentes formas; apelativos que se nos hacían difíciles de comprender en esos momentos, debido a nuestros escasos conocimientos sobre la historia y las costumbres locales. La antigua Huaxyácac, la Verde o Vieja Antequera, el ex Marquesado del Valle, la Perla o la Sultana del Sur, se combinaban con etiquetas tales como "la Ciudad de los Sentidos" o "la Ciudad de las fiestas". Cada uno, sin duda, tenía algo a qué referir; eran nombres que habían sido otorgados en diversas épocas, que hacían alusión a ellas y, también, a la forma particular con que los habitantes miraban su ciudad. Unos remitían a su historia; otros lo hacían a sus costumbres; ambos se mezclaban en el escenario de las representaciones sociales y todos se

valoraban positivamente. El pasado prehispánico y el presente indígena son elementos distintivos de la ciudad; forman parte del *ethos* de la urbe; pero Oaxaca es también conocida como "el Marquesado del Valle", un nombre que evoca la estructura social del período colonial, que se reproduce de diversas formas en la actualidad y que, al igual que el mismo apelativo, sigue vigente en el imaginario de los oaxaqueños. Los nombres funcionan como categorías que ayudan a los urbanitas a ubicar su ciudad en un momento específico, a través de la referencia histórica o de las formas culturales consideradas como propias. En el teatro de las representaciones colectivas, los diversos actores sociales crean símbolos, los enlazan a un pasado, y a través de ellos se representan.

I

¿A qué nos referimos cuando hablamos de "la cultura oaxaqueña"? No es fácil de contestar, porque "lo oaxaqueño", como cualquier otra forma cultural, no es resultado de un proceso autónomo, exclusivo y excluyente, sino de uno en el que han participado diversos individuos de la más distintas filiaciones étnicas. Indios, mestizos, criollos y europeos han sido sus principales protagonistas; todos han contribuido con elementos culturales diversos que, a lo largo del tiempo, se han ido uniendo, mezclando, fundiendo, dando como resultado una cultura específica que, por ello mismo, es diferenciada y diferenciadora. Lo "oaxaqueño", en sí mismo, no refiere a la cultura de un sujeto en particular o de un grupo étnico específico sino que es aplicable a todos los que habitan en el territorio que ocupa la entidad federativa, a pesar de las diferencias nítidas que existen entre ellos. Sin embargo, el concepto "cultura oaxaqueña" es utilizado para referirse tanto a la cultura del estado de Oaxaca como a la de la ciudad de Oaxaca. En ese sentido, cabría preguntarnos si hablamos aquí de dos culturas distintas. En un sentido estricto diríamos que no; que la segunda participa de la primera; aunque, también, debemos de reconocer que en la ciudad, la así llamada "cultura oaxaqueña" adquiere elementos que la hacen particular

y que, en ocasiones, pueden ser utilizados por los urbanitas para diferenciarse del resto de los habitantes del estado. La "cultura oaxaqueña" es un nivel de abstracción que se utiliza para referirse a un conjunto de elementos inherentes a la vida social, cuya especificidad y diferenciación está dada en la medida en que algunos de sus elementos son asumidos y empleados por los actores sociales, en sus contextos particulares de acción.

La cultura es la expresión simbólica de la sociedad; según Geertz (1989:24), es un repertorio de pautas de significado que se encuentra presente en todas partes y que manifiesta una forma del ser social. En este sentido es diferenciadora, puesto que a culturas distintas corresponderán actores sociales diferentes. No obstante, cuando los individuos buscan marcar su diferencia frente a otros, lo que hacen es una selección de algunos elementos culturales, que son utilizados como las señas de su identidad. Así, los oaxaqueños utilizan como signos de diferenciación (y por ende, como sustento de sus identidades sociales) elementos considerados como propios, es decir, objetos culturales sobre los que ha habido una reflexión que les concede no sólo un valor sino una representatividad. Éstos pueden ser la gastronomía, las bebidas alcohólicas, los dulces regionales, la música vernácula o las danzas folklóricas (entre otros muchos). En ellos se evidencia el encuentro de diversas culturas, de distintas formas particulares del ser, que han construido a lo largo del tiempo la "cultura oaxaqueña".

II

Cuando se habla de Oaxaca como una ciudad "de las tradiciones" se está indicando que, del conjunto total de elementos culturales, se ha realizado una selección para que a través suyo la urbe sustente su diferencia con respecto a ámbitos que pueden ser, tanto los regionales (al interior del estado o al interior de la región geográfica del país), los nacionales (el conjunto de ciudades mexicanas), los continentales (las demás ciudades

latinoamericanas) o bien, los mundiales (el resto de ciudades del mundo). Estas "tradiciones" conforman un conjunto de elementos diversos, entre los que se encuentran las fiestas, la arquitectura y otros más que hemos mencionado anteriormente. En cuanto que otorgan a ésta su carácter se convierten en "característicos", y en cuanto que tipifican a la urbe se vuelven "típicos" de ella. Por eso son considerados como propios, únicos y exclusivos del lugar, porque a pesar de que puedan encontrarse elementos semejantes en otros sitios, en Oaxaca se les concede una especificidad -real o imaginaria-, que sirve para sustentar su particularidad. Las tradiciones pueden ser observadas en la vida cotidiana; son símbolos que refieren a la *mismidad* de Oaxaca y, como tal, se muestran, se exhiben, se manifiestan tanto a quienes son del lugar como a los que somos extraños a él. Son percibidos a través de los sentidos, que captan el caleidoscopio de imágenes (y sensaciones, valga la redundancia) y los integran -según el momento y la situación- en una sola.

III

¿Quiénes presentan las propuestas de representación social de la urbe? Sin duda alguna, la imagen de la que actualmente goza Oaxaca ha sido fruto de la construcción social de los que en ella habitan, de los oaxaqueños que han aceptado una forma particular de simbolizar su ciudad y representarse a ellos mismos. Pero esta imagen, a pesar de haber sido resultado de la cooperación de un conglomerado social, que ha trabajado como obrero en su erección, ha tenido a sus ingenieros y arquitectos, a los diseñadores, a los que han concebido una forma específica de imagen a través de la cual vestir a la ciudad. ¿Quiénes son estos profesionistas de la imagen? y ¿a qué refiere la imagen que plantean? Esas preguntas nos las hicimos (aunque de forma distinta) desde que comenzamos a ser residentes de la ciudad; de alguna manera intentamos darles respuesta en este trabajo. Nos ha interesado mirar a través de la imagen creada, ver qué es lo que existe detrás de ella, la

forma en que se apuntala y las redes de poleas y andamios que han sido necesarias para levantarla.

IV

En Oaxaca es posible encontrar a individuos pertenecientes a la totalidad de los grupos étnicos que residen en el estado. Esta vertiente multicultural es una de las características que más llaman la atención de los extranjeros, puesto que la especificidad étnica puede observarse, en un primer momento, a través de la vestimenta de las mujeres indígenas. En nuestro caso, comenzamos un paulatino conocimiento, que posteriormente nos hizo poder clasificar a los actores sociales dependiendo de su forma de vestir. Triquis, zapotecos del Istmo, del Valle y de la Sierra, chinantecos, mazatecos, amuzgos, tacuates son grupos a cuyos miembros es posible identificar a través de los huipiles que portan. No obstante, el vestido tradicional masculino ha dejado de ser utilizado; en otros grupos indígenas, incluso ha desaparecido el vestido tradicional de la mujer indígena. Esto acarrea un problema de clasificación en el seno de la ciudad. Una persona necesita saber quién es el individuo con el cual se encuentra interactuando; esto es fundamental, porque con base en ello se desarrollará una forma particular de relación; por eso, si no existe una manera tan evidente -como el vestido- para saber o definir con quién nos relacionamos, es necesario crear un sistema clasificatorio que nos permita hacerlo. En Oaxaca, éste reduce la diversidad de grupos autóctonos existente en el escenario urbano en los término "indio", "indígena", "indito". Son varios los elementos a través de los cuales se define a una persona como parte de esas categorías, y una definida, no importará saber a qué grupo etnolingüístico específico pertenezca el individuo, puesto que para la clasificación social, todos los que están dentro de una categoría mantendrán elementos comunes, que permitirán la generalización y, por ende, la disolución de las especificidades.

V

¿Cómo se desarrolla la interacción social entre la diversidad existente en la ciudad de Oaxaca?, ¿cuáles son las líneas o mecanismos que estructuran las relaciones sociales? A partir de esto ¿qué es lo que se puede decir de una ciudad como Oaxaca? Fueron algunas de las preguntas que nos hicimos al comenzar a esbozar el proyecto de investigación. Nuestra experiencia anterior en la ciudad nos permitió observar que las tradiciones, las fiestas y los mismos adornos con los que la ciudad se engalanaba habían sido elaborados por una multitud de actores sociales pertenecientes a diferentes grupos étnicos. Por tanto, pretendimos tomar una de estas caretas de la ciudad, a fin de observar a través de ella la forma en que los individuos se relacionaban. Esa "tradición", esa "fiesta" fue la Guelaguetza, que ha sido denominada como "la máxima fiesta de los Oaxaqueños", en cuanto que los representa y simboliza. Su estudio nos ha llevado a abordar el campo de la antropología simbólica, puesto que todo lo que en ella se realiza remite a realidades mucho más profundas. Así, la fiesta es un texto que hay que interpretar, que se "lee" -y ha sido leído- a partir de presupuestos básicos, teórico-metodológicos, que funcionan como códigos que permiten obtener una visión particular sobre el fenómeno. Pero también, el hecho de que la Guelaguetza sea representación, nos ha llevado a entrar en el terreno de la antropología política, puesto que, como símbolo, condensa una imagen construida por los propios actores sociales, que se sienten simbolizados a través de ella. Es un elemento particularmente importante del regionalismo oaxaqueño, que aquí trataremos de manera muy general y, sin duda, no con la importancia que merece.

Por último, es necesario señalar que nuestro trabajo se inscribe dentro del ámbito de la antropología urbana. El estudio de la Guelaguetza nos interesa en cuanto que puede ayudarnos a comprender qué sucede en las ciudades multiculturales y cómo la alteridad es

ordenada en su seno. En el estado de Oaxaca, en particular, la ciudad ha sido -hasta cierto punto- poco atendida por los antropólogos. Existen muy pocos estudios sobre ciudades oaxaqueñas que no sean la capital del estado[15]; incluso, sobre esta última la bibliografía es reducida en comparación con la que se ha producido sobre el espacio rural, que ha tenido en el grupo étnico y el campesinado a sus principales objetos de investigación[16].

3 RECAPITULANDO

Una vez concluido el proyecto de investigación, alguno de sus lectores hizo las siguientes preguntas: ¿Por qué es importante hacer una descripción de la Guelaguetza? ¿qué espacio analítico se pretender llenar con este estudio? ¿qué se aporta? Es difícil responder, puesto que este trabajo inicialmente se hizo con el afán por enriquecer de manera general los pocos estudios antropológicos que existían sobre la ciudad de Oaxaca, sobre las relaciones interétnicas y, en particular, sobre las fiestas y tradiciones, estos últimos, sin duda, mucho más escasos. Creemos si hay alguna aportación ésta se encuentra en tratar de documentar la forma en que diferentes grupos interactúan entre sí en el seno de una sociedad multicultural, y las maneras que adopta la identidad de los distintos actores sociales que en ella habitan, teniendo para todo esto la disculpa de una fiesta.

El estudio de la principal festividad oaxaqueña nos ha llevado por caminos no previstos del todo antes de iniciar la investigación de campo; en concreto, nos ha llevado a introducirnos en los delicados senderos del regionalismo, por lo que hemos tenido, por tanto, que definir y replantear nuestras hipótesis de partida, nuestros métodos de estudio y nuestras perspectivas teóricas, a fin de no desorientarnos por el camino. El regionalismo, el sentimiento de pertenencia indiscutido a un pueblo, a un

[15] Sobresalen entre éstos los estudios de Royce (1975), sobre Juchitán de Zaragoza, y el de Marroquín (1978), sobre Tlaxiaco.
[16] Sobre los estudios urbanos realizados en la ciudad de Oaxaca volveremos en el capítulo

lugar, que es germen de los nacionalismos y parte específica de ese tipo de movimientos, genera emociones, propicia lealtades y puede derivar en fundamentalismos culturales. Aquí sólo hemos hablado brevemente de los símbolos del regionalismo oaxaqueño. Este es un trabajo que hasta ahora no ha sido realizado y que esperamos que posteriores estudios nos lo puedan ofrecer con la amplitud y profundidad que el tema merece.

4 LA ESTRUCTURA DE LA TESIS

Queda, por último, indicar la forma en que este documento ha sido estructurado. La información recopilada a lo largo del trabajo de campo, que complementó de manera abundante la ya obtenida a través de la recuperación de nuestra experiencia anterior en la ciudad, han sido las fuentes principales en las que se basa este trabajo. Los diversos capítulos que integran su estructura no siguen, necesariamente, un orden cronológico. En algunos casos se encontrará con que algunos, aparentemente están desligados del análisis de la fiesta en particular, pero que adquieren sentido con respecto a la totalidad de la obra. Haremos un resumen de ellos:

En el capítulo que hemos titulado "Huaxyácac, Antequera, Oaxaca...", tratamos de situar al lector en el escenario urbano. Para ello consideramos necesario, presentar primero al estado de Oaxaca y hablar de su situación pluriétnica, puesto que en él habitan individuos pertenecientes las 15 grupos etnolingüísticos que, históricamente, han residido en la entidad. Exponemos algunas de las problemáticas por las que atraviesa, abundamos sobre los grupos indígenas y sobre las estructuras económicas y sociales en que viven. Esta es la base para poder hablar de Oaxaca como una ciudad multicultural, donde se dan cita personas pertenecientes a algunos de estos grupos. Aquí presentamos una breve historia de la urbe, la presencia indígena en ella, las estructuras sociales en las cuales se inserta la interacción indios-

siguiente.

mestizos, además de que abundamos sobre las formas en que la ciudad ha sido pensada y vivida. Terminamos haciendo un paréntesis para explicar los términos más comunes utilizados en nuestro discurso.

En el tercer capítulo presentamos el calendario festivo oaxaqueño. Iniciamos haciendo un análisis del papel de las fiestas en la ciudad, en tanto referentes de identificación comunitaria a su interior; nos interesó también aquí plantear cómo las fiestas oaxaqueñas pueden servir como elementos que refieren a procesos sociales que se desarrollan en el seno de una urbe y que en el escenario festivo son reproducidos. El segundo acápite presenta una reconstrucción del calendario festivo, ordenado a través de los tiempos del calendario litúrgico; comenzamos con una breve descripción de la forma en la que se llevan a cabo las fiestas de los barrios o las colonias. Posteriormente, enlistamos las fiestas y describimos algunas de ellas. Es el ciclo ritual y festivo de una urbe que se ha llamado a sí misma "la ciudad de las fiestas". Nuestro objetivo al redactar esta parte giraba en torno a explicarnos por qué un lugar con tantas fiestas necesitó inventar otra que la representara y, en consecuencia, el porqué una de aquellas no fue seleccionada para hacerlo.

El capítulo dedicado al Homenaje Racial de 1932 abre un paréntesis entre el capítulo tercero y el quinto. Pareciera que se encuentra fuera de lugar en el conjunto del texto. Inicialmente, incluso, no habíamos planeado redactarlo como tal, sino incluirlo en otro, puesto que se decía que el modelo que seguía la Guelaguetza estaba tomado de esta celebración de los años treinta. Sin embargo, al analizar el conjunto de festejos del IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de Ciudad, vimos la necesidad de abundar más sobre este hecho, puesto que por medio de él nuestro discurso posterior sobre la fiesta, sería mejor comprendido. Aquí, entonces, hablamos de los años posrevolucionarios, de las políticas dirigidas hacia la población indígena; estudiamos las

formas en que éstas fueron seguidas en el estado de Oaxaca, presentando, también, la situación de la ciudad en los años treinta. Los segmentos siguientes, abundan sobre los festejos del IV Centenario, el programa de actividades que se siguió, concediendo mayor espacio al análisis del Homenaje Racial, supuesto origen de la actual Guelaguetza.

En el capítulo cinco iniciamos ya el estudio de la fiesta en sí. En él se presenta una reconstrucción del proceso histórico que ha seguido por un lapso de setenta años, comenzando con la descripción de la forma en que se llevaban a cabo los llamados Lunes del Cerro en los años treinta del siglo pasado, siguiendo con su transformación en la actual Guelaguetza y el desarrollo que ha tenido hasta convertirse en la máxima expresión del oaxaqueñismo. No es una descripción histórica detallada, sino el recuento de procesos que se desarrollaron hasta llegar a convertir la fiesta tal como actualmente la observamos. El siguiente capítulo lo dedicamos a analizar lo que hemos denominado "rituales" de la fiesta, es decir, aquellas actividades celebradas en el contexto de la fiesta urbana y creadas como un complemento de la misma. Iniciamos analizando el sustento literario de la Guelaguetza, la serie de discursos que sobre la Guelaguetza se han creado y que son elementos que sirven para legitimarla, en cuanto que narran su historia y la enlazan a un pasado inmemorial. Esto nos llevará, después, a poder analizar los contenidos que se expresan y comunican en el Bani Stui Gulal (Repetición de la Antigüedad, en zapoteco), un espectáculo que narra la historia de la fiesta, y el concurso Diosa Centéotl. Los otros rituales la representación de la Leyenda de la Princesa Donají, y el desfile de Delegaciones, llamado comúnmente la Calenda de la Guelaguetza.

El capítulo siete lo dedicamos al análisis de la fiesta urbana. Para esto, discutimos, primero, los significados que la palabra *guelaguetza* tiene en el contexto urbano y que son diferentes a los otorgados en las poblaciones indígenas. Después hacemos un presentación etnográfica de

la fiesta, que nos servirá para, posteriormente, estudiar a los actores sociales que en ella participan. Presentamos aquí a las delegaciones que acuden al cerro del Fortín, a los organizadores de la fiesta y los conflictos que se suceden. Un acápite más abunda en la concepción de lo "auténtico" en la ciudad, un término sobre el que se basa la realización de la fiesta. El capítulo ocho aborda la Guelaguetza como patrimonio de los oaxaqueños, también legitimadora del orden social en la ciudad de Oaxaca, así como elemento a través del cual se construye simbólicamente la ciudad. En este mismo sentido, terminamos hablando de las otras Guelaguetzas, es decir, de las representaciones que se llevan a cabo fuera del escenario urbano y que sirven, entre otras cosas, para construir simbólicamente el estado de Oaxaca.

Por último, las conclusiones están dirigidas a retomar nuestros puntos de partida, a contestarnos las preguntas que nos hicimos antes de iniciar la investigación, de unir los diversos segmentos que dividen este texto y presentarlos como una unidad que adquiere sentido a través de la diversidad de sus partes. Tratamos en todo ello de analizar la forma en la cual se organiza la interacción social entre indios y mestizos, y acercarnos a observar qué es lo que permite que se lleve a cabo de una forma específica. Todo lo dicho hasta aquí y presentado de manera sintética será tratado más ampliamente en las siguientes páginas, cuando nos adentremos en el estudio de una ciudad mirada a través de su principal fiesta.

CAPÍTULO I

PREPARÁNDONOS PARA IR A LA GUELAGUETZA: APROXIMACIONES TEÓRICO Y METODOLÓGICAS

Abordar las relaciones sociales que se desarrollan en la ciudad de Oaxaca conlleva utilizar diversos conceptos teóricos que sirvan de guía en esta empresa, así como comunicar las estrategias metodológicas seguidas durante el trabajo de investigación, que puedan aportar una imagen general sobre la forma en que los datos etnográficos fueron obtenidos y cuáles fueron las orientaciones que guiaron que esa recopilación de información se realizara de una manera determinada y no de otra. Por tanto, hemos decidido redactar este capítulo reuniendo en él ambos aspectos de la investigación, es decir, presentar aquí tanto los aspectos teóricos como los metodológicos. De esta forma, para marcar las diferencias entre ambos, el capítulo fue dividido en dos partes. La primera tiene como objeto discutir una serie de conceptos entre los que se encuentra la identidad, el grupo étnico y las relaciones interétnicas, así como presentar algunos de los trabajos que se han realizado sobre el tema de la etnicidad en el contexto urbano. En esta primera parte, en un segundo acápite, nos damos a la tarea de tratar de definir el concepto de fiesta, puesto que ha sido, precisamente, una festividad la unidad que hemos tomado como forma de acercamiento al problema de las relaciones interétnicas en la ciudad de Oaxaca.

En una segunda parte de este capítulo, presentamos las estrategias metodológicas, los objetivos que se persiguieron en la investigación, las hipótesis que la guiaron, así como la forma en que se obtuvieron los datos que analizaremos en capítulos posteriores.

1. La Ciudad

Hacia los años setenta, Foster y Kemper (1974:1) habían dicho que los antropólogos estaban llegando tarde al escenario urbano, puesto que

durante el recorrido histórico de la antropología, ésta se había inclinado por el estudio de las sociedades consideradas como precapitalistas y había centrado sus análisis en lo otro y lo diferente, tenidos también como lo arcaico y lo salvaje dejando, por tanto, fuera de su campo de acción el estudio de las ciudades industriales. Esta concepción de lo primitivo como su objeto de estudio había surgido hacia el siglo XIX, en pleno auge del paradigma evolucionista[1], cuando también se comenzaron a crear las dicotomías entre lo rural y lo urbano o entre el campo y la ciudad, enfrentadas por las diferentes características con las que cada una de ellas fue categorizada. Lo uno se definía siempre a través de la confrontación con lo otro; eran -a pesar de ser contrarios- conceptos que se complementaban, ya que cada cosa no podía ser comprendida si no era en contraposición de la otra. Si lo rural era el escenario de lo primitivo, la ciudad se convertía en el espacio de la modernidad.

El estudio de las ciudades comenzó a llamar la atención de los antropólogos cuando éstos decidieron seguir a sus antiguos sujetos de investigación, a fin de analizar cómo se organizaban, adaptaban, sobrevivían o desarrollaban en un ambiente diferente al de sus lugares de origen, es decir, en el escenario urbano que era considerado como complejo, en el que privaba el anonimato en vez de las relaciones cara a cara, y que se convertía en sinónimo de un ambiente hostil y difícil. De esta forma, a semejanza de lo acontecido con la antropología clásica, que se había inclinado por el estudio de los considerados primitivos, la que se desarrollaba en las ciudades lo hizo hacia los pobres, los marginados y/o inmigrantes (Hannerz, 1993:13). No obstante, muchas de las investigaciones realizadas en el seno de la urbe, tenían a ésta como telón de fondo; para decirlo con otras palabras, fueron estudios "en" la ciudad; es decir, de unidades que a pesar de estar insertadas en una realidad urbana eran consideradas como autónomas y autosuficientes, y en las

[1] Véase Signorelli (1999:28 y ss), que abunda sobre la construcción del objeto de investigación de la antropología y de las dicotomías campo-ciudad. Sobre la invención del "salvaje" consúltese la obra de Bartra (1996), que refiere cómo a partir de la construcción de la idea de “civilización” se edificó también la del salvaje.

que el espacio que las acogía pocas veces salía a relucir, propiciando que algunos autores indicaran que, en ellos, el estudio de la ciudad no se enfocara de manera consciente y sistemática (Cátedra, 1997).

A pesar de lo anterior, este tipo de trabajos sentó las bases de lo que posteriormente fue considerada como la sociología urbana, en donde interesaba discutir y dilucidar el tipo de sociedad y cultura que la urbanización estaba generando (Safa, 1998)[2]. La escuela de Chicago y la de Manchester han sido las que más han influido en el desarrollo de los estudios urbanos. La primera fue producto del interés de un grupo de sociólogos, entre ellos Robert Park y Louis Wirth, por el proceso de urbanización que se estaba desarrollando en Chicago y que había potenciado la llegada de un buen número de inmigrantes. Los sociólogos de Chicago caracterizaban a la ciudad como un espacio en el que era posible observar la complejidad social, puesto que se erigía como un lugar de conflictos generados por el encuentro de diversos grupos sociales con culturas diferentes[3]; bajo esta visión llevaron a cabo sus trabajos, en los que también estaba presente su enfoque teórico llamado "ecología humana", cuya idea central radicaba en la competición, en la llamada "lucha por la existencia" que se desarrollaba en el seno de las ciudades. En el caso de Manchester, el interés por los procesos de crecimiento de las urbes africanas, propiciado por la inmigración, condujo a diversos investigadores, como C. Mitchell y A. Epstien, a interesarse por su análisis, dando lugar a una reflexión no sólo sobre la problemática en particular, sino también sobre el método de investigación a seguir[4].

[2] Sobre estudios de sociología urbana en México, en los años ochenta, véase a Duhau (1991).
[3] Sobre las escuelas de Chicago y Manchester es posible consultar a Hannerz (1993) o Signorelli (1999), que presentan de manera amplia las contribuciones principales de ambas escuelas, así como las críticas que recibieron tanto por su trabajo como por los presupuestos teóricos o metodológicos desde los que partieron sus estudios.
[4] Es propio de la Escuela de Manchester "el estudio de caso ampliado" y "el análisis situacional". El primero consta de una serie de casos que ocurren en cierto tiempo y en distintos lugares, que el investigador considera como parte de un conjunto y que por ello los selecciona como unidad de estudio. El segundo se trata del estudio de un caso único, que posee una delimitación bastante clara.

Hacia los años cincuenta y sesenta comenzó a desarrollarse una antropología urbana, cuya especificidad residía en su objeto de estudio, aplicando en él los métodos de investigación propios de la disciplina[5]. En muchos casos dieron como resultado una serie de valiosos trabajos sobre procesos acontecidos en la ciudad, pero no constituyeron, en sentido estricto, una antropología "de" la ciudad, en cuanto que esta última no era problematizada como tal. Posteriores trabajos abordaron la urbe, ya no como telón de fondo sino como escenario mismo sobre el que los diversos actores sociales se relacionaban y desarrollaban sus vidas cotidianas. Todos estos estudios han sido llevados a cabo a través de enfoques teóricos diversos, tales como el funcionalismo, el estructuralismo, la fenomenología o el marxismo, que denotan los diferentes momentos históricos de los estudios urbanos. Con todo, aún se discute sobre la especificidad de la antropología urbana y, también, sobre su método.

Ahora bien, antes de abordar la forma en que desde diversas ópticas en las ciencias sociales ha sido visto el problema de las relaciones interétnicas en el seno de las ciudades, permítasenos detenernos en la discusión de los conceptos de identidad (personal y social), grupo étnico e identidad étnica, que servirán como bases para nuestro estudio.

1.1. EN TORNO AL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Desde que Levi-Strauss (1981:369), hacia mediados de los años setenta, indicara que la identidad era una especie de “fondo virtual” al que los científicos sociales se remitían en su intento por estudiar sociedades diferentes y que, por ello mismo, no poseía una “existencia real”, hasta las publicaciones recientes sobre el tema, que intentan analizarlo desde una óptica filosófica (Gómez, 2000, por ejemplo), éste –parece ser- se ha

[5] Pujadas (1993:37) indica que la identificación exclusiva de los chicaguenses con la sociología se debió a que durante muchas décadas, la antropología social tenía acotado su campo de acción en el contexto de las “sociedades primitivas”.

convertido en uno de los conceptos más recurridos en el campo de la antropología. La utilidad que reviste no es sólo en términos descriptivos, puesto que se le ha empleado para explicar diversas problemáticas sociales, como la acción e interacción social, los conflictos raciales e interétnicos, así como para replantear los estudios regionales y de género, los movimientos sociales, los partidos políticos, o para descubrir la existencia de actores sociales que por largo tiempo habían sido incluidos en categorías más amplias. No obstante, en muchos casos el concepto ha sido empleado de modo ambiguo, pues en ocasiones ha sido utilizado como sinónimo de términos tales como sustancia o esencia, en tanto que en otros casos ha adquirido dimensiones delicadas, al ser asociado a nacionalismos o regionalismos (Giménez, 2000ª:71-74).

En el cuarto de siglo transcurrido desde que Levi-Strauss propusiera una definición en abstracto del concepto de identidad, diversos estudiosos sobre el problema han producido una amplia bibliografía, cuyos aportes han permitido ir construyendo un conjunto de elementos teóricos para abordar de manera mucho más precisa la amplia casuística que bajo este concepto ha sido estudiada. Así, pues, la pregunta ¿qué es la identidad? ha tenido diversas respuestas[6]. Habermas (1989:114), por ejemplo, indicaba que la identidad de una persona, de un grupo, de una nación o de una región era siempre algo concreto, algo particular. "De nuestra identidad hablamos siempre que decimos quiénes somos y quiénes queremos ser". Y añadía que en la construcción de esa identidad personal se entretejían aspectos diversos, tanto los individuales como los sociales, que era imposible separar en la experiencia personal:

[6] Este concepto ha sido llevado de la mano, en muchos casos, con el verbo definir; esto implica también el término nombrar, en el sentido de dotar a algo, sea un objeto o un individuo, de características a través de las cuales se erige su diferenciación con respecto a otros. En esta forma, un primer nivel de identificación vendría dado desde fuera, en el sentido de que como parte de la acción humana, como fundamento de la ordenación del mundo, el hombre necesita categorizar lo que le rodea, para así inscribirlo en un mundo considerado como ordenado. Habermas (1987, I:145), por ejemplo, mencionaba que toda identidad es un predicado cuya función consiste en distinguir una cosa de las demás de su especie.

> *en esa razón que damos de nosotros se entretejen elementos descriptivos y elementos evaluativos. La forma que hemos cobrado merced a nuestra biografía, a la historia de nuestro medio, de nuestro pueblo, no se puede separar de la imagen que de nosotros nos ofrecemos a nosotros mismos y ofrecemos a los demás y conforme a la que queremos ser enjuiciados, considerados y reconocidos por los demás* (Habermas, 1989:114).

Los científicos sociales han coincidido en señalar que la identidad se entiende, en un primer momento, como la forma a través de la que un individuo o un grupo se asumen y definen como tales. Tomado de esta forma, se puede observar que posee dos ámbitos, el personal y el social, que están íntimamente relacionados entre sí e indisolublemente unidos, formando parte de un mismo e inclusivo fenómeno, ya que la identidad personal solamente se fortalece con el reconocimiento sincero y constante de logros reales, es decir, de realizaciones que tengan significado en la cultura (Coles, 1975:175); es decir, las acciones personales que los hombres realicen sólo pueden ser interpretadas con referencia a las normas sociales que las motivan (Allport, 1972:26)[7].

Autores que han estudiado la formación de la identidad personal han hecho hincapié en que ésta se adquiere básicamente a través de los procesos de socialización, en los cuales el individuo asume la estructura social legitimada. Erikson (1990) indicaba que a través de la socialización el individuo se introducía a la realidad objetiva de su grupo social. En una primera etapa, es decir, en la socialización primaria, el "oneself" (término utilizado por el autor) se desarrollaba paulatinamente, en tanto que en la secundaria, se iba modificando de manera progresiva. Berger y Luckmann (1998:164-174), por su parte, mencionan que los procesos de socialización significan "la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él". En estos procesos, las estructuras objetivadas son aprehendidas subjetivamente

[7] Allport (1972:26) ponía como ejemplo al soldado que se lanza al frente de batalla y a un hombre que se arroja a las vías del ferrocarril; ambos están conscientes de que les espera a una muerte segura, pero son calificados ambos como suicidas, sino solamente el segundo, ya que el primero será considerado como un patriota.

por medio de la socialización primaria y la secundaria. La internalización de dichas estructuras sólo es posible observarla cuando los individuos llegan a identificarse como parte de una sociedad y, por eso mismo, pueden adoptar los diversos roles y papeles socialmente aceptados.

Las identidades individuales están condicionadas a los contextos sociales en los que surgen (Berger y Luckmann, 1998:240), e involucran en ellas no sólo factores sociales sino también personales, entre los que se encuentran cargas afectivas o aspectos psicológicos internos ya que, como decía Erikson (1979:19), la identidad es siempre psicosocial. Estas dimensiones (individual y social) que se entretejen entre las identidades de los sujetos ha llevado a Epstein (1978:101) a formular la definición de la "identidad terminal"; es decir, una identidad que engloba las series de estatus, roles, diferentes niveles de identificación o identidades menores experimentados por el individuo, que pueden estar de manera inconsciente en él, pero que, sin duda, forman parte importante del modo en que una persona se asume o define. "Cuanto más inclusiva es una identidad, más profundas son sus raíces inconscientes y más potencialmente profunda la carga afectiva". Para Epstein, los factores afectivos y emocionales juegan un papel fundamental en las identidades de los individuos, ya que responden a necesidades tanto internas como externas.

La vinculación entre la identidad individual y la social es innegable, ya que la primera no puede ser conceptualizada como una dimensión evolutiva analíticamente independiente a otras dimensiones como la naturaleza externa, el lenguaje y la sociedad (Habermas, 1984:165). Las identidades individuales se reflejan en la social y sólo llegan a ser comprendidas con relación a ésta y a las normas sociales en medio de las cuales emergen. Ningún ser humano inventa su propia identidad ni ningún "yo" es una isla solitaria (Erikson, 1979:20), sino que la identidad es siempre mediada, es decir, se forma en la intersección de la vivencia personal, de los sentimientos afectivos y emocionales, y de

características de la sociedad en que surgen y de las identidades colectivas que en ella existen. Llegados a este punto, habría que preguntarnos entonces qué se entiende por la identidad social o colectiva.

Melucci (1982) ha manifestado que entre los elementos principales a tomar en cuenta para comprender el problema de la identidad social se encuentran los procesos de autopercepción y heteropercepción, de igual modo que el sentimiento de perdurar en el tiempo y la conciencia de unidad. Así, la identidad social de un colectivo surge, en primera instancia, por una especie de identificación que se produce entre los miembros con respecto al grupo del cual forman parte. Es decir, la sociedad en que viven no es sólo "la" sociedad, sino que es concebida como "su" sociedad, cimentando la unión entre ellos a través de determinados elementos compartidos, como la historia, el lugar de origen o la cultura local[8]. De este modo, la identidad colectiva no vendrá dada por un sujeto particular con una identidad personal concreta, ni será la suma de todas las identidades personales de los miembros del grupo, sino que residirá en un sentimiento de unión que permita considerar a los miembros del colectivo que, a pesar de poseer diferencias físicas y posiblemente somáticas, son idénticos entre sí por compartir elementos que para ellos poseen un mismo significado y un mismo valor[9]. De esta forma, cuando los miembros de un grupo llegan a utilizar el pronombre de primera persona del plural, "nosotros", estarán proyectando una unidad imaginaria del mismo (Habermas, 1987, II:142).

[8] Lisón (1997:12-13) indica que la historia "ontologiza en permanencia" las formas de vida, les proporciona inmortalidad por sucesión, así como mantiene definible una identidad a través del tiempo. Por otra parte, afirma que el determinante geográfico espacial es, sin duda, uno de lo más importantes "antiguos y permanentes" indicadores de la identidad.

[9] Anderson (1991:6) hace un análisis de las naciones y los nacionalismos como artificios culturales. Introduce el concepto de "comunidades imaginadas" para referirse a ellas. Aquí tomaremos del autor el carácter "imaginado" de las naciones o comunidades, ya que dice que aun los miembros de la nación más pequeña "no llegarán a conocer nunca a la mayor parte de sus connacionales ni se toparán con ellos, ni oirán hablar de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión".

A la vez que la identidad social requiere de un factor de autoadscripción, también es necesario reiterar que responde a situaciones de heteropercepción o percepción por otros. De tal forma que la identidad colectiva viene dada por una dinámica entre la identificación que los miembros del grupo hacen sobre sí mismos y la que los miembros de grupos diferentes realizan sobre el primero. Esto nos lleva a abordar otra de las características de las identidades sociales, que éstas no existen nunca por sí mismas sino siempre en su relación a la otredad. Grimberg y Grimberg (1971:136) habían manifestado que uno de los elementos importantes para la consolidación del sentimiento de identidad era el juego dialéctico entre semejanza y diferencia; es decir, de una especie de saber lo que uno es a la luz de lo que no es. Por eso, la identidad se construye mediante la dinámica de la pertenencia y la exclusión (Rodrigo, 2000:92). De ahí que hablemos teniendo siempre a un interlocutor presente (real o imaginario), nos confrontemos con los demás por las posturas que tomamos con respecto a determinadas situaciones; y que no podamos evadir al otro, sencillamente porque éste es el espejo a través del cual nos reflejamos. Ya Bajtín (1982) había dicho que todas las configuraciones valorativas propias de la existencia del mundo "tienen al otro como su protagonista justificadamente concluso; todos los argumentos se componen en torno al otro, sobre él se han escrito todas las obras, se han vertido todas las lágrimas, a él se le han dedicado todos los monumentos".

Si la identidad colectiva nos lleva al problema de las relaciones intergrupales, será necesario detenernos para abundar en dos conceptos que serán, sin duda, de especial relevancia y a los que nos referiremos a lo largo de este trabajo, el de grupo étnico y el de identidad étnica.

1.2. SOBRE LOS GRUPOS ÉTNICOS

En las definiciones de un grupo u otro, que se dan en el contexto de la interacción grupal, los estudiosos habían puesto marcado interés en definirlos exclusivamente a través de elementos culturales diversos. Se trataba, entonces, de una heterodefinición, puesto que se privilegiaban

aquellos elementos susceptibles de ser observados, como el vestido, la lengua o fenotipos diversos que los miembros de un grupo étnico poseían. Estos marcadores, que funcionaban para unos como las señas de identidad de los otros, remitían a concebir a estos grupos como "portadores de cultura", una visión que Barth (1976:12-15), a finales de los años sesenta criticó, al indicar que esto implicaba un punto de vista prejuiciado tanto de la naturaleza de la continuidad en el tiempo como del "locus" de los factores que determinaban la forma de las unidades. A su vez, proponía que aquellos elementos a tomar en cuenta en la definición entre los grupos étnicos no fueran la suma de las diferencias "objetivas", sino los rasgos que los mismos miembros consideraran efectivos. De ahí que propusiera considerar a los grupos étnicos como tipos de organización y remitirse a aquello que era "socialmente efectivo"; es decir, a los elementos que los miembros del grupo consideraban importantes y utilizaban para marcar su diferencia. En un trabajo aparecido en la misma obra compilada por Barth, Knutsson (1976:117) indicaba, con respecto a su estudio sobre los miembros de la etnia arsi, de Etiopía, lo irrelevante que resultaría hacer un listado o una relación de los elementos culturales "netamente" arsis, puesto que muchos de ellos ya habían desaparecido. Ante esto, se preguntaba en qué elementos residía la identidad del grupo, si la cultura autóctona tradicional ya no existía; es decir, si ya no eran un grupo "portador de cultura", en términos del discurso antropológico clásico. Ante esto, presentaba una serie de elementos a través de los que los miembros del grupo sustentaban su diferencia con respecto a otros, como el caso del lugar de nacimiento.

El hecho de que los miembros de un grupo eligieran como señas de su diferencia determinados rasgos culturales no era por una necesidad surgida a su interior; es decir, por una especie de autorreflexión sobre lo que eran y cómo eran, sino más bien surgía de una necesidad externa que se producía al confrontarse con otros grupos visualizados de manera etnocéntrica como diferentes. En esos momentos de interacción era preciso, entonces, delimitar las fronteras del grupo, marcar las diferencias

a través de rasgos valorados como distintivos del grupo y diferentes a los demás. Cohen (1989:12) afirma que las fronteras étnicas se crean por la exigencia que surge de la interacción social y marcan el comienzo y final de una comunidad, en la medida en que incluye a la identidad. Es decir, nunca son estáticas, sino que al ser construcciones sociales, son móviles y cambiantes.

De esta manera, un grupo étnico se constituía, más que por la cultura que poseyera, por el tipo de organización que efectuaba en los momentos de la interacción social (Barth, 1976). En estos grupos, sus miembros compartían un sentimiento de unidad en torno a elementos diversos y diferenciados como podrían ser la lengua, el vestido, la historia o la mitología (por citar algunos), que eran utilizados como las señas de su identidad y como fronteras étnicas[10]. Sin embargo, otro de los elementos importantes dentro de la identificación de un grupo étnico venía dado por la "identificación por otros", puesto que de esta manera la autoadscripción era sancionada socialmente. De nada serviría que un grupo social se definiera como diferente a otros si estos últimos no validasen tal diferencia. De ahí que la definición grupal necesariamente requiera de por lo menos dos actores sociales, los miembros del grupo y los de otro grupo.

La identidad de cada grupo étnico, entonces, sólo es engendrada en una situación de contacto interétnico. En este sentido, Cardoso (1992:47-48) ha introducido la noción de "identidad contrastante", entendida como una identidad que surge por oposición "implicando la afirmación del nosotros delante de los otros; sin afirmarse jamás en

[10] Hay que hacer notar que las definiciones dadas conducen a ver a la identidad como un proceso social, en el que la cultura, entendida –como señala Geertz (1987:88)- como la expresión simbólica de la sociedad, vuelve a ser tomada como un referente que proporciona los elementos que dan sustento a la identidad. De este modo, la identidad es una manifestación social en la que los actores sociales seleccionan algunos rasgos culturales para identificarse y, también, para relacionarse con otros grupos. En resumen, es una conciencia social entendida como el sentimiento compartido por un grupo de gente que delimita sus fronteras identitarias en términos culturales. Las evidencias o rasgos, en la medida en que dan cuenta de diversos aspectos del ser social no son elementos fijos sino modificables, por eso los elementos que sustentan una identidad pueden cambiar a través del tiempo, sin que esto implique, necesariamente, el cambio de las identidades.

aislamiento", puesto que cuando una persona o un colectivo se afirman como tales lo hacen en el contexto de las relaciones que entablan con alguna persona o grupo visualizados de manera etnocéntrica como diferentes. En momentos de interacción, la pertenencia a un grupo social es asumida, las representaciones colectivas toman forma y son utilizadas, entonces, para marcar los límites que definen a los miembros, a través de señas seleccionadas, de signos dotados de significados compartidos[11]. Ya Augé (1994:32) había sugerido la idea que siempre nos buscamos teniendo en cuenta lo que no somos. Por tanto, la identidad étnica se construye a través de la acción social que selecciona y jerarquiza algunos elementos de una cultura compartida, dependiendo del contexto o contextos en los cuales los agentes sociales interactúan; por ello se concibe, también, como la aprehensión de sí en situación, puesto que identificar con quiénes se interactúa y cómo se ha desarrollado históricamente esa interacción, dará la pauta a los actores sociales para definirse de un modo u de otro. De ahí que no exista una sola identidad que sea aplicable a todas las interacciones, sino múltiples formas de la misma, que responden a situaciones contextuales. En algunos momentos somos padres y en otros somos hijos; en determinadas circunstancias un individuo es madrileño y en otras, español[12]. Estas formas coexisten, se yuxtaponen, se combinan y se estructuran a partir de situaciones concretas, visualizadas de esta forma por los mismos actores sociales.

---

[11] Las representaciones colectivas, grupales o sociales no han sido expresa y directamente construidas, sino que se han integrado a lo largo del tiempo, a través de un proceso de sedimentación en donde ha participado una cantidad infinita de actores sociales. En este sentido son preteóricas, porque sostienen todo lo que luego, posteriormente, sobre ellas y con base en ellas se hará teoría de algún sector regional de la vida social; de este modo, permiten a los individuos situarse en contextos específicos y orientar su acción. Este tipo de representaciones son conjuntos de conocimientos específicos de una sociedad o de un grupo determinado; serán diferentes de uno a otro, porque en ello está implicado el proceso histórico particular que les ha dado origen. De esta forma, al ser específicas dotan, también, de especificidad a los miembros de un colectivo, en cuanto que son las señas que les permiten situarse dentro de un contexto particular, sustentando lo que *han sido* y lo que actualmente *son*.

[12] Frigolé (1980:6) indica que todos los individuos y grupos participan de varias identidades, de las que la identidad étnica es la más inclusiva. Asimismo, establece que en cada momento o contexto específico, según los participantes y según las divisiones y las alineaciones que real o simbólicamente se establecen entre ellos, sobresale una sola identidad dominante, en tanto que las otras pasan a segundo término.

Eidheim (1976) ha estudiado la forma en que un grupo se asume y conduce en la vida social, interpretando el contexto en el que interactúa. Su estudio, que evidencia las relaciones entre los lapones y noruegos, permite abundar en las formas en que unos y otros se visualizan en términos étnicos. Así, pues, en un sistema interétnico, donde estos grupos se encuentran en continuo contacto, cada uno de ellos elabora las representaciones de sus respectivas situaciones de contacto (Eidheim, 1976), proporcionándoles la forma de ideologías étnicas, que son productos históricos construidos a partir de relaciones de poder y de la sedimentación casi infinita de interacciones sociales[13]. A lo largo del recorrido histórico de cada sociedad, sus miembros se crean imágenes no sólo de ellos sino, también, de los otros actores con quienes comparten un espacio social. Esta serie de imágenes, que deviene en estereotipos, en el sentido de haber sido previamente construidos y aplicados a colectivos sociales, tiene la función de clasificar a los mismos y orientar la conducta social.

1.3. LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

Lo dicho hasta aquí permite tener elementos necesarios para abundar sobre la forma en que se manifiestan y estructuran las relaciones interétnicas. Si la identidad es asumida cuando dos o más personas de grupos diferentes entran en contacto, entonces la interacción se convierte en parte esencial de los procesos de identificación, ya que los individuos se conducen en la vida social interpretando la situación o situaciones en las que se encuentran inmersos, así como tratando de definir a los sujetos con los cuales se está en relación (Mitchell, 1956). Es, en esos momentos, cuando sus representaciones colectivas toman forma, y la diferencia se asume con respecto a otro grupo visualizado de manera etnocéntrica como diferente. Sin embargo, las relaciones intergrupales están marcadas, en la

[13] Berger y Luckmann (1998:91) indican que la sedimentación consiste en que las experiencias individuales quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables.

mayoría de los casos, por relaciones de poder, donde un grupo puede, desde una posición privilegiada, clasificar a otro(s) con respecto a una jerarquía de valores previamente establecida[14]. Es común observar -principalmente en las sociedades multiétnicas- una serie de etiquetas impuestas a miembros de grupos diferentes del dominante, que sirven para interpretar el valor social asignado a cada colectivo considerado como subalterno[15]. Así, por ejemplo, términos como "hermanos" o "hermano menor" remiten a considerar que el sujeto del cual se está hablando, posee un sitio específico en la jerarquía social. Sin embargo, no se trata de relaciones totalmente estáticas, puesto que al interior de los niveles jerárquicos (subalternos-subalternos), un grupo puede reproducir las relaciones de dominación hacia otros, de la misma manera -o en términos semejantes- a la que experimenta, dando como resultado relaciones verticales[16].

En la forma en que los miembros de un grupo y otro interaccionan, se pone en escena una amplia gama de identidades teñidas de valores diversos, que van desde las identidades deterioradas (Goffman, 1970), hasta las positivas. Como todo proceso de identificación, éste requiere la aprehensión de sí en situación; es decir, los actores sociales interpretan el contexto en el cual se desenvuelven, y con base en experiencias pasadas, tomadas del conjunto de su biografía social, asumen una forma de identidad para utilizarla en la interacción[17]. Las relaciones de dominación

[14] Cardoso (1992:62) argumentaba en referencia a Brasil, que en un sistema interétnico formado por "indios" y "blancos", las relaciones de tipo igualitario entre estos grupos parecía constituir una posibilidad puramente teórica.

[15] El estudio de Eidheim (1976) sobre las relaciones que entablan lapones y noruegos es altamente ilustrativo de este tipo de interacción. Lehman (1967), por su parte, ha realizado un estudio interesante en el que analiza las categorías étnicas en Birmania. Un trabajo que analiza el etiquetaje social es el de Pujadas (1993).

[16] Hernández y Lizama (1996) han evidenciado que la forma en que se desarrollan las relaciones interétnicas entre dos grupos ubicados en una posición subalterna, con respecto a la formación nacional, está teñida por las relaciones de poder, en donde uno de ellos (los zapotecos, en este caso), domina cultural, política y económicamente al otro (los huaves), reproduciendo en ello los mismos parámetros que son utilizados por la sociedad nacional en su relación hacia los grupos indígenas.

[17] Los diversos estudios sobre grupos interétnicos se han desarrollado siguiendo uno de dos aspectos; el análisis situacional (Mitchell, 1956, y la Escuela de Manchester; Barth, 1976; Eidheim, 1976, entre otros), y el factor instrumental de la identidad (Glazer y Monyihan, 1970; Banton, 1983, o Dunleavy, 1988, por ejemplo). En los primeros

se establecen cuando se identifican las valoraciones previas asignadas a cada grupo y éstos quedan establecidos en una posición nítida dentro de la jerarquía social. Este tipo de relaciones responde, no a un momento actual en el que se inserta la interacción, sino a la estructura que sostiene a la sociedad en la cual se van reproduciendo. Por tanto, las configuraciones identitarias puestas en juego en esos momentos remiten a construcciones sociales históricas, que en la interacción intergrupal toman forma y la evidencian.

Los hombres se conducen en la interacción definiendo a los actores sociales con los cuales están en contacto y confían en que éstos se comporten según lo que se espera de ellos, de acuerdo a las conceptualizaciones previas que se poseen. De esta forma, se exige que el actor social sea idéntico consigo mismo, no sólo en términos actuales sino también históricos (Giménez, 2000ª), reafirmando con ello una estructura social que categoriza a los grupos dependiendo de su adscripción en ella y en la posición que históricamente han ocupado. De este modo, las maneras concretas a través de las cuales se conducen las relaciones interétnicas, en cuanto son parte de un proceso histórico, evidencian la forma en que una sociedad ordena las diferencias existentes en su seno.

Vistas como parte de un sistema social jerárquico, las identidades entonces dotan de estatus a los individuos. Cuando un hombre se identifica y es identificado de determinada forma dentro de la interacción social adquiere entonces un capital simbólico que tipifica su conducta dentro de la relación, haciendo limitadas sus posibilidades de acción, puesto que sólo podrá desenvolverse según las normas y condiciones que el mismo status le proporcione[18]. Esto permite, por un lado, hacer que las

predomina el énfasis en el contexto social y la situación en la cual se encuentra y desarrolla la interacción social, mientras que los segundos focalizan en la identidad como una forma o instrumento para la consecución de determinados bienes y/o servicios, o mayores espacios de poder. En ese sentido, Epstein (1978) indica en su trabajo sobre los judíos en Nueva York, que es la carga afectiva del sentimiento de pertenencia lo que logra movilizar a los actores sociales, en busca de defender sus intereses comunes.

[18] Lehman (1967:106) indica que al momento en que las personas se identifican como miembros de alguna categoría étnica, "están tomando posiciones en sistemas de

relaciones sociales se conduzcan, por lo general, de la misma manera; es decir, cuando un miembro de un grupo específicamente definido se encuentra con otro, también específicamente identificado, desarrollarán una relación de la misma manera en que ésta se ha desarrollado a lo largo de la historia, y de forma semejante a la que otros miembros de sus grupos desarrollarían entre sí.

Es posible observar que el estatus otorgado a los miembros de los grupos étnicos considerados como subalternos está cargado de juicios de valor, donde el estigma puede ser utilizado como un medio para marcar las diferencias sociales, provocando, de esta manera, que una persona que podría llevar una relación simétrica con otras de diferentes grupos, al momento de identificarse o ser identificada como parte de un colectivo específico, adquiera una diferencia indeseable que borra en él todos los posibles atributos y que lo inscribe de manera automática, en una forma tipificada de relación social (Goffman, 1970:15). Aquí, nuevamente volvemos al punto de los elementos que caracterizan o ayudan a identificar a las personas de los grupos sociales. Estos se encuentran tomados de su repertorio cultural; desde luego que no son la totalidad de ellos sino solamente una parte de los mismos, utilizados de manera estratégica, tanto por unos como por otros, para asumir un tipo de identidad, en un momento determinado y de acuerdo a un contexto particular. De ahí que en la interacción no sólo se ponga en juego aquello que el individuo dice o cree de sí mismo y de su grupo, sino también lo que el otro piensa o imagina del primero. Veamos: Si en la interacción social se aceptaran tal y cual las propuestas de definición (o presentación) que una persona hace de sí misma, podríamos tener entonces una relación de tipo simétrico, donde unos y otros tratan de presentar una imagen construida lo mejor posible de sí mismos (Goffman, 1997:13). Evidentemente que aquí estamos hablando de sujetos que no se conocen, puesto que tanto uno como el otro no poseen

relaciones intergrupales culturalmente definidos". Así, el autor considera que las categorías étnicas son "formalmente" como los papeles o roles, ya que delimitan su acción, les imponen un lugar en la sociedad y, en consecuencia, les muestran el lugar del otro, que debe ser respetado.

elementos necesarios para clasificar a su interlocutor; pero si, por el contrario, ambos actores sociales se conocen o tienen referencias del otro, entonces pondrán en juego esos elementos previamente obtenidos para conducir su relación. Ésta dependerá de la forma en que dichos actores visualicen al otro y los valores que le asignen, que responderán a categorías establecidas de antemano.

En las relaciones interétnicas entre grupos claramente diferenciados juega un papel importante el conocimiento previo y general -en la mayoría de los casos-, que los miembros de un grupo poseen sobre los miembros del otro colectivo con el cual se encuentran en relación. No se identifica a la persona como tal sino como parte de un grupo socialmente definido a partir de características diversas que varían dependiendo de las circunstancias y de los contextos en los cuales se desarrolla la interacción. Las relaciones entre ambos sujetos, pertenecientes a grupos diferenciados, no son creadas en el mismo momento, sino que se conducen dependiendo de experiencias previas, es decir, de la forma en que estas relaciones se han llevado a cabo, imponiendo con ello a los actores sociales papeles que deben de desempeñar, de acuerdo al estatus brindado por la identidad que asumen en esos momentos. Aquí entran en juego los conjuntos de conocimientos que por largo tiempo se han ido acumulando, lo dicho por unos y por otros sobre unos y otros, que si bien a lo largo de la vida cotidiana forman parte del bagaje social y cultural de un grupo, en momentos de la interacción obtienen una estructura sistémica y funcionan como elementos integrados, conscientemente asumidos, como conjuntos de conocimientos que sustentan las representaciones que se tiene de unos y otros. A estos conjuntos los denominamos, a lo largo de este trabajo, "imaginarios", en el sentido de que son ideas, representaciones, creaciones logradas que permiten a los actores sociales conducirse en sus relaciones intergrupales, identificar a los miembros de su grupo, en una dinámica de inclusión y exclusión que, en muchos casos -mas no en todos- funciona de manera rígida.

Los imaginarios se encuentran conformados por una larga sedimentación de interacciones sociales, construida a través de un proceso histórico particular, donde han tenido mucho que ver las posiciones que en la jerarquía social han ocupado los diversos grupos. Son conocimientos prejuiciales, que han ayudado a construir estereotipos e imágenes diversas y que llegan a funcionar como esquemas de percepción de la realidad, puesto que ubican y definen a los individuos, y con base en ellos se orienta la conducta social. Si se quiere ver de esta forma, son el *a priori* de la interacción social, en cuanto se constituyen como su soporte. Así, un sujeto espera del otro cierto tipo de conducta, concibe al otro como un individuo con ciertas cualidades o defectos, deseos o intenciones, sobre los cuales hay que amoldar la propia acción (Goffman, 1997). En cuanto que la conducta resultante de un individuo responda a las expectativas que se tienen de él, ésta será socialmente aceptada; En muchos casos, los imaginarios ayudan a mantener las diferencias y, en no pocas situaciones, legitiman las injusticias sociales.

1.4. ETNICIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL CONTEXTO URBANO

El problema de la etnicidad y las relaciones interétnicas en el seno de las ciudades ha sido, desde la antropología urbana, un tema de interés en los estudios que analizan la situación de los migrantes que llegan a las ciudades y sus formas de adaptación en los espacios urbanos (Pujadas, 1993:25). Éstos han sido considerados, por muchos estudiosos, como lugares de encuentro de la diversidad, de las contrastaciones cotidianas y del conflicto generado entre los diversos grupos étnicos que en ella se confrontan de manera permanente. Los estudios realizados sobre estas problemáticas no han perdido el interés que tenían en las primeras décadas del siglo XX, cuando comenzaran a realizarse, sino que sigue vigente debido al auge que han tenido las ciudades, y los procesos de atracción que han ejercido sobre diversas poblaciones, que migran hacia ellas y se insertan en la vida urbana de diferentes maneras. Pasaremos ahora a presentar sólo algunos de los trabajos que han sido de especial

importancia en el estudio de los fenómenos de etnicidad y de las relaciones interétnicas en el ámbito urbano.

Sin duda, los pioneros de estos estudios fueron los sociólogos de Chicago, quienes en la primera mitad del siglo XX, se dieron a la tarea de analizar los conflictos que suscitaba la inmigración de población europea hacia esa ciudad, que estaba viviendo un importante desarrollo industrial. Muchos de sus trabajos giraron en torno a la teoría de la desorganización social, planteada por Thomas y Znaniecki (1984). En ella, se consideraba que el conflicto social estaba suscitado por la pérdida de control organizativa de los grupos inmigrantes, proporcionando al individuo mayor autonomía individual, lo que le llevaba a la ruptura de los lazos familiares, a la delincuencia o a su integración en pandillas juveniles. La desorganización social era producto tanto de la confrontación de grupos étnicamente diferenciados que se reproducían en un espacio diferente, así como por su falta de capacidad para mantener sus propios controles sociales o para integrarse a un nuevo contexto social.

En las primeras décadas del siglo pasado, los trabajos de la escuela de Chicago fueron básicamente estudios etnográficos sobre diferentes aspectos de la ciudad, de las diversas "regiones sociales", tratando de obtener, a través de su descripción, una conjunción de imágenes del lugar, que pudieran explicar los procesos sociales de Chicago. Ejemplo de esos trabajos son los de Park (1952), interesado en describir las relaciones raciales y los impactos que la inmigración tenía dentro de la conformación de la sociedad norteamericana; el de Anderson (1961), sobre los trabajadores migratorios, los hoboes y sus formas de organización en los espacios urbanos; el de Thrasher (1963), que estudia y describe las pandillas de Chicago, y su emergencia debida a las fisuras y fallas de la estructura social[19]; o bien, el trabajo de Cressey (1969),

[19] Un estudio posterior sobre el tema, enmarcado dentro de la tradición de la Escuela de Chicago, fue el de Whyte (1971), *La sociedad de las esquinas*, quien estudió una sola

sobre los salones de baile en las zonas bajas, dirigido básicamente a una clientela formada por trabajadores migrantes. Los estudios de la Escuela de Chicago, dirigidos a explicitar zonas urbanas, a través de la descripción detallada, tenían –como hemos mencionado- el sustento del concepto de desorganización social, así como el interés por el estudio del "orden moral", en el que Park fue, además de uno de sus proponentes, su defensor más decidido.

Dos de los personajes más influyentes que ha tenido la Escuela de Chicago han sido Louis Wirth y Robert Redfield; el primero realizó una definición de la ciudad, mientras que el segundo lo hizo de la comunidad, cuyas características eran las opuestas a las que las ciudades poseían. Con ambos conceptos, dice Hannerz (1993:78), se profundizó en las dicotomías campo-ciudad, que si bien había estado presente desde mucho tiempo atrás en el imaginario de los científicos sociales, a partir de Wirth y Redfield obtendría mayor peso en los estudios posteriores realizados por un buen número de investigadores. La importancia en la formulación de conceptos aparentemente disímiles, dentro de las filas de la Escuela de Chicago, residía básicamente en que ambos estaban estrechamente relacionados, puesto que uno sólo se comprendía al confrontarse con el otro. Así, Wirth (1988) utilizaba para definir la ciudad variables tales como el tamaño, la densidad y la heterogeneidad del lugar. Éstas implicaban, desde luego, otras más, como el anonimato que se daba entre los habitantes de la urbe, las tendencias de los urbanitas a orientarse a través de indicios visuales y las formas de interacción social que en su seno se desarrollaban (Hannerz, 1993:77). Redfield (1960:3 y ss.), por el contrario, asumía que la comunidad se definía por las características "lógicamente opuestas a las que se encuentran en la ciudad moderna". De esta forma, ambos conceptos emergerían juntos en

banda y estableció que más que desorganización social, en los barrios bajos (lugar donde centró sus estudios) operaba una lógica propia de organización social (Hannerz, 1993:52).

las ciencias sociales, y los estudio posteriores de las ciudades los tendría siempre en cuenta[20].

Si bien los trabajos de los sociólogos de Chicago no son, en términos exclusivos, estudios sobre relaciones interétnicas en el seno de las ciudades, lo que aquí nos interesa es resaltar que en ellos se enfatizó siempre el carácter heterogéneo de las urbes, y su preocupación por indagar en las influencias que esa heterogeneidad –o pluriculturalidad- tenía en la conformación de los espacios urbanos. No obstante, quienes pusieron especial énfasis en analizar las relaciones interétnicas que se producían como resultado de la migración del campo a la ciudad, debido al proceso de urbanización generado en esta última, fueron los miembros de la Escuela de Manchester, vinculados al Instituto Rodhes-Livingstone de Zambia. Sus estudios trataban de explicitar las formaciones sociales que las ciudades africanas estaban viviendo, como resultado de los procesos de industrialización que estaban insertas.

Uno de los primeros trabajos sobre la ciudad de Luanshya[21] y que constituye una reflexión seria y sistemática sobre el problema de la etnicidad, fue el de Mitchell (1956), quien a través de la observación y descripción de la danza Kalela, ejecutada por trabajadores migrantes de la tribu bisa, logró describir las relaciones sociales, las características de la ciudad y la naturaleza de las formaciones tribales (étnicas) que se reproducían en la urbe. Para poder dar una explicación sobre los significados que la danza encerraba para los pueblos que la bailaban, Mitchell tomó en cuenta la forma en que las relaciones blancos y negros se llevaban a cabo en Rodesia, así como el desarrollo minero que las ciudades africanas habían experimentado; en otras palabras, prestó

[20] Higgins (1974), al hacer un balance sobre los estudios de comunidad que hasta inicios de la década de los años setenta se habían llevado a cabo, indica que muchos de ellos siguieron las líneas propuestas por Redfield que, sin duda, ha sido el científico social que más ha influido en México, a pesar de las críticas a sus modelos y trabajos, como las realizadas por Lewis (1968).

[21] La ciudad de Luanshya se encontraba en el llamado Cinturón del Cobre (Copperbelt). Hannerz (1993) titula al capítulo dedicado a la Escuela de Manchester como "La visión desde el Copperbelt".

atención al contexto social, para poder así relacionar los rasgos de la danza con el sistema de relaciones entre los africanos. Durante su trabajo, Mitchell encontró que partes de la danza referían a ideas de prestigio que los africanos tenían y que estaban orientadas por patrones europeos, completamente externos al grupo; también halló formas diversas de categorizar a la otredad, con la que se relacionaban los diferentes actores, y que servían para regular el tipo de interacción que se podría tener con ellos; asimismo, indicó que los migrantes tendían a relacionarse con aquellas personas más afines culturalmente. Sin duda, para Mitchell, la idea de tribu (o grupo étnico) no se disolvía en el seno de las urbes, sino que como parte de las influencias de estar insertos, ésta se reforzaba y se adaptaba a las nuevas formas de vida[22].

Otro de los trabajos llevados a cabo en Luanshya fue el de Epstein (1958), quien analizó las transformaciones políticas que había tenido la ciudad, observando la forma en que las administraciones coloniales intentaron mantener las divisiones intertribales entre los trabajadores de las minas, y la manera en que sus jefes eran utilizados como intermediarios entre las demandas obreras y los intereses coloniales. Epstein indicaba que la situación particular de los obreros les permitía tomar conciencia de que su forma de organización tribal más que una ventaja, representaba un debilitamiento de su papel político, por lo que buscaron otras formas de organización capaces de negociar, en términos más benéficos, con las administraciones coloniales[23].

[22] Kapferer (1995) ha trabajado, siguiendo el modelo del trabajo de Mitchell, en grupos aborígenes australianos, donde ha indicado, a través de la observación de rituales autóctonos, que la reconstrucción de las identidades aborígenes son resultado de una forma de relación con los estratos burocráticos estatales, así como del papel de los turistas blancos (básicamente australianos), que llegan a observar sus rituales. Sobre ese trabajo, Mitchell (1995) ha indicado que las descripciones de Kapferer sólo pueden ser entendidas por la referencia al contexto social en el que ocurren y que, por ello mismo, el trabajo de ese autor concuerda, en líneas generales, con *The Kalela Dance*.

[23] Otros trabajos sobre la ciudad de Luanshya son las monografías de Powdermarker (1962) y Harries-Jones (1975).

De Chicago a Manchester, los estudiosos han considerado a la etnicidad (al grupo étnico y a las relaciones interétnicas) que se manifiesta en las ciudades como un factor resultante de los procesos de urbanización. Su insistencia en la acusada heterogeneidad de las urbes (y si no, recuérdese la definición de ciudad de Wirth) y, por ende, en las relaciones que entablan los habitantes originarios con la otredad o la interacción entre "otredades" mismas, han permitido que, en el contexto del estudio de los procesos de urbanización, se aporten valiosas herramientas teóricas para comprender las formas que adoptan las relaciones entre dos o más grupos que fundamentan su diferencia en una idea de unidad grupal y la sustentan en una selección de valores o elementos culturales. Entre los trabajos que evidencian lo anterior se encuentra el de Butterworth (1970), quien presenta la forma de adaptación en el espacio urbano de la ciudad de México de un grupo de indígenas llegados del estado de Oaxaca. Para el autor, los migrantes presentan ciertos indicios de mejoría social, en cuanto tienen acceso a educación y salud, así como la disminución de problemas de alcoholismo. Los vínculos con sus comunidades de origen se producían en los momentos de la celebración de las fiestas patronales, cuando regresaban a ellas y reafirmaban su identidad étnica. De esta forma, aunque en la ciudad las formas de organización social que adoptaban no se encontraban centralizadas en torno a su adscripción étnica, ésta no se diluía ni extinguía en el contexto urbano.

En este sentido no hay que dejar de mencionar que, en algunos casos, los estudios sobre los diversos grupos presentes en el contexto urbano, tenían como objeto ayudar al conocimiento de los mismos, a fin de implementar medidas políticas y sociales por cuyo medio pudieran ser integrados a la sociedad. Así, por ejemplo, para los estudiosos de la Escuela de Chicago, la alteridad –o multiculturalidad- era sinónimo de "desorden social". En torno a estas discusiones han trabajado Glazer y Moynihan (1970), quienes estudiaron a negros, judíos, irlandeses, puertorriqueños e italianos en la ciudad de Nueva York. Para ellos, el

grupo étnico se constituía como un grupo de interés, debido al hecho de que los actores sociales se encontraban siempre en permanente competición por los recursos y la búsqueda de espacios de poder. No obstante, comprobaron que a pesar del proceso de migración y de su inserción en la vida urbana, mantenían vigentes sus identidades étnicas. Más que diluirse el grupo entre la sociedad receptora, la conciencia de su diferencia se reforzaba en el espacio urbano[24]. Entre los trabajos que han sido de especial interés en la forma, no sólo de evidenciar la heterogeneidad de las ciudades, sino las maneras en que esa heterogeneidad es vivida y, también, exhibida, se encuentra la selección de artículos que presenta Safa y Du Toit (1975), quienes enfatizan que las minorías étnicas rechazan la asimilación como de adaptación en un nuevo entorno social, y por ello mismo, tratan de mantener su identidad dentro de un marco plural. Un ejemplo del mantenimiento de la identidad étnica en contextos urbanos lo aporta el trabajo de Rodríguez (1998), quien estudia a los migrantes mexicanos radicados en Los Ángeles, California. A través de la observación de la realización de las ceremonias cívicas mexicanas, concluía que las identidades se crean, resignifican y enfatizan ciertas áreas de significación cultural, recurriendo incluso a la invención de tradiciones como una forma de revitalizar la cultura. El trabajo de Rogers (1995), sobre migrantes indígenas mexicanos y la celebración de la fiesta del 5 de Mayo (la misma que analiza Rodríguez) va en la misma línea.

El estudio de las identidades étnicas en el contexto urbano ha cobrado interés por la forma en que la etnicidad se mantiene y vigoriza, se reconfigura o reconstruye, y en todos los casos se mantiene vigente[25]. Ejemplo de ello es el trabajo de Short (1997), quien estudia a grupos de afroamericanos, irlandeses y latinos en la ciudad de Syracusa (Estados

[24] El trabajo de ambos autores estaba marcado por el modelo del "melting-pot", es decir, por una construcción política que visualizaba la disolución de las diferencias y su integración a un solo modelo societario (Hirschman, 1983).
[25] Cohen (1996:83) indicaba que la etnicidad surgía como resultado de la interacción entre distintos grupos étnicos y no como resultado de su completa separación.

Unidos). Por medio del análisis de los censos de población, en los que presta atención a las categorías en las que ahí se adscribe a la población, así como de diversos rituales y organizaciones de los tres grupos, indicaba que los censos han ayudado a la creación de los grupos étnicos y que las así concebidas como "comunidades étnicas" se han construido a través del espectáculo, el ritual y por las actividades de diversas organizaciones étnicas. El trabajo de Short evidencia la forma en que la conciencia étnica emerge como producto de diversas situaciones por las que atraviesan los individuos y no es necesariamente un producto que en el proceso migratorio se importe a la ciudad y se reproduzca mecánicamente en ella.

Por último, es necesario mencionar que la coexistencia en el seno de las ciudades de diferentes y variados grupos étnicamente diferenciados, puede llevar incluso al hecho de las confrontaciones y el conflicto étnico. Romann y Weingrod (1991) lo han ejemplificado a través de su trabajo en Jerusalén. En él intentan analizar las maneras en que judíos y árabes marcan sus diferencias al vivir en una misma ciudad, los símbolos a través de los cuales expresan su identificación, y la ambigüedad de la confrontación y cooperación que son necesarias de realizar diariamente al vivir en el mismo espacio urbano, aunque en "mundos sociales distintos". La separación debida a la pertenencia a uno de estos grupos es descrita por los autores a través de las prácticas cotidianas, como el vivir en los barrios (judíos o árabes); en la celebración y asistencia a los rituales religiosos (el viernes para los árabes, el sábado para los judíos); o bien, en lugares de encuentro como los cafés, en los que la presencia o ausencia de mujeres denota que están dirigidos a un tipo de población étnica específica.

Los trabajos brevemente presentados aquí, tan sólo una selección de un conjunto mucho más amplio, nos permiten observar que la etnicidad ha sido un tema importante dentro de los estudios urbanos y que a pesar de que su tratamiento lleva ya varias décadas, sigue siendo

importante recurrir a él cuando se intentan comprender los complejos procesos sociales que se inscriben en las urbes. Signorelli (1999) afirmaba que las ciudades contemporáneas tendían a caracterizarse por la multiculturalidad que se hacía presente en sus espacios, como resultado de las estructuras económicas globales. Los estudios de etnicidad y de las relaciones interétnicas en su seno son temas que aún tienen mucho que decir sobre la forma en que la heterogeneidad, como la llamaba Wirth (1988), influye en la conformación de las ciudades presentes.

1.5. OAXACA: ETNICIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Queda por último, en este largo acápite, hablar sobre los escasos estudios que existen sobre la interacción social que se desarrolla en la ciudad de Oaxaca, y que han enfatizado la forma en que los mestizos e indígenas se relacionan entre sí y las normas que orientan dichas relaciones. Uno de los trabajos sobre el tema, situado en el período colonial, es el de Chance, cuyo principal objetivo es analizar la estratificación social y el papel de los factores racial y étnico dentro de la misma. Parte del hecho de que la conquista y colonización españolas establecieron una sociedad poliétnica, caracterizada por un alto grado de segmentación social e interdependencia económica en la que la élite urbana dominó al campesinado. De ahí, señala que las ciudades fueron las sedes efectivas del poder y la riqueza, atrayendo a ellas un gran número de indígenas. En Oaxaca, continúa Chance, los indios se establecieron desde fechas muy tempranas, llevados por la esperanza de que su trabajo en las obras públicas les libraría del tributo. La obra de Chance es un análisis de la estructura de la ciudad a través del tiempo y, en particular, del sistema de relaciones interétnicas y del sistema afín de estratificación social. En sus conclusiones, apunta a que aspectos varios de la estructura social colonial de Antequera poseen una apariencia decididamente moderna, por lo que advierte que no se debe

de dar mayor importancia a las diferencias entre los tiempos coloniales y el actual y sí a observar las semejanzas existentes entre ambos[26].

Nolasco (1981), por su parte, realiza un estudio comparativo del proceso de urbanización dependiente de cuatro ciudades mexicanas. En el espacio dedicado a Oaxaca, resalta la tradicionalidad de la ciudad, que es posible observar en la organización social, la estructura de grupos y de las familias. Aventura, además, que la modernización de la ciudad y la apertura a nuevas formas de producción económica cambiarían la estructura social y cultural. Nolasco habla de las relaciones sociales desiguales entre los indios y no indios, que se desarrollan en el marco de la minusvaloración de la cultura de los primeros y su ubicación en una posición subalterna con respecto a los segundos; por ello, aboga porque la población india, a través de la "educación masiva", tome conciencia de su identidad étnica y revalorice y revitalice su cultura. Por último, señala la dependencia de la ciudad con respecto a la población india, y afirma: "es una ciudad tradicional, donde los intereses y la población india no cuentan, a pesar de que la ciudad todavía hoy depende de esa población" (p.234).

El trabajo de Higgins (1990), sobre los inmigrantes indios que llegan a la ciudad, aborda las formas en que éstos se organizan en el contexto urbano. Destaca la ausencia en la ciudad de expresiones organizativas de la etnicidad e indica que las instituciones indígenas, como el tequio o las asambleas, aunque se lleven a cabo en colonias urbanas pobres, no son una continuación exacta de la estructura social de los pueblos de origen. En el mismo tenor habla de las tradiciones étnicas y confiesa que éstas se visualizan en la ciudad, pero que cada vez se relacionan más con la dinámica del turismo que con el de la etnicidad. Es decir, que al llegar a la ciudad, el indígena asume tipos de organización social diferente a los que lleva a cabo en sus localidades de origen, y sugiere que las formas

[26] Otros trabajos de Chance (1976, 1981) abordan la misma problemática, lo mismo que el realizado junto con Taylor (1977).

manifiestas de su identidad, los rasgos diacríticos a través de los que los urbanitas categorizan a los diversos individuos como indígenas, son ocultados en la vida pública, aunque puedan seguirse practicando en la vida privada y familiar. En la misma línea se sitúan Murphy *et al.* (1999), pues con datos obtenidos de una encuesta aplicada a más de dos mil unidades domésticas, llegan a la conclusión de que contrariamente a lo que siempre se ha pensado, al menos en la ciudad de Oaxaca la etnicidad no es un factor importante en la adaptación de los migrantes llegados a ella. Es más, puntualizan, en la ciudad la identidad comunitaria suple a la identidad étnica.

Montes (1996), por su parte, hace especial hincapié en señalar las relaciones desiguales que se desarrollan en la ciudad y que tienen como base la condición étnica de los actores sociales. Su trabajo analiza las relaciones indios-no indios, utilizando para ello descripciones de situaciones cotidianas como el caminar por la calle o encontrarse en una fiesta privada. A través de éstas señala que el estigma social hacia la población india es la base a partir de la que se desarrollan las relaciones sociales. La discriminación de unos grupos permite a otros mantener su hegemonía, construyendo relaciones de poder; de ahí que se recurra al racismo y que éste se impregne todos los ámbitos en los cuales se encuentran los indios-no indios, y que, incluso, esté presente en las relaciones que entablan los indios y los antropólogos. En dos trabajos más recientes (Montes 1998[a] y 1998[b]) presenta un interesante análisis sobre un grupo de europeos que al poco tiempo de haber llegado a la ciudad ocuparon posiciones de dominación no sólo económicas sino también sociales y culturales. Indaga el papel que juega la etnicidad en la ubicación, como grupo dominante, de los descendientes de estos inmigrantes. La reproducción de algunos rasgos culturales identificados como “europeos”, como el tipo de comida o de bebidas que consumen, así como el color de la piel, menos moreno que el resto de la población local, les permite mantener su diferenciación social que, junto con su posición económica, han ayudado al mantenimiento su posición dominante, en una región de

México en donde la población blanca es minoritaria. Para Montes, son las características peculiares de la sociedad oaxaqueña, de su estigma y minusvaloración hacia el indígena y su cultura, lo que ha permitido lo anterior.

Por último, Maldonado (1999) analiza las formas de organización entre los migrantes indios y las redes sociales que construyen en el seno de la ciudad. Con el pretexto del análisis de las llamadas ceremonias de "graduación" (que se realizan al final del año escolar) que se llevan a cabo entre los hijos de los migrantes indios, estudia las relaciones de compadrazgo a las que dan origen, concluyendo que el gasto que supone realizar una de estas ceremonias significa para el migrante una inversión, ya que se amplían en lo civil las redes de parentesco y se aseguran recursos humanos a los cuales recurrir en caso de necesidad. "Tener la mayor cantidad posible de compadres abre al migrante un abanico de opciones a través de una institución que tiene reglas y que conoce".

2. LA FIESTA

Las fiestas siempre han merecido la atención de científicos sociales, aunque durante muchos años fueron objeto de estudio casi exclusivo del folklore, que privilegiaba la descripción del fenómeno sin mayor preocupación por explicarlo y sin pretender mostrar sus conexiones e interrelaciones como componentes del complejo festivo (Rodríguez, 1985: 21). Si bien la antropología ha tenido en las fiestas un rico filón, sobre todo para el estudio de las sociedades llamadas tradicionales y premodernas[27],

[27] Los estudios sobre fiestas han sido realizados de manera amplia en comunidades rurales, muchas de ellas pertenecientes a sociedades preindustriales o primitivas como fueron llamadas por mucho tiempo por la antropología. En ellas se intentaba analizar la estructura a través de la cual se organizaban y las funciones que tenían al interior de la sociedad que las realizaba. La fiesta, por tanto, era un resquicio de lo premoderno, cuyo estudio era sólo aplicable en estos ámbitos, pero no en otros mayores, como los urbanos, enfrentados a los primeros a través de dicotomías de pensamiento y categorización. El estudio de las fiestas en contextos de sociedades preindustriales ha llevado en muchos casos a la creación de dualidades como lo tradicional y moderno, lo popular y lo ilustrado, términos excluyentes que en última instancia indicaban que sólo en el contexto de sociedades no ilustradas era posible encontrar ciclos festivos cargados de referentes simbólicos. Cardini (1984:25-26), por ejemplo, afirma que la fiesta y la sociedad industrial siguen tendencias divergentes y

su interés se ha centrado, a diferencia de los folkloristas, en el análisis en los contenidos y significados sociales del hecho festivo respecto al contexto social del que parte (Solé, 1991:19). A pesar de ser un fenómeno universalmente extendido, es difícil poder llegar a una definición concreta del término, debido a que el largo uso que éste ha tenido ha propiciado la construcción de una gama diversa de significados (Prat y Contreras, 1984:9-12). A pesar de ello, la amplia bibliografía existente sobre el tema permite esbozar algunas de sus funciones más características. Sin embargo, hay que indicar que aunque podemos abstraer de diferentes trabajos líneas que sean generales y posiblemente aplicables a un buen número de fiestas, éstas siempre terminan siendo específicas y particulares, puesto que cada grupo, cada colectividad, cada sociedad misma realiza sus fiestas dependiendo de su propio contexto social e histórico, y que éstas sólo tienen sentido en cuanto se analizan con respecto a aquel de donde han surgido y en el cual se desarrollan (Heers, 1988:25).

Lo que aquí interesa, por tanto, más que entrar en la discusión sobre la forma en que el concepto ha sido empleado por diferentes estudiosos o tratar de enlistar todas las características que el hecho festivo puede llegar a tener, es señalar algunas de las funciones que posee, puesto que éstas serán la base a través de la cual se podrá analizar una fiesta concreta. Han sido seleccionados algunos apartados, entre los que se encuentra la forma en que la fiesta comunica mensajes, integra o cohesiona a la comunidad, dota de identidad a sus miembros y a través de ella los actores sociales construyen simbólicamente su comunidad. Por tanto, la fiesta la entenderemos aquí, siguiendo a Escalera (1998:81), como una manifestación sociocultural compleja que incluye rituales y diversión, pero que implica muchas más dimensiones y funciones en relación con la colectividad que las celebra y protagoniza.

antagónicas. Un trabajo que abunda sobre el tema es el de Cruces (1998), que introduce la discusión en la presentación de su estudio sobre fiestas en la ciudad de Madrid.

Una de las características que posee el hecho festivo es que a través de él se produce invariablemente la comunicación de un mensaje social (Solé, 1991:21). Como parte de la cultura, la fiesta no representa un mundo escindido de la vida cotidiana, sino que éste es el sustento que posibilita su existencia. En ella se dan cita elementos compartidos por los miembros de un grupo social. Son, de este modo, vehículos de expresión tanto de valores como de fenómenos sociales, tales como la diferencia de estatus, de generación, de género, de poder político o económico, o de orden social, entre otros muchos (Rodríguez, 1985:25)[28]. Las fiestas expresan algo; es decir, exponen, manifiestan, refieren, indican a través de los elementos simbólicos y ritualizados que contienen concepciones del mundo de los actores sociales que las realizan (Bajtin, 1976:14), convirtiéndose de esta forma en un lenguaje simbólico compartido por ellos[29].

Pero el mensaje que comunican parte de alguien y es dirigido hacia alguien. En primer lugar, parte de los miembros de la comunidad. A través de ellas se expresan diversos aspectos que se enmarcan dentro del contexto social; por eso son específicas, porque a pesar de que pueden existir en diferentes lugares diversas celebraciones que poseen un mismo objeto celebrado (los carnavales o las fiestas de los santos patronos, entre muchos ejemplos), son los miembros del grupo quienes las hacen particulares, al utilizarlas como una forma de expresar en momentos extracotidianos elementos existentes en su cotidianidad[30]. Es la realidad social particular la que se manifiesta en la fiesta, ya sea en la forma de un fiel reflejo de esa realidad o bien, o como una negación simbólica de la misma (Moreno, 1982:74). En un segundo punto, el mensaje que los miembros del grupo

[28] Son ejemplos de esto, trabajos como el de Brandes (1988), que analiza a través de la fiesta las relaciones de poder en una comunidad mexicana, o el de Gilmore (1975), que estudia las fiestas de una comunidad española y, por medio de ella, los conflictos de clase y la diferenciación social.

[29] Sanmartín (1982:55) menciona que el hecho festivo es la ocasión en que se expresa la diferenciación interna, "la jerarquía de estratos y el éxito económico de cada cual".

[30] Al respecto, Rodríguez (1982:34) insiste en que las fiestas son expresiones a niveles simbólicos o reales de la estructura social, puesto que son una síntesis de la cultura y la sociedad.

transmiten a través de la fiesta está dirigido a ellos mismos; son emisores y receptores, puesto que expresan la realidad en que están inmersos y se alimentan de ella expuesta de manera simbólica y ritualizada. Así, van construyendo su realidad social misma, al reafirmarla periódicamente.

Entre las funciones que cumple la fiesta está la integración comunitaria y la cohesión social. Los actores sociales comparten un núcleo de representaciones y a su través se identifican unos y otros como parte integrante de un grupo específico. Por eso, los mensajes que se expresan en la fiesta refieren a la misma realidad que viven, que los circunda y que se impone, en muchas ocasiones, a ellos. De esta forma, los sentimientos de adscripción se refuerzan y el grupo se cohesiona en torno a símbolos que manifiestan lo que son y lo que viven. De ahí que la escenificación festiva fortalezca la conciencia de unidad, idealice y a la vez sacralice a la comunidad (Lisón, 1983:61). Por tanto, llega a ser un vínculo que une a los miembros del grupo, por compartir elementos comunes y por experimentar sentimientos específicos con respecto a elementos simbólicos a través de los cuales se representan. En sí, en la fiesta los actores sociales se piensan y celebran a sí mismos[31].

Pero en algunos casos, estos sentimientos de pertenencia grupal también están enfocados a un segundo nivel que es el de diferenciarse de otras colectividades, de pensarse con respecto a ellas y de ritualizar, en muchos casos, la forma en que se relacionan. Gilmore (1975), entre otros, lo ha puesto de manifiesto en su estudio sobre una comunidad española. De ahí que el hecho festivo, más allá del aspecto lúdico que conlleva, también se constituya, en ocasiones, como una señal de identidad, que establece una diferenciación de un "nosotros" con respecto a un mundo ajeno al grupo celebrante[32]. Los símbolos son centrales en

[31] Lombardi (1996:59), por ejemplo, ha expresado que la fiesta tiende a construir o reconstruir "una comunidad del nosotros, en la cual los distintos protagonistas de una sociedad refuerzan sus vínculos y reafirman su identidad cultural".

[32] Ariño (1992:121), en su estudio sobre la fiesta de las Fallas, en la ciudad española de Valencia, ha indicado que éstas eran una fiesta típica de la celebración de la identidad colectiva, "una evocación autorreferente del *ánima* valenciana. La exaltación de Valencia y la

este proceso, ya que a través de ellos se expresa de manera sintética esta identificación (Solé, 1991:23)[33]. El símbolo representa una forma de realidad, está en lugar de aquello que se encuentra ausente y que, por eso mismo, necesita de otro para manifestarse. De esta forma, un símbolo contiene significados compartidos intersubjetivamente por los miembros del grupo; todos ellos han interiorizado su referencia, aunque en ocasiones, el porqué de su presencia en el ritual o en las festividades no pueda ser expresado verbalmente. Un símbolo puede ser cualquier cosa que no es vista como un sí mismo, sino como algo que habla de otro; lo que vemos nos permite experimentar, a través de un proceso mental, lo no visto; por ello, por lo que refiere más que por lo que constituye en sí, es que puede condensar sentimientos, emociones, expectativas diversas socialmente compartidas. La fiesta, por tanto, puede tomarse como un reforzamiento cíclico de las identidades sociales de los grupos que en ella participan; las sustenta porque puede llegar a aglutinar en torno suyo aquellos medios a través de los cuales el grupo se siente representado.

Como símbolo que articula identidades sociales diversas y las vincula a un nivel de identificación más amplio, la fiesta puede llegar a ser un elemento que construye simbólicamente una comunidad, puesto que mientras más identificado y mayor articulación posea un grupo o colectivo como sociedad, más genuinamente, más propias y singulares, irrepetibles e inimitables serán sus fiestas (Escalera, 1998:81). Constituida así, la fiesta no sólo refiere al lugar específico en el cual se desarrolla y en donde ha surgido, sino a los mismos individuos que la han construido a lo largo del

afirmación de lo valenciano". Por su parte, Moreno (2000:245), al referirse al estudio de las hermandades en Andalucía, señala que las fiestas son el escenario en que se dirimen simbólicamente los conflictos y tensiones y en donde se reafirman, reproducen o redefinen las identidades e identificaciones colectivas.

[33] Caillois (1984:44) menciona que en los momentos festivos, en las sociedades jerarquizadas, las distintas clases sociales fraternizan. A su vez, "en las sociedades compuestas por fratrías, los grupos complementarios y antagónicos testimonian su solidaridad". Aquí, pone la atención en la unión que un mismo conjunto de elementos puede propiciar en segmentos poblacionales, a pesar de que éstos se afirmen y asuman como diferentes.

tiempo; de hecho, representa no sólo una identidad locativa, sino también una identidad social. De esta forma, permite a los actores sociales diferenciar su lugar de residencia, concederle una especificidad, una identidad propia, que al ser reconocida como tal por otros actores sociales, refuerza en ellos un sentimiento identitario.

No obstante, no hay que diluir en el discurso que estamos presentando una visión de que la fiesta ha sido idea y constructo de todos los actores sociales. Es necesario señalar que algunas de las fiestas que actualmente vemos no surgieron de la espontaneidad de la comunidad, en un sentido totalizador, es decir, no todos tuvieron la intención de crearlas, sino que en muchos casos, éstas han sido propuestas por grupos específicos dentro de cada comunidad, y su éxito o fracaso ha dependido de los elementos simbólicos que contienen, que son sancionados por los actores sociales, al sentirse o no representados en ellos. De tal forma que si bien la comunidad construye su fiesta, lo ha hecho en el sentido de que, a pesar de que ésta siempre ha sido propuesta por algún grupo, la ha legitimado y adoptado como lo propio[34].

3. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

Cuando se propuso como objeto de estudio la interacción social en la ciudad de Oaxaca, privilegiando la que se desarrolla entre la población mestiza y la indígena que en ella se encuentran, una de las preguntas fundamentales fue qué estudiar de este problema, si a uno de esos grupos o a los dos. Hacerlo con uno sólo implicaba, al menos en parte, pasar de lado la visión del otro, tener una versión desde una de las partes implicadas, una versión que corría el riesgo de ser segmentaria, limitada, aunque también resultaría válida pues proporcionaría las pautas a través de las cuales interpretar cómo esta misma interacción es

[34] Un ejemplo de esta fiesta es la Marcha de los Santos, que se realiza en Lisboa, en el mes de junio, y que es llevada a cabo por los barrios de la ciudad. Cordeiro (1997:246) indica sobre ella que fe en los años 30 cuando después de su institucionalización por parte del municipio, esta fiesta se convierte en la representativa de Lisboa, en donde la ciudad se celebraba a sí misma a través de sus barrios; las marchas de los barrios "se constituyen como el ritual nuclear de las fiestas de Lisboa".

asumida y llevada a cabo por un grupo específico. Sin embargo, consideramos que era necesario abordar los dos polos de este problema, a ambos grupos así categorizados de antemano, puesto que a partir de esto se podría presentar un panorama más amplio de lo que ocurre en Oaxaca, a través del análisis de la forma en que dicha interacción es orientada a partir de sujetos concretos que se identifican o adscriben como parte de alguno de estos grupos.

Nos encontrábamos aquí con otro problema; la sociedad mestiza en la ciudad ha sido poco abordada por los científicos sociales[35], mientras que sobre la forma en que los indígenas entran en relación con aquellos, lo que se ha dicho ha estado bajo la influencia de las relaciones que se dan en el contexto de las comunidades rurales, trasplantando esa visión en la ciudad. Parece no existir la necesidad de discutir con detenimiento cómo y de qué forma, en el seno de la ciudad, los indígenas orientan su conducta y construyen su interacción con otros grupos. Se da por supuesto, como parte de las experiencias de estudios sobre comunidades, que éstas se desarrollarán siempre en un esquema jerárquico, donde los indios ocupan un nivel inferior. Si bien es cierto que inicialmente partimos de esta base, tomando la dicotomía clásica entre mestizos e indios, lo que nos interesaba, más allá de responder el cómo y en qué forma, era saber el por qué se daban este tipo de situaciones. Es decir, intentamos analizar las causas que provocan que en la interacción social unos y otros estén ubicados en situaciones específicas dentro de la jerarquía social vigente en la urbe.

Esto nos llevaba, nuevamente, a otros problemas metodológicos. El primero de ellos era definir en un primer momento, quiénes eran estos individuos a los que llamaría "mestizos" e "indios". Ambos son conceptos ampliamente utilizados por los antropólogos, pero que aquí se hacía necesario explicitar, debido a la heterogeneidad que presenta la ciudad

[35] Algunos de los pocos trabajos son los de Montes (1998[a] y 1998[b]).

de Oaxaca. Así pues, el término mestizo no es de igual manera utilizado por los actores sociales para autoadscribirse; pocos de ellos se definen a través de este término; es una categoría de análisis construida por los científicos sociales para ubicar, básicamente, a la población nacional que no se identifica o es identificada como indígena. Así, en Oaxaca pudimos comprobar el poco uso que ésta tiene entre los mismos urbanitas, que utilizan mayormente el término "oaxaqueño" para referirse a sí mismos[36]. Por tanto, decidimos que en esta categoría incluiríamos a todos aquellos que no se adscribían como parte de la población indígena que habita en la ciudad o el estado, a pesar de lo heterogéneo a que remitía este concepto, puesto que mestizo, entonces, englobaba tanto a los descendientes de europeos estudiados por Montes (1998ª), como a los habitantes de las colonias periféricas con los que trabajó Higgins (1974), o bien, las clases medias que han sido ampliamente analizadas por Murphy (1979).

La categoría indio nuevamente implicaba la necesidad de una definición. La variedad de grupos etnolingüísticos en el estado hace imposible indicar que en la ciudad se encuentre un solo "tipo" de indios. Ésta ha sido otra de las categorías construidas por los estudiosos sociales, en las que se incluye a la población que así se identifica y que, además, es identificada por otros a través de diversos rasgos físicos y culturales. En la ciudad de Oaxaca es posible encontrar a individuos pertenecientes a alguna de las 16 etnias que habitan en el estado. No obstante, la situación se vuelve mucho más compleja cuando nos damos cuenta de que la etnicidad no es un factor principal al que se recurra para organizarse en la urbe (Murphy *et al*, 1999:7), y de que no existe en su seno, colonias o barrios habitados principalmente por individuos pertenecientes a alguno de estos grupos[37]. Por tanto, plantear quién es indio o no lo es, conlleva un problema complicado. Si bien al inicio llegamos al trabajo de campo con una definición ambigua, porque estaba

[36] Sobre estas formas de identificación volveremos en el capítulo siguiente.

planteada en términos emic y etic muy poco esclarecedores, a lo largo de la investigación fuimos percibiendo la forma en que este término se construye en las relaciones situacionales de los actores sociales y se les dota de sentido.

Posteriormente siguió la forma de plantear cómo abordar el problema que sería estudiado. De entrada, queríamos plantear un estudio global sobre las relaciones interétnicas que se suceden en la ciudad de Oaxaca, por lo que surgía la necesidad de clarificar la forma de llevarlo a cabo. En este sentido, una línea de investigación que asumimos fue ver la ciudad como contexto, percibirla en términos holísticos y reconocer su fundamental heterogeneidad (Rollwagen, 1975). Tomarla de tal forma significaba, entonces, tener en cuenta cómo se relacionaban la cultura nacional y la historia específica, la cultura del territorio circundante, los desarrollos internos y las experiencias externas de la ciudad misma (Cátedra, 1997:17). Aquí, por tanto, buscamos el estudio con detalle de un "nivel" de las relaciones sociales "macro", que pudiera ayudar en la compresión de este último.

La unidad de observación escogida fue una fiesta, en cuanto es un elemento de la cultura local y es un espacio privilegiado en donde se encuentran, compiten y negocian las distintas opciones culturales que subyacen en el seno de una colectividad, porque es un producto social que expresa y refleja los valores, creencias e intereses de quienes la protagonizan (Ariño, 1992:14-15). Lo indígena y lo mestizo se encuentran en la fiesta, unos como actores, otros como espectadores; unos como receptores, otros como proponentes; elementos culturales de unos son aderezados por los otros, una mezcla extraña en la que todos participan en mayor o menor medida y que conforma, construye y afianza la imagen de la ciudad. También la fiesta es el espacio donde unos y otros se interrelacionan, se aceptan, toleran o rechazan, donde afloran las

[37] En el capítulo 1 abundamos sobre estas formas de organización de los indígenas en la ciudad.

concepciones ideológicas de cada grupo y donde, también, son asumidas las representaciones colectivas. Las fiestas oaxaqueñas son un espacio de diversión, pero también son un espacio de interacción social, que proporciona sustento a las identidades de una población heterogénea, suprimiendo momentánea y parcialmente las diferencias, dotando de especificidad a una ciudad y haciendo aún más complejo el tejido social.

Las fiestas oaxaqueñas, abordadas de esta forma, se erigen como textos a través de los cuales es posible leer la ciudad, conocer mejor a sus habitantes e interpretar, poco a poco, el complejo lenguaje simbólico urbano que nos permita observar cómo se construyen las relaciones a su interior (grupos étnicos, comunidades de barrio, etc.) y a su exterior (pueblos, regiones del estado, etc.). Pareciera paradójico que aquellas tradiciones que han merecido poca atención en los estudios sobre Oaxaca pudieran ser de ayuda para comprender a la sociedad moderna[38]. No son, en ningún caso, la clave para entender todo el entramado social, pero sí son elementos cuyo estudio puede ofrecer luz sobre aspectos diversos de esta realidad. Algo tan específico como una fiesta, al analizarla en el contexto en el cual se celebra, puede decir mucho de una ciudad y de las relaciones sociales existentes en su seno, de la forma en que construye su imagen, se crea una identidad, se piensa en un momento específico de su devenir histórico y se relaciona con instancias más amplias, sean regionales, nacionales o bien, internacionales.

Del conglomerado de fiestas, que podrá ser apreciado en el capítulo tercero, decidimos tomar para su estudio solamente una, la Guelaguetza que es, quizá, la más característica del conjunto festivo de la ciudad, a tal grado que ha sido conocida como "la máxima fiesta de los oaxaqueños". Fue introducida en el siglo XX y al paso de los años se ha

[38] Velasco *et al*, (1996:48) ha manifestado que a pesar de ser considerada parte de la vida de los sociedades premodernas, el fenómeno festivo irrumpe en el escenario urbano con más fuerza, ya que en las sociedades occidentales "ni la secularización, ni la industrialización, ni la racionalización de la producción, ni la movilidad, ni los mass media, ni las múltiples alternativas de diversión y esparcimiento" han acabado con los rituales festivos.

convertido en la mejor carta de presentación al exterior del contexto en el que se realiza. Es celebrada en los meses de julio, por grupos o delegaciones pertenecientes a alguna de las siete regiones en que se encuentra dividido el estado; estas delegaciones, en su mayoría, están conformadas por indígenas que acuden a la festividad para ofrecer sus bailes y tradiciones. Vista por algunos como una auténtica expresión de la tradición en su forma más pura y, por otros, como mero invento cultural con fines turísticos, lo cierto es que no pasa desapercibida para ningún actor social y logra encender sentimientos, emociones varias y opiniones diversas. Fuente de inspiración para muchos escritores locales, lo que se ha dicho de ella la ha idealizado a lo largo de las décadas, convirtiéndola en lo más representativo de lo propio. Entra dentro de la mitología local y por ello es imposible observar con exactitud en los discursos dónde termina la ficción y dónde comienza la verdad; éstos forman un *corpus* a través del cual las representaciones colectivas adquieren significado y cobran fuerza cuando dejan de ser creaciones de intelectuales y pasan a ser propiedad de los urbanitas que los repiten y, con ello, los reafirman.

3.1. *OBJETIVOS E HIPÓTESIS*

Al tomar como unidad de observación la Guelaguetza nos propusimos ver la fiesta no sólo como un momento de diversión y esparcimiento para los urbanitas, mucho menos como una simple práctica que se realiza exclusivamente con fines turísticos y económicos, sino analizarla como un problema simbólico, en otras palabras, de significados, representaciones y prácticas a los que la gente se vincula, interactúa entre sí y, a través de ellos, construyen simbólicamente su ciudad y dotan de sustento a sus identidades. Por eso, nuestra postura inicial iba dirigida a formularnos unas preguntas que a través de la investigación de campo trataríamos de darles respuesta. Algunas de ellas eran ¿cómo los diferentes grupos involucrados en la fiesta interactúan entre sí? Para dar respuesta, vimos la necesidad de analizar con mayor detalle la fiesta, el contexto en el que surgía y el proceso histórico por el que se había

consolidado. De ahí que otras preguntas fueran dirigidas con mayor atención a la Guelaguetza; primeramente nos llamaba la atención que la ciudad que se llama a sí misma "de las fiestas" tuviera que inventarse una más; que esta fiesta inventada hubiera desplazado en importancia a las otras; que los actores involucrados la consideraran como "típica" de Oaxaca y como parte inseparable de tradición local y que, finalmente, la utilizaran como un medio para sustentar sus identidades diversas y heterogéneas.

Cuatro fueron los objetivos que planteamos desarrollar a lo largo de la investigación. El primero iba en la línea de los aspectos que generaron la invención de la fiesta. El análisis del paisaje festivo urbano nos acercaría a conocer los motivos por los cuales se creó una nueva fiesta para caracterizar la ciudad. El segundo tenía que ver con los aspectos históricos de la fiesta; en otras palabras, se trataba de estudiar el contexto en el que surgió, las transformaciones sufridas a lo largo del tiempo, su institucionalización y consolidación. El tercer objetivo era analizar la fiesta actual, tomándola como una unidad con sentido, donde todo lo que formara parte de ella referiría a un significado. Bailes, exposiciones, muestras, teatro, concursos, juegos mecánicos, diversiones, mercado, etc., son parte de la fiesta, por lo que también era necesario tomarlos en cuenta. Por último, nos interesaba analizar la experiencia de los oaxaqueños tanto como actores que desarrollan la festividad, como consumidores de la misma.

Una vez propuestos los objetivos, planteamos las hipótesis que guiarían nuestra investigación. Así, consideramos que, para que una fiesta inventada se consolide y se convierta en símbolo a través del cual se representa una ciudad, se necesita que los urbanitas la interioricen, y acepten y asuman el conglomerado simbólico que expresa; es decir, que se identifiquen con la fiesta y a través de ella. No hay celebración sin algo que celebrar y sin alguien que lo celebre, por eso, las hipótesis iban enfocadas a explicarnos las relaciones interétnicas que se sucedían en la

ciudad y, también, la forma en que una fiesta podría ser su reflejo. Partíamos de las siguientes:

1. Al término de la Revolución mexicana el Estado-nación intentó afianzar la identidad mexicana, buscando dotar de sustento a este término. Así, a lo largo del territorio nacional se llevaron a cabo diversos programas encaminados a la formación de la conciencia social de pertenencia a un país. La Guelaguetza surgió dentro de este período, en el cual no sólo la ciudad sino la nación entera estaba buscando las bases de su identidad. Al surgir dentro del contexto de las políticas posrevolucionarias, la fiesta siguió sus lineamientos generales que reconocían y exaltaban el pasado prehispánico, pero que negaban al indígena contemporáneo.
2. Si la fiesta tiene sus orígenes en el "Homenaje Racial" de 1932, cuando en el contexto del IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad los indígenas fueron llamados a rendirle pleitesía, entonces la actual festividad se convierte en un elemento que reafirma el orden social vigente en dos vertientes claramente definidas: la primera enfatiza el papel político-territorial que posee la ciudad capital frente al resto de localidades del estado, su primacía con respecto a éstas; en tanto la segunda manifiesta las relaciones sociales desiguales, históricamente constituidas, entre los mestizos y los indios; donde los primeros se erigen como grupo hegemónico, a la vez que el segundo se encuentra en una posición subordinada.
3. En Oaxaca, por tanto, existe un sistema de estatificación que está basado en la condición social y étnica de los actores sociales. La ubicación de cada actor social dentro de esta jerarquía, permite a unos reproducir sus espacios hegemónicos a costa de la interiorización de los otros. Las estructuras políticas construidas a lo largo de la historia han propiciado la marginación de los indígenas de las esferas dominantes, políticas y sociales.

4. En este sentido, el sistema de estratificación en Oaxaca, aunque puede ser caracterizado como un sistema de dominación de clase, sigue reproduciendo, en alguna medida, el antiguo sistema de castas, en cuanto que la movilidad social es apenas perceptible, puesto que los que se encuentran en una posición subalterna, en muchos casos, sólo pueden acceder a otras esferas sociales, propias de la clase dominante, como la política y la economía, a través de su descaracterización étnica.
5. Asimismo, junto a una situación de desigualdad social que se desarrolla en la ciudad de Oaxaca existe una dimensión paralela y relacionada, que es la económica; ya que la folklorización de las culturas autóctonas y su comercio con fines turísticos, representa un ingreso sustancioso para determinados segmentos hegemónicos oaxaqueños, pero no para los indígenas, a pesar de que, en numerosas ocasiones, son ellos mismos los que representan y exhiben al turismo. Existe, por tanto, una relación asimétrica en términos culturales, ya que si bien se revalorizan las culturas indígenas, al indio se le sigue minusvalorando y manteniendo en una situación de dominio.
6. En la Guelaguetza se dan cita mestizos e indígenas, convirtiéndose en un espacio de interacción social, en donde cada actor social posee conocimientos concretos y particulares, históricamente formados, sobre lo que es "el otro" y sobre cómo debe de comportarse. Así, pues, en ella se dan cita dos formas diferentes de vida, dos proyectos civilizatorios encontrados, haciendo que el actor social interprete la situación en la que está interactuando y, con base en ese conjunto de experiencias previas, ordene y organice su conducta en la relación. En la fiesta afloran tanto los imaginarios urbanos sobre lo indígena, como los imaginarios indígenas sobre lo urbano.
7. Si en la fiesta emergen los estereotipos sobre unos y otros, entonces, los elementos que caracterizan a "los indios" y a "los mestizos" no son, en ningún caso, resultado de esencias

inalterables, sino productos de una construcción social. En la fiesta, a través de los diversos conflictos que suceden, se evidencia claramente la forma en que se construye y dota de contenido a los términos "indio" y "mestizo", denotando igualmente el carácter relacional de ambos.

8. Cada actor se vincula a la Guelaguetza desde su propia tribuna y buscando la satisfacción de intereses varios y particulares; por tanto, la fiesta se erige como una forma de identificación grupal, a pesar de la heterogeneidad de los actores sociales que la celebran. Es un símbolo en el que cada uno se encuentra representado, a pesar de que ayude reproducir la segregación social y étnica local.
9. Considerada como la fiesta más grande de la ciudad, la Guelaguetza reúne en sí un conjunto de elementos simbólicos que se presentan como una unidad de sentido en cada momento en que la acción ritual se lleva a cabo; estos rituales, que caracterizan el *ethos* de la ciudad, poseen una marcada referencia a un pasado reconstruido, inventado en muchos casos, que presenta a una ciudad enaltecida.

3.2. EL DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

Una de las primeras estrategias fue tomar la fiesta como una tradición inventada[39], es decir, como un constructo realizado en un momento determinado para fines específicos. La tomamos de este modo porque los oaxaqueños en general, como producto posiblemente de la repetición sistemática de los discursos creados de los intelectuales, sitúan los orígenes de la festividad en 1932; esto nos indicaba que la fiesta, en primera instancia, podía ser datada en una fecha relativamente concreta,

[39] El término lo hemos tomado de Hobsbawm (1993:4-6), quien las caracteriza por su invariabilidad y por la referencia a un pasado –real o inventado- que impone prácticas fijas y normalmente formalizadas; otra característica importante es que poseen una función ritual o simbólica significativa. Las tradiciones inventadas pertenecen a tres tipos que se superponen: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o la pertenencia a grupos, comunidades reales o ficticias; b) las que establecen o legitiman las instituciones, el *status* o las relaciones de autoridad, y c) las que tienen como objetivo principal la socialización, es decir, la inculcación de creencias, sistema de valores y formas de comportamiento.

lo que no sucede con otras tradiciones oaxaqueñas cuyos orígenes se pierden en el tiempo. Al decidir tomarla como una tradición inventada pensamos que el análisis del momento histórico en el que surgió y, de esta forma, las relaciones que la ciudad guardaba con contextos más amplios, tanto los internos (entre otros, las demás fiestas urbanas), como los externos, nos ayudaría a comprender la forma en que fue posible su aceptación; si toda tradición inventada, como refiere Hobsbawn (1993:9), hace referencia a símbolos varios, tales como la historia o rituales antiguos, que reelaborados permiten a los sujetos identificarse con y a través de ellos, nos interesaba aquí encontrar de cuáles se había servido la fiesta para ello. Una segunda estrategia metodológica consistía en tomarla como un espacio de interacción social, en otras palabras, como una arena en la cual las identidades heterogéneas de los oaxaqueños afloraban y en donde era posible observar las imágenes que se creaban unos de otros y la forma en que el símbolo festivo se utilizaba para identificarse/diferenciarse.

Cuadro: La fiesta como tradición inventada y como arena social

La fiesta como tradición inventada	a) El contexto en que surge b) Los símbolos que encierra c) Los discursos a través de los cuales se transmite y legitima d) Las instituciones que la organizan
La fiesta como arena social y como símbolo de identificación / diferenciación	e) La experiencia de los participantes f) La forma en que los diferentes actores interaccionan entre sí g) Las imágenes de unos con respecto a los otros h) Formas de utilizar la fiesta para identificar/diferenciar a los actores sociales i) Los conflictos y/o negociaciones entre agentes sociales/ instituciones estatales h) El papel del turismo en los procesos de revalorización de las identidades locales.

Como primer paso en la investigación fue necesario hacer una revisión bibliográfica sobre la ciudad de Oaxaca. En una primera instancia, esta parte fue desarrollada en las bibliotecas de las universidades Rovira i Virgili y de Barcelona, obteniendo en ellas un número relativamente limitado (pero valioso) de trabajos etnográficos sobre el lugar donde desarrollaríamos nuestro estudio, que sentaron las

bases para identificar problemáticas diversas. Otra información provino de internet, un medio que permitió visitar las páginas electrónicas de las secretarías de Turismo y Cultura del estado de Oaxaca, así como las de diversas organizaciones vinculadas a la promoción turística; en este medio electrónico nos interesaba documentar cómo se promocionaba a la ciudad de Oaxaca, en general, y a la fiesta de la Guelaguetza, en específico. Asimismo, pusimos énfasis en reunir una serie de estudios que se han realizado sobre las fiestas urbanas, a fin de tener elementos de comparación con respecto al problema de investigación. Esta bibliografía, tanto la relativa a la ciudad, como la referida a las fiestas, nos ayudó a plantearnos múltiples preguntas, que anotábamos en una libreta especial, en espera de poder responderlas a lo largo del trabajo de campo.

Como parte también del ejercicio de documentación sobre las fiestas oaxaqueñas, fue necesario hacer un examen sobre nuestra experiencia como habitantes de la ciudad por un período de más de cuatro años. La recuperación de experiencias vividas supuso un trabajo arduo que se desarrolló no exento de conflictos. Se trataba aquí de recuperar datos etnográficos, de tomarnos como informantes, arrancándole a la memoria información específica sobre la ciudad, sobre sus fiestas, sobre sus habitantes; de tomar distancia con respecto a esos datos etnográficos, que fueron obtenidos como parte de una vivencia, y de analizarlos a través de una perspectiva teórica específica. Esto dio como resultado numerosas hojas llenas de apuntes que no estuvieron libres de poseer datos incorrectos que, posteriormente, en el trabajo de campo fueron rectificados. De esos datos, pudimos armar un primer bosquejo que nos acercara a la forma en la cual íbamos a realizar el análisis de la Guelaguetza[40].

[40] Una versión fue publicada en la revista mexicana *Cuadernos del Sur*, n. 17. (*cfr.* Lizama 2002).

El trabajo posterior a desarrollar en la ciudad de Oaxaca implicaba una revisión hemerográfica, complementar la bibliográfica, además de la obtención de información a través de las técnicas de la observación y la entrevista. En el primero de los casos, a fin de desarrollar la primera estrategia metodológica, la revisión hemerográfica supuso una fuente valiosa de datos históricos sobre la festividad. Ello nos acercaba al conocimiento del contexto en el cual había surgido; nuestra pregunta aquí era ¿qué pasaba en Oaxaca en los años treinta?, cuando supuestamente se había originado la Guelaguetza. También nos permitía tener información sobre el proceso histórico de la misma, así como de los elementos que se fueron anexando al paso de los años, de las instancias que la organizaban y de los discursos que, publicados en los periódicos locales, se convertían en el sustento que la legitimaba[41]. La información hemerográfica fue complementada con bibliografía diversa que, básicamente, estaba constituida por folletería de circulación local[42].

[41] En vista de hacer más redituable el tiempo que poseíamos para realizar la revisión hemerográfica, tomamos sólo un periódico por año; haciendo la anotación de que si el periódico escogido no poseía información sobre uno de los Lunes del Cerro, sea el primero o su Octava, entonces complementaríamos la información tomando otro de los periódicos locales, cuando esto fuera posible. Para 1932, la revisión abarcó los meses de enero, febrero, marzo, abril y julio; para los años restantes (1936-2001), sólo realizamos la revisión de los meses de julio. La investigación hemerográfica la limitamos a la Hemeroteca Pública de Oaxaca "Néstor Sánchez". Los periódicos consultados fueron los siguientes: Mercurio (1932); El Oaxaqueño (1936); Oaxaca Nuevo (1937-1943); La Voz de Oaxaca (1945, 1947-1948); Provincia (1949-1951); El Chapulín (1952); El Imparcial (1953-1959; 1961-1964; 1967; 1969-1980; 1998-2001); Oaxaca Gráfico (1960; 1965-1966; 1968); Noticias (1980-1997; 2001); no se encontraron los periódicos correspondientes a los años 1933-1935; 1944 y 1946. De 1932 a 1985, las notas periodísticas sobre la fiesta fueron transcritas, debido a que las normas de la Hemeroteca Pública no permitían su reproducción a través de fotocopias. En algunos casos, en un afán por ahorrar tiempo, las notas fueron grabadas en audio, posteriormente transcritas y luego, cotejadas con los originales. De 1985 a 2000 fue posible fotocopiarlas. Esto dio por resultado cerca de 800 páginas de información capturada (además de otras 300, aproximadamente, de fotocopias), que fueron impresas y clasificadas, elaborando para ello una serie de indicadores. De esta manera, tuvimos una información hemerográfica ordenada de acuerdo a nuestros intereses particulares.

[42] La revisión bibliográfica en Oaxaca fue realizada en la Biblioteca Pública de Oaxaca, en su sección "Temas Oaxaqueños". Otras bibliotecas consultadas fueron la del Centro Regional Oaxaca del INAH, la del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad "Benito Juárez" de Oaxaca, y la sección bibliográfica de la Hemeroteca Pública. La mayor parte de estos trabajos fueron fotocopiados y algunos más fueron obtenidos en algunas de las librerías de la ciudad.

Para el desarrollo de la segunda estrategia metodológica, las técnicas de investigación empleadas fueron la observación y la entrevista. En el primero de los casos, llegamos a Oaxaca en junio del 2001, a fin de participar en la fiesta. La Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado (Sedetur) nos permitió acceder, sin ningún tipo de restricciones, a las distintas actividades que se realizaban en la Guelaguetza[43]. Iniciamos nuestro trabajo etnográfico con la observación del certamen Diosa Centéotl 2001. Grabamos todo el concurso (en una grabadora de audio) y, posteriormente, lo transcribimos. Lo mismo hicimos en el Bani Stui Gulal, en la Guelaguetza y en la representación de la Leyenda de la Princesa Donají, lo que nos permitió obtener los guiones de cada una de esas actividades, que fueron complementados con notas tomadas en el lugar mismo. Desde Tarragona habíamos realizado un listado de los datos que nos interesaba obtener a través de la observación, así como una serie de preguntas relacionadas con la festividad; esta guía nos permitió llegar a las actividades de la fiesta con una idea relativamente clara de qué era lo que se quería obtener.

Al mismo tiempo que observamos las actividades incluidas en la festividad, comenzamos a contactar a los informantes, a fin de que, posteriormente, pudiéramos realizar una serie de entrevistas. El interés estaba dirigido a los coordinadores de las delegaciones y a algunos de los participantes de las mismas, así como a funcionarios de la Sedetur y a otras personas que participaban de la organización. Teníamos, entonces, dos grupos definidos, el de los ejecutantes y el de los organizadores. En ambos, nos interesaba abundar en sus experiencias al participar en la llamada "máxima fiesta de los oaxaqueños". En el primer grupo, fue necesario acudir a las localidades en las que radicaban los organizadores; por el poco tiempo disponible, optamos por escoger dos

[43] La Secretaría de Desarrollo Turístico fue contactada desde Tarragona, meses antes de la celebración de la Guelaguetza del año 2001. A través de un fax se le informó al Secretario de nuestro estudio y de las intenciones que teníamos para asistir a la fiesta; su respuesta fue positiva, designando a una persona para que nos atendiera y brindara las facilidades que solicitáramos.

regiones, el Valle y el Istmo[44]. En el primero de los casos realizamos entrevistas a coordinadores y miembros de cuatro delegaciones[45]; en la segunda región entrevistamos a responsables y participantes de las tres delegaciones que asistieron a la última edición de la Guelaguetza, así como a personajes que habían participado, ya sea como organizadores o como miembros de esas delegaciones, en años anteriores. Con respecto a los organizadores de la fiesta urbana, éstos fueron entrevistados en la ciudad de Oaxaca, donde reside la mayoría de ellos. Contactamos a miembros del Comité de Autenticidad, que es el órgano oficial que dictamina qué grupos se presentarán en la fiesta; a funcionarios de la Sedetur, dependencia del gobierno estatal que tiene a su cargo la organización, promoción y realización de la festividad; así como a diversas personas que fungen como organizadores de la Guelaguetza o de algunas de las actividades que en ella se llevan a cabo[46]. Todas las entrevistas, a excepción de las realizadas a funcionarios estatales, fueron grabadas, transcritas y clasificadas bajo una serie de indicadores previamente establecidos según la categoría en la que adscribiéramos al informante ("organizador" –funcionario estatal, empleado, miembro del Comité de Autenticidad-, "ejecutante" –coordinador delegacional, miembro de la delegación, autoridad municipal, etc.-, "Diosa Centéotl" –concursante, triunfadora, organizador del concurso local, encargado de su preparación, etc.-, por poner sólo unos cuantos ejemplos)[47].

[44] En ambas regiones existen tanto delegaciones que han participado en la mayoría de las ediciones de la Guelaguetza, como otras de reciente inclusión. En el Istmo, dentro del primer tipo (que podríamos llamar "tradicional") se encuentran Juchitán de Zaragoza y Santo Domingo Tehuantepec; y en el segundo, Ciudad Ixtepec. En el Valle, en los primeros estarían Ejutla de Crespo, Tlacolula de Matamoros, Villa de Zaachila, Cuilapan de Guerrero, entre otros; mientras que en los segundos, podríamos ubicar a San Pablo Villa de Mitla y San Bartolo Coyotepec.

[45] Al menos fueron contactadas cuatro delegaciones más de esta región, pero en ninguno de los casos fue posible entrevistar formalmente a sus miembros o dirigentes.

[46] Casos concretos fueron los del coordinador artístico de la Guelaguetza y de los responsables de la puesta en escena de la Leyenda Donají.

[47] Para respetar, en la medida de lo posible, el anonimato de los informantes, éstos han sido enumerados. Al final de los extracto de las entrevistas que se consignan en este documento, aparece el número de informante, la fecha y el lugar en que fue realizada la entrevista. Para la identificación de los informantes, véase el anexo 8,1.

Asimismo, al realizar las entrevistas con los coordinadores de las delegaciones, intentamos contactar a las jóvenes que habían participado en el Certamen Diosa Centéotl, en alguna de sus ediciones. Pudimos entrevistar a varias de ellas, una de las cuales había resultado electa en años anteriores. Nos interesaba saber la forma observada al interior de las comunidades para elegir a su representante y el proceso que se llevaba a cabo, desde antes de la elección local hasta su presentación en el concurso. En el caso de las electas Diosa Centéotl, buscamos indagar sobre el papel que desempeñaban y la forma en la cual lo desarrollaron[48]. En todos los casos, también recogimos sus diversas opiniones sobre el certamen y los posibles conflictos que se sucedieron, tanto en sus comunidades como en el certamen en la ciudad de Oaxaca[49].

Hay que mencionar que otra información fue recogida sin guión ni grabación, pero anotada en nuestra libreta de notas. Sobre esta fiesta los residentes de la ciudad siempre tenían algo qué decir, ya sea un dato anecdótico, una explicación de la misma, una visión particular sobre ella, o bien, una crítica a su organización o a su realización. Aquí estuvieron incluidas personas diversas con quienes se tuvo la oportunidad de conversar, tanto académicos como comerciantes, estudiantes, amas de casa, obreros o intelectuales locales. Afloraron en estas charlas numerosas visiones, algunas de ellas encontradas, pero todas constituyeron elementos a través de los cuales analizar las repercusiones que la Guelaguetza tenía, o bien, para complementar los datos hasta ese momento recogidos sobre la misma. Por último, hay que indicar que alguna información fue obtenida a través de las páginas de internet de Sedetur y del Instituto Oaxaqueño de las Culturas, lo que permitió

[48] Nuevamente aquí, no todas las personas contactadas fueron entrevistadas, debido a que muchas de ellas no se encontraban en sus localidades en los tiempos en los que estuvimos en ellas. En otros casos, no pudieron acudir a la cita en la ciudad de Oaxaca (lugar donde se encontraban residiendo).

[49] Mucha información referente a este certamen, también provino de los organizadores de las delegaciones, pues en muchos casos son ellos los que realizan el proceso de selección de la joven que los representará, así como su posterior formación para desempeñar el mejor papel posible en el concurso.

observar la forma en la cual la fiesta es promocionada en espacios más allá de los locales y regionales[50].

La parte de la redacción del documento final fue realizada en la ciudad de Mérida, Yucatán. La distancia geográfica entre ésta y la ciudad de Oaxaca (las separan más de 900 kilómetros), así como las diferencias culturales existentes entre ambas propició alejarnos del contexto oaxaqueño y tomar distancia con respecto a su fiesta. Suponemos que si este documento lo hubiéramos escrito entre los oaxaqueños hubiera sido muy distinto del que ahora presentamos, por que el contexto social siempre influye en las apreciaciones personales.

[50] Sobre este aspecto de la promoción de la fiesta, también nos dimos a la tarea de reunir la folletería diversa que se reparte por la ciudad, dirigida en todos los casos a turistas nacionales y extranjeros.

CAPÍTULO II

HUAXYÁCAC, ANTEQUERA, OAXACA…
ESBOZOS DE UNA CIUDAD ANTES DE HABLAR DE SUS FIESTAS

1. EL ESTADO DE OAXACA

Como una hoja de papel arrugada y vuelta a abrir a medias es la metáfora más común que los oaxaqueños emplean para definir el territorio que habitan, en el que convergen tres grandes sistemas montañosos, la Sierra Madre Oriental -que al llegar a Oaxaca adquiere el nombre de Sierra Madre de Oaxaca[1]-; la Sierra Madre del Sur y la Sierra Atravesada, que lo convierten en uno de los estados de relieve más accidentado de toda la República. Aunque no se sabe con exactitud -ni mucho interesa- de quién fue la idea de dicha comparación[2], lo cierto es que refleja la peculiar orografía local, que ha acompañado su devenir mismo y, en muchos casos, lo ha influido decididamente. Viajar por Oaxaca es encontrarse con una impresionante diversidad a cada paso dado, en cada región visitada, en cada localidad en donde se haga pausa en el camino. La altura sobre el nivel del mar varía de un punto a otro y va desde los escasos metros a los cerca de tres mil, como es el caso del Zempoaltépetl, la montaña sagrada de los indios mixes, desde cuya cima -se decía- era posible observar los dos océanos cuyas aguas limitan la República Mexicana[3]. Los diferentes nichos ecológicos, resultado de lo accidentado de la geografía local, han permitido que se pueda llegar a hablar de las muchas Oaxacas que viven en el interior de este estado del sur del país. Bosques, selvas, llanuras desérticas, valles fértiles, entre otros, conforman el panorama; cada uno de ellos con un tipo especial de flora y

[1] Sierra Mazateca, Cuicateca, Chinanteca, Juárez y Mixe son otras de las denominaciones regionales que reciben algunas partes de este sistema montañoso.
[2] Algunos autores indican que ésta es una anécdota sin confirmar (Rodrigo, 1998:43), mientras que otros se la han atribuido al conquistador Hernán Cortés (Bradomín, 1980:29).
[3] Según Rodrigo (1998:53), esta afirmación es incorrecta debido tanto a la curvatura terrestre, como al hecho de que entre esta montaña y el Pacífico se desarrollan más de 150 kilómetros de un relieve muy accidentado que incluye montañas con alturas parecidas o incluso mayores.

fauna, todos con poblaciones diversas que a lo largo de su historia se han ido adaptando a las características particulares del territorio en donde se encuentran asentadas.

A Oaxaca lo rodean los estados de Puebla, Veracruz, Guerrero y Chiapas; el litoral formado por la planicie costera dibuja una gran línea convexa de 509 kilómetros de extensión que, por lo general, no presenta rompientes ni acantilados, y que son bañados por el océano Pacífico, que se introduce al territorio oaxaqueño formando las lagunas litorales del Istmo de Tehuantepec, en las que los indígenas huaves capturan camarón, y en donde el extremeño Hernán Cortés intentó construir el centro de comercio marítimo del Pacífico[4]; otras lagunas son las de Chacahua y Corralero, fuentes de trabajo para la población negra de la costa oaxaqueña, llamados comúnmente "morenos", cuyos productos extraídos del mar son vendidos en los mercados de las poblaciones de la zona[5]. La extensión del estado es de 95.364 km^2, que representan el 4,85% del territorio nacional, lo que la convierte en la quinta entidad federativa más grande de la República y, para nosotros, en un estado sumamente complejo de describir en unas cuantas líneas, por su diversidad, en ocasiones tan contradictoria. La selva de los Chimalapas, en el Istmo de Tehuantepec, hábitat de los zoques, de más de 550.000 hectáreas, conforma una de las reservas silvícolas más importantes de México; en contraparte, el panorama de los terrenos desérticos de algunos sitios de la Mixteca nos induce a compararlos con las descripciones de Rulfo, esos paisajes desolados de su *Llano en Llamas*[6].

[4] Signorini (1991:22) afirma que el conquistador Hernán Cortés tenía una visión de largo alcance para el territorio del Istmo de Tehuantepec; ahí construyó dos puertos, uno situado en Santiago, en el Mar Superior, y otro en El Carbón, en la desembocadura del río Tehuantepec. Al parecer, después de estos intentos fallidos, abandonó la zona y, con ello, sus proyectos para la misma.

[5] Sobre los negros de la Costa oaxaqueña existe una breve pero completa semblanza etnográfica (Campos, 1999), que permite llegar a tener una idea general de este grupo y de las localidades en las que se encuentra.

[6] La comparación ha sido idea de la antropóloga Guadalupe Cuamatzin, con quien estuve recorriendo una parte de la región Mixteca en 1997, a fin de conocer los pueblos nahuas que en ella habitan.

La riqueza de la vegetación tropical de la Chinantla, residencia de los chinantecos, contrasta con la aridez de una parte del territorio huave, y los ríos caudalosos que abundan en unos sitios se encuentran ausentes en otros.

En un afán por lograr la mejor administración del lugar, a lo largo del tiempo se le ha dividido por regiones, que obedecen más a intereses políticos que a realidades basadas en los contextos ecológicos o poblacionales. Oaxaca ha sido corregimiento, provincia, intendencia, departamento y estado; algunas categorías fueron asignadas por el gobierno virreinal a lo largo de los siglos XVI al XVIII y, otras, en el México independiente. A su interior, las divisiones también han variado lo mismo que los nombres impuestos a ellas; Alcaldías Mayores y Repúblicas de Indios (S. XVI), partidos (S. XVII), subdelegaciones, departamentos y distritos (S. XIX). Todas denotan la forma en que desde diversas ópticas se ha conceptualizado el territorio oaxaqueño. La división por regiones, actualmente vigente en el imaginario local y en los discursos políticos, fue realizada en los años posrevolucionarios[7], A decir de Rodrigo (1998:13), esta clasificación fue el resultado de la atención a categorías etnográfico-folklóricas, aunque poco operante desde los puntos de vista biótico, económico y geográfico. La entidad quedó dividida en siete regiones, la Cañada, la Costa, el Istmo, la Mixteca, Tuxtepec, la Sierra y los Valles Centrales, que posteriormente fueron oficializadas por Jorge Tamayo, en los años cincuenta, quien en su libro *Geografía de Oaxaca*, las llevó al papel tal como habían sido consideradas histórica o tradicionalmente[8] (Moguel, 1979:23). En las últimas décadas,

[7] Bradomín (1980:61) menciona que la creación de las siete regiones fue realizada aproximadamente en 1927, "con un cierto y evidente propósito de publicidad oficial". Moguel Viveros (1979) realiza un análisis comparativo de las formas diversas en que se ha dividido por regiones el estado de Oaxaca; es un texto que proporciona una visión sobre los factores que en diversos momentos han obtenido mayor peso para realizar tales segmentaciones.

[8] Tamayo (1950:9) afirmaba que, según diversos investigadores de la geografía regional, las regiones en que el estado había sido dividido, resistían "a la crítica científica y corresponden a zonas con características físicas, culturales y económicas que las definen con precisión".

a esa división se le ha agregado una región más, la Sierra Sur, aunque en muchos de los casos ésta poco se tiene en cuenta en el imaginario popular, dada la reiteración constante que se hace de las siete acostumbradas[9].

A la división anterior se añade otra mucho más específica, a través de los distritos, realizada en 1832, pero que fue abolida en 1921. No obstante, la costumbre de que cada microregión tuviera una cabecera administrativa hizo que en 1942 el Congreso local les restituyera su rango original. Actualmente son 30 los que conforman el estado, cada uno de ellos con un número variable de municipios[10]. Las cabeceras distritales han jugado a lo largo de la historia un papel importante como centros regionales de poder político de los pueblos a ellas incorporados. Algunas de éstas son, además, núcleos importantes de población, por lo que han sido consideradas como pequeñas ciudades. Juchitán de Zaragoza y Santo Domingo Tehuantepec, en el Istmo; San Juan Bautista Tuxtepec, en la región del Papaloapan; Huajuapan de León y Tlaxiaco, en la Mixteca, son ejemplo de algunas que han sido centros de diferentes sistemas urbanos. La importancia que tienen también abarca aspectos económicos, ya sea porque son núcleos de comercio en sus respectivas zonas, o porque a través de un sistema de mercados, estructuran y definen las relaciones sociales de los habitantes de los pueblos de su entorno[11].

En las cabeceras distritales es posible encontrar diversas oficinas del gobierno estatal; en algunas de ellas, como es el caso de San Juan Bautista Tuxtepec, se ha dado un desarrollo industrial importante; en

[9] Ver mapa 1, que ilustra en la República Mexicana la ubicación del estado de Oaxaca y su división por regiones.
[10] Estos distritos no son distritos electorales federales, en que se encuentra dividida la República. En Oaxaca, estos últimos son solamente 11 y no 30; por ello su representación en el Congreso de la Unión la conforman once diputados.
[11] Véase mapa 2 ubicando a los distritos en el estado de Oaxaca, y cuadro en el que se pueden observar datos sobre la población total de cada uno de ellos, así como los hablantes de alguna lengua indígena (divididos éstos en bilingües y monolingües).

otras, como Huajuapan de León, se han erigido centros educativos de alto nivel. Todas ellas, por lo general, se presentan como oasis de modernización en medio de los pueblos de su entorno, muchos de éstos carentes de los servicios básicos. Clínicas, hospitales, escuelas de formación media y/o superior, juzgados civiles, centros de diversión y esparcimiento, entre otros, es posible encontrar en varias de ellas, lo que denota que la importancia que tuvieron en el pasado la siguen refrendando en el presente. No obstante, algunas otras poblaciones, que no han sido catalogadas como cabeceras distritales, también han tenido un desarrollo económico importante en las últimas décadas, como Pinotepa Nacional, en la región de la Costa, considerada como un centro comercial de importancia en la zona; o Santa Cruz Huatulco y Puerto Escondido[12], siempre en la Costa, que se han erigido como los centros turísticos más importantes del estado, después de la capital y de las zonas arqueológicas de Mitla y Monte Albán.

La división política de Oaxaca se vuelve mucho más compleja si nos referimos a la situación de los municipios. Son 570 los que en ella se encuentran, es decir, casi un 25 por ciento del total de los que conforman la República Mexicana, y que tienen bajo su jurisdicción a más de 10.500 localidades[13], donde el Censo de Población de 2000 registró que vivían en total 3,438.765 habitantes[14]. El panorama que los municipios presentan es extremadamente complejo para poder describirlo aquí, baste decir que de ellos, 424 poseen una alta y muy alta marginación, según los índices del Consejo Nacional de Población, que para medirla utiliza indicadores como el analfabetismo, el rezago educativo a nivel educación básica, las condiciones insalubres de la

[12] Estas dos poblaciones han llegado incluso a desplazar en importancia a sus respectivas cabeceras municipales, tanto en aspectos económicos como políticos, por lo que se han dado propuestas para que sean elevadas a municipios independientes o bien, para que la sede municipal se traslade a ellas.
[13] Las más de 10.500 localidades que existen se dividen en términos políticos, en ciudades, villas, pueblos, rancherías, ranchos y congregaciones y, administrativamente, en municipios, agencias municipales y agencias de policía (Gobierno del Estado, 2002).
[14] XII Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 2001).

vivienda, el hacinamiento y los bajos ingresos de sus habitantes (COESPO, 1994:43). Muchas de las cabeceras municipales, como las de la Sierra Juárez, donde habitan los indios zapotecos, no poseen carreteras que las comuniquen con los centros urbanos más importantes; en el mejor de los casos cuentan con caminos de terracería que en épocas de lluvia se vuelven difíciles de transitar, además de ser un peligro constante para los habitantes de esas poblaciones. En otros casos, aún existen pueblos cuyos únicos accesos son las veredas que serpentean entre las montañas, que han sido marcadas por el paso constante sobre ellas de personas y animales de carga. Durante muchos años, este parcial aislamiento propició que se crearan rutas de comercio que, utilizando los llamados caminos vecinales, cruzaban la geografía estatal[15]. De Yalalag, por ejemplo, llegaban hasta los rincones de la Chinantla comerciantes zapotecos que vendían diversos objetos, como textiles y huaraches, y que, a su vez, compraban productos de la zona, como café o maíz. Los zapotecos del Istmo hacían lo propio con los huaves, a los que les compraban pescado y camarón y vendían, al mismo tiempo, maíz, ropa y calzado. Muchas de estas rutas fueron abandonadas al paso de los años, principalmente cuando las carreteras comenzaron a llegar a las cabeceras distritales y los productos se comerciaron en otros mercados. Las poblaciones que no vieron o que no han visto llegar estas vías de comunicación, fueron obligadas a incorporarse a los centros regionales de comercio, aunque todavía hoy es posible observar -aunque en menor número e importancia- a comerciantes ambulantes que van de pueblo en pueblo, comprando y vendiendo.

Las riquezas naturales que posee el estado no son, de ninguna manera, un síntoma de la riqueza de las localidades que en él se

[15] Hablamos de un *relativo aislamiento*, puesto que en realidad las poblaciones oaxaqueñas nunca han estado aisladas por completo sino que, a través de distintos modos, han estado vinculadas a los mercados regionales y a los centros políticos del estado. Afirmar lo contrario no sólo sería un error sino también una necedad al aferrarse a la idea de núcleos de población autónomos, aislados en su entorno y sin ninguna relación con contextos más amplios que sus campos de acción local.

encuentran. Muchas de ellas no cuentan con energía eléctrica, teléfono, agua entubada o drenaje, por señalar unas cuantas carencias. La pobreza afecta a la mayoría de ellas y se denota en la marginación y el rezago en que viven actualmente[16]. Por poner algunos ejemplos, en el año 2000, 20 de cada 100 oaxaqueños no sabía leer ni escribir[17]; 35% no contaba con atención sanitaria; y 60 de cada 100 carecía de drenaje. Este panorama se completa con el alto índice de migración que se vive en las poblaciones oaxaqueñas[18]. En la mayoría de los casos, como en la Mixteca y en la Sierra, los pobladores se dirigen principalmente a los Estados Unidos de Norteamérica; otros lo hacen a diversos lugares del país, donde sobresalen los estados vecinos[19], mientras que quienes se quedan en Oaxaca migran a las ciudades en busca de emplearse en ellas en trabajos no calificados[20]. Es por ello que en los últimos años, la distribución de la población campo-ciudad ha sufrido cambios considerables y ha promovido que las ciudades acentúen su figura como polos de atracción para una población con una economía precaria y carente de numerosos servicios[21]. Las cifras para el estado de Oaxaca indican un índice a la baja en relación a la población rural, en contraste

16 Ocejo (1993:10) indica que en Oaxaca, 168 municipios (un 29,5% del total de ellos) tienen un grado de marginación muy alto; 263 (46,1%), un grado alto; 83 (14,6%), marginación media; 52 (9,1%), marginación baja, y solamente 4 de ellos (el 0,7%), muy baja.

17 El sistema educativo brinda sus servicios a un millón de niños y jóvenes en 10.106 escuelas; el 88,64% de los escolares se encontraba cursando la educación básica; el 7,37% el nivel medio superior, y sólo el 3,98% cursaba estudios superiores (Gobierno del Estado de Oaxaca, 2002).

18 Sobre la migración nacional e internacional de los oaxaqueños puede verse el trabajo del Colegio de la Frontera Norte (1995), que contiene datos e indicadores sobre la magnitud y las características de este proceso. Sobre los mixtecos, en específico, se encuentra –entre otros muchos- el trabajo de Atilano (2000), que presenta cifras sobre los miembros de este grupo que se encuentran en los Estados Unidos de Norteamérica, así como diversas problemáticas que enfrentan.

19 El XII Censo de Población (INEGI, 2001) registró la presencia de oriundos del estado en la Ciudad de México, así como en todas las entidades federativas del país, sobresaliendo las de Guerrero, Puebla, Veracruz y Chiapas.

20 De acuerdo con su calidad migratoria, los municipios oaxaqueños se pueden dividir en 342 de fuerte expulsión; 100 de débil expulsión; 64 de equilibrio migratorio, 33 de débil atracción y 31 de fuerte atracción (Hernández, 1995:21).

21 Se considera a 1,076.829 personas como Población Económicamente Activa (el 44% de la población de 12 años o más), de los cuales se encuentra empleado el 99%. Para observar los rubros en los que está distribuida la población, con respecto a los trabajos que realiza, remitimos al cuadro 1 del anexo 2,1.

con un aumento significativo de la urbana. Si en 1993, el 60,6% de la población total del estado habitaba en las zonas rurales, para 1998 el porcentaje decreció a un 54,1%; en contrapartida, para los mismos años, la población urbana fue de un 39,4% a un 45,9% del total poblacional[22].

Históricamente, las cabeceras municipales han sido el pueblo de mayor importancia de los que conforman el municipio. Muchas de ellas fueron fundadas en la época colonial, sobre antiguos asentamientos de población o sobre importantes símbolos de culturas prehispánicas, como aconteció en San Pablo Villa de Mitla, cuyo templo católico, que data de la época colonial, se erigió sobre los edificios del centro ceremonial precolombino. En Oaxaca, esas poblaciones poseen nombres que denotan sus orígenes. En ellas, los santos católicos pareciera que adquieren apellidos indígenas, formando de esta manera un conjunto peculiar, que simboliza -en el nombre- la identidad local de sus habitantes[23]. El santo es el símbolo religioso que los cohesiona en torno a las celebraciones festivas; el *apellido* indígena denota la particularidad de ese santo, su campo de acción y los orígenes del poblado. San Juan Yaé, San Pablo Macuiltianguis, San Agustín Yatareni, San Andrés Teotilalpan, Magdalena Teitipac, Santa María Tlahuitoltepec; San Juan Bautista Cuicatlán, San Melchor Betaza, Santo Domingo Tehuantepec, son sólo algunos ejemplos sacados de una multitud de nombres de las poblaciones oaxaqueñas. La tradición hispana y la indígena se unifican en ellos, simbolizando procesos que -sin duda alguna- fueron más complejos[24]. Muchos otros pueblos han cambiado sus nombres originales, dependiendo de las necesidades políticas por ensalzar a

[22] *Cfr.* "Estadísticas" (Gobierno del Estado, 2002). Ver cuadro 2 del anexo 2,1, donde se consigna la población del estado de Oaxaca 1994-1998.
[23] Bonfil (1989:36-37) habla de la importancia de los toponímicos en lengua indígena.
[24] Ramos (1991:144) analiza los nombres de las localidades mixtecas. Dice que los términos indígenas contenidos en ellos refieren a aspectos topográficos, vegetales, de la tierra o a animales. Afirma que el término en lengua indígena refuerza el sentido de localidad marcado por el dios tutelar (ahora santo o virgen) de la comunidad, al resaltar alguna característica natural que funge como seña en el conjunto de poblaciones en la región.

héroes tanto locales como nacionales. Así, San Pablo Guelatao, pueblo de origen del ex presidente de la República, Benito Juárez, se pasó a denominar Guelatao de Juárez; igual proceso aconteció con los casos de Juchitán de Zaragoza, Ejutla de Crespo, Teococuilco de Marcos Pérez, Cuilapan de Guerrero, Calpulalpan de Méndez, Chalcatongo de Hidalgo o Tlacolula de Matamoros, por ejemplo. El nombre denota otra vez una relación, en este caso lo indio y lo nacional. Otros poblados, fundados en el transcurso siglo XIX o el XX, adquirieron nombres de personajes que fueron importantes para la vida nacional, como Matías Romero y Benito Juárez. Algunos más, tomaron otras denominaciones, suplantando definitivamente las antiguas, como Santo Domingo del Valle, que pasó a llamarse Díaz Ordaz[25]. El sólo nombre esboza el recorrido histórico de cada pueblo y lo une a un nivel más amplio, sea éste el gobierno virreinal o la posterior nación mexicana. En esos pueblos de nombres diversos y aparentemente extraños, muchos de ellos difíciles de pronunciar para quien por primera vez los lea, viven los oaxaqueños.

1.1. LOS HABITANTES DEL ESTADO

En las más de 10.500 localidades, administradas por 570 municipios, comprendidos en 30 distritos que conforman en total las ocho regiones del estado, vive una heterogénea población a la que se le ha denominado con el nombre de "oaxaqueña". Su situación es tan compleja -o más- como el mismo territorio en que se ubican (Romero, 1996:31), ya que en ella se encuentran tanto grupos autóctonos mesoamericanos, como mestizos, negros, algunos criollos y extranjeros que a lo largo de la historia han interactuado y han construido la actual configuración étnica del estado. Como cualquier otra identidad abarcativa, el término "oaxaqueño" no supone una población homogénea, sino que refiere a un nivel de identificación que viene dado por el lugar de nacimiento, a pesar

[25] Sólo para ejemplificar mencionaremos que Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero y Mariano Matamoros fueron héroes de la Independencia Nacional; Benito Juárez fue presidente de la República en la segunda mitad del siglo XIX; Matías Romero ejerció como diplomático mexicano en el siglo XIX, mientras que el oaxaqueño Miguel Méndez fue compañero de Juárez.

de las diferencias evidentes y nítidas posibles de observar actualmente entre los habitantes. Lo general diluye las especificidades haciendo aún más complejo el estudio de quienes son nombrados genéricamente de tal forma. Un oaxaqueño es tanto un indio monolingüe trique como un rico comerciante mestizo; puede vivir lo mismo en una apartada población de la Sierra como en una zona residencial exclusiva de la ciudad de Oaxaca. Las identidades sociales se expresan básicamente en situaciones de contraste, por lo que el uso de este etnónimo depende de los contextos en el que los mismos habitantes interaccionan (Barth, 1976:18). No es, en resumidas cuentas, la identidad primordial de los mismos, sino sólo un nivel más de ésta, una forma identitaria empleada en contextos más amplios, puesto que al interior del estado, en las situaciones cotidianas, las identidades sociales son tan diversas como los mismos actores que en él residen.

La tradicional dicotomía entre sociedad indígena y sociedad mestiza no es de gran ayuda para ubicar claramente a los actores sociales, puesto que los elementos empleados para ello se basan, principalmente, en cuestiones raciales, sean éstas el color de la piel, el tipo del cabello, fenotipos diversos; o en categorías culturales que adscriben a una población dependiendo de su desarrollo económico, como el uso de los huaraches en confrontación con el empleo de zapatos; la utilización del huipil versus el vestido occidental. Pero son inoperantes, puesto que se puede ser indio y portar el vestido occidental; incluso ser indio sin siquiera hablar una lengua indígena. Lo mismo sucede con la principal actividad económica de las localidades rurales, la agricultura, ya que se puede ser campesino sin necesidad de ser indígena. Las fronteras de estas categorías clasificatorias se diluyen en el panorama del estado; no se sabe muy bien dónde comienzan y dónde terminan ni a quienes se refieren; son contextuales, pues se aplican a casos específicos que en la interacción social se van dando, reforzando ideas previamente construidas. Sirven en determinados momentos para

conocer quiénes son aquellos con los que se interactúa y la forma en que tal interacción deberá llevarse a cabo.

En México, el indicador comúnmente aceptado para identificar a los miembros de los grupos indígenas que habitan en el territorio nacional ha sido la lengua (COESPO, 1994:1)[26]. Esto permite acercarnos, en un primer momento, al panorama etnolingüístico global del estado[27], donde el Censo de 2000 registró que vivían 1,120.312 personas hablantes de alguna lengua indígena, es decir, el 32,5% del total poblacional[28]. Sin embargo, más allá de las cifras, este dato no reporta mayores novedades; es decir, el hecho de que en Oaxaca se encuentre ubicado un porcentaje importante de hablantes de lenguas indígenas, que la convierte en la entidad federativa con mayor número de población indígena (de cada 100 mexicanos que hablan lengua indígena, 19 se encuentran en Oaxaca), no es producto de la llegada intempestiva de una multitud de migrantes en las últimas décadas, sino de un proceso histórico que funda sus raíces varios miles de años atrás. No tenemos datos precisos que nos indiquen cuántos fueron los primeros habitantes, aunque se dice que formaban parte de grupos de cazadores recolectores que llegaron al Valle de Oaxaca y que comenzaron a experimentar la siembra de semillas (Romero, 1996:25); tampoco sabemos a ciencia cierta

[26] A este modelo también pueden ser extrapoladas las observaciones mencionadas líneas arriba. Sobre ello, Barabas y Bartolomé (1999, I:11-12) han insistido en los problemas que presenta el manejo de información estadística disponible sobre los grupos étnicos de Oaxaca, debido a varios factores entre los que se encuentra la "dudosa confiabilidad de los datos censales" al mostrar inexplicables cambios en el número de hablantes a través del tiempo; lo inadecuado de los cuestionarios censales con respecto a la realidad social, y de que la unidad de información censal disponible es el municipio. En este espacio utilizaremos los datos censales, teniendo en cuenta las observaciones señaladas.

[27] El trabajo realizado por el Consejo Estatal de Población de Oaxaca (COESPO, 1994) hace una recopilación, ordenación y procesamiento de la información censal, producida en el siglo XX, a fin de ofrecer un primer acercamiento a la dinámica poblacional de los hablante de lenguas indígenas en el estado.

[28] Según la misma fuente, en México viven 97,483.412 personas. Los hablantes de una lengua indígena son 6,044.454 que corresponden al 6,20% del total poblacional. Estos datos refieren un descenso proporcional de esta población con respecto a la registrada en el XI Censo de 1990, ya que si bien sumaban 5,282.347, su porcentaje ascendía al 7,5%. De esta forma, se ha reducido –en términos relativos- en 1,3% la población indígena en sólo 10 años. Véase en el cuadro 3 del anexo 2,1 la distribución de la población hablante de alguna lengua indígena, por grupos de edad.

cuántos grupos formaban, aunque se afirma que hace más de cinco mil años, las lenguas otomangues comenzaron procesos de diversificación, dando como resultado, a lo largo del tiempo, unidades culturalmente diferenciadas, que tuvieron un desarrollo civilizatorio importante, como lo demuestran los vestigios que de ellas aún se conservan (Winter, 1990). Por tanto, los hoy considerados indígenas no son una población reciente en el estado, sino que han residido en ella, dominando su entorno, interactuando con otros grupos y construyendo sus propias culturas desde hace ya miles de años.

Históricamente, por tanto, en Oaxaca se ha considerado que habitan personas pertenecientes a 15 grupos etnolingüísticos[29]: Los amuzgos, que residen en el distrito de Putla de Guerrero y que se extienden hasta el vecino estado de Guerrero; los cuicatecos, asentados en el distrito de Cuicatlán, presentes en 9 de sus municipios; los chatinos, en la Costa oaxaqueña; los chinantecos, principalmente ubicados en la región de Tuxtepec, aunque con presencia en la Cañada y en la Sierra; los chochos, en región de la Mixteca; los chontales, en el Istmo de Tehuantepec; los huaves, pescadores de las lagunas litorales del Istmo; los ixcatecos, de Santa María Ixcatlán, asentados en el distrito de Teotitlán del Camino; los mazatecos, en la región de la Cañada; los mixes, el pueblo llamado de "los jamás conquistados", son habitantes de la Sierra y de algunas zonas del distrito de Yautepec y del Istmo de Tehuantepec; los mixtecos se ubican en la región del mismo nombre, así

[29] Bartolomé (1993:63) afirma que los grupos indígenas de Oaxaca en realidad son 14 (descontando a los ixcatecos y a los popolocas) y que pronto estarán reducidos a 11. Otros autores han indicado que son 21 (Acevedo *et al*, 1993:7). Por otro lado, el XII Censo de Población de 2000, registró en Oaxaca a hablantes de más de 32 lenguas indígenas, algunas de ellas con tan sólo dos miembros, como son los casos del cakchiquel y el cora, mientras que otras, como el maya, el otomí, el totonaca y el tzotizl superan el centenar de hablantes. Posiblemente los miembros de estos grupos etnolingüísticos han llegado al estado como migrantes, y no se comportan como grupos étnicos, en el sentido barthiano. Caso especial lo ocupan los hablantes de tzotzil, que se ubican en la Selva de los Chimalapas, en los límites con el estado de Chiapas, como documenta Lisbona (1999). Aquí decidimos utilizar el criterio de Bartolomé y Barabas (1999), que indican que los grupos grupos etnolingüísticos de Oaxaca son 15, a los que se puede sumar el grupo tzotil, de reciente llegada al estado.

como en los estados de Puebla y Guerrero; los nahuas o mexicanos residen en la Mixteca y en la Cañada, extendiéndose hasta el estado de Puebla; los triquis, en los distritos de Putla de Guerrero, Juxtlahuaca y Tlaxiaco; los zapotecos se encuentran en la Sierra, los Valles y el Istmo, y los zoques, en la Selva de los Chimalapas[30].

Los etnónimos con que son conocidos no siempre son los utilizados por los mismos miembros para definirse. Son, por lo general, nombres impuestos, a través de los cuales los mismos indígenas no se sienten referidos. Los huaves, por ejemplo, prefieren llamarse "mareños", pues huave -dicen- es una palabra zapoteca que significa "pies podridos" (Signorini, 1991:17), nombre que les impusieron los zapotecos y que refiere al trabajo de los huaves, que capturan camarón y pescan especies marinas en las orillas de las lagunas litorales del Istmo de Tehuantepec, introduciéndose en las aguas hasta la altura de la cintura. También se llaman a sí mismos *mero ikoots* o "el verdadero nosotros". Así, cada grupo tiene sus propios etnónimos que identifican a sus miembros, sobre todo por la lengua que hablan. Los mazatecos se dicen a sí mismos *chjota énna* o "gente de nuestra lengua"; Los mixes son los *ayuuk ja'ay*, "gente de la palabra sagrada"; los triquis son *yi nï' nanj nï' ïnj*, es decir, "gente de la palabra completa"; los mixtecos son *ñu savi,* "el pueblo de la lluvia", y los *lajil pima*, "los que somos hermanos", son los chontales[31]. Estos etnónimos, sin embargo, sólo son conocidos por los hablantes de esas lenguas indígenas, puesto que en la interacción cotidiana siempre son denominados de la manera tradicional, es decir, como huaves, cuicatecos, chochos o mixtecos, a pesar de que los indígenas reivindican, actualmente, el uso de nombres ajenos a las imposiciones de otros

[30] Véase mapa 3 para observar la distribución de los grupos etnolingüísticos en el estado. En él se encuentra, asimismo, un cuadro que contiene datos sobre los hablantes de las principales lenguas indígenas de Oaxaca.
[31] La obra coordinada por Barabas y Bartolomé (1999) ofrece un conjunto de monografías recientemente realizadas sobre los grupos etnolingüísticos del estado. Los etnónimos en diversas lenguas indígenas aquí escritos fueron tomados de ese trabajo.

grupos, desde los mexicas en la época prehispánica hasta los utilizados por los antropólogos y lingüistas (Romero, 1996:31)[32].

Cada grupo habita en entornos naturales disímiles; pero la orografía misma de Oaxaca ha hecho que el territorio que cada uno de ellos ha ocupado tampoco pueda ser concebido como homogéneo, puesto que varía dependiendo de los accidentes geográficos que en él se presenten; los mixtecos, por poner un ejemplo, han sido divididos en la Mixteca Alta y Baja; mientras que los cuicatecos habitan en zonas frías y zonas templadas. Al encontrarse en nichos ecológicos muy variados, cada grupo ha experimentado a su interior diversidades culturales y lingüísticas. Los cuicatecos, por ejemplo, en las zonas templadas siembran café y se dedican a la ganadería, mientras que los habitantes de las zonas frías son campesinos que cultivan maíz a las laderas de los cerros y que mantienen recursos forestales de importancia. Los habitantes de estas subregiones tienen pocas oportunidades para relacionarse entre sí; éstas -básicamente- se limitan a los momentos en que acuden al mercado mestizo de Cuicatlán, su cabecera distrital, y a algunas de las peregrinaciones religiosas realizadas en ocasión de la fiesta de algún santo importante, como el Señor del Rayo de San Andrés Teotilalpan. La escasa interrelación de los miembros de ambas zonas ha propiciado, también, que la lengua adquiera en ellas tintes más locales, haciendo difícil la comprensión cuando se pretende utilizar para que los miembros de ambas subregiones se comuniquen entre sí. También los huaves afrontan esta última problemática, producto de la poca relación que guardan sus municipios. Las lenguas indígenas poseen numerosas variantes dialectales que llegan, en ocasiones, a hacer difícil la

[32] En Oaxaca, en la última década, principalmente, se ha venido desarrollando un proceso en el cual los grupos indígenas públicamente reclaman, a través de foros, reuniones y asambleas, su reconocimiento como unidades culturalmente diferenciadas de la sociedad nacional; exigen que se respete su derecho a la libre autodeterminación, así como dejar de ser llamados "grupos étnicos" o "grupos indígenas" por los investigadores y ser denominados "pueblos indios", con los contenidos políticos que esta última referencia posee.

inteligibilidad entre ellas, por lo que -en algunos casos-, cuando indígenas de un mismo grupo, pero de lugares distintos se encuentran, emplean el español como lengua franca.

1.2. LA PLURALIDAD DESIGUAL

Las problemáticas por las que atraviesan los indígenas son variadas. Existen grupos en los que los hablantes de lenguas autóctonas son numerosos y otros que registran una paulatina pérdida[33]. Lo mismo sucede con el vestido tradicional; existen grupos que lo mantienen y utilizan como una referencia de su adscripción a un colectivo diferenciado, y otros que lo han perdido por completo, como es el caso de los cuicatecos. En otras situaciones, existen algunos grupos que están reproduciendo elementos culturales de otros, como el caso de los huaves, zoques, chontales y de algunos poblados mixes que al retomar elementos zapotecos se envuelven en un proceso que algunos estudiosos han denominado "zapotequización" (Bartolomé y Barabas, 1996), sin que esto indique una pérdida de la identidad local[34]. Al mencionar casos como los anteriores, nuestro propósito es señalar que a pesar de que tradicionalmente se ha hablado de grupos indígenas, con un étnónimo específico para diferenciarlos entre sí, a su interior cada uno muestra nítidas diferencias que hace imposible que a partir de un poblado se pueda extrapolar esa situación al resto de los que los que lo conforman.

La situación económica y los servicios que existen en las poblaciones indígenas no son en muchos casos halagadores. Anteriormente indicamos que un alto porcentaje de municipios estaba considerado dentro de los niveles de alta y muy alta marginación. Muchos de éstos poseen población indígena considerable por lo que, aquí, la diversidad étnica se asocia a extrema pobreza, desigualdad social

[33] Bartolomé y Barabas (1996) documentan los casos de pérdida lingüística de los zoques, los chontales, los ixcatecos y los chochos; en estos grupos, los autores indican que se registran procesos de desplazamiento y sustitución conducentes a la extinción lingüística.
[34] Hernández y Lizama (1996) documentan este proceso para el caso de los huaves.

y carencias materiales. "Los indios son pobres", se dice en el imaginario mestizo, y las cifras estadísticas parecen confirmar tal acepción[35], puesto que muchos de los pueblos que habitan carecen de los servicios básicos, sumiéndose así en un alto índice de desnutrición y mortalidad infantiles, de analfabetismo, de pobreza endémica que es el resultado de estructuras políticas y económicas aplicadas a la población indígena que ha permitido, desde la época colonial hasta nuestros días, el enriquecimiento de unos pocos -españoles y criollos en una época, y mestizos y extranjeros, posteriormente- a costa de pauperización de los otros. Si el estado de Oaxaca posee una riqueza de recursos naturales, los poblados denotan una pobreza, en muchos casos extrema, que ha hecho a las cúpulas mestizas del poder identificar las causas de ésta no en las estructuras coloniales existentes sino en la misma presencia indígena. Por eso, la frase "*Oaxaca, tierra de indios*" con la que se identificaba (y se sigue haciendo) al estado, llevaba consigo un sentido peyorativo y altamente insultante, puesto que el indio era considerado como un obstáculo que impedía el progreso estatal y el desarrollo económico, ya que estaba sumido en prácticas ancestrales que lo ataban o aferraban a una cultura que se convertía en lastre para la nación.

Las concepciones sobre "los indios", así genéricamente visualizados, no fueron fruto de un momento específico, sino que fueron construidas a lo largo de la historia, a través de la sedimentación de una cantidad infinita de interacciones, así como por estructuras políticas y económicas coloniales que ubicaron en una situación subalterna a los indígenas y que propiciaron el mantenimiento y reproducción de los grupos dominantes. Los indios fueron considerados viviendo en un mundo ajeno al de estos grupos, regidos por sus costumbres e identificados, luego, como "gente de costumbre" y no de razón. Es por esto que la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles, que acompañó

[35] Véase el trabajo de COESPO (1994:43-44) para abundar en este punto sobre la población indígena y su relación con la marginación social.

las acciones llamadas de evangelización y civilización en la época colonial, se siga manifestando todavía hoy en este estado[36]. El siglo XIX rescató las manifestaciones de las civilizaciones precolombinas, como parte del pasado mexicano, pero negó al mismo tiempo a los indios contemporáneos ser sus descendientes, una visión que aún existe en México y que ha sido ampliamente generalizada. Es difícil saber cuándo se dio en el imaginario local la quiebra entre la grandeza indígena del pasado y la inferioridad india del presente; cuándo en ese mismo imaginario se hizo la desvinculación entre los sabios y civilizados prehispánicos y los ignorantes y pobres contemporáneos; cuándo, en fin, para la sociedad nacional, los actuales indios se convirtieron en estúpidos.

Dilucidarlo, al parecer, poco importa actualmente en México y en Oaxaca en particular, ya que el sistema clasificatorio nacional, heredado y solidificado a través de los siglos, permite a unos mantener su hegemonía a costa de la inferiorización de los otros, concebidos como diferentes. El racismo, el estigma, la minusvaloración del indio y su cultura permean y estructuran la ideología con que se conducen las relaciones sociales en el estado de Oaxaca. Son el aquí y ahora de cada actor social, las coordenadas que los sitúan en un mundo vivido como ordenado, donde se ha ubicado el lugar que a cada uno corresponde, otorgándole un papel que debe de cumplir, bajo estrictas reglas impuestas. En el ámbito regional, el pluralismo cultural ha funcionado como una institucionalización de la desigualdad, donde la unidad de los sectores diferenciados se mantiene en razón de una mezcla de coacción política e interdependencia económica asimétrica. Como bien dijeran Barabas y Bartolomé (1990:18), en Oaxaca, la pluralidad es sinónimo de desigualdad.

[36] Sobre las discusiones que se dieron en el seno de la Corona española sobre el empleo de esta doctrina aristotélica, véase el trabajo de Hanke (1974), donde se expone la forma en que ésta se aplicó a los indios americanos.

Las estructuras políticas de dominación, impuestas a través de sistemas de coacción política y de la violencia física y simbólica ha promovido que las relaciones entre indígenas y mestizos hayan estado marcadas por una asimetría que se traduce en sujeción-dominación. Es una forma que tampoco es reciente, sino que data ya de varios siglos y que ha permitido que esa manera específica de relacionarse entre unos y otros se visualice como "natural", es decir, como lo que siempre ha sido y lo que siempre será. Unos y otros han asumido sus papeles, reforzando imaginarios y reproduciendo la asimétrica configuración de la pluralidad estatal. Tanto y tan repetido ha sido el insistir en la inferioridad de las culturas indias, que muchos indígenas lo han interiorizado; de esta manera es como podemos observar en las localidades que aunque los padres hablen una lengua indígena, sus hijos la desconozcan, porque sencillamente los primeros se niegan a heredarles a los segundos un "dialecto" que sólo les traerá la marginación social en ámbitos regionales[37]. En muchos otros poblados, como algunos huaves, la educación bilingüe no es bien vista pues, como uno de esos indígenas nos comentó: "se trata de progresar" y no de seguir estancados.

Ejemplo de esta búsqueda por evitar la marginación son los procesos de transfiguración y cambio cultural que se llevan a cabo en muchas poblaciones indígenas del estado, y cuyo panorama global puede verse reflejado en las cifras que van registrando, década a década, los censos de población. Si a principios del siglo XX, el 52% de la población oaxaqueña hablaba una lengua indígena[38], para inicios del XXI, este porcentaje solamente llegó a un 32,5%; es decir, en 100 años decreció

[37] "Dialecto" es una forma peyorativa para referirse a las lenguas indígenas. Su uso ha sido ampliamente extendido, puesto que lo emplean tanto los mestizos como los mismos indígenas.

[38] Para 1900, el Censo realizado por la Secretaría de Fomento registró a 948.633 habitantes en el estado, de los cuales 496.244 hablaba una lengua indígena (COESPO, 1994:59). Si bien en términos absolutos, de 1900 a 2000, ha habido un aumento en el número de indígenas oaxaqueños, su porcentaje con respecto al total de la población del estado ha disminuido considerablemente. Entre estos 100 años se sucedieron diversos procesos que afectaron a las poblaciones indígenas, como la Revolución Mexicana, las políticas indigenistas y las acciones del Instituto Nacional Indigenista.

19,5% con respecto al total poblacional[39]. Las causas de este proceso se han enfocado, sobre todo, a las políticas posrevolucionarias que intentaron hacer del español la única lengua posible de ser hablada en México, a costa no sólo del abandono sino también de la estigmatización de las lenguas nativas y de la represión para aquel que las hablara (Bartolomé, 1993); pero las causas son múltiples y van más allá de estas políticas, sobre todo porque el estado nación mexicano ha producido, a lo largo del tiempo, un discurso que hace de las manifestaciones culturales indígenas un sinónimo de atraso y decadencia; además, con el discurso inscrito en la Constitución, que todos son mexicanos a los ojos de la ley, se borran de tajo las diferencias existentes en este país multicultural y pluriétnico, se niega lo evidente y se busca construir un México homogéneo, en el que sólo existe la raíz indígena, pero no los actuales descendientes de las culturas autóctonas[40]. Aunque pareciera que esta visión es producto de un proyecto de nación de las primeras décadas del siglo XX, y que actualmente se ha dado un cambio profundo en las estructuras del país después de la irrupción en el escenario nacional de los indígenas, a través de la celebración de los cinco siglos del descubrimiento de América, de la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y de la ley indígena aprobada por el Congreso de la Unión en los últimos años, entre otros sucesos, aún pervive y persiste la ideología que niega las diferencias, envuelta en disfraces de humanismo y progreso. Los anuncios televisivos, por ejemplo, de la campaña del Gobierno Federal en 2002, "Mexicano yo soy", evidencian lo anterior y nos remiten al espectro de viejas políticas y prácticas que por sí mismas han demostrado ser inútiles e inoperantes, además de etnocidas[41].

---

[39] Para una idea general de la dinámica que ha seguido la población de hablantes de alguna lengua indígena en el estado, durante el período 1930-2000, remitimos al cuadro 4 del anexo 2,1.

[40] Bonfil (1989) trata de manera amplia la construcción de un México imaginario, basado en el modelo mestizo y en la negación del México profundo o indígena.

[41] Giménez (2000[b]:56) ha indicado que el Estado lleva a cabo "políticas de identificación", puesto que se reserva la administración de la identidad, para lo cual establece reglamentos y controles. "Incluso se puede decir que tiene una verdadera obsesión por el

Éste ha sido tan sólo un esbozo de la situación que se está produciendo en el estado de Oaxaca; al exponerla tan sólo pretendemos introducirnos al panorama multicultural que caracteriza a este territorio, puesto que éste es el sustento de una fiesta que ha sido llamada "la máxima expresión folklórica de Oaxaca", "la fiesta más auténtica", "la fiesta de la hermandad", la Guelaguetza, de la que nos ocuparemos en capítulos posteriores.

2. LA CIUDAD DE OAXACA

Al pie del cerro conocido como del Fortín, llamado en otras épocas Daninayaloani o cerro de Bella Vista, en el centro del estado de Oaxaca, se inicia un angosto y fértil valle que ha sido testigo, a lo largo de la historia, del asentamiento de diversas culturas. Los zapotecos erigieron cerca de este lugar Monte Albán, un centro político y administrativo de gran importancia, que para el 200 a. C. era una ciudad de miles de habitantes, con un mercado y áreas rituales-ceremoniales (Winter, 1990:124). Posteriormente, arribaron a la región los mixtecos y, finalmente, los aztecas, quienes establecieron, en el siglo XV, una guarnición militar a la que denominaron Huaxyácac ("en la nariz de los guajes", en lengua nahua) por la abundancia de estas plantas en el entorno[42]. Años más tarde, cuando el valle se encontraba bajo el dominio azteca, llegaron los españoles que después de la conquista de la región, fundaron sobre la guarnición militar, un asentamiento al que denominaron Antequera, en alusión a la ciudad andaluza de ese nombre, y que fue elevado a la categoría de ciudad por el rey Carlos V, quien le concedió ese título en 1532. La extensión con

control de la identidad de sus ciudadanos. Lo malo está en que tiende a la mono-identificación, sea porque reconoce una sola identidad legítima para sus ciudadanos de derecho pleno, sea porque aplica etiquetas reductivas a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio".

[42] Los guajes son una leguminosa arbórea, de semillas contenidas en vainas, que pertenece al género *Leucaena*; aún hoy es posible observarla ampliamente diseminada por la región (Rodrigo, 1998).

que fue dotada quedaba rodeada por el Marquesado del Valle, concedido a Hernán Cortés por la Corona española (Mühlenpfordt, 1993:27, 35).

La fundación de la ciudad obedeció tanto a la necesidad de continuar la conquista, como de instaurar un centro que fuera vehículo de la expansión de la estructura e instituciones del nuevo régimen; de ahí que en el transcurso de los años se convirtiera en un centro político, económico y religioso considerable, ya que era el único asentamiento de importancia entre Puebla de los Ángeles y el territorio de Guatemala. De esta forma, durante la época colonial, Antequera funcionó como núcleo administrativo y foco de un sistema regional de mercado, que alcanzó su auge económico a partir de 1750 hasta la Independencia de México, a través -principalmente- del comercio de la grana cochinilla, un tinte natural muy apreciado en el viejo mundo. Esta época, considerada como la edad de oro de la ciudad, propició también su expansión geográfica y demográfica, ya que de un asentamiento pequeño orientado a la agricultura pasó a ser una ciudad comercial de exportación de tamaño considerable (Chance, 1993:21,181)[43].

Durante el siglo XIX, las luchas armadas en busca de la independencia de México del dominio español llegaron hasta Oaxaca, donde los realistas cayeron ante los insurgentes comandados por José María Morelos, quien se instaló en la ciudad y la convirtió, aunque por un breve período únicamente, en capital de la insurgencia (Ibarra, 1996)[44]. En ese entonces, la vieja Antequera tenía una extensión de 129 hectáreas, donde se concentraban 180 manzanas en las que habitaban cerca de 17.000 personas (Altamirano, 1992:14). Al triunfo de la Independencia, por

[43] Para observar el crecimiento de la ciudad, a través de los siglos XVI al XX, remitimos a los mapas 4 y 5 que se encuentran al final de este capítulo.
[44] Los trabajos de Ibarra (1996 y 1998) dan cuenta de la situación en que se encontraba el estado y la ciudad en los años de la lucha por la independencia. El énfasis que pone en ellos es el análisis del papel que jugó en esta contienda la Iglesia católica local, a través de su cabildo, algunos de cuyos miembros formaron parte, posteriormente, de la clase política mexicana.

decreto del Congreso, en 1824, se creó el estado libre y soberano de Oaxaca. Los años siguientes fueron los del inicio de la consolidación de la Independencia de México, de los gobiernos conservadores y liberales, de las pugnas internas, de los problemas Iglesia-Estado, tal como en el centro del país se llevaban a cabo[45]. Sin duda, uno de los sucesos más recordados para este siglo, fue la llegada a la presidencia de la nación de un indígena oaxaqueño, oriundo de un pueblo de la Sierra, que la mitología local lo imagina llevando a pastar a las ovejas de su familia. Benito Juárez fue pastor, sirviente, empleado del ayuntamiento local, gobernador del estado, presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, Presidente de México y, luego, Benemérito de América. A su muerte lo sucedió otro indígena oaxaqueño, Porfirio Díaz, que gobernó el país por más de 30 años y que abandonó el poder después de iniciada la Revolución Mexicana, en 1910.

A pesar de que en el período de 1900 a 1930, la población de la ciudad se mantuvo estable y relativamente baja, debido principalmente a la Revolución, al reparto agrario y a los sismos de la década de los años treinta, que hicieron huir de la ciudad a una parte de sus habitantes (Nolasco, 1981:191)[46], a partir de los años cuarenta se produjo una explosión demográfica considerable; de una urbe pequeña pasó a ser una ciudad mediana, y de una población relativamente poco numerosa tuvo un incremento demográfico considerable (Velasco, 1995:15)[47]. Al igual de lo que sucedía en el resto del país, el rápido crecimiento demográfico se debió a la migración campo-ciudad, propiciado por una fuerte repulsión

[45] No estamos sugiriendo que en Oaxaca tales procesos fueron llevados a cabo por ósmosis, es decir, de igual forma que los desarrollados en la capital del país, sino que únicamente la vida política y social de la ciudad fue influida por ellos.

[46] Los Censos Generales de Población consignan para 1930 una población, para el municipio de Oaxaca de Juárez, de 33.423 habitantes. Para 1940 la cifra bajó a 29.306, para seguir un índice ascendente de 1950 a 1980; entre esas décadas se pasó de 46.632 habitantes a 133.933. Para 2000, la población era de 256.130 personas.

[47] Velasco (1995) menciona que en los años 30 la ciudad únicamente contaba con unos cuantos barrios y que seis décadas después poseía 208 colonias distribuidas en 13 agencias conurbadas. Por su parte, Reyes (1999:13) indica que como una manifestación del rápido crecimiento demográfico, en los años sesenta surgieron las primeras colonias populares, habitadas en su mayoría por familias pobres.

rural a causa del empobrecimiento de la tierra, debido al minifundio exagerado (Nolasco, 1981:191). Sin embargo, su integración al modelo de desarrollo industrial iniciado en los años cuarenta en el país, se efectuó dentro de un esquema de desigualdad, ya que las grandes inversiones se dirigieron al incremento de las actividades agrocomerciales del noreste mexicano, mientras que las practicadas en amplias regiones del sur resintieron permanentemente la falta de apoyos (Valencia, 2000:105). De ahí que la ciudad se mantuviera como centro político y comercial –pero no industrial- y, posteriormente, como centro turístico, que adquirió en 1976 la categoría de "Ciudad de Monumentos Históricos" y, en 1987, el reconocimiento, por parte de la UNESCO, como Patrimonio Histórico y Cultural de la Humanidad (Velasco, 1999). A partir de 1970 las actividades económicas de la ciudad se diversificaron; y a pesar de que el comercio siguió siendo el factor principal, el turismo, los servicios y la administración pública adquirieron marcada importancia, ya que la industria se concretaba, básicamente, al ramo de la construcción, del embotellamiento de bebidas y de la manufactura de artesanías para el consumo del turismo (Nolasco, 1981:192)[48]. En las últimas décadas, la ciudad ha continuado con el aumento de población, teniendo en la venta de servicios una de sus principales actividades económicas. Asimismo, el turismo se ha convertido en la base principal de la economía oaxaqueña, ante la carencia de industrias y la debacle de la agricultura[49]. Todo gira en torno a esta actividad, y para ello se crean infraestructuras y se reforman otras[50]. Actualmente, Oaxaca mantiene las funciones administrativas para las que fue fundada en la Colonia; es todavía -quizá hoy con mayor fuerza- el centro de las instituciones políticas, religiosas,

[48] Sobre el turismo que llega a la ciudad existen dos breves trabajos del mismo autor (Esparza, 1978 y1979).

[49] Véase el cuadro 6 del anexo 2,1, en el que se consigna la afluencia turística en la ciudad de Oaxaca, entre los años 1994 a 1998.

[50] Como ejemplo de ello, podemos mencionar los proyectos realizados en la zona arqueológica de Monte Albán y en el Convento de Santo Domingo de Guzmán, ambos en la década de los años noventa. En el plano urbano sobresale la reconstrucción del mercado Benito Juárez, en el centro de la ciudad, lo mismo que la repavimentación de las calles, la construcción del corredor turístico Macedonio Alcalá, en los años ochenta, y la rehabilitación de numerosos viviendas de los siglos XVIII y XIX.

comerciales y educativas de la región[51]; un papel que ha sabido desarrollar a lo largo del tiempo, a pesar de los conflictos y problemas mantenidos en las distintas épocas de su historia[52].

A simple vista, éste pareciera ser un resumen histórico como el de cualquier otra ciudad mexicana; sin embargo, lo que ha caracterizado a Oaxaca desde la época colonial ha sido su multiculturalidad, es decir, la presencia constante del indígena en ella; una presencia estigmatizada, rechazada y dominada por las élites criollas, durante la época colonial, y por la sociedad mestiza, posteriormente. Esa presencia "indeseable" ha conformado un tejido complejo de relaciones –sociales, económicas, políticas, entre otras- y ha configurado la historia del lugar.

2.1. LA PRESENCIA INDÍGENA EN LA CIUDAD

"La nariz de los guajes", el nombre dado por los aztecas al asentamiento que fundaron en el siglo XVI, era en esa época un espacio en donde se interrelacionaban individuos pertenecientes a diversas culturas; los aztecas, los zapotecos, los mixtecos y, probablemente, otros más que llegaban al lugar para comerciar sus diversos productos, procedentes de zonas tanto del altiplano central como de la ahora Centroamérica. Huaxyácac estaba en el centro del corredor comercial que unía estas dos áreas; era un sitio estratégico desde el cual se dominaba el entorno social de la época y en el que se dio la comunicación de diversos elementos culturales que unos y otros utilizaron. Mitla, Yagul, Dainzú y Monte Albán eran asentamientos administrativos y/o ceremoniales de importancia en la

[51] En el plano político, la ciudad es sede de los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial del Estado y de diversas dependencias del gobierno federal. En cuestiones educativas, en ella se encuentra la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, la institución pública de mayor alumnado, así como otras cuatro universidades privadas, además del Instituto Tecnológico de Oaxaca y de diversos centros de investigación, lo que convierte al lugar, exceptuando a las universidades Tecnológica de la Mixteca (en Huajuapan), del Mar (en Puerto Ángel) y del Tecnológico del Istmo (en Juchitán), en la opción más llamativa que tienen los jóvenes para realizar sus estudios profesionales.

[52] Para datos sobre la población del municipio de Oaxaca de Juárez y de la ciudad, en el año 2000, véase el cuadro 7 del anexo 2,1.

región, que denotaban el grado de organización social alcanzado por estos pueblos (Winter, 1990).

Sin embargo, es significativo que del proceso de fundación sólo quedaran los elementos que definieron la selección del lugar para la erección de la ciudad, pero no su referencia a quienes los produjeron[53]. Antequera fue construida con el trabajo de los indígenas, y sus alimentos y provisiones siguieron dependiendo de ellos durante la mayor parte del período colonial (Chance, 1993:101). Sin embargo, pareciera haberse olvidado a esta población una vez que fue fundada, y la multiculturalidad presente parece, también, haberse borrado, pues de ella sólo quedan referencias a "los indios", como si todos hubieran sido lo mismo y lo igual[54]. El discurso oficial posterior, una vez en el México independiente, también se olvidó de estos sujetos, de sus espacios de vida, de sus culturas propias y de su papel en la erección de la ciudad. Al privilegiar el símbolo sobre el que se fundó la urbe se diluyó su presencia en el discurso, pero no pudo ser borrada, extirpada ni extinguida de la ciudad misma. Paradójicamente la oficialidad recuperó sus símbolos; el estado adoptó como escudo la efigie de Donají, la princesa zapoteca que según la leyenda sacrificó su vida por su patria y, después, la ciudad hizo lo mismo[55], evidenciando con ello la quiebra que en el imaginario local ya se había producido entre los indios muertos y los indios vivos, y las dicotomías grandeza-inferioridad o sabiduría-ignorancia, que en él caracterizaban a unos y otros y que se seguirán arrastrando hasta la actualidad.

No obstante, Oaxaca, aunque hubiese querido, no pudo negar la presencia e importancia de los indígenas en ella. Solo con sus nombres, los

[53] Sigo en estos párrafos a Hiernaux-Nicolas (2000:21-23), quien hace una descripción de la ciudad de México y de la presencia indígena en ella.
[54] Chance (1993:98), por ejemplo, indica que en los censos de población de la ciudad no estaban registrados los indígenas que en ella vivían, puesto que "para los ojos de los españoles, no estaban calificados como miembros de la sociedad urbana y los pasaron por alto en los cálculos de población" de los siglos XVI y XVII.
[55] En 1827, el gobierno del Estado decretó utilizar la efigie de la Princesa Donají, como escudo de armas de Oaxaca. Posteriormente éste fue tomado por la ciudad.

antiguos pueblos que la rodeaban parecía que se lo recordaban constantemente. Xochimilco, Jalatlaco, Tepeaca, Mexicapan y Chapultepec, habitados por hablantes de náhuatl o mexicano hasta entrado el siglo XX[56], colindaban con ella y, al paso del tiempo, cuando la ciudad extendió su manto o -mejor dicho- cuando la mancha urbana comenzó a crecer, los fue integrando a ella, devorando sus tierras y sus autonomías municipales[57]. Desde otros pueblos del Valle llegaban los insumos necesarios para su subsistencia; los indios, también llamados "propios"[58], traían productos por ellos elaborados o cultivados y los ofrecían en los días de mercado que aún hoy es posible observar, aunque se realicen en otros sitios de la urbe[59], pero que refieren a la idea de la importancia que ha tenido la zona como intercambio de mercancías, no sólo a partir de la época colonial sino desde los tiempos precolombinos.

La vida en la Oaxaca de ahora es parte de lo que fue la de ayer. Durante el período colonial se dio una importante diferenciación de los actores sociales. Españoles, criollos, mestizos, indios, negros, mulatos y un sin fin más de clasificaciones dadas dependían de la pureza de sangre, tal como se observaba en España[60]. Los indios estaban clasificados en un nivel

[56] Salazar (1932), al escribir su monografía sobre la ciudad de Oaxaca, menciona lo anterior, así como que estos poblados fueron fundados por los aztecas, al aumentar la colonia militar asentada en Huaxyácac. Por otro lado, hay que hacer notar que en la época colonial, la ciudad de Oaxaca era un espacio integrado entre lo rural y lo urbano.

[57] Por decreto del Congreso local, fechado el 19 de mayo de 1926, Xochimilco junto con Jalatlaco y Trinidad de las Huertas perdieron su autonomía municipal y pasaron a incorporarse al municipio de Oaxaca de Juárez (Bustamante, 1989:5). Anteriormente, en mayo de 1909, por decreto de la Legislatura local, Santa María Oaxaca, o el Marquesado, perdió su autonomía municipal y pasó a adscribirse a la de Oaxaca.

[58] En la época colonial, tanto las posesiones de los municipios como sus habitantes eran denominados con este término.

[59] Los días de mercado, los sábados, se realizan actualmente en la Central de Abastos, muy cerca del Centro Histórico de la ciudad; una breve descripción sobre este mercado es posible hallarla en Zafra *et al* (2001:22). Sobre el sistema de mercados en Oaxaca remitimos al trabajo de Diskin y Cook (1990), en el que analizan la forma en que éste se estructura en diversas regiones del estado, lo mismo que en la ciudad de Oaxaca. Otros trabajos sobre mercados oaxaqueños son los de Velas (1975 y 1979) y el de Drucker-Brown (1982), este último hace referencia al trabajo de Malinowski en Oaxaca.

[60] Joaquín Roncal (citado por Chance, 1993:160) indica que en la Nueva España fueron utilizados cuarenta y seis términos clasificatorios, aunque sólo 10 eran de importancia, a juzgar por los registros parroquiales y las listas de impuestos. Estos eran: español, indio, negro, mestizo, castizo, mulato, morisco (español con mulato), lobo (indio con negro), coyote (indio con mulato) y chino (indio con lobo).

inferior con respecto a los españoles y sus descendientes, y a pesar de que existía movilidad social, no todos estaban en posibilidades de aspirar a ella. Las estructuras de dominación colonial sembraron una clara diferenciación entre los actores sociales, y la sociedad urbana comenzó a definir en términos tajantes, estrictos y, muchas veces, estáticos, a los indios. Estas formas clasificatorias fueron heredadas de padres a hijos, de generación en generación, reafirmadas en los momentos de interacción y reforzadas a través de las políticas impuestas en el México independiente, donde los indios fueron sinónimo de atraso y decadencia, y el mestizaje fue concebido como la solución para estos males. Paradójicamente –pudiera pensarse en una visión claramente presentista- uno de los impulsores de estas ideas fue Benito Juárez García, el pastor de borregos, el indio zapoteco que llegó a ser presidente del país.

Sin embargo, los indígenas nunca han estado ausentes de la ciudad; estuvieron en ella en su proceso fundacional, construyeron sus templos y sus edificios emblemáticos, le proveyeron de insumos a lo largo del tiempo, propiciaron su riqueza y esplendor en épocas pasadas[61]. En las últimas décadas, esta presencia se ha acentuado, producto del proceso migratorio campo-ciudad. Estudios actuales indican que del total de la población, cerca del 60% no es nativa de la ciudad sino de alguno de los pueblos del interior del estado (Murphy *et al*, 1999:7)[62]; aunque en él no se afirma, suponemos que una parte considerable de esos migrantes son indígenas[63]. Los recién llegados se ubican en las zonas

[61] En el cuadro 8 del anexo 2,1, presentamos unos censos con la población de Antequera para el siglo XVIII. También, sobre las personas que conformaban esta población, puede verse el trabajo de Rabell (2001), un estudio sobre demografía de Antequera en el siglo XVIII.

[62] Higgins (1990:410) deja abierta la pregunta: ¿cuáles son las filiaciones étnicas de los residentes en las comunidades de urbanos pobres?, reconociendo que para mediados de la década de 1980 en éstas habitaba el 60% de la población de la ciudad de Oaxaca.

[63] ¿Qué sucede con estos indígenas que llegan a la ciudad? Chance (1990:168) había sugerido (para el período colonial) que la primera generación de inmigrantes adquiría una nueva identidad situacional, referida a los papeles desempeñados en la ciudad, que de ninguna manera estaba en contradicción con su anterior identidad étnica, sino que ambas se complementaban. Consideramos que algo semejante ocurre actualmente en la ciudad; sin embargo, los descendientes de esos migrantes -nacidos en la ciudad o resocializados en ella- en muchas de las ocasiones tienen tan sólo la referencia al lugar de

periféricas, como las laderas de los cerros, sitios en los cuales los servicios urbanos son escasos, dando como resultado una espiral de pobreza y marginación. Los migrantes se emplean en trabajos que no requieren preparación o experiencia, como peones, cargadores o sirvientes (Valencia, 2000:106); es posible observarlos en los corredores de la Central de Abastos, esperando la llegada de alguien que contrate sus servicios; por el zócalo de la ciudad, haciendo pausa en su frenética búsqueda de trabajo; o por las calles del Centro Histórico, rodeados de sus hijos, pidiendo limosna.

A pesar de poseer una considerable población indígena, en la ciudad existen pocos grupos organizados en términos étnicos; es decir, la etnicidad no juega un papel relevante en la forma en que se organizan los migrantes indios, sino que éstos asumen otras formas de organización, ya sea vecinal o barrial, y sus reclamos no son una reivindicación de sus identidades indígenas sino más bien una búsqueda de mejores condiciones de vida (Murphy *et al*, 1999:8)[64]. Es por eso, quizá, que no podamos mencionar puntos geográficos al interior de la urbe en donde sea posible encontrar a indígenas de un grupo específico, sino que más bien habitan en espacios donde se mezclan con miembros de otros grupos, sean indígenas o mestizos pobres[65]. De esta forma, no se puede hablar de colonias o barrios

origen de sus padres, pero no comparten con ellos su identidad étnica, dejando de reproducir elementos culturales que sustentan dicha identidad, como la lengua o el vestido, entre otros. De esta forma, las nuevas generaciones descendientes de migrantes, en muchos casos sólo se identificarán como "oaxaqueños", sin ninguna referencia a la identidad étnica que pudieron haber heredado. Sobre procesos de adaptación de migrantes llegados a la ciudad de Oaxaca puede verse el trabajo de Hendricks y Murphy (1981).

[64] Chance (1990:168) concluye que la etnicidad, como un factor en la organización social de sociedades oaxaqueñas, fue más importante en tiempos prehispánicos que en la época colonial. Esta situación, al parecer, se sigue produciendo de igual forma actualmente.

[65] Hiernaux-Nicolas (2000:30) indica, para la ciudad de México, que los indígenas se amoldan a la traza urbana, se insertan en ella, y que es sólo en la dimensión intradoméstica, dentro del espacio de la casa, donde -eventualmente- se pueden evidenciar rasgos que remitan al origen étnico de los migrantes. Algo parecido, podríamos sugerir para el caso de Oaxaca. Higgins (1974), en su estudio sobre una colonia pobre de la ciudad, había concluido que la etnicidad no jugaba un papel importante en la organización social de sus habitantes, a pesar de que al interior de algunas viviendas se reproducían algunos elementos culturales del lugar (y grupo etnolingüístico) de origen. Sobre la relación entre migrantes pobres, véase a Higgins (1977 y 1983).

de mixes o de huaves, por ejemplo, sino más bien habría que hacerlo de asentamientos diversos que los mismos urbanitas identifican como de migrantes indios, sin referencia al grupo etnolingüístico concreto del que proceden[66].

El incremento de la población urbana ha hecho que la ciudad se ensanche aún más. Es difícil poder decir cuánto abarca, ya que si bien existe el municipio de Oaxaca de Juárez, cuya sede es la ciudad del mismo nombre, ésta sobrepasa los límites de aquel, ya que ocupa jurisdicciones de municipios diversos que anteriormente eran pueblos que la rodeaban[67]. San Jacinto Amilpas, Santa Lucía del Camino, San Sebastián Tutla, Xoxocotlán, San Pablo Etla y San Agustín Yatareni, son sólo algunas municipalidades en las cuales es posible ubicar diversas colonias, cuyos residentes se identifican como habitantes de la ciudad, a pesar de que en algunos momentos paguen sus impuestos a un ayuntamiento diferente y que éste, y no el de la capital, les brinde los servicios básicos. Esto permite, por otra parte, observar cómo se va configurando el sistema urbano, ya que además de estos pueblos, prácticamente conurbados, existen otros que

[66] Caso excepcional lo constituye la colonia Yalalag, donde la mayoría de residentes son oriundos del pueblo zapoteco serrano de Villa Hidalgo Yalalag; incluso, el 18 de noviembre, día de Santa Cecilia, cierran las calles de ese lugar, para celebrar la fiesta patronal de su lugar de origen (Olga Montes, comunicación personal. Véase anexo 8,1 para identificación de informantes). Por otro lado, existen algunas asociaciones de migrantes radicados en la ciudad, en las que se enfatiza su pertenencia a una localidad y, en ocasiones, a un grupo etnolingüístico. Las Asociaciones de Istmeños (juchitecos, ixtepecanos o tehuanos, entre otros), Serranos (zapotecos de la Sierra Juárez) y Costeños, por ejemplo, son espacios para la reafirmación identitaria, a través de las fiestas que celebran en la ciudad. En ellas, lucen los trajes de sus respectivas regiones, bailan sus sones, amenizados por bandas traídas de sus pueblos de origen, o comen los guisos típicos de sus localidades.

[67] Los actores sociales ubican, a través de imágenes diversas, la ciudad en que viven y definen así sus límites. Es de observar que siempre se autoadscriben como habitantes de la ciudad, a pesar de residir en algunas colonias ubicadas en la jurisdicción de un municipio diferente. No todos los sectores que conforman la ciudad son considerados por los urbanitas como de igual valor moral o social, sino que en las valoraciones que se les asigna subyacen estereotipos diversos; por ejemplo, San Martín Mexicapan es considerado como un lugar violento, lo mismo que Santa Rosa; en San Felipe del Agua se cree que vive la gente adinerada, así como los artistas; en el Rosario se dice que viven los obreros, en casas de interés social, etc. Cada lugar de la ciudad tiene un valor asignado y juntos conforman la cartografía (real o imaginaria) de los citadinos que viven en ciertas partes de la ciudad y que tienen de las otras partes, por lo menos, alguna idea o imagen (Agier, 1997:186).

también mantienen estrechas relaciones con ella, como Santa María Atzompa, San Bartolo y Santa María Coyotepec, Villa de Zaachila, Cuilapan de Guerrero, Tlalixtac de Cabrera, Tlacolula de Matamoros y otras poblaciones más que conforman el Valle de Oaxaca[68]. El centro comercial y económico, político, administrativo y religioso sigue teniendo una decidida importancia, y estructura las relaciones de unos y otros[69]. La ciudad, por tanto, ha ido incorporando de diversas maneras a las localidades rurales circundantes, ya sea dirigiendo la producción del campesinado y de la pequeña industria artesanal, atrayendo fuerza de trabajo a los sectores de servicios y la construcción y/o ocupando sus tierras (Zafra *et al*, 2001:23)[70].

2.2. LA CIUDAD DE LOS CONTRASTES

Junto a la diversidad cultural y étnica que presenta actualmente, Oaxaca está llena de contrastes y desigualdades, ya que es aún una sociedad en donde el criterio racial tiene un peso importante, y en donde una minoría mestiza domina social, cultural, económica y políticamente al resto de la sociedad. Esta es una realidad que a los ojos de los oaxaqueños puede pasar desapercibida, quizá porque se esté acostumbrado a esta situación. Podríamos decir, entonces, que en la ciudad de Oaxaca existen dos

[68] Castells (1974:280-285) define el sistema urbano como la articulación específica de las instancias de una estructura social en las unidades espaciales de tal proceso. Lo caracteriza por el conjunto de relaciones entre la producción, el consumo y el intercambio, así como por la regulación de las relaciones entre ellos, a través de su articulación con la instancia política y, también, por poseer un elemento simbólico que expresa la especificidad de lo ideológico a nivel de las formas espaciales.

[69] García y Solís (2000) ofrecen un análisis sobre el asentamiento de las diversas empresas en la zona metropolitana de Oaxaca. En él se correlaciona la variable territorialidad, en el caso de la zona conurbada de la ciudad de Oaxaca, con el número de empresas, rama de actividad y número de trabajadores. Otro trabajo sobre la zona metropolitana de Oaxaca (siempre sobre aspectos económicos) lo ofrecen Calvo y Ramírez (1999).

[70] Leeds (1994ª:116 y ss.) propone considerar a las diferentes localidades insertas en un sistema urbano, como parte de un *continuum*, y caracterizarlas a partir de diferentes criterios, como la especialización, interconexión y cambio dentro del sistema. Lo urbano, en términos de Leeds, engloba lo rural. El en caso oaxaqueño antes descrito estaríamos, entonces, ante un sistema urbano, debido a la circulación de personas, materiales y bienes diversos que cruzan fronteras locales e, incluso, regionales (Leeds, 1994ᵇ:211 y ss). Sobre la relación entre las localidades del Valle de Oaxaca con la ciudad, véase a Aguilar (1980), Bailón (1982) y Sigüenza (1994).

sociedades distintas, la mestiza y la indígena que, por lo general, no se mezclan, aunque siempre estén en contacto. No es debido a que en Oaxaca se tenga establecido cuáles son los lugares para un grupo y cuáles para otro, sino que la situación es mucho más complicada (Montes 1998[b]). Existe toda una interiorización de valores por parte de la población respecto al lugar ocupado por cada uno en la sociedad y el lugar que se le brinda al otro (Montes, 1998[a]). Cada uno de manera inconsciente sabe en dónde se ubican los límites y, en la mayoría de las ocasiones, se respetan. Así, los grupos subordinados reproducen su propia marginación y, con ello, el orden establecido, ya que han interiorizado los valores que la clase dominante ha difundido, para legitimar un orden benéfico para ellos. Lo anterior brinda una idea de Oaxaca como una sociedad todavía colonial, en donde conviven diferentes grupos sociales opuestos unos a otros e identificados a través de diferentes características que van desde las fenotípicas hasta las culturales[71].

Como cualquier sociedad multicultural, en Oaxaca los diferentes imaginarios urbanos que existen se observan en la interacción, pues la forma en que un grupo concibe a otro es lo que orienta la conducta en la vida social. La imagen que el uno grupal ha recreado del otro, a través de un largo proceso histórico, condiciona las relaciones sociales y se observa en la vida cotidiana, en el mercado, por las calles de la ciudad, incluso en los templos. Montes (1996) ha estudiado este tipo de relaciones, los estereotipos y la manera en que éstos son de vital importancia en las relaciones que se entablan en el escenario urbano, indicando que el racismo y el estigma social siempre se encuentran presentes en la interacción social. Así, fenotipos raciales y elementos culturales son utilizados para definir a la población indígena. Por ejemplo, cuando una persona adquiere mayores elementos occidentales y los integra a su vida cotidiana, será considerada -en una primera evaluación- menos indio. Lo

[71] En el capítulo 8 abundaremos más sobre el orden social vigente en la ciudad de Oaxaca.

mismo ocurre con la lengua, el color de la piel, de los ojos, el tipo de cabello o el cuidado de los pies[72]. Las formas clasificatorias de la época colonial subsisten refinadamente en esta ciudad, imponiendo -además- una carga valorativa a los habitantes de la misma, según la clasificación que de ellos se realice; es decir, dotan de un estatus social y político.

3. PENSAR LA CIUDAD

Con todas sus contradicciones y complejidades apenas brevemente expuestas, nos hemos preguntado ¿cómo los urbanitas piensan su ciudad? Es decir, cómo se ha visualizado este espacio geográfico y quiénes son los que producen estos tipos de imágenes. Sin duda, no todos los habitantes de la ciudad la piensan de igual manera, pero no todos se encuentran en la posibilidad de escribir la forma en que la conciben; mucho menos de extender esa particular forma a las demás personas con las que comparten el espacio. Quien escribe, lo hace desde una posición especial, privilegiada tal vez, porque lo hace quien puede y no quien quiere. Los intelectuales locales se han distinguido por ser, en muchas ocasiones, pertenecientes a familias conocidas de la ciudad, con una antigüedad dada por generaciones, con ciertos elementos de poder, ya sean económicos o políticos, que ha influido en su producción literaria, puesto que ésta se convierte en el reflejo de sus concepciones (Rodrigo, 1999:125). Es así como podemos encontrar, entre la bibliografía existente sobre la ciudad, obras de carácter poético y anecdótico, en las que se observa una imagen nostálgica que del pasado reciente tiene un sector de la población. Algunos títulos de los trabajos hacen referencia a ello: "*En el carnet del recuerdo*", "*Oaxaca de mis recuerdos*", "*Así era Oaxaca*", por ejemplo. En ellas se plasma la imagen de una ciudad exaltada, tanto por los nombres que se le otorgan como por los calificativos utilizados:

> *Y si mi aliento -exhultante e irredento- es la ofrenda que renuevo cada día para ponerla a tus pies; si la más dulce nota de mi lira es para*

[72] Nos estamos refiriendo concretamente a la frase utilizada de manera común y en sentido peyorativo: "indio pata-rajada".

> *cantarla cerca de ti, dulce Sultana Sureña; si busco levantar para siempre mi tienda y plantar en ella la bandera blanca de la paz como la canción de cuna, bajo la sombra de tu cielo y a la sombra de tus laureles que son más verdes que mi mayor engañadora esperanza; debo decirte en esta maravillosa evocación, decirte repleto de amor, y echando para ti las joyas mejores que traigo guardadas en el fondo de mi viejo arcón de cedro, tallado a mano y perfumado con aroma de membrillo, que eres, suave Oaxaca, alma grande y fuerte, amurallada de cármenes perdidos* (Dalevuelta, 1932).

Algún texto hace explícita la idea de presentar una historia enaltecida de la ciudad:

> *Se trata justamente de enaltecer el humilde rincón del planeta en que sentimos el primer latido del corazón al aspirar, también por vez primera, el aire puro de nuestra tierra, humedeciendo su suelo con la primera lágrima* (Salazar, 1932).

Las épocas pasadas son concebidas como de tiempos idílicos, en donde la vida provincial deparaba placeres y satisfacciones diversas; donde se vivía lo propio, es decir, una forma particular de ser, aunque no siempre era susceptible de ser generalizada a la mayoría de la población. Por eso es que algunos de los textos realzan el pasado como la época de abolengo, de buenas costumbres, de situaciones cotidianas en las que se veía claramente la diferenciación social, en contrapartida de la situación actual. De ahí que algunos de los verbos utilizados en pasado denoten la terminación de la acción a la que se refieren, diferenciando claramente lo que fue de lo que es, ya que el discurso es creado desde un contexto específico que se confronta con los hechos que habitan en el recuerdo:

> *Este aislamiento propició que la ciudad conservara una manera muy propia de vivir, sin mayor influencia del exterior. Nuestra existencia era algo íntimo y personal, muy especial, hermoso y digno de costumbres y tradiciones que se notaba en la forma de actuar y hablar, enmarcado en lo que ha sido una ciudad con prosapia y señorío* (Larumbe, 1998:13).

La descripción que se hace de Oaxaca es, en la mayoría de los casos, teñida de adjetivos que la califican como buena y bella. Estos términos,

cargados de valores morales, permiten recrear un panorama idílico que muchas veces se distancia de la realidad social en que vive inmersa la ciudad. Se destaca lo considerado como bello, alegre o bullicioso y se calla lo demás. Sin duda, es la presentación positiva e idealizada de la urbe, sencillamente porque así es concebida por quienes escriben sobre ella:

> *La rodean lindos jardines y alegres pueblecillos. Sus calles rectas y regulares, son calles de candorosa sencillez, en donde el alma de la provincia se aduerme plácidamente, junto al misterio evocador de sus casonas coloniales* (Rodríguez, 1932).

No es raro que las personas traten siempre de presentar sus lugares de origen como sitios únicos, exclusivos, con características propias, plenamente diferenciados del resto de lugares o, al menos, de los cercanos; incluso que en ocasiones los equiparen a grandes civilizaciones que existieron en mundos distantes. Es un proceso bastante extendido y generalizado en el mundo entero y, por eso mismo, el que aquí se expone no denota particularidades importantes. Nuestro interés, por tanto, es únicamente evidenciar la valoración que un grupo específico de urbanitas ha hecho sobre la ciudad que vive y que, posteriormente, ha sido transmitida al resto de los pobladores. Lo interesante es señalar que en la comunicación de estas formas de pensar la ciudad no sólo se transmite una idea axiológicamente positiva, sino también la base prejuicial sobre la que se escribe (Rodrigo, 1999:133). Eso legitima la producción literaria, puesto que esa base es, también, en muchos casos, compartida por los demás. Los estereotipos, prejuicios o estigmas no se crean en el discurso sino que se reproducen en él. Por eso no es raro observar referencias a la dicotomía indios muertos-indios vivos, grandeza-inferioridad que anteriormente señalábamos:

> *De bosques de guajes en una cima*
> *Huaxyacac, sabemos un primer nombre,*
> *Setenta siglos tu zona es poblada*
> *Según los que saben de estas cosas:*
> *Aquí se cultivó el nativo, hombre*

Que nos legó sus obras portentosas
(Bustamante, 1979:9).

o bien, como señala este mismo texto:

Si fuiste vieja cuna de cultura
Antes de la conquista, ahora después
También has brillado a gran altura,
Y buscando estar siempre al minuto
Has tenido un famoso Instituto;
Hoy tienes Tecnológico y Universidad.
(Bustamante, 1979:13).

Además de hacer una presentación positiva de su ciudad, es de notar que muchos de los autores exaltan la época colonial, ya sea por las costumbres impuestas en ella o por los edificios construidos; los vestigios de ese período serán ampliamente mencionados, puesto que la belleza de la ciudad se considera que se debe en mucho a la conservación de los mismos. Por eso no es raro que las acciones de construcción se califiquen como hazañas heroicas, o bien, que los actores que las hicieron sean valorados de igual forma en que contemporáneamente se hace, puesto que -reiteramos- la producción literaria es la fuente que recoge los prejuicios:

El ideal señero
que el santo misionero
reveló al indio pobre y desvalido
con el insomne afán de sus ejemplos,
fue aroma del terruño ennegrecido
que al ascender, buscando paz y olvido,
se condensó en la piedra de tus templos.
(Ramírez, 1932).

O bien, esta otra cita:

Oaxaca, múltiple en sus aspectos, arrastra en los edificios de sus templos la curiosidad endémica del turista, la admiración concienzuda de los sabios y el orgullo heredado de sus habitantes que guardan en el relicario de los años las joyas de su arte antiguo (Aguirre, 1932).

El orden social también se expresa en esta producción literaria, manifestado de manera sencilla, puesto que mencionarlo no causa mayores problemas. Sin duda, el hecho que permitía esto era la concepción misma del orden como lo ya dado, como parte del mundo del sentido común que permitía a los actores sociales leer la realidad y reconocer como ordenado el mundo en que vivían. Por eso es "su" mundo, es decir, su realidad, que han construido a lo largo del tiempo y que, en momentos específicos, se considera como consustancial a ellos. No es de extrañar, por tanto, que los textos señalen a los indios realizando servicios domésticos o que se emitan juicios descalificativos sobre ellos:

> *Las sirvientas, vulgo "gatas" de tez morena indígena, con sus ropas muy almidonadas y sus trenzas muy características, "cuatreras" en su mayoría y cimarronas eran, por aquel entonces, muy codiciadas por los jóvenes de la casa y hasta por el patrón* (Rosas, 1971:28).

Más allá de la exaltación que se hace del lugar, de presentarlo como enaltecido, con una historia inscrita y destacada dentro de la historia nacional, lo importante es mencionar que los textos presentados, tan sólo una mísera muestra de la cantidad que existe de ellos, expresan una forma de vivir, un orden que estructura las relaciones sociales. En los discursos, las referencias a los indígenas son variadas, pero todas ellas siguen la misma línea presentada arriba, de exponerlos como pertenecientes a mundos diferentes; en otros casos, simplemente son parte de un escenario folklórico, mientras que en otro sencillamente no se les menciona. A pesar de que nunca estuvieron fuera de la ciudad, de que su presencia fue y es una constante, se les olvida en muchos casos, denotando que no son parte de esa sociedad que han ayudado a construir y que todavía sigue viviendo de ellos y de sus expresiones culturales y artísticas[73]. Hay, por tanto, una desconexión entre lo que se expone y lo que existe.

[73] En el capítulo 4 abundaremos sobre las imágenes que se tenían de la ciudad y que afloraron en las celebraciones del IV Centenario.

Si por un lado, los textos literarios nos ayudan a observar la forma en que la ciudad ha sido pensada por un grupo de intelectuales locales, la nomenclatura de sus calles nos remiten a ver la manera en que la historia local se mezcla con la nacional. Estas llevan, básicamente, nombres de personajes del siglo XIX y XX, que tuvieron una acción protagónica en las luchas por la Independencia de México, en la Reforma o en la Revolución Mexicana. Otros más son hombres cuya inspiración artística colmó de gloria a esta parte del país. Pocos son los personajes de la época colonial y, en menor número, se le dedican las calles a mujeres. Los cambios en la nomenclatura citadina se dieron después de la Independencia; anteriormente, eran nombradas en alusión a hechos en ellas acontecidos; por los personajes de importancia económica, política o religiosa que ahí vivían; por las iglesias o edificios que se encontraban a sus orillas o por alguna anécdota que en ellas ocurrieron. De esta forma, las calles del Indio Triste, de La Amargura, del Tropezón, de Los Pulgones, del Amor, de Las Vacas, se mezclaban con las denominadas de El Patrocinio, de Las Nieves, de La Sangre de Cristo; o con las de Las Casas Consistoriales, de Castañeda o de La Cochera de Don Juan Ruiz[74]. Los nombres simbolizaban elementos cotidianos del acontecer local, entremezclaban la vida religiosa con la política y referían a una forma vivir la ciudad. Lo mismo sucedía con los barrios; de los 26 existentes a finales del siglo XVIII, 16 de ellos llevaban el nombre de la iglesia que se encontraba en su jurisdicción; los demás referían a categorías adscritas a los que en ellos vivían, como el barrio de las Chinas (o mujeres del mercado) (Altamirano, 1992:19).

Los cambios en la nomenclatura remiten a la existencia de intereses distintos a los anteriores, que primaban en las cúpulas políticas locales. Se buscaba ensalzar en el terruño la historia nacional y reiterar que Oaxaca estaba ligado a ella. Lo local, por tanto, refería a procesos más amplios, en

[74] Altamirano (1992:25-30) presenta la nomenclatura de las calles, para las primeras décadas del siglo XIX, así como diversos croquis de la ciudad, en donde es posible ubicarlas. Sus fuentes son el plano de 1803 y el Censo de Casas de 1824.

los que habían participado numerosos oaxaqueños[75]. Así, las calles dejaron de ser nombradas como antaño, para pasar a ser territorio de los héroes. Morelos, Hidalgo, Guerrero, Aldama, de la época de la Independencia de México; Melchor Ocampo o Benito Juárez, de la Reforma; Pino Suárez, Madero, Carranza, en la Revolución; a ellos se fueron anexando otros personajes, rescatados de la historia colonial como el Padre Las Casas, o el filántropo portugués que residió en Antequera, Manuel Fernández de Fiallo; o de la historia local más reciente, distinguidos por su genio musical, como Macedonio Alcalá. La grandeza mexicana plasmada en sus luchas y en su desarrollo intelectual es reflejada en el nombre de las calles; curiosamente, de los indios nuevamente poco es lo que se tiene[76], tan sólo unas cuantas calles que ostentan el nombre de un zapoteco prehispánico, de un emperador azteca y de una serpiente emplumada, Cosijoeza, Moctezuma y Quetzalcóatl, respectivamente[77].

Pero, por paradójico que pareciera, más allá de los nombres de las calles y de las plazas, muchos espacios urbanos dan la impresión de ser propiedad de un indio. El mercado, avenidas principales, plazas, museos, escuelas, la universidad, el municipio mismo, todo es de Juárez. Su estatua se levanta en algunas plazas y, también, en el cerro del Fortín, dominando la ciudad. Pero sus pertenencias no son "del común", es decir, no son también de otros indios sino sólo de él, reflejando con ello la valoración que se le hace después de muerto que, incluso, su condición étnica es uno de los elementos que refuerzan su grandeza, puesto que –para muchos de los oaxaqueños- a pesar de haber sido indio, supo sobreponerse a ello y llegar a ocupar la Presidencia de la República. Juárez el patriota, el reformador, el benemérito vive en la mitología local, en un

[75] Nos estamos refiriendo en este espacio solamente de las calles del Centro Histórico de la ciudad; la nomenclatura en otras partes de la urbe cambia radicalmente, como en el caso de la colonia Las Flores, cuyas calles llevan nombres de flores, o las colonias América del Norte y del Sur, cuyas vías ostentan el nombre de países americanos.
[76] Haciendo la salvedad los casos de Benito Juárez y de Porfirio Díaz.
[77] Asimismo, pocas son las vías que llevan nombre de mujeres, entre ellas está la calle Margarita Maza de Juárez.

mundo más allá del cotidiano que propicia que las cualidades que se le alaban y veneran: su coraje, su decisión política, su honradez y su valor por defender la patria, sean imposibles de extrapolar a los indios contemporáneos.

La forma en que la ciudad es pensada actualmente puede ser observada, también, a través de la recuperación de los diversos nombres que ha tenido a lo largo de su historia. Cada uno de ellos remite a un conjunto simbólico específico, epocal, pero reunidos todos, los nombres exponen entre sí diferencias y contradicciones, así como valoraciones diversas. "Huaxyácac" refiere a la antigüedad, a una existencia previa a los europeos; "El Marquesado del Valle" o "la Vieja Antequera[78]" exponen su pasado colonial; "Oaxaca de San Marcial" la llamaron (y siguen llamándola) los religiosos y eclesiásticos, puesto que San Marcial es el patrono de la ciudad; en contrapartida también se le denomina "Oaxaca de Juárez", cargando el apellido del indio zapoteco que expidió las leyes de Reforma[79]; aquí lo religioso se confronta con lo secular y denota la importancia que esos dos ámbitos tuvieron dentro de la vida local en diferentes momentos. "La Perla del Sur", "Soberana del Sur", "Sultana del Sur", son otros nombres dados que más que señalar un espacio dentro de la geografía nacional, refieren a una valoración que se otorga. Los nombres dicen mucho, remontan a episodios pasados y presentes, a estereotipos vigentes, a formas de valoración de lo local. La historia de la ciudad es en buena medida la historia de sus nombres.

Pero Oaxaca es también tradiciones. Es una ciudad que ha sido mirada como tradicional, y en donde el pasado se ensalza y queda aprisionado de diversas maneras, pudiendo ser observado a través de los discursos, de las pláticas coloquiales, de la acción social que permite

[78] El nombre de Antequera fue cayendo en desuso conforme se castellanizaba el vocablo Huaxyácac hasta convertirse en Oaxaca. Hacia 1786 ya se le menciona con este nombre en los documentos oficiales (Gobierno del Estado, 1986:12).
[79] Éste es el nombre oficial de la ciudad, dado por decreto del Congreso local, el 10 de octubre de 1872, al poco tiempo del fallecimiento de Juárez.

asomarnos a las imágenes que algunos grupos de habitantes construyen de ellos mismos y de los otros que viven también en la ciudad. La tradición marca las formas de asumirse colectivamente; y entre la amplia gama de elementos susceptibles a convertirse en ellas, en cada época se eligen algunos. Así, elementos culturales indígenas o prácticas religiosas o seculares son apropiadas, reconstituidas y resignificadas, surgiendo de esta forma las tradiciones oaxaqueñas y, también, los símbolos de la ciudad. Los días de Muertos, las fiestas religiosas, la Noche de Rábanos son algunos de estos elementos. A la par, se crean otros, como la procesión de Viernes Santo, la Guelaguetza y las actividades a ella vinculadas. Éstas son, para muchos habitantes de la ciudad, algunas muestras de las tradiciones, que definen a su lugar de residencia, por eso en otro lugar la he llamado la *ciudad de las tradiciones* (Lizama, 2002), porque a través de ellas Oaxaca está buscando un sitio en contextos más allá de los regionales.

Los textos literarios sobre la ciudad, los poemas dedicados a ella, la nomenclatura de sus calles, el rescate de los diversos nombres que a lo largo de la historia se le han dado, así como las tradiciones que posee permiten acercarnos a la forma en que la ciudad es pensada por los sectores dominantes que, después, han comunicado esta forma específica de concebirla al resto de la sociedad. Es un lugar con "prosapia y señorío", que ha participado en las luchas del país, que ha dado héroes a la nación mexicana, que ha sido antigua como sus nombres remiten y como sus tradiciones reafirman. Lo íntimo de lo local se envuelve con lo público de lo nacional, y una cosa no se entiende sino es en referencia a la otra, porque ambas son complementarias. Si aquí insistimos en mostrar que la ciudad ha sido pensada como enaltecida, exaltada, heroica, moderna y tradicional es porque ese pensar condiciona el vivir.

4. PARA NO CONCLUIR

En el transcurso de esta exposición hemos utilizado algunos términos que pueden causar confusiones si no los delimitamos desde el inicio, puesto que los seguiremos empleando a lo largo de los capítulos sucesivos. Sin duda, uno de los más recurrentes ha sido el término "indio". Ésta ha sido una categoría socialmente construida y ampliamente utilizada. Desde la época colonial, el término implicó un estatus social y político específico, que dotaba, a quien era así catalogado, de un sitio específico dentro de la estructura de la sociedad de la época. La palabra contenía (y contiene) valoraciones, estereotipos, prejuicios varios que se aplicaban (y se sigue haciendo) a todo aquel que era considerado como miembro o descendiente de los grupos autóctonos mesoamericanos. Como cualquier otro término clasificatorio, aquí las diferencias identitarias entre ellos se suprimían, englobándose en esta forma genérica, cuyos límites se adecuaban a las necesidades sociales de aquellos que lo construían.

El discurso antropológico ha utilizado esta categoría de análisis de la misma forma que ha empleado conceptos como campesino o mestizo, por lo que ha provocado diferentes discusiones con respecto a su significado[80]. En este espacio, cuando utilicemos el término "indio" lo haremos para referirnos a los miembros de los grupos mesoamericanos. Somos conscientes de la alta diferenciación que existe entre ellos, y de que no es posible hablar de una "cultura india" como tal, como tampoco existe una "lengua indígena" sino diversas culturas y lenguas indígenas actualmente vigentes en Oaxaca. Los miembros de estos grupos no se identifican primordialmente como indios, sino que sus niveles de identificación varían dependiendo de su lugar de nacimiento, de la lengua que hablan, de algunos elementos de sus culturas, por ejemplo. Su identificación como indios, por lo general, es externa, viene dada desde fuera, adscribiéndolos, así, a una sociedad específica. Actualmente en Oaxaca, al ser considerada

[80] Hernández (1998) realiza un análisis de la construcción de la categoría "indio" en el discurso antropológico.

una persona como indio, se le asigna también un estatus inferior con respecto a la sociedad mestiza[81]. No tenemos intención de utilizar esta palabra con la carga simbólica y estigmatizante que ha poseído (y sigue poseyendo), tan sólo la utilizamos como un medio para referirnos a la diversidad étnica y cultural existente en el estado[82]. El indio y lo indio seguirán aquí siendo términos genéricos, utilizados para hacer referencia a un conglomerado de personas concretas, sabiendo que a su interior presentan marcadas diferencias.

Dentro de este trabajo, otro de los términos que comúnmente se encontrarán será el de "oaxaqueño". Habíamos esbozado en páginas anteriores que éste también refiere a una población altamente diferenciada que identifica al estado como su lugar de origen. A lo largo del texto, cuando hagamos referencia a "los oaxaqueños" lo haremos en términos concretos de ser habitantes de la ciudad de Oaxaca y no del estado, a menos que previamente se indique otra cosa. Por eso, en muchas ocasiones lo utilizaremos como sinónimo de "habitantes de la ciudad" o "urbanitas".

Por último, otra de las palabras ampliamente utilizadas será "lo urbano". En México, esta categoría siempre ha sido empleada en confrontación con una que le es complementaria: lo rural. La confrontación entre ellas ha guiado muchos de los estudios realizados en ciudades, ya que éstas se visualizan como los sitios en los que la modernidad sienta sus reales, en contra parte de lo que se considera que ocurre en el campo. Otra de las dualidades tradicionales entre el campo y la ciudad ha sido que en el primer espacio se considera que se da el conocimiento de los miembros del grupo, frente al anonimato que priva en las urbes. Las clásicas diferencias

[81] Los procesos de negación de las identidades étnicas con vista a evitar la discriminación social ha sido ampliamente discutidos por Barabas y Bartolomé (1990), por Bartolomé (1993) y por Montes (1998[a] y 1998[b]), entre otros autores.
[82] El conjunto simbólico peyorativo a que estos términos refieren para la sociedad mestiza no se diluirá con su supresión, o sea, con que simplemente se dejen de emplear, sino que son formas históricas del pensamiento. De ahí que la única manera de transformar esta situación sea cambiando, precisamente, las formas de pensar que las han originado.

propuestas por Durkheim entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, parecen regir en el imaginario de algunos científicos sociales[83]. En este trabajo no abundaremos más en estas diferencias; no nos interesa hacerlo aquí. Lo que queremos es plantear que cuando se utilice en el texto la palabra "urbano" nos estamos refiriendo al espacio ocupado por la ciudad de Oaxaca[84], tal como los mismos habitantes la conciben, es decir, sin límites geográficos claramente definidos, pero con fronteras imaginarias ampliamente aceptadas y asumidas por los urbanitas[85].

* * * * *

Este ha sido tan sólo un intento por acercarnos al panorama multicultural y pluriétnico del estado de Oaxaca, así como a algunas de sus múltiples problemáticas. Esa multiculturalidad se aprecia, de manera más concreta en los espacios urbanos y, principalmente, en la ciudad de Oaxaca, donde la presencia indígena ha sido una constante, desde tiempos anteriores a la conquista y colonización hasta la actualidad. La forma como los indios han sido visualizados por determinados segmentos poblacionales y las maneras como se reproduce la estructura colonial en la ciudad actual, influye en el desarrollo de un tipo de interacción, con base en esos conjuntos prejuiciales.

---

83 Leeds (1994ª:51) indica que las discusiones entre urbanismo y urbanización se han basado siempre "en una categoría históricamente particular de fenómenos urbanos y de formas urbanas de integración". Esto ha llevado, según el autor, a insistir en la clásica dicotomía rural-urbano, y en la identificación de lo urbano con la ciudad. Sobre su propuesta véase la nota 69.

84 Higgins (1990:405-408)) realiza una discusión sobre la noción de lo "urbano" en Oaxaca.

85 Castells (1974:280) discute ampliamente el concepto "urbano" y afirma que las prácticas urbanas connotan la articulación del proceso que estructura el espacio (referente a la reproducción simple y ampliada de la fuerza de trabajo) con el conjunto de la estructura social.

De esta forma, la ciudad se erige –para nosotros- en un espacio privilegiado para poder estudiar cómo se desarrollan las relaciones entre diferentes formas de vida, entre distintas sociedades que conforman ahora el panorama nacional. Lo indio y lo mestizo, la sociedad indígena y la nacional se encuentran y contrastan en Oaxaca, y las relaciones sociales que desarrollan siguen líneas previamente establecidas, pautas de conducta que se rigen por medio de imaginarios que, a su vez, se miran en la acción diaria.

CAPÍTULO III

"LA CIUDAD DE LAS FIESTAS"
UNA RECONSTRUCCIÓN DEL CALENDARIO FESTIVO OAXAQUEÑO

Quien visite la ciudad de Oaxaca se encontrará, sin duda alguna, con un conjunto de elementos que los mismos habitantes identifican como "tradicionales". Las referencias a ellos pueden ser observadas por las calles, en teatros, bares, restaurantes, mercados y folletos turísticos; es posible escucharlas en canciones vernáculas y mirarlas a través de la televisión local. Estas tradiciones, clasificadas como tal por diversos discursos, tanto populares como estatales, generan sentimientos y emociones, porque son algunos de los símbolos de lo considerado como propio, exclusivo y peculiar del lugar, ya que representan a los habitantes de la urbe no sólo en su contexto local sino también fuera de él. Parte de esas tradiciones oaxaqueñas son las fiestas, que se encuentran presentes en todos los meses del año y que se extienden a través de la geografía urbana, creando la imagen de una ciudad que vive de fiesta en fiesta. Como otras de las tradiciones oaxaqueñas, éstas han merecido poca atención por parte de los antropólogos y su tratamiento ha sido dejado, de forma casi exclusiva, en manos de escritores locales, que han producido una serie de discursos, que en la mayoría de las ocasiones son románticos y nostálgicos, pero que siempre presentan la visión enaltecida de lo propio:

> *Iniciadas en el templo, las fiestas llegaban al mundo seglar y profano de los pasteleros y confiteros, hasta los escultores de maestría insospechable o de ingenua belleza popular; a los sastres y costureras; a los orfebres; a los cereros de trabajos de sueño; a los arrieros que dibujaban la soñolienta ruta de santuario a santuario; a comerciantes y mercilleros y hasta a los tahúres y demás gentes en las que el concepto de lo bueno y lo malo se hace crepuscular. Todo se revolvía. Era la vida plena, jocunda y generosa del pueblo: Contompinto, adornos florales y de armazones olorosos a bosque, sombras, manta y ramas...* (Castañeda,1997:50).

Sin embargo, ninguno de los escritores locales ha presentado un panorama global de estas festividades, puesto que sus trabajos son, en la mayoría de los casos, recuentos de un ayer visto como glorioso, mezclados con las quejas por el tiempo presente conceptualizado como moderno y, también, como promotor del cambio cultural; su objetivo al escribir no ha sido reconstruir un calendario festivo, sino únicamente abordar algún tema de la ciudad, en el que salía a relucir una fiesta que, entonces, era descrita de la manera en que se llevaba a cabo en épocas pasadas[1]:

> *Cuando había fiestas en los barrios, las calles se adornaban con farolitos que eran de pergamino; los hacían de "buche de toro" y los pintaban de varios colores. Esos eran los tradicionales farolitos de Oaxaca. También la Noche de Rábanos en el Jardín. La rotura de los platos, los buñuelos, pero no como hacen ahora. Era algo típico, propias de la Navidad, no propias de cada temporada de turismo* (Zúñiga y Aquino, 1989:56-57).

La multitud de fiestas existentes en Oaxaca hace que el intento por reconstruir el calendario festivo, con la totalidad de celebraciones que en él se desarrollan, se convierta -sin duda- en una tarea extremadamente laboriosa. No se trata sólo de hacer un recuento de las fiestas religiosas, sino también de abordar tanto las seculares como las ceremonias cívicas[2]; tampoco interesa mencionar sólo las fiestas vecinales, sino también las familiares. El calendario oaxaqueño es una mezcla de todos estos elementos y nuestra tarea en este capítulo será tratar de acercarnos a él lo mejor posible, a fin de observarlo y describirlo. No obstante, surge una pregunta al iniciar nuestra labor: presentar la fiesta por la fiesta ¿qué de productivo traerá para este trabajo que no versa sobre una festividad específica sino sobre las

[1] Ejemplos de éstos son los trabajos de Castro (1951); Méndez (1997); Larumbe (1998) o Castañeda (1997), entre otros muchos.

[2] Entenderemos aquí por fiestas seculares a aquellas que, organizadas por dependencias gubernamentales, mantienen elementos comunes con las fiestas religiosas, de las que han tomado varios elementos. Ejemplo de éstas serían la Calenda de la Guelaguetza o la Noche de Rábanos. Consideramos como ceremonias cívicas aquellas que, impuestas por esferas gubernamentales, conmemoran una fecha histórica o realizan un homenaje a algún personaje considerado como importante para la historia del país.

relaciones que entablan indios y mestizos en el seno de una ciudad mexicana? Consideramos que exponer el calendario festivo, analizando el conjunto de las celebraciones que se suceden en su interior, ayudará a contextualizar el surgimiento de una nueva festividad que ha desplazado en importancia a las demás y que es el referente básico que dota de identidad a una ciudad y a sus habitantes. Es por ello que en este capítulo hablaremos sobre la importancia que toma el hecho festivo en la ciudad, para después presentar un listado de las fiestas que en ella suceden, siguiendo las divisiones del calendario litúrgico.

1. LA FIESTA EN LA CIUDAD

Durante la época colonial, el conjunto festivo seguía los tiempos propios del calendario litúrgico, que se dividía en dos grandes ciclos, el de Navidad y el de Pascua; a través de ellos la Iglesia celebraba su historia de salvación, desde el anuncio del nacimiento de Cristo hasta su triunfo sobre la muerte. Por eso, cada tiempo se diferenciaba de los otros por determinados signos que iban desde los cánticos hasta las vestimentas de los ministros eclesiásticos en las celebraciones litúrgicas. Eran períodos altamente simbólicos, pues los elementos del ritual enfatizaban su significado e importancia. El ciclo navideño iniciaba con el Adviento, un tiempo de preparación y disposición para la llegada de Cristo, mientras que la Navidad era el espacio de la alegría, pues festejaba el nacimiento de Jesús y el cumplimiento de las profecías. Por su parte, el ciclo pascual comenzaba con un período de preparación, llamado Cuaresma, que invitaba a la penitencia y a la remisión de los pecados a través del ayuno y la abstinencia, mientras que la Pascua era el triunfo de la vida sobre la muerte[3]. El primero de los ciclos mencionados correspondía a una adaptación sincrónica de las fiestas romanas, en tanto que el segundo se originaba en el cristianismo, a partir del judaísmo. La adaptación de los calendarios romano y judío hacía que el

[3] Entre los tiempos de Navidad y Cuaresma, lo mismo que entre los de Pascua y Adviento, mediaba un período llamado Tiempo Ordinario.

primer ciclo del litúrgico fuera fijo y que el segundo fuera móvil (Prat y Contreras, 1984:32).

Lo que hacía específico al calendario festivo de Oaxaca era el matiz propio que fue adquiriendo el conjunto de fiestas que en el transcurso del tiempo fueron surgiendo e insertándose en él, debido sobre todo a los templos que se fueron erigiendo en la ciudad, desde los primeros años de su fundación[4]. Donde nacía una parroquia, un templo o una humilde ermita "brotaba la romería con su rica vida cargada de sugerencias sociales en su trasiego humano" (Castañeda, 1997:50). Los templos, por lo general, tenían influencia sobre un espacio geográfico de la ciudad, claramente delimitado, en el que residía su jurisdicción, y podían ser administrados tanto por el clero secular como por el regular. De esta forma, la introducción del culto a determinadas figuras dependió en gran medida de la orden religiosa a la que pertenecieran los eclesiásticos[5]. Así, los dominicos introdujeron el culto a Santo Domingo de Guzmán y a la Virgen del Rosario, entre los más importantes; los franciscanos hicieron lo mismo con San Francisco y Santa Clara de Asís; los jesuitas, con San Ignacio de Loyola; los juaninos, con San Juan de Dios, y los agustinos, con San Agustín de Hipona, en tanto que la Catedral fue consagrada a la Virgen de la Asunción y la ciudad eligió como patrono a San Marcial Obispo, por citar tan sólo unos ejemplos. A lo largo del tiempo, las cofradías que se fueron erigiendo en los distintos templos aumentaron el número de santos a los que se rendía culto, configurándose con ello, paulatinamente, el calendario festivo de la ciudad[6].

---

[4] Uno de los elementos que también ha propiciado la creación de un calendario festivo que cobra tintes particulares ha sido el "mestizaje cultural"; el intercambio, apropiación, redefinición y demás, de formas culturales de diversos actores sociales, étnicamente diferenciados. Las fiestas, en este sentido, dice Acevedo (1997:351), "hacen evidente el mestizaje cultural de su población actual y revelan piezas de una historia que han hilvanado, a lo largo de los siglos, zapotecos, mixtecos, mexicas, españoles y mestizos, sus principales protagonistas".

[5] Sobre las órdenes religiosas que llegaron a Oaxaca véase a Velasco (1982) o a Gillow (1990:12-49), quienes hacen una relación de las mismas, consignando el año en que se establecieron en la región, así como la jurisdicción que llegaron a tener.

[6] Carmagnani (1993:132) indica que las cofradías y hermandades tenían como objeto asegurar el culto divino. En Oaxaca fueron ampliamente aceptadas y adquirieron su máxima difusión a lo largo del siglo XVIII, cuando se llegaron a contabilizar en Antequera

Pero contrario a lo que pudiera parecer a simple vista, las fiestas durante la época colonial no eran –ni lo son hoy- una simple expresión devocional en torno a un símbolo religioso, sino que reflejaban en muchos casos la estructura de la sociedad de cada momento. Los festejos eran organizados por segmentos poblacionales con una posición económica y social relativamente definida. Esto venía dado, tanto por su ubicación en la geografía urbana, es decir, por el lugar en donde vivían, como por su pertenencia a una determinada clase social, o bien, por ambos elementos. De esta manera, las fiestas de los santos se diferenciaban unas de otras dependiendo del sujeto celebrante que las llevara a cabo. Un ejemplo de lo anterior puede ser observado en las fiestas en honor a la Virgen del Carmen, que se realizaban en los templos del Carmen de Abajo y del Carmen Alto[7]. El primero de ellos fue asignado a los indígenas y mestizos de la ciudad, reservándose el segundo para criollos y españoles. Los festejos rivalizaban en esplendor y se realizaban de manera simultánea, resaltando los del Carmen Alto (HAOJ, 1998:21).

La forma en que las fiestas se celebraban anualmente, el esplendor o modestia de las mismas, las personas o cofrades que las organizaban, lo erogado en ellas y los recursos utilizados por los grupos para allegarse de fondos eran referentes de situaciones mucho más profundas. Por eso, una misma fiesta celebrada en dos contextos distintos daba cuenta de la situación concreta de cada sector que las realizaba y de su posición dentro de la estructura social. Asimismo, con ellas era posible tomarle el pulso a la sociedad, pues hacían referencia a las fluctuaciones políticas, económicas y sociales que se habían llevado a cabo en el transcurso de un año, entre fiesta y fiesta. Es decir, las celebraciones de la Virgen del Carmen, por poner sólo un ejemplo, no eran únicamente expresiones de devoción y religiosidad, sino que podrían ser tomadas como radiografías

un total de 81.

[7] Aunque no se poseen referencias sobre la fecha en que se iniciaron los festejos en ambos templos, se atribuye la mayor antigüedad a los del Carmen de Abajo.

que permitían conocer cómo la ciudad se configuraba y reconfiguraba a su interior.

Pero las fiestas también han jugado un papel importante como elementos que sustentan identidades sociales (Moreno, 1991:625). En el caso de Oaxaca, la enorme cantidad de fiestas puede remitir a una atomización de las identidades en la ciudad. Ser oaxaqueño no es -ni nunca lo ha sido- un ente homogéneo, sino que en su interior siempre han existido innumerables diferencias que pueden ser observadas a la luz de acontecimientos diversos, como es el caso de la celebración de los santos principales. Un mismo santo o una misma Virgen pueden ser festejados de manera diferente en sectores distintos de la ciudad. Habría que preguntarse, entonces, ¿por qué si hay un sólo santo no se unen los diversos sectores que lo celebran y realizan juntos una sola festividad? Podríamos responder que en la fiesta la comunidad no sólo celebra a su patrono sino que se celebra a sí misma, reforzando su identidad y cohesionando a sus miembros (Lisón, 1983). Pongamos el ejemplo del culto a la Virgen del Rosario. Actualmente esta fiesta es celebrada en el templo de Santo Domingo de Guzmán, en la ex Hacienda del Rosario, en la 4ª Calle de Abasolo, en la parroquia de Santa María Ixcotel, en la capellanía de la Trinidad de la Huertas y en las parroquias del Marquesado y Xochimilco, entre otros muchos sitios. Es un culto que llegó con los dominicos y que pronto tuvo gran aceptación dentro de la ciudad y, también, del estado. No obstante, cada sector tomó esa festividad de manera específica y organizó en torno suyo una serie de actos que, aunque muchas veces eran semejantes, los sujetos que las celebraban los hacían diferentes. Con ello, las identidades sociales -llámense barriales, vecinales, parroquiales o coloniales[8]- se reforzaban a través de la fiesta, y las redes sociales se fortalecían, indicando con ello una diferenciación con respecto a otros sectores, a pesar de celebrar a un mismo santo.

[8] Con el término "coloniales" me estoy refiriendo a espacios geográficos y no a la época colonial.

Algunas otras festividades que no eran celebradas por segmentos específicos de la población, en muchos casos tendieron a perder su importancia, extinguiéndose al paso de los años. Tal es el caso de la fiesta de la Virgen de los Dolores, patrona de todos los que sufren, que tuvo gran arraigo durante la época colonial y que se llevaba a cabo en el templo de los Santos Cosme y Damián, perteneciente al Hospital Real del mismo nombre. Una vez que éste desapareció, el culto en el templo se fue debilitando y actualmente esta festividad pasa desapercibida. Las causas de esta debacle podrían residir en que ningún segmento específico de la población se identificaba con ella. Los agentes que la organizaban o participaban iban, en muchos casos, a cumplir una promesa a la imagen, a la que posiblemente se encomendaron durante su estancia en el hospital. Además de la gratitud, no existían otros elementos de mayor arraigo que aseguraran que después de la clausura del hospital, las fiestas que se realizaban en su templo se seguirían desarrollando[9]. De hecho, incluso la fiesta titular, la de San Cosme y San Damián, también pasa prácticamente desapercibida.

Si bien las fiestas de los templos eran realizadas por los vecinos de su entorno, en Oaxaca existían otras que congregaban a la mayoría de los habitantes de la ciudad, como la Noche de las Calendas o la fiesta del Señor del Rayo. La segunda era una devoción local, que se llevaba a cabo en la Catedral en el mes de octubre. Era la de mayor importancia después de la fiesta titular de Nuestra Señora de la Asunción, y en ella se daban cita diversos sectores urbanos, organizados básicamente a través de su pertenencia a un barrio. Lo mismo sucedía con las Calendas que se llevaban a cabo el 24 de diciembre, para la Nochebuena, que salían de los barrios y se encontraban en el zócalo o centro de la ciudad, al que le daban tres vueltas para regresar, posteriormente, a la iglesia de la que

[9] Posiblemente esto también se debió a que en la celebración de Dolores los oaxaqueños acostumbraban erigir altares, que eran visitados por vecinos y familiares. Esos espacios también eran lugares de culto, aunque no estaban sujetos a la jurisdicción parroquial, pues eran considerados como devociones familiares.

habían salido, en donde se celebraba la misa de Gallo o de medianoche. Las calendas eran iniciadas por una estrella que llevaba inscrito el nombre del barrio[10], seguida por coheteros, la banda de música, el vecindario con faroles y la madrina del Niño Dios, acompañada de niños y jóvenes que representaban a San José y la Virgen, a ángeles y pastores, y que podían ir, dependiendo de sus recursos económicos, en un carro alegórico o, sencillamente, a pie.

Podríamos decir que estas fiestas eran generales de la ciudad, ya que sus habitantes se involucraban en ellas y éstas ocupaban diversas partes de su geografía; sin embargo, no eran de ninguna forma fiestas totalizadoras, es decir, que pudieran generar, por su adscripción a una identidad urbana, la movilización de la mayor parte de la población[11], puesto que la participación de los urbanitas se estructuraba a través de su pertenencia a un sector y no a "la" ciudad en general. Nuevamente, eran elementos que ayudaban a reforzar una identidad barrial o vecinal, pero no urbana propiamente dicha. Un tipo más de festividades lo tenemos en la celebración de Nuestra Señora de la Soledad. Esta fiesta era –y sigue siendo- de gran importancia, ya que a ella concurrían tanto habitantes de la ciudad como del interior del estado, que se sentían identificados a través de una imagen religiosa, a la que se le concedía una jurisdicción más amplia y que representaba al conjunto de los oaxaqueños de la entidad.

Pero el calendario festivo no se ha mantenido inamovible al paso de los años, sino que ha sido objeto de numerosos cambios que refieren, en muchos de los casos, a procesos que se llevan a cabo en el interior de

[10] La estructura de la estrella se construye con varillas de madera; una vez obtenida la forma se le forra con un plástico de colores brillantes y vivos. Puede llegar a medir (desde una de las puntas hasta el centro de la misma) un metro de largo, por lo que –como están destinadas a abrir la calenda- son demasiados vistosas por su tamaño y sus colores.

[11] Entendemos por fiestas urbanas totalizadoras, aquellas que se caracterizan porque los sectores que las organizan y que participan en ellas se identifican como parte, no sólo de un sector poblacional, sino de la ciudad misma, y que en su celebración este último nivel de identificación sale reforzado. El nivel de adscripción de mayor importancia en ellas sería la urbe y no el barrio o vecindario.

la ciudad y que, posiblemente, vienen influenciados por los que suceden en otros ámbitos. Así, analizar qué fiestas se extinguen o cuáles se originan podría indicarnos el contexto o contextos que existen detrás de esas acciones, a fin de comprender mejor cómo la ciudad se va reconfigurando. En este sentido, si bien durante la época colonial el ciclo festivo oaxaqueño giraba en torno a las celebraciones de los santos, durante el México independiente es posible observar algunas transformaciones, debidas principalmente a la supresión de las cofradías -como parte del proyecto liberal mexicano del siglo XIX- y a la introducción de fiestas seculares. Sin embargo, los principales cambios se produjeron a cabo a partir de la época posrevolucionaria. Si bien la fiesta no fue objeto directo de las políticas de un proyecto de Estado nación laico, tampoco estuvo exenta de sufrir su influencia, ya que era considerada un reducto del antiguo régimen, un testimonio de la sociedad preindustrial que se hacía necesario superar, como bien lo describe un intelectual de la época:

> *Los Corpus de Catedral y de los Príncipes dan idea de las funciones religiosas de los indios gentiles, ellos tienen el principal lugar en esos Corpus que, con sus santos titulares, malísimamente adornados, sus ropas sucias y sus destemplados clarines y roncos tambores, meten un ruido infernal y en gran manera desagradable* (Carriedo, 1949, II:123).

En el concepto de Estado moderno mexicano, la religión era uno de los obstáculos que impedían el progreso y desarrollo del pueblo y, por eso, era uno de los elementos a los que se buscaría reducir en importancia. Es en esta época que sobre el calendario festivo oaxaqueño actúa una vertiente de secularización (Ariño, 1992), que se observa con la inclusión de ceremonias cívicas, como el día de la Constitución, o el recuerdo de la Revolución Mexicana, además de la continuación de las celebraciones del día de la Independencia o del triunfo del Ejército mexicano sobre el francés –acontecido en el siglo XIX- en la batalla de Puebla. Sería incorrecto afirmar que estas nuevas festividades fueron impuestas básicamente como alternativas de las religiosas. Más bien,

fueron parte de políticas mucho más amplias que buscaban generar la conciencia de pertenencia a un país, crear una identidad mexicana y proporcionar los elementos que la sustentaran. De ahí, entre otras cosas, la invención del orgullo mexicano, a través –muchas veces- de la reelaboración y manipulación de la historia, como evidencia la celebración del 5 de Mayo, en que se conmemora la batalla de Puebla de 1862, cuando el ejército mexicano derrotó al francés.

Contrario a lo que en ocasiones se pretendió, las fiestas religiosas continuaron realizándose en mayor o menor medida en este tiempo, como indican las crónicas de ese tiempo que señalan que a pesar del sentimiento "anticlerical" que reinaba en las esferas del gobierno, se buscaba la forma de que las fiestas no se dejaran de realizar[12]. Asimismo, las diversas conmemoraciones cívicas pasaron a enriquecer el calendario festivo, dando como resultado una mezcla diversa de celebraciones que se extiende durante todo el año y por toda la geografía de la ciudad, concediéndole así la imagen de ciudad tradicional y festiva que actualmente goza. En décadas anteriores, otras celebraciones se han integrado al calendario festivo, como la Guelaguetza y las actividades a ella vinculadas, la Procesión del Silencio, el Día de la Samaritana, así como algunas fiestas patronales de las colonias que han surgido en la ciudad básicamente a partir de los años cuarenta. No obstante, todas ellas siguen teniendo la función que en su momento tuvieron en la época colonial, ser elementos en los que se sustentan las identidades sociales, a la vez de que es posible considerarlas como radiografías, para que con su análisis se pueda tomar el pulso a la sociedad oaxaqueña.

[12] Acevedo (1989:45) consigna que "siendo gobernador del Estado el general Manuel García Vigil...presentose a solicitar audiencia Dn. Luis Solaegui (que) había sido nombrado padrino de la fastuosa calenda de El Carmen Alto, e iba a la sazón de pedir el permiso consiguiente, pues en épocas post-constitucionales era muy mal vista en las esferas del Gobierno la complacencia para esa clase de actividades... El General García Vigil tenía fama entre el elemento católico de Antequera de ser acérrimo enemigo de las cosas santas...Por fortuna, el general accedió con la condición de que se pagaran los derechos de la manifestación y no se efectuaran indicios de culto externo, se garantizara el orden y se substituyeran las marmotas, los carrizos y los monos de papel por faroles japoneses, pues en concepto del Ejecutivo, aquellos eran 'adefesios insoportables a los ojos de la cultura'".

2. EL CALENDARIO FESTIVO DE LA CIUDAD DE OAXACA

A pesar de que otros cultos y celebraciones se fueron agregando conforme transcurría el tiempo, el calendario festivo siguió siendo primordialmente religioso, respetando los días marcados por el santoral católico. Muchas de las fiestas realizadas desde la época colonial se han mantenido a lo largo del tiempo y es posible observarlas en nuestros días, aunque casi siempre con variantes[13]. Otras simplemente han desaparecido, mientras que algunas más han surgido en fechas relativamente recientes. Ahora bien, describir las fiestas que se llevan a cabo en la ciudad de Oaxaca es una tarea difícil, dado el considerable número de las mismas. Sin embargo, podemos indicar que casi todas ellas –hablamos de las religiosas- siguen un mismo modelo de celebración, que es posible encontrar incluso en las de reciente introducción, por eso es posible presentar los principales elementos que las conforman. Cada uno de éstos adquiere especificidad en el contexto mismo de la celebración, es decir, que son los sujetos celebrantes y el objeto celebrado los que hacen particular una fiesta, a pesar de que los rituales que en ella se realizan sean prácticamente los mismos que encontramos en el resto de las festividades.

Las fiestas, por lo general, comienzan con "el alba", que se realiza al amanecer, uno o varios días antes de las actividades religiosas. En ella se repican las campanas del templo, se lanzan cohetes y un conjunto de chirimías ameniza el momento en el atrio de la iglesia. En otras épocas, se realizaba una procesión por las calles del barrio, para hacer saber a los vecinos que la fiesta iba comenzar; ésta era una especie de llamada de preparación, a fin de que cuando comenzaran los diversos actos, la

[13] Tal es el caso de las fiestas titulares de los templos administrados por órdenes religiosas. Si en la época colonial eran –según las crónicas- altamente lucidas e involucraban a sectores importantes de la población urbana, y en ellas se llevaban a cabo actos tanto religiosos como profanos, en la actualidad, aunque se siguen realizando, la asistencia de feligreses ha decaído, a la par que se han suprimido las celebraciones profanas, quedando únicamente las religiosas, evidenciando de esta forma una debacle en el culto y la importancia que alguna vez llegaron a tener.

gente pudiera participar plenamente en ellos. Sin embargo, lo que anuncia el comienzo formal de la fiesta es "el convite", que se realiza diez días antes. En él, los vecinos se reúnen en el atrio de la iglesia y, presididos por una estrella que ostenta el nombre del barrio y acompañados por una banda de música, lanzando cohetes a su paso y llevando en las manos varas de carrizo adornadas con listones y globos, recorren las calles del vecindario y, en ocasiones, de otros barrios, notificando a la población que las fiestas están por comenzar. Este acto es común que se convierta en una marcha alegre y bulliciosa, donde lo que importa es anunciar a los demás el inminente inicio de las festividades.

Una vez realizado el convite se inicia "el novenario". Esta es una actividad eminentemente religiosa, que se lleva a cabo durante los nueve días previos al día principal. En él, los fieles acuden a participar del rezo del rosario y de las misas, llevando flores, veladoras, limosnas y otras ofrendas a la imagen venerada. Durante la novena, grupos de personas, organizadas de diversas maneras (a través de colegios, fábricas o gremios de artesanos, comerciantes, etc.) asisten a la iglesia para "rendir culto", es decir, para expresar su agradecimiento al santo festejado. Llevan ofrendas de todo tipo y se encaminan en procesión hasta la iglesia, quemando cohetes a su paso, acompañándose de una banda de música. La "rendida de culto" finaliza con la misa del día; al término de ésta, la banda de música ejecuta algunas melodías en el atrio y, a veces, se convida a los asistentes con agua de fruta, refrescos o con algún bocadillo.

En la antevíspera de la fiesta se lleva a cabo "la calenda". Esta es una procesión que, instituida en la época colonial (Méndez, 1997:76), llegó a ser bastante aceptada, pues los oaxaqueños adoptaron esta práctica y la realizaban únicamente en las fiestas de los santos

titulares[14]; llegaron a ser famosas las de La Soledad, Los Príncipes, la Merced, la Consolación, el Carmen Alto o San Juan de Dios, rivalizando todas en gentío y derroche de pirotecnia, aunque la más famosa de todas era la de La Soledad (Acevedo, 1989:42). A través de las calendas se anunciaba la víspera del día principal, no sólo a los habitantes del vecindario sino a los que residían en otros barrios. Así, las calendas realizaban "el cumplimiento", es decir, la invitación a las calendas de otros lugares, extendiendo en consecuencia por otras zonas de la ciudad la manifestación festiva, pero sin que la identidad social específica se diluyera, pues el barrio era el que celebraba a su santo y él mismo era quien invitaba a "otros" barrios para unirse a él. Actualmente las calendas mantienen ese objetivo de pregonar la víspera, aunque no todas realizan ya el cumplimiento. Se inician con las ruedas de cohetería ("las catarinas"), que marcan el camino por donde deberá transitar el contingente. Éste es presidido por "la marmota", un globo de dos metros de diámetro, aproximadamente, hecho con carrizo y madera, cubierto con una manta, que lleva el nombre del barrio y, en ocasiones, del santo al que se le dedica la fiesta[15]. Le siguen "los gigantes", muñecos enormes hecho de papel y manta, que se anexaron a ellas en el siglo XVIII y que representaban a las razas del mundo en la procesión de Corpus Christi. Continúan las Chinas Oaxaqueñas, portando canastas enfloradas sobre la cabeza[16]; también se encuentran los vecinos llevando farolitos y haciendo más vistosa la calenda. Detrás de este grupo se coloca una

[14] Aquí, lo mismo que en el anexo 3.1, utilizo como sinónimos "fiesta titular" y "fiesta patronal"; es decir, la fiesta dedicada al santo a cuyo patronazgo está dedicado el templo. Las demás fiestas de los santos y vírgenes del mismo templo las denominaremos "fiestas secundarias". Asimismo, cuando hablemos de "fiestas importantes", éstas serán básicamente las no dedicadas al patrono, sino a otro santo, reconociendo que algunas de ellas superan en lucimiento a las de los titulares.

[15] Las marmotas fueron también elementos ligados a la evangelización en la época colonial. Se supone que en ellas se pintaban pasajes principales del Antiguo y Nuevo Testamento y en el interior se encendían velas para iluminar los lienzos (Gillow, 1921:270).

[16] Estas mujeres pertenecían al barrio de las Chinas, ubicado en el centro de la ciudad y formado en su mayoría por comerciantes del mercado. La canasta enflorada que llevaban sobre la cabeza, realizada por lo general en el pueblo de Trinidad de las Huertas, era una "manda" o un acto de penitencia pública, pues se decía que las mujeres que las portaban, les ponían piedras en el fondo, para que les sirviera de mortificación voluntaria (Méndez, 1997:79).

banda de alientos, que durante el recorrido ejecuta varias melodías, que son bailadas por la marmota, los gigantes y las Chinas. Por último, van los vecinos del barrio, llevando en las manos varas de carrizo adornadas con papel de china, flores o faroles.

El día principal de la fiesta inicia desde muy temprano, a las cinco o seis horas, con "las mañanitas" a la imagen venerada, llevadas a cabo por los vecinos, acompañados por un conjunto musical. Durante todo el día, el templo es visitado por numerosas personas que acuden a rendir tributo y homenaje al santo. Las actividades principales en este día son el rosario, previo a la celebración eucarística, y la misa solemne, que en ocasiones es presidida por el obispo local. La fiesta termina con la procesión de la imagen. Grupos de vecinos se organizan para cargarla en andas, a fin de que recorra las calles del barrio. Nuevamente se hacen acompañar por mujeres llevando canastas enfloradas, por chiquillos portando farolillos y por una banda de música que ameniza todo el recorrido. Al finalizar se quemará el castillo (o fuegos artificiales). A la semana siguiente se realizará la "Octava", donde se llevarán a cabo rosarios y misas, concluyendo de este modo las festividades.

Sin embargo, no podemos quedarnos con el aspecto religioso únicamente. Las fiestas oaxaqueñas son también diversión y entretenimiento y, por eso mismo, contienen actividades consideradas como profanas[17]. En los alrededores del templo se dan cita numerosos comerciantes ambulantes, con el fin de ofertar sus mercancías a la gente que se congrega para las fiestas. Es por eso que días antes se levantan numerosos puestos, llamados chachacuales, que albergarán a los vendedores[18]. Los puestos de comida (empanadas, quesadillas, memelas, taquitos, tlayudas, entre otros) forman parte indispensable del paisaje del

[17] Cuando hagamos referencia a las actividades "profanas" nos estaremos refiriendo a aquellas actividades no religiosas, como las ferias instaladas en los atrios de los templos, o los juegos mecánicos o los tradicionales.
[18] Los chachacuales se instalaban en los alrededores de los templos, en temporada de fiestas; eran unos tendidos de mantas, formando entoldados que eran sostenidos por palos. Actualmente están formados por techos y paredes de láminas metálicas.

lugar, lo mismo que los expendios de dulces típicos, fruta, ropa, discos piratas y mercancías religiosas, por citar algunos. A la par, se instalan los juegos mecánicos, dirigidos básicamente a la población infantil, como la Rueda de la Fortuna o los "Caballitos", o bien, los llamados "juegos tradicionales", como las "canicas", el tiro al blanco o los palos ensebados. En algunos barrios se llevan a cabo bailes populares (gratuitos o de paga), audiciones musicales, comidas comunitarias y otras actividades realizadas con el fin de allegarse fondos para el templo, como verbenas y kermeses.

Hasta aquí la descripción, en líneas generales, de la forma en que se lleva a cabo una fiesta religiosa oaxaqueña. Veamos ahora las fiestas en sí, deteniéndonos en la descripción de algunas de ellas[19]. La presentación de las mismas la haremos siguiendo el calendario litúrgico; de esta forma, transitaremos a través del Adviento y la Navidad (ciclo de Navidad), y la Cuaresma, la Semana Santa y la Pascua (ciclo pascual)[20].

2.1. ADVIENTO Y NAVIDAD

Contrario a lo que pudiera pensarse en un primer momento, las principales fiestas oaxaqueñas que se llevan a cabo durante el Adviento están dedicadas a la Virgen María, en las advocaciones de la Virgen de Juquila, de La Soledad y de Guadalupe. Los dos primeros son cultos eminentemente locales, en tanto que el tercero se hizo presente en la ciudad en el siglo XVII (Velasco, 1999:73). La principal celebración de la Virgen de Juquila se realiza en el pueblo de Santa Caratina Juquila,

[19] Utilizaremos para la reconstrucción del calendario festivo básicamente dos fuentes, los materiales bibliográficos y los etnográficos. De los primeros, es de mencionar la valiosa ayuda que ha supuesto el *Calendario de Fiestas Tradicionales del Municipio de Oaxaca de Juárez*, realizado en 1998 por la Dirección de Turismo del Honorable Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, y al cual nos referiremos como HAOJ, que nos ha permitido sistematizar el conjunto de fiestas y ayudado a ordenar nuestros datos etnográficos. Muchas de las descripciones han sido basadas en este material, al que hemos anexado algunos datos obtenidos en la participación –a lo largo de cuatro años- en la mayoría de las festividades aquí consignadas.

[20] Remitimos al anexo 3,1 para observar el calendario festivo oaxaqueño, dividido en tiempos litúrgicos, fecha de cada festividad, lugar en que se llevan a cabo, así como un comentario breve sobre las mismas.

ubicado en la región de la Costa, el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción[21]. En la ciudad, la festividad se lleva a cabo en diversas colonias, sobresaliendo la que se desarrolla en la agencia municipal de San Juan Chapultepec. No se sabe con exactitud cuándo se comenzó a realizar en este lugar, pero a ella acuden, además de los habitantes del lugar, las personas que siendo devotas de la Virgen de Juquila no pueden asistir a su santuario. Su convite recorre las calles de este antiguo pueblo, así como el centro de la ciudad hasta llegar a la Basílica de la Soledad. La calenda también es un elemento importante, pues se dice que llega a rivalizar con la de La Soledad, aunque sin la organización y el lujo de aquella.

El doce de diciembre es el día señalado para la celebración de la Virgen de Guadalupe. Es, sin duda, la fiesta religiosa más importante de México y su veneración en la ciudad data de por lo menos tres siglos. En el templo de Guadalupe, frente al Paseo Juárez o el Llano, se dan cita para rendir culto diferentes gremios, uniones, sindicatos y parroquias y, en la víspera, los niños son llevados al templo para ser consagrados a la imagen, muchos de ellos vestidos de Juan Diego o de la Guadalupana. En su calenda participan canasteras llegadas de distintos pueblos del Valle, como Santa Ana, San Pablo Villa de Mitla o Zimatlán de Álvarez[22]. Más que una fiesta de barrio, es una fiesta de todo el estado, que a través del culto a la llamada "Virgen Morena" se identifica con la nacionalidad mexicana de la que ella es representante, como bien se expresa en los cánticos[23]. Pero la fiesta mariana más importante del estado de Oaxaca es la dedicada a su patrona, la Virgen de La Soledad, el 18 de diciembre.

[21] La devoción popular afirma que en la época colonial, en un poblado cercano a éste se apareció la imagen de la Virgen María. El lugar es el santuario oaxaqueño más importante de la región, ya que a él acuden numerosos peregrinos de todo el estado y del interior del país; asimismo, su fiesta es una de las más concurridas en el estado de Oaxaca. En la ciudad, además de San Juan Chapultepec, se celebra en el fraccionamiento Infonavit 1ª Etapa, así como en las colonias La Cascada, Bugambilias, San Isidro Candiani y Microondas.

[22] También se lleva a cabo, aunque con menor fastuosidad, en la agencia municipal Guadalupe Victoria y en las colonias América Norte y Sur.

[23] Una de las canciones más populares, entonadas en estas fechas reza lo siguiente: "…desde entonces para el mexicano, ser guadalupano es algo esencial".

Este es un culto que data de la época colonial y que fue adquiriendo con el paso del tiempo características propias, "de tal manera que hasta el vestuario se conformó con elementos locales, que permiten identificar las regiones a donde se ha extendido su culto. Bastante disminuida, pero no por ello superada, esta festividad es la fiesta de los oaxaqueños por excelencia" (HAOJ, 1998:37)[24]. Destaca sobre otras por el convite, cuando se recorren los mercados y el centro de la ciudad; por la calenda, que se prolonga por toda una noche, y que era, hasta hace unas décadas, la más suntuosa e importante de todas las que se llevaban a cabo en la ciudad, ya que a ella no solamente concurrían los vecinos del barrio, sino devotos de diversas partes del estado (Acevedo, 1989: 42-43); y por toda la serie de actos litúrgicos que enfatizan su importancia sobre las demás fiestas.

Sin embargo, el Adviento, como tiempo previo a la Navidad, trae consigo expresiones populares diversas, como "las posadas", que se celebran durante las nueve noches anteriores al 25 de diciembre. Estas actividades, que son una conmemoración del pasaje bíblico que narra los problemas que José y María tuvieron para encontrar hospedaje en Belén, no difieren de las que se realizan en el resto de la República Mexicana. No obstante, lo que sí es una costumbre es nombrar padrinos o madrinas del Niño Dios, que son los que se encargan de adornar el templo para estas fechas. Actualmente, a pesar de que se llevan a cabo en todas las parroquias e iglesias de la ciudad, las posadas han perdido en mucho su vertiente religiosa[25], y son utilizadas como justificación para las llamadas

[24] Se dice que la Virgen de la Soledad escogió quedarse en Oaxaca para ser venerada. La leyenda sobre su aparición menciona que en el siglo XVII un arriero, procedente de Veracruz, notó que en su camino hacia Guatemala se anexó a su andar una mula que llevaba como carga un cajón. Al llegar a Oaxaca, decidió notificarlo a la autoridad local, pero antes de llegar ahí, la mula se dejó caer a las puertas de la ermita de San Sebastián. No fue posible levantarla sino una vez que fue liberada de su carga; entonces se levantó, pero inmediatamente volvió a caer, esta vez muerta. La autoridad mandó a abrir la caja y en su interior se encontró una cabeza y un par de manos, junto a un letrero que decía: "Nuestra Señora de la Soledad al pie de la Cruz", así como la cabeza de un Cristo. Este último fue enviado al templo del Carmen Alto, mientras que la Virgen se quedó en la ermita, iniciándose con ello el culto a la imagen (Arquidiócesis de Oaxaca, 1909:1-2).

[25] Hasta hace algunas décadas, las posadas organizadas por los vecinos de las colonias finalizaban (en todas las noches que duraban) con bailes populares. Actualmente, como

fiestas prenavideñas, en donde pueden llevarse a cabo bailes populares, cenas e intercambio de regalos. Otras fiestas que encontramos en este tiempo son una patronal y otra secular. La primera se realiza en el barrio de Xochimilco, el 21 de diciembre, en honor a Santo Tomás Apóstol, y que ha perdido importancia debido a la cercanía de la Navidad y a que la fiesta principal del barrio está dedicada a la Virgen del Rosario[26]. Por eso, las actividades que se llevan a cabo en ella son básicamente religiosas. La otra fiesta es la Noche de Rábanos. Esta es de vertiente secular, que se comenzó a realizar a fines del siglo XIX y que consiste en un concurso de artesanos, que elaboran figuras en rábanos, en flor inmortal y en totomoxtle (hojas secas de mazorca de maíz)[27]. La exposición de las obras se lleva a cabo por la noche del día 23 de diciembre y es organizada por la Dirección de Turismo Municipal. A ella acuden los vecinos de la ciudad y así como turistas, quienes recorren los stands donde se exponen las tallas y figuras.

La Navidad se hace presente en Oaxaca la noche del 24 de diciembre o Nochebuena, cuando se realiza la Noche de las Calendas, donde cada barrio se organiza para llevar a cabo una procesión que recorra la distancia entre su vecindario y el zócalo oaxaqueño, y posteriormente retorne a su iglesia. Si bien las calendas se realizan para anunciar la víspera de la fiesta de un santo titular, en el caso de las que se celebran en la Nochebuena, nada tienen qué ver con el anuncio de festividades, pues parece ser que desde sus orígenes fueron procesiones del Niño Dios, llevado en brazos por una madrina, "discurriendo por las calles en un ambiente de sana y piadosa alegría" (Castro, 1951:138).

---

por ejemplo en la Colonia Reforma, algunas posadas son organizadas por la parroquia, y otras por los mismos vecinos, que reúnen dinero entre ellos para sufragar los gastos de las piñatas, los dulces, el "ponche" y los bocadillos que se ofrecen a los asistentes. Si bien en muchos sitios ya no se realizan bailes es debido sobre todo a la crisis económica que afecta a la población.

[26] Sobre las fiestas principales que se celebran en el barrio de Xochimilco, véase a Bustamante (1989).

[27] Sobre esta festividad, véase el trabajo de Méndez (1997), quien reseña la historia de la Noche de Rábanos y describe algunas de las tradiciones navideñas de Oaxaca. Martínez (1995) también aborda la historia de esta práctica navideña, pero a diferencia del primer autor, remite sus orígenes a la época prehispánica.

Después de la misa de Gallo o de medianoche, las familias retornaban a sus casas para cenar y realizar la costumbre de "acostar" al Niño, cosa que correspondía a la madrina o al padrino nombrados para el efecto, quienes momentos antes de hacerlo repartían frutas y dulces entre los asistentes (Fenochio, 1890, III:56). Actualmente esta última práctica solamente la realizan algunas de las personas que continúan instalando nacimientos o pesebres en sus casas, pero por lo general se encuentra en desuso. No obstante, a pesar de que algunas tradiciones familiares ya no se realizan, lo cierto es que la Noche de las Calendas es una actividad que forma parte del paisaje navideño, demostrando con su práctica que la fiesta se extiende por toda la ciudad y que se realiza, a semejanza de cada calenda, dependiendo de las posibilidades y ánimo de los participantes.

El ambiente navideño es posible percibirlo en Oaxaca, gracias al alumbrado público especial para este tiempo, a los árboles de Navidad que se encuentran en cafés, bares y restaurantes; a los nacimientos que se observan en las iglesias, parques y en algunas casas, o por los productos que se venden en el comercio local, entre otros muchos signos. Sin embargo, las festividades han sido casi siempre celebraciones familiares, propiamente dichas, pues se toman como un momento para estar con la familia o con los amigos.

El 6 de enero es el día de los Reyes, cuando los niños reciben juguetes y en los templos se realiza la "paradita" del Niño Dios, una costumbre parecida a la "acostada" del Niño, llevada a cabo días antes[28]. Una actividad que se realiza también en este día es cortar la Rosca de Reyes. No hay crónicas que indiquen la antigüedad de esta práctica, pero se encuentra extendida, no sólo por la ciudad sino, incluso, por el interior del estado. Quien corte un pedazo de rosca que contenga alguno

[28] En el templo del Carmen Alto se lleva a cabo una calenda, en la que participan los Reyes Magos, que recorre el zócalo y regresa al templo, para la misa y la posterior colación por parte de la madrina. En los demás templos de la ciudad, esta actividad puede variar o simplemente no realizarse.

de los muñecos que posee, se compromete a organizar una fiesta el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria cuando, entre otras cosas, se acostumbra llevar a las imágenes del Niño Dios a "escuchar misa" y a bendecir las velas.

Ahora bien, las fiesta titulares de los barrios y colonias de la ciudad, también están presentes en este tiempo, comenzando el 1 de enero, fecha en que el Fraccionamiento del ISSSTE, ubicado al noroeste de la ciudad, celebra la Santísima Trinidad. La fiesta se desarrolla a través de un novenario, una calenda y diversas actividades de corte religioso, ya que no es una fiesta muy extendida, pues el mismo fraccionamiento no tiene muchos años de haberse construido. Otra de las devociones que a pesar de no tener mucho arraigo se celebra gracias al esfuerzo de sus vecinos, es la de la Virgen de los Pobres (15 de enero), patrona de la parroquia del mismo nombre, en la colonia Reforma, al norte de la ciudad. Como parte de la fiesta se realizan actividades deportivas y culturales, además de las religiosas, aunque a veces es posible observar puestos de comida y de mercancía diversa alrededor del templo. Por su parte, la colonia Sabino Crespo, en el noroeste, celebra el 15 de enero la fiesta de La Medalla Milagrosa, devoción de reciente introducción en el lugar, a través de actividades religiosas y deportivas. En el centro histórico, en el templo del Carmen Alto se celebra al Señor de Esquipulas, un culto proveniente de Guatemala que se instaló en Oaxaca desde la época colonial. Aquí, además de las actividades religiosas, los chachacuales se instalan por varios días, acompañando las celebraciones que se realizan en el templo. Esta misma devoción es festejada en la agencia municipal de Esquipulas Xoxocotlán, que la tiene como su santo patrono. Novenario, calenda, actividades religiosas, fuegos artificiales, convite, actividades deportivas y culturales, palo ensebado, baile popular, juegos mecánicos, audición musical, mañanitas, rendida

de culto, antojitos populares y jaripeo[29], dan una imagen de la dimensión que toma la fiesta en esta parte de la urbe.

Las celebraciones marianas vuelven a escena, esta vez en el barrio del Peñasco, en el centro histórico de la ciudad. Antiguamente la identidad de este barrio venía dada por la profesión de la mayoría de sus habitantes, que eran aguadores, pues en la jurisdicción barrial, en la esquina antes conocida como El Chorro, existía un ojo de agua. La Virgen de los Cantaritos es una devoción local que reforzó durante un tiempo la identidad del barrio, pues se dice que en el ojo de agua se apareció la Virgen, a quien adoptaron como patrona, poniéndole el sobrenombre "de los Cantaritos". Esta fiesta se realizaba el tercer domingo del mes de enero, con gran participación de los habitantes del lugar. Sin embargo, actualmente se reduce sólo a expresiones de tipo religioso, sobresaliendo la Procesión de Estandartes[30]. El tercer domingo de enero también se lleva a cabo la fiesta en honor a la Virgen de Belén. Anteriormente ésta era organizada por los Padres Bethlemitas, que atendían el hospital de Nuestra Señora de Belén; sin embargo, actualmente la fiesta la realiza un sector del barrio de la Noria, en la parroquia de los Siete Príncipes, en el centro de la ciudad. Una de las actividades que realizan los vecinos es la comida comunitaria, además de las actividades propiamente religiosas. Por último, aunque hemos hablado de las fiestas del día de la Virgen de la Candelaria, lo hemos hecho enfatizando su carácter familiar. No obstante, esta devoción es festejada también en la agencia municipal de Cinco Señores. Convite, novenario, calenda, actividades religiosas, fuegos artificiales, procesión, octava, actividades deportivas y culturales,

[29] El jaripeo es un conjunto de actividades de la charrería mexicana. Una de éstas consiste en montar un toro y permanecer sobre él el mayor tiempo posible. Es común observar esta actividad en las fiestas de los pueblos del interior del estado, mientras que en las de la ciudad en pocas ocasiones se realiza.

[30] Posiblemente la debacle de la fiesta haya sido debida a los cambios que ha experimentado el barrio en las últimas décadas. La migración de vecinos hacia a otras zonas de la ciudad, la supresión del antiguo oficio de aguador, y la instalación de nuevos habitantes en la zona son algunas de las transformaciones que ha vivido el barrio del Peñasco. No obstante, la fecha se sigue recordando en los templos del Marquesado, La Soledad, la capilla del Calvario, la Catedral y la iglesia de San José.

mayordomía, comida comunitaria, palo ensebado, baile popular, juegos mecánicos, audición musical y mañanitas forman parte de las celebraciones en honor de esta Virgen que, aunque no es la patrona, es la de mayor devoción entre los vecinos del lugar.

2.2 CUARESMA Y SEMANA SANTA

En el ciclo litúrgico, de la alegría del ciclo navideño se pasa a la seriedad de la Cuaresma. Éste era considerado como un tiempo de sacrificio, de ayuno y de abstinencia de carne. Con ello se recordaba los cuarenta días que Jesucristo ayunó en el desierto y la gente se preparaba para celebrar los misterios de su muerte y resurrección. Por eso, la Cuaresma significaba recogimiento. Si bien actualmente la importancia que se le da no es tan significativa como antaño, no hay que perder de vista que muchas de las celebraciones que ahora observamos provienen de la época colonial, donde se formó la estructura festiva de este período litúrgico. De ahí que la mayor parte de las celebraciones que encontremos sean básicamente cuaresmales, o bien, refieran a ellas, dejando a un lado las fiestas titulares que no tengan una vinculación concreta con este tiempo, a excepción de la de San José, patrono de los carpinteros de la ciudad, que actualmente ha perdido la importancia que llegó a tener, debido a que casi no se encuentran vecinos en lo que fue el barrio original. Los festejos profanos fueron suprimidos por esa razón, quedando únicamente las actividades religiosas, a las que se agrega la instalación de chachacuales, que son reminiscencias de la importancia que alguna vez tuvo ese culto[31].

Hemos incluido en este tiempo una fiesta con una costumbre curiosa, que es la que se celebra en el Marquesado, ya que los días en que se realiza dependen del inicio de la Cuaresma. El jueves anterior al Miércoles de Ceniza se lleva a cabo la fiesta patronal del antiguo pueblo

[31] Esta fiesta es también celebrada en la colonia Volcanes, al noreste de la ciudad. Aunque de reciente introducción, los vecinos se esfuerzan por darle lucimiento, a través de actividades religiosas, deportivas, culturales, lúdicas y gastronómicas.

(hoy, un barrio de la ciudad), dedicada al Señor de Santa María. Era costumbre que el día principal, en las casas del barrio se realizara un baile en el que los compadres iban intercambiando parejas, de ahí que a esa fecha se le conociera como "el Jueves de los Compadres"; este baile, además de ser llevado a cabo en el tiempo de carnaval (que no se celebra en Oaxaca[32]), era la forma en que los habitantes del antiguo pueblo sacralizaban aún más su parentesco ritual y las familias reforzaban sus lazos sociales en torno a una festividad religiosa. La celebración del patrono del barrio no ha perdido importancia, ya que se sigue realizando con actividades religiosas diversas, celebraciones profanas -lúdicas y deportivas- y en los alrededores del templo se instalan juegos mecánicos y tradicionales como el palo ensebado, además de los ya citados chachacuales.

Pero volviendo al tiempo de Cuaresma; éste comienza con el Miércoles de Ceniza, cuando se rocía ceniza, proveniente de la quema de las palmas del Domingo de Ramos del año anterior, sobre las cabezas de los feligreses y se les exhorta a creer en el Evangelio, a arrepentirse de sus pecados y a tomar conciencia de que después de muertos se retornará al polvo. La inauguración del tiempo iba acompañada del ayuno y la abstinencia de carne (práctica que en muchas casas se sigue realizando). Puesto que un viernes Cristo murió en la cruz, este día de la semana estructuraba las celebraciones oaxaqueñas en este tiempo. En ellos se repetían el ayuno y la abstinencia de carne, mientras que en los templos se realizaba el viacrucis. En Oaxaca, a los viernes se fueron agregando otras celebraciones que probablemente en sus orígenes tuvieron una vertiente religiosa, pero que en la actualidad pasa prácticamente desapercibida. Nos estamos refiriendo a los casos de los Viernes del Llano y del Día de la Samaritana.

[32] Larumbe (1998:116) presenta una reconstrucción de los carnavales de los años treinta y cuarenta. Actualmente estas celebraciones no se realizan.

El primer viernes de Cuaresma se inauguran los paseos en el Paseo Juárez o el Llano, que se realizan todos los viernes de este tiempo. En éstos, los universitarios y jóvenes de enseñanza media superior asisten por las mañanas al lugar para regalar rosas a las jóvenes casaderas[33]. Esta práctica ha sido retomada por algunas dependencias educativas o estatales, que esos días acostumbran a regalar una rosa a las mujeres que en ellas laboran, sin importar que muchas de ellas ya no se encuentren solteras. Pero si el primer viernes es el inicio de una fiesta secular, también será un espacio para la fiesta religiosa. En el templo de San Juan de Dios se lleva a cabo la festividad en honor al Señor de las Misericordias, tenido por los vecinos como muy milagroso. Es por eso que sin ser el santo titular, se le organiza un novenario en el que le rinden culto diversos sectores, no sólo del barrio sino también de la ciudad. Es una fiesta relativamente modesta, pues no cuenta con calenda (que se reserva sólo para los santos titulares de los templos) ni en ella aparecen otras actividades no religiosas, posiblemente por el tiempo litúrgico en que se lleva a cabo. La misma devoción es celebrada el segundo Viernes de Cuaresma en la Capilla de Nuestra Señora de la Defensa y es la principal fiesta de este barrio, superando a la titular que se realiza en septiembre.

El cuarto viernes de Cuaresma es el Día de la Samaritana. No se tienen datos precisos sobre cuándo se instituyó esta festividad; algunas personas suponen que fue en los tiempos de la cristianización (Zúñiga y Aquino, 1989:39), aunque es probable que haya sido a finales del siglo XIX. Es costumbre que por la mañana de este viernes, en los templos, oficinas, escuelas, casas particulares y algunas empresas se distribuyan aguas de fruta a quienes lo soliciten. En los templos se realiza en sus respectivos atrios y comienza a repartirse el agua una vez que el

[33] Ramírez (2001ª:2) señala que originalmente (posiblemente hasta el S. XIX) fue una celebración religiosa, pues era costumbre acudir al viacrucis en el templo del hoy desaparecido barrio de Tepeaca, a cuyo término se acudía a comprar flores por los alrededores. Actualmente esta tradición es organizada por dependencias gubernamentales y en ella participa la Marimba o la Banda de Música del Estado, que amenizan las mañanas.

sacerdote del lugar haya impartido la bendición. Aunque se lleva a cabo en muchas iglesias de la ciudad no podemos decir que ésta sea una fiesta eminentemente religiosa, aunque posiblemente lo haya sido en sus orígenes[34]. Es considerada actualmente como un elemento "típico" de Oaxaca y en esta vertiente folklórica radica su éxito, pues los sujetos quieren participar en esa imagen y contribuir a su vigencia.

El quinto Viernes de Cuaresma es la fiesta del Señor de las Peñas, en el Carmen Alto. Esta es una devoción propia de Etla, una villa cercana a la ciudad de Oaxaca. En esta misma fecha, los templos y parroquias del centro de la ciudad organizan un viacrucis en la Catedral, como parte de la preparación para la celebración de la Semana Santa. El siguiente viernes, último de Cuaresma, es el de Dolores. En Santo Domingo se celebra con un viacrucis al Señor de la Columna, talla que muestra a un Cristo flagelado, mientras que en las casas de algunos barrios de la ciudad se levantan altares, resaltando los elementos de la pasión de Cristo y del sufrimiento de la Virgen María[35].

Pasada la festividad de Dolores, los oaxaqueños se preparan para iniciar las actividades de la Semana Santa. A pesar de que en ella se realizan las ceremonias litúrgicas propias de la Iglesia Católica, en Oaxaca tomó tintes particulares desde la época colonial, diferenciándose así de otras celebraciones que se realizan en la República Mexicana. Es una Semana Santa propia, ni más fastuosa ni menos importante, simplemente propia. En ella se plasmaron ideas y sentimientos que son posibles de observar a través de cada uno de los rituales que se realizan por toda la geografía urbana. El Domingo de Ramos artesanos llegados

[34] Se dice que esta tradición posiblemente comenzó cuando en los atrios de algunas iglesias del Centro Histórico se realizaba la representación del pasaje bíblico que refería al encuentro de Jesús con la Samaritana. Se utilizaban para ello diversas imágenes, sobresaliendo la que representaba a la Samaritana, vestida como China Oaxaqueña (Ramírez, 2001[b]:5). Una descripción de cómo se llevaba a cabo en los años cincuenta es posible encontrarla en Zúñiga y Aquino (1989:39-42).

[35] Principalmente en Jalatlaco, el Marquesado, San Juan Chapultepec y algunas agencias municipales más. Al respecto, Larumbe (1998:122) hace un recuento de los objetos que se colocaban en los altares de Dolores. Villa (2001) se refiere brevemente a esta práctica.

del Valle y de la Mixteca tejen, en un alarde de destreza, figuras con palmas que serán bendecidas, llevadas posteriormente a las casas y colgadas en las puertas a fin de que la protección divina resguarde a la familia. El Lunes Santo, en la Basílica de la Soledad se rinde culto al Señor del Rescate, una imagen en la que se plasman las burlas y el escarnio sufridos por Jesucristo. El Martes Santo, en Xochimilco, se festeja al Señor de las Tres Caídas, repartiendo agua de fruta entre los vecinos y asistentes, como si de un Viernes de la Samaritana se tratara[36]. El Jueves Santo los oaxaqueños recorren desde la tarde hasta la noche las calles de la ciudad, para visitar –como dicta la costumbre- siete de los templos en los que se expone el Santísimo Sacramento, mientras que el Viernes Santo, en las iglesias se realizan viacrucis, se sacan en procesión las imágenes de San Juan, de la Virgen María y de Cristo y con ellos se escenifica "El Encuentro", el momento en que en el camino al Gólgota, la Virgen se encuentra con su hijo. Después vendrá el oficio de las Siete Palabras y el sermón infaltable del cura local, para dar paso a "El Descendimiento", cuando de la cruz es bajado el cuerpo de Cristo, puesto en un ataúd, realizando con él la "Procesión del Santo Entierro". Las celebraciones del Viernes Santo en la iglesia de la Merced eran quizá de las más significativas, ya que se convertían en verdaderas representaciones de dolor y muerte, utilizando para ello las antiguas imágenes que poseía el templo (Dalevuelta, 1932).

El Viernes Santo llega a su máxima expresión en Oaxaca con la ceremonia del "Pésame a la Santísima Virgen de la Soledad", en su Basílica. Actualmente sigue siendo una de las actividades religiosas de mayor tradición entre los habitantes de la ciudad y el Valle de Oaxaca:

> *...la imagen es colocada a un lado del altar mayor, velando el cuerpo de Cristo, como si la piedad popular quisiera realizar la vela de un difunto reciente. El pésame inicia con el rezo del rosario; concluido éste, el Arzobispo dirige a los concurrentes un sermón y*

[36] Se dice que esta costumbre se originó porque la gente del barrio quería agradecer el esfuerzo de los que desde Oaxaca llegaban hasta ahí, fatigados por la subida, para participar en las ceremonias religiosas de Semana Santa (Bustamante, 1989:17).

> *posteriormente se realiza la procesión con la venerada imagen (única ocasión en que es bajada de su camarín). Durante el recorrido por el atrio la Banda Sinfónica del Estado interpreta el "Stabat Mater" de Rossini y el de Juan Matías de los Reyes (compositor indígena oaxaqueño). Actualmente la procesión realiza un recorrido por las calles del Centro Histórico, similar a la de la época colonial, con la diferencia de que la imagen no se queda en la Catedral. Concluida ésta se rezan rosarios hasta el amanecer. Durante estos dos días la gente puede pasar de manera continua bajo el manto de la imagen; hacia el medio día del sábado la imagen es retirada para vestirla con su traje de gala"* (HAOJ, 1998:15).

A pesar de que la Semana Santa en Oaxaca había tenido tintes muy propios y se había consolidado a lo largo del tiempo, en la actualidad se le han agregado algunas actividades como la Procesión del Silencio y la Exposición de Estandartes y Relicarios de la Cofradías de Oaxaca[37], en busca de ofertar algo más al turismo que en esas fechas invade la ciudad. La primera actividad se comenzó a realizar en 1986, y aunque ha sido llevada a cabo ininterrumpidamente año tras año, aún no ha logrado arraigo entre los oaxaqueños, que aún la observan como una expresión artística dirigida para el consumo de extranjeros. No obstante, en ella participan grupos de algunas iglesias de la ciudad[38], que recorren las calles del Centro Histórico, iniciando y finalizando en el templo de La Sangre de Cristo. La Procesión del Silencio, como la exposición mencionada, actualmente son organizadas por la Dirección de Turismo Municipal.

[37] Los relicarios se portan en las procesiones de estandartes, que pueden ser observados en algunas de las fiestas que se celebran en las iglesias del Centro Histórico. Ahora bien, la Exposición tiene como finalidad exhibir estos objetos religiosos como parte de la creación de los artesanos oaxaqueños, ya que éstos son "una evocación a la sensibilidad creadora del oaxaqueño, que recuerda algunos momentos de la mezcla de antiguos modos de ser indígena y español, arte mestizo que demuestra lo que puede ser una cultura, a la que se rinde homenaje a través de la contemplación de estas piezas" (Morales, 2001:9).

[38] Entre los templos que participan se encuentran los de La Sangre de Cristo, Santo Domingo, El Patrocinio y San Francisco de Asís. A la procesión se llevan imágenes de estas iglesias, que son cargadas por nazarenos. También forman parte del contingente los estandartes portando relicarios (Vázquez, 2001:13-15).

2.3. PASCUA Y TIEMPO ORDINARIO

El inicio de la Pascua lo marca la Vigilia Pascual, cuando en los templos de la ciudad se conmemora la resurrección de Cristo. Esta fiesta es particularmente importante en el templo del Carmen Alto, donde se venera la imagen del Cristo Resucitado que apareció junto con la de la Virgen de la Soledad, en el siglo XVII. En el templo se llevan a cabo las actividades religiosas, en el atrio se ejecuta la Danza de la Pluma, mientras que en las afueras, se colocan diversos puestos que expenden comida, frutas y refrescos. Esta festividad también es celebrada en otros barrios de la ciudad, en donde se organizan procesiones con la imagen de Cristo Resucitado. Una celebración pintoresca es la que se llevaba a cabo en Trinidad de las Huertas (antes de quedar dentro del casco urbano), donde la procesión se realizaba entre los campos, que eran bendecidos por el sacerdote del lugar. En la Octava de la Resurrección, la colonia Gómez Sandoval (sureste de la ciudad) realiza su fiesta titular. Aunque es una celebración reciente, los vecinos se esfuerzan por llevarla a cabo con el mejor lucimiento posible. Calenda, actividades religiosas, fuegos artificiales, procesión, actividades deportivas y culturales, comida comunitaria, juegos mecánicos, audición musical, mañanitas y rendida de culto son algunas de las actividades realizadas por el vecindario. La cincuentena Pascual finaliza con el domingo de Pentecostés, que es día de fiesta para las colonias Unión y Progreso (noreste de la ciudad) y El Arenal (oriente). Las pocas actividades que se realizan en ambos lugares, así como la falta de elementos no religiosos, manifiestan que éstas son devociones de poco arraigo, quizá también por lo reciente que ha sido el surgimiento de las colonias de la ciudad.

Dentro del tiempo de Pascua, el 1 de mayo es la fiesta de San Felipe Apóstol, patrono de la agencia municipal de San Felipe del Agua, un pueblo conurbado a la ciudad. A pesar de que se realiza desde la época colonial, en los últimos años ha adquirido tintes más localistas. San Felipe era el pueblo de las tortilleras, es decir, de las mujeres que elaboraban manualmente tortillas y que acudían a venderlas a la ciudad,

ya sea en los mercados o de casa en casa. En 1990 comenzó a realizarse, dentro de los festejos, la Feria del Maíz y la Tortilla, consistente en una muestra y concurso sobre la elaboración de productos a base de maíz, utilizando los utensilios y elementos de trabajo tradicionales. Los alimentos elaborados son tamales, empanadas, molotes, quesadillas, tostadas, tlayudas y atoles, entre otros productos. Las fiestas patronales se concatenan en el mes de mayo; el día 3, por ejemplo, es la del Santo Cristo en la parroquia de las Santas Perpetua y Felícitas; en la colonia Libertad se celebra a la Santa Cruz y en la colonia del Bosque, la del Señor de la Agonía. En el Seminario Pontificio es la fiesta titular, mientras que los albañiles y arquitectos lo han instituido como su día. El 13 de mayo, en la colonia Alemán, se celebra la Virgen de Fátima, que ha tomado muchos aspectos de la tradición oaxaqueña. El 15 es la de San Isidro Labrador: la agencia Municipal de Candiani lo tiene como patrono y antiguamente, cuando este pueblo no se encontraba conurbado a la ciudad y sus habitantes se dedicaban al campo, la fiesta terminaba con la bendición de semillas y animales. A pesar de que los terrenos de cultivo ya no existen y de que los pobladores han dejado de ser campesinos, la festividad aún se sigue realizando, contando con la participación de todo el barrio e, incluso, de aquellos que anteriormente fueron vecinos del lugar, pero que ahora residen en otras partes de la ciudad; aquí, la celebración se manifiesta como el momento que permite la cohesión de un vecindario disperso. Otra de las fiestas que alguna vez tuvo mayor importancia de la que ahora posee es la del Señor de Tepeaca, patrono del pueblo del mismo nombre y que actualmente no existe. Éste fue fundado al mismo tiempo que la Villa de Antequera y se localizaba hacia el oriente de la ciudad, entre Jalatlaco e Ixcotel. La imagen titular fue trasladada al templo del primer barrio, donde se mantiene el novenario en su honor, entre otras actividades religiosas.

Pero las fiestas no concluyen con el tiempo de la Pascua sino que continúan al tiempo ordinario, con el que finaliza el calendario litúrgico. Así, tenemos tanto fiestas patronales como otras que también son

importantes para los vecinos de la ciudad. Es aquí cuando se han anexado celebraciones, de carácter secular, como la Guelaguetza, o bien, se han llevado a cabo otras tradiciones de corte prehispánico, como el Día de Muertos, en las que la Secretaría de Turismo ha participado en los últimos años. Componen, pues, este período, un conjunto importante de fiestas religiosas, otro de fiestas seculares y uno más de ceremonias cívicas. Describiremos el primero:

Una de las celebraciones principales que se realizaban antiguamente en Antequera era el Corpus Christi. En los templos se levantaban altares adornados con frutas y panes, mientras que en la Catedral, después de la misa, se organizaba una procesión, quizá la más importante de la época colonial. Actualmente, pocos son los sitios que siguen erigiendo los altares de Corpus y realizando la procesión[39], uno de ellos es la parroquia del Corazón Eucarístico de Jesús, en la colonia Las Flores, que celebra en este día su fiesta titular. En este último caso, como en el del resto de las colonias oaxaqueñas, el culto hacia su santo patrono ha sido recientemente introducido, ya que las mismas colonias y, consecuentemente, sus respectivos templos (y fiestas), no poseen más de cuarenta o cincuenta años de antigüedad. Tal es el caso de la festividad de San Antonio de Padua, en la colonia Reforma Agraria, que es realizada con esmero por los habitantes del lugar, desde el convite hasta el baile popular con el que concluyen las actividades. Una más es la de los Remedios, que se lleva a cabo, desde 1992, en la 4a. Sección de la colonia Aurora. Esta no es una fiesta identificada como "oaxaqueña", pues es realizada por oriundos del pueblo de Sola de Vega, aunque radicados en Oaxaca, por lo que es vista como una fiesta privada. En ella se reproducen las costumbres con las que los lugareños llevan a cabo las fiestas en su pueblo de origen[40].

[39] Algunos de ellos son los del Carmen Alto, Xochimilco, Ixcotel, San Felipe del Agua, Trinidad de las Huertas, los Siete Príncipes, San Juanito, el Marquesado, San Francisco. Referencias a esta fiesta, de la forma en que se realizaba en la época colonial, las encontraremos en los capítulos cinco y seis.

[40] Otros ejemplos de festividades que congregan a residentes en la ciudad de Oaxaca, que fundamentan su identidad en su lugar de origen, son las velas que realizan los zapotecos

El resto de las fiestas que observamos en el calendario festivo de Oaxaca se ha realizado desde hace mucho tiempo y básicamente son aquellas de los templos del Centro Histórico. En este conjunto de festividades notamos algunas que actualmente se mantienen en plena vigencia, mientras que otras más se encuentran en debacle. Tal es el caso de la fiesta titular de Trinidad de las Huertas. Antiguamente ésta revestía especial importancia, pues los vecinos, que en su mayoría se dedicaba a las labores del campo en las huertas de su pueblo, ponían especial interés en esta fiesta que coincidía con el inicio de la temporada de lluvias. Por eso, la fiesta buscaba no sólo refrendar el patronazgo de la Santísima Trinidad sobre el pueblo, sino pedirle la abundancia de lluvias y las buenas cosechas. La fiesta era una obligación a la vez que un momento de esparcimiento. Sin embargo, el pueblo, una vez integrado a la mancha urbana, perdió los terrenos dedicados a la siembra y se pobló de nuevos vecinos. La fiesta sufrió un ajuste y, actualmente, aunque se celebra año con año, va perdiendo importancia, evidenciado en el decremento del número de personas que a ella asisten.

La festividad de la Preciosa Sangre de Cristo, que se realiza en la parroquia del mismo nombre, es otro ejemplo de esta situación. Actualmente se realiza de manera muy modesta y ha perdido la importancia que tuvo en la época colonial. Un síntoma de la debacle es la ausencia de festejos profanos, lo que podría dar un ejemplo de la poca concurrencia que posee. Lo mismo sucede con la fiesta de San Marcial Obispo, patrono de la ciudad y celebrado en Catedral, que se dejó de realizar desde décadas anteriores; una de las actividades principales de esa fecha era el paseo del Pendón Real, desde el templo de San Juan de Dios a la Capilla de las Animas, que se encuentra en Xoxocotlán[41]. En

istmeños, o las fiestas de zapotecos serranos (que incluso llevan a la ciudad –desde sus pueblos de origen- a la banda de música). Estas festividades son consideradas como privadas y no como fiestas de la ciudad, aunque en muchas ocasiones, los contingentes realicen un recorrido por las calles del Centro Histórico.

[41] Para una descripción breve de cómo se realizaba la fiesta de San Marcial, el 3 de julio, se puede consultar a Zúñiga y Aquino (1989:56). Un relato interesante, es el que presenta

igual situación se encuentra la festividad de San Ignacio de Loyola, titular del templo de la Compañía, cuyos festejos profanos dejaron de realizarse a partir de los años 80. Este panorama es común para fiestas como la de Santo Domingo de Guzmán, una de las más suntuosos en la época colonial, que ha quedado reducida a actividades religiosas, desde que a mediados de 1950 se dejaron de realizar los llamados festejos profanos. Lo mismo sucede con las fiestas dedicadas a la Virgen de los Dolores y a los santos patronos, en el templo de San Cosme y San Damián, o bien, con las de Nuestra Señora de las Nieves o con la titular de la Catedral de Oaxaca, la Virgen de la Asunción, o con la de Nuestra Señora del Rayo, en el templo de la Defensa[42].

Sin embargo, este panorama no es común a todas las fiestas de los templos del centro de la ciudad, ya que algunas se mantienen en plena vigencia, aunque a decir de los vecinos, muy distintas a lo que fueron en décadas anteriores. Ejemplos de este tipo son las festividades en honor a la Virgen de la Merced, la de San Agustín o la de San Francisco de Asís (esta última se ha mantenido sin altibajos, debido a que la orden de los franciscanos participa en la organización de los festejos)[43]. Pero quizá una de las que mantiene plena vigencia entre la población oaxaqueña es la de la Virgen del Carmen, que se celebra en los dos templos que tiene

en 1777 el cura de la parroquia de Jalatlaco; en él habla del Pendón Real, una bandera que "trajo dicho conquistador (Hernán Cortés), muy vieja y raída..." (Esparza 1994:398), que era sacada en procesión en la fiesta de San Marcial.

[42] La fiesta titular del templo de La Compañía, donde residen los jesuitas, es el 31 de julio; la del templo de Santo Domingo de Guzmán, administrado por dominicos, el 2 de agosto; la de Nuestra Señora de las Nieves, en el templo del mismo nombre, el 5 de agosto, mientras que la de Nuestra Señora de la Asunción es el 15 del mismo mes. Con respecto a esta última, se puede agregar que en los templos de San José, el Marquesado, la Merced, San Juan de Dios y Xochimilco, una de las actividades principales consiste en colocar en el crucero del templo la imagen de la Virgen, rodeada de flores, frutas y cirios, como si fuese una difunta; como tal se vela el cuerpo durante el 13 y 14 de agosto, ya que en la madrugada del día 15 la imagen se cambia por otra en actitud de elevarse al cielo. Esta es también una fiesta importante en el barrio de los Arquitos de Xochimilco.

[43] Con respecto a la fiesta de San Agustín, el 28 de agosto, a ella acuden diversos sectores de la ciudad y en esos días es posible observar la presencia de puestos de comida, frutas y otros artículos en el atrio del templo. Por su parte, el día de la Virgen de la Merced es el 24 de septiembre, en tanto que el de San Francisco es el 4 de octubre.

en el centro de la ciudad, aunque sobresalen los festejos del Carmen Alto[44]:

> *Según los cronistas, las fiestas de mayor esplendor en la ciudad, fueron indudablemente las del Carmen Alto, superando a la de Corpus de la Catedral, Santo Domingo, San Francisco, La Merced y Los Siete Príncipes. Fue la única fiesta que duraba un mes (mes Carmelitano), del 1º al 31 de julio, en la que el vecindario se desvivía porque sus festejos fueran los más elegantes. Aparte de los festejos religiosos y profanos se realizaban tertulias en las casas del barrio y el día de la fiesta grupos de danzantes "viejos, moros e indios" recorrían las casas del barrio. La calenda del Carmen era la más lucida, así como su procesión.*
> *La fiesta iniciaba con el toque de campanas al alba, cohetería y música, los días 1º y los días del convite, la calenda, la fiesta, la octava y el último día de julio. Tras la supresión de la "Tarasca" en el Corpus de Catedral, se ordenó que se construyeran tres parejas de gigantes que representaran las razas humanas, mismas que bailaban en la fiesta del Carmen en la plaza del "Petatillo", actividad exclusiva de este barrio hasta mediados del presente siglo, antecedente de los actuales "monos de calenda". A principios de este siglo la familia Calvo, ofrecía rosarios solemnes, (acompañados de orquesta y coro) los días 16, la octava y el 31. Durante 50 años aproximadamente fueron amenizados por la orquesta y coro del maestro Eliseo Martínez Vargas. Era costumbre entre el vecindario subir por las tardes el cerro para buscar azucenas, que eran ofrecidas al anochecer a la imagen titular.*
> *El lunes siguiente a la fiesta y octava del Carmen la gente concurría al cerro a realizar un paseo. Anteriormente la imagen era bajada de su altar el día de la octava y colocada para que pasaran bajo su manto los días 29, 30 y 31; dicho recorrido se realizaba de rodillas desde la puerta principal. El día 31, concluido el rosario y la misa de consumación, se realizaba la procesión por las principales calles del barrio. Anteriormente los festejos concluían con la quema de fuegos artificiales. Actualmente se sigue festejando el día 16, aunque la fiesta se traslada al domingo siguiente* (HAOJ,1998:21-22).

Otras fiestas que se realizan con numerosa participación de los oaxaqueños son las dedicadas a Nuestra Señora de los Ángeles (2 de agosto), en el templo de los Siete Príncipes -ubicado en uno de los barrios más antiguos de la ciudad[45]-, o la de Nuestra Señora de la Consolación (8

[44] Referencias a esta fiesta las encontraremos en el capítulo seis.
[45] Castañeda (1997: 49-54) hace una remembranza de las fiestas de este barrio durante la época colonial hasta el siglo XIX.

de septiembre), a cuyas fiestas acostumbran acudir los danzantes de la Pluma. Asimismo, podemos también observar fiestas muy vistosas como la del 31 de agosto, día de San Ramón Nonato, cuando la gente acude al templo de la Merced llevando a sus animales (los empleados en las labores del campo o los tenidos como mascotas) adornados con diversos atuendos o con flores, para que sacerdote les imparta la bendición[46].

En octubre se celebra el mes de la Virgen del Rosario, una de las devociones más extendidas en toda la ciudad, por lo que es posible observar numerosos templos que realizan fiestas en este mes. El culto fue impuesto por los frailes dominicos, llegando a tener una marcada importancia en la época colonial. En el templo de Santo Domingo, sede de la orden de Guzmán, a partir de 1950 se dejaron de realizar los festejos profanos, quedando únicamente los religiosos, pero en otras partes de la ciudad aún es posible observarlos, como en Trinidad de las Huertas, donde a pesar de la poca participación del vecindario en la fiesta titular, la del Rosario logra cohesionar a un mayor número de habitantes del lugar; lo mismo sucede en la 4ª Calle de Abasolo, cuyos vecinos se autoadscribieron al llamado "Barrio del Rosario"[47]; sin embargo, la fiesta más importante de las que se realizan en honor a la Virgen del Rosario es la que se lleva a cabo en el barrio de Xochimilco. Si para la ciudad de Oaxaca, la fiesta por excelencia era la del Carmen, la de los pueblos circunvecinos fue y es la del Rosario en Xochimilco, que tiene una duración de aproximadamente tres semanas. Son realizadas por gente expresamente designada para tal fin, denominados mayordomos, nombramiento de prestigio dentro del barrio, ya que no

[46] Larumbe (1998) describe la forma en que esta costumbre oaxaqueña se llevaba a cabo en los años treinta y cuarenta.

[47] Otro de los lugares en donde se lleva a cabo es en la ex Hacienda del Rosario. Actualmente es una fiesta en la que se realizan algunas actividades religiosas. En sus terrenos se construyó un fraccionamiento que se pobló con vecinos provenientes de diversos puntos, tanto de la ciudad, como del interior del estado, así como de otras entidades del país. Es por eso, que ha perdido el arraigo que tuvo en el pasado (siglo XIX), aunque en el proceso de reconstrucción identitaria, los vecinos se esfuercen por fomentar la devoción y seguirla manteniendo. Otros lugares más que celebran esta fiesta son la parroquia de Santa María Ixcotel y la del Marquesado; en este último lugar, es organizada por padrinos expresamente nombrados para la ocasión.

todos pueden acceder a este honor sino únicamente aquellos que además de ser personas honorables reconocidas por la comunidad, pueden llegar costear una festividad de este tipo. Aunque no es la fiesta titular, existe la costumbre de realizar una calenda, a la vez que alrededor del templo se ubican puestos de comida, el comercio ambulante, las ferias y juegos mecánicos, además de los tradicionales. Es una de las fiestas más vistosas de Oaxaca.

Terminaremos la reseña de las fiestas del Centro Histórico con una poco celebrada, en términos religiosos, pero que se mantiene vigente actualmente, quizá por la transformación que ha sufrido en los últimos años. Nos referimos a la fiesta de Santa Cecilia, patrona de los músicos, que se lleva a cabo en el templo de San Felipe Neri y en la parroquia del Marquesado. Es celebrada con bailes populares realizados en la Alameda de León, amenizados por conjuntos de música tropical y en los que la gente participa bailando. La fiesta dura cerca de una semana, durante las tardes, y a ella asisten personas de toda la ciudad, así como turistas.

Dentro de las celebraciones que se mantienen en plena vigencia, podemos señalar también aquellas que se realizan en lo que antiguamente fueron pueblos que rodeaban a la ciudad, pero que ahora se encuentran ubicados dentro de su jurisdicción municipal, como San Juan Chapultepec, cuya fiesta titular sigue congregando a los vecinos del lugar, aunque no reviste la importancia de la fiesta de la Virgen de Juquila, que celebran en diciembre. Santa Rosa es otro de los casos, ya que originalmente era la fiesta de la Hacienda Santa Rosa Panzacola, pero actualmente se celebra en la colonia que casi coincide con los terrenos de la citada hacienda, realizando los festejos que tradicionalmente se hacían, como el convite, el novenario, la calenda, la octava de la fiesta, el palo ensebado, un baile popular, entre otros. Podemos referir la fiesta de San Martín Caballero en el templo de San Martín Mexicapan, un pueblo de hablantes de náhuatl, durante la época colonial y hoy un sector de la ciudad, sin mayor adscripción étnica. La

fiesta, sin embargo, posee gran arraigo en la población y se extiende a las colonias vecinas. Por último, en la Agencia de Dolores la festividad en honor de la Virgen de los Dolores es celebrada con gran pompa, pues es su fiesta titular. Novenario, convite, calenda, actividades religiosas, fuegos artificiales, procesión, octava de la fiesta, actividades deportivas y culturales, baile popular, juegos mecánicos, audición musical, mañanitas, rendida de culto y kermese son algunas de las actividades que se realizan durante la fiesta y que delatan la vigencia e importancia de este culto mariano.

Al panorama de fiestas oaxaqueñas falta por anexar aquellas que se celebraban en la época prehispánica y que en la época colonial fueron objeto de reelaboración. La principal de éstas es la realizada el Día de Muertos. En la ciudad de Oaxaca esta festividad sólo se desarrollaba en el seno familiar, donde se colocaba un altar para los difuntos de la familia, conteniendo comida, frutas, dulces, licor, velas, flores e incienso. Durante el día, se visitaban las tumbas familiares; se limpiaban y colocaban flores y velas[48]. En algunos lugares del Valle, la gente acudía a pasar un día en el panteón, comiendo y bebiendo sobre las tumbas de sus familiares o amigos. Ha sido en los últimos años cuando la festividad del Día de Muertos ha adquirido otras vertientes. Actualmente hay comparsas de jóvenes que después de recorrer la ciudad, disfrazados con máscaras, se dan cita en el panteón, y las visitas a estos sitios, como parte del mundo exótico precolombino, son auspiciadas y alentadas por la dirección de Turismo, que organiza también concursos de altares, dirigidos al consumo del turismo que en esas fechas vuelve a hacerse presente en la ciudad.

El conjunto de fiestas de la ciudad de Oaxaca quedaría incompleto si no presentáramos, aunque brevemente, las ceremonias cívicas más

[48] Un ejemplo de la forma en que se celebraba el Día de Muertos en Oaxaca lo proporciona el trabajo de Vasconcelos (1992), quien refiere a las prácticas que en el barrio de la Defensa se realizaban en esos días.

importantes. Éstas se insertan en el calendario festivo, básicamente, en la primera mitad del siglo XX. Con ellas, se busca resaltar el orgullo mexicano, poner ejemplos de ciudadanos con virtudes patrióticas, a fin de incentivar su imitación o recordar hechos diversos de la historia nacional. Entre estas fiestas, sobresalen las dedicadas al oaxaqueño Benito Juárez. El 2 de enero es el aniversario luctuoso de su esposa, Margarita Maza; el 21 de marzo es el aniversario del natalicio de Juárez, mientras que el 18 de julio es el de su fallecimiento. Por su parte, el Ayuntamiento de la ciudad celebra el 25 de abril el aniversario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad. Otras fechas importantes del calendario cívico son el 16 de septiembre, aniversario de la Independencia de México, cuya celebración principal es la ceremonia del "Grito", en la plaza principal de las comunidades del país; el 20 de Noviembre, aniversario del inicio de la Revolución Mexicana de 1910; el 5 de febrero es el día de la Constitución, y el 5 de mayo se conmemora la Batalla de Puebla. Las celebraciones cívicas son realizadas en las escuelas y, también, en plazas públicas por instancias del gobierno municipal y estatal, aunque a las ceremonias oficiales pocos son los ciudadanos que asisten. No obstante, son fechas ya inscritas en el calendario festivo de Oaxaca, que a través de ellas ha sabido vestirse y llamarse a sí misma "La ciudad de las fiestas".

* * * * *

El recorrido por el calendario festivo de Oaxaca, comenzado con el ciclo navideño y finalizado con el tiempo ordinario que sigue al período pascual, han permitido conocer las principales fiestas religiosas y seculares y las ceremonias cívicas más importantes, que ayudan a formar una imagen de la importancia que posee el hecho festivo en una ciudad mexicana. Si quisiéramos responder a la pregunta sobre ¿qué es la fiesta en Oaxaca? podríamos hacer algunas reflexiones. Ante todo, la fiesta es un elemento que estructura identidades sociales, que dota de especificidad a sectores concretos de población urbana, que refuerza

sentimientos de adscripción a espacios geográficos y a gremios organizados a través de actividades profesionales o económicas. "El convite" recorre las calles del barrio, enfatizando quiénes celebrarán y participarán de la fiesta; "la calenda" vuelve a recorrer las calles y, en esta ocasión, traspone los límites del barrio, para llegar a "los otros", para invitarlos; en "el novenario" rinden culto escuelas, fábricas, empresas, artesanos, colonias o barrios; mientras que en "la procesión", el santo venerado visita su jurisdicción, reforzando la idea de que su protección es otorgada a un segmento concreto de la población urbana, que se identifica con él. Todo refuerza una conciencia, una pertenencia a algo, a un barrio, a una colonia, a un vecindario, a un gremio. El calendario oaxaqueño nos hace observar la complejidad del conjunto. Hay fiestas que se realizan desde la época colonial y otras que son de reciente introducción; hay fiestas llamadas "tradicionales" y fiestas recientemente inventadas, hay fiestas barriales y fiestas urbanas; las hay comunitarias y familiares, locales y nacionales, cívicas y religiosas, fastuosas y modestas, en debacle y vigentes. En todas ellas se nota la presencia del hecho religioso, incluso en las fiestas seculares o en las ceremonias cívicas, que en ocasiones lo utilizan, aunque con diferentes resultados[49], evidenciando que la fiesta en Oaxaca se estructura a través de un modelo religioso.

Otras reflexiones más estarían en la línea de poder analizar qué sucederá con las fiestas consolidadas y las de reciente introducción. Algunas de las primeras dan síntomas de cansancio y paulatina extinción, debido básicamente a que el barrio que las celebraba se ha despoblado; otras intentan ser el eje a través del cual integrar a los residentes de las colonias nuevas de la ciudad, habitadas por población altamente heterogénea, llegada de toda la ciudad, del estado e, incluso, de otras entidades federativas del país. Sería interesante ver cuál será el

[49] Un ejemplo de lo anterior es el caso de la celebración del 465 Aniversario de la fundación de la ciudad, en donde una de las principales actividades eran las calendas que saldrían de los barrios de la ciudad hasta el zócalo, para festejar a la ciudad. La convocatoria no tuvo una amplia respuesta en aquella ocasión.

refugio de la tradición festiva, si el señorial Centro Histórico o las proletarias colonias periféricas. También, quedan preguntas sobre cuál será el papel de los órganos o dependencias gubernamentales en los próximos años. En la actualidad poseen marcada importancia en la organización de algunas de las fiestas oaxaqueñas, como el Día de Muertos, el Día de la Samaritana, la Noche de Rábanos o los Viernes del Llano en Cuaresma. Su acción obedece a la importancia que las fiestas oaxaqueñas han alcanzado en los últimos años, como parte del folklore local que es buscado y consumido por turistas; en ese sentido es que se agregan otras, se inventan tradiciones (Hobsbawm, 1993), algunas de ellas con gran éxito mientras que otras aún no logran arraigo entre los oaxaqueños.

Muchas cosas no hemos dicho en esta presentación de las fiestas oaxaqueñas. Una de ellas que tan sólo queremos mencionar, es que carecemos de suficientes datos que nos permitan saber con exactitud qué relaciones sociales se tejen entre los participantes de las mismas. Suponemos que en ellas están presentes los indios, por lo que sería altamente interesante saber cuál es su interacción con los mestizos. Las fiestas oaxaqueñas suponemos que no son sólo un tiempo de diversión, sino también un espacio de interacción social, que proporciona sustento a las identidades de una población heterogénea, suprimiendo momentánea y parcialmente las diferencias (sociales y étnicas). Como decíamos, pueden ser numerosas las reflexiones que se deriven del conjunto de fiestas oaxaqueñas. Más que respuestas hemos dejado preguntas a lo largo de nuestra exposición, preguntas en las que no nos podemos detener en estos momentos para darles respuesta, puesto que nuestro objetivo ha sido sólo presentar el panorama de fiestas que se desarrollan en la ciudad de Oaxaca, analizarlo brevemente tratando de contestarnos una pregunta hecha al inicio de este trabajo, ¿por qué una ciudad llena de fiestas necesita inventarse una que la represente? Creemos, una vez analizado el calendario oaxaqueño, que es debido a que ninguna de ellas representaba a la ciudad y a su conjunto. Todas

dotan de identidad, pero es una identidad barrial, vecinal, de colonia o de gremio, no una identidad urbana totalizadora. Ninguna es capaz de movilizar a todos los sectores de la ciudad; incluso aquellas que sí lo pareciera, como la Noche de las Calendas o la del Señor del Rayo, son organizadas a través de estructuras sectoriales, que en su realización salen reforzadas. Es más, la llamada "ciudad de las fiestas" no lo es por una, sino por todo el conjunto que se realiza en su seno. De esta forma, ante la ausencia de una fiesta que tipificara a la ciudad y a sus habitantes y en medio de un contexto en el cual no sólo la ciudad sino el país entero estaba en la búsqueda de los elementos que sustentaran su identidad, emergió una nueva festividad, que al paso de pocos años se convirtió en la máxima fiesta de los oaxaqueños. Esa es la Guelaguetza.

CAPÍTULO IV

EL HOMENAJE RACIAL DE 1932
LA CIUDAD DE OAXACA EN SU IV CENTENARIO

El 25 de abril de 1932, la ciudad de Oaxaca celebró el IV Centenario de haber sido elevada a la categoría de ciudad. Para conmemorar esa fecha se elaboró un intenso programa de actividades, y la expectación y el gozo recorrieron sus calles durante las dos semanas de festejos, contagiando no sólo a los citadinos sino, también, a diversos grupos del interior del estado. La imaginación de los intelectuales y artistas oaxaqueños se desbordó, proponiendo iniciativas diversas, muchas de las cuales fueron realizadas. Calendas, conciertos, cabalgatas, bailes, concursos de canciones y de productos regionales reinaron en Oaxaca durante las fiestas del IV Centenario, siendo las actividades más importantes la Exposición Regional llevada a cabo en la ex Hacienda de Aguilera, y el Homenaje Racial, celebrado en el cerro del Fortín, en un escenario construido específicamente para tal fin. El IV Centenario marcaría un antes y un después en la historia de la ciudad, ya que en él no sólo se celebró el hecho histórico sino que fue, a nuestro modo de ver, una de las primeras ocasiones en que la ciudad se observó a sí misma, plasmando lo que veía en cada una de las actividades programadas. Era una visión segmentada de la realidad oaxaqueña, construida por un grupo específico de urbanitas que impusieron ese particular modo de ver y concebirse a los demás grupos urbanos. Por eso mismo, las fiestas del Centenario no eran sino el espejo a través del cual la ciudad miraba su historia y su presente y planteaba su futuro:

> *...en el concierto humano de la civilización aportó ayer y prodiga hoy con firmísima fe su trabajo infatigable y vigoroso con el que contribuye a ir macizando los cimientos del porvenir. Por eso en el balance de cuatro siglos que ha cumplido en el ejercicio de su vida ciudadana, hay un timbre de orgullo y legítima satisfacción de gloria y de honor para todo corazón oaxaqueño* (Vega, 1932).

Pero el IV Centenario no fue un hecho aislado ocurrido en una ciudad provincial del México posrevolucionario, sino que estaba inscrito dentro de dos contextos más amplios, pero íntimamente vinculados entre sí; el primero eran las políticas que se aplicaban por todo el país en un afán insistente por sustentar, a través de elementos culturales diversos, la identidad mexicana, revalorizando un pasado hasta entonces no plenamente aceptado, y que se constituían como el reflejo del nuevo proyecto de nación impuesto por el grupo en el poder; mientras que el segundo contexto era el paulatino nacimiento del regionalismo oaxaqueño impulsado desde las esferas del poder político estatal. Estos dos procesos influyeron, en 1932, en el modo de asumirse como oaxaqueño, tiñendo las fiestas de un localismo vinculado a ese particular modo de sentir la nación que desde el centro de la República se proclamaba:

> *En el transcurso de estos cuatro siglos, ha cumplido en primera línea su deber para con la patria, y ha mantenido en todos los momentos de su historia inquebrantable su dignidad, inviolable su decoro y unido el honor de todos sus hijos bajo su nombre queridísimo de oaxaqueños* (Vega, 1932).

Pero ¿por qué tenemos la necesidad en este trabajo de abrir un paréntesis entre el capítulo anterior, donde se reconstruyó el calendario de fiestas oaxaqueñas, y el posterior, que será un acercamiento al proceso histórico de la Guelaguetza? Esta pregunta nos la hicimos en el trabajo de campo; los discursos sobre la máxima fiesta de los oaxaqueños nos remitían siempre a buscar sus orígenes en uno de los números principales del programa de festejos de 1932; los mismos intelectuales que participaron en ellos afirmaban lo anterior, dejando entonces al Homenaje Racial rodeado de una aureola mística que se hacía necesario develar. No negamos la sorpresa que nos produjo, durante el período de revisión hemerográfica, encontrar que este acto no fue un hecho aislado, como hasta entonces habíamos concebido, sino que era parte de un extenso programa de actividades a través del cual la

ciudad celebraba su abolengo. De ahí que decidiéramos analizarlo con mayor detenimiento, puesto que muchas de las cosas que aquí expondremos ayudarán a comprender el porqué de la creación de una fiesta, la manera por la que fue aceptada tan rápidamente y la forma en que se ha desarrollado. Por ello, este capítulo seguirá tres líneas. La primera se referirá brevemente a las políticas posrevolucionarias, para después comentar cómo influyeron en el estado de Oaxaca. Al fin de este acápite podremos esbozar cuál era la situación económica y social de la ciudad en los años treinta; todo este contexto nos permitirá acceder al escenario de la fiesta y comprender mejor el guión que respetó. La segunda, será describir y analizar la serie de actividades incluidas en el programa, en especial el Teatro Autóctono y la Exposición de Aguilera; mientras que en la tercera línea nos referiremos con relativa amplitud al Homenaje Racial.

1 DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN…

La construcción de la identidad nacional ha sido un proceso largo y difícil que cobró mayor impulso en los años posteriores a la Revolución Mexicana de 1910, cuando se definió un proyecto específico de nación y se pusieron las bases para tratar de conseguirlo. Los gobiernos posrevolucionarios, en un afán por transformar al país, pusieron nuevamente los ojos en una población que durante siglos había estado presente en el territorio y que representaba a ese México atrasado, pobre e ignorante, cuya existencia se volvía un obstáculo para lograr el desarrollo político, económico, social y cultural del nuevo modelo que se quería implantar. El indio se convirtió en un "problema" para las esferas políticas, y muchos intelectuales tratarían de darle solución, poniendo con sus ideas las bases de una nueva forma de conducir las relaciones grupos indígenas-sociedad nacional, basadas en el etnocentrismo y el estigma, y que guió las políticas indigenistas a lo largo de la mayor parte del siglo XX. A la par, el Estado surgido de la Revolución, para legitimarse, tuvo la necesidad de construir una mística nacionalista, que

se logró generalizar gracias a las políticas dictadas en materia de educación (Revueltas, 1998:417). De esta forma, la solución al problema del indio, la creación de una identidad nacional y la invención de símbolos nacionales no fueron procesos separados sino que estuvieron íntimamente relacionados.

En 1916, Manuel Gamio, el primer antropólogo mexicano, publicó un libro titulado *Forjando Patria*[1], en el que quedarían condensadas las directrices de esta nueva forma de entender al indio. En éstas subyacían vertientes claramente racistas, al aceptar su inferioridad con respecto a la cultura occidental, así como la carencia de valores en las culturas indígenas y concebir la superioridad de las europeas (Bonfil, 1989:170). Para Gamio, la nación lograría forjarse integrando al indio al desarrollo nacional, que se traducía en su extinción a favor del modelo mestizo pues, para él, una condición fundamental para la nación era la unidad, a través de la fusión de razas, la convergencia lingüística y el equilibrio económico de los elementos sociales que "deben de caracterizar a la población mexicana para que ésta constituya y encarne una patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida" (Gamio, 1982:183). La nación mexicana, entonces, no trataba de proteger valores existentes sino construir una nueva sociedad que no coincidiría con aquella que el antropólogo observaba (Villorio, 1987:10). Para Gamio, la investigación debía motivar la acción; conocer al otro era entender qué cosas debían de cambiarse y la forma en la que esto podría llevarse a cabo. Por eso, sus escritos no son productos teóricos sino una búsqueda insistente del conocimiento que dirigiera la acción encaminada a la construcción de una nueva nación[2]. Fuertemente influenciado por una perspectiva

[1] Los extractos que citemos de la obra de Gamio de 1916 corresponderán a su edición de 1982.

[2] Para el conocimiento de las poblaciones indígenas, Gamio ideó dos métodos, el intensivo, que era "hacer investigaciones integrales sobre cada grupo social", y el extensivo, que consistía en dar a conocer al gobierno y al público "los aspectos orgánicos y funcionales de los grupos que forman la población". Los problemas indígenas, según el autor, no podrían ser encauzados de modo favorable, hasta que los gobiernos actuaran después de conocer "cómo es en verdad la estructura y el funcionamiento de las poblaciones que administran" (1987:157-158).

evolucionista, asumiría a la cultura occidental y europea como aquella a la cual deberían llegar los demás pueblos. De ahí que insistiera, incluso veinte años después de la publicación de su obra, en la urgencia de

> *equilibrar la situación económica, elevando la de las masas proletarias; intensificar el mestizaje, a fin de consumar la homogenización racial; substituir las deficientes características culturales de esas masas, por las de la civilización moderna, utilizando naturalmente aquellas que representen valores positivos; unificar el idioma, enseñando el castellano a quienes sólo hablen idiomas indígenas. Es pues un nacionalismo referente a la estructura, social, étnica, cultural y lingüística, el que proclamamos* (Gamio, 1987:23)[3].

Una parte del programa de acción de Gamio fue tomado por los gobiernos posrevolucionarios, considerando que con ello se permitiría el desarrollo del país. De ahí que el objetivo propuesto sería construir un México relativamente homogéneo, a costa de borrar las diferencias, que eran consideradas como aquellas que impedían su progreso y, por ello, lo empobrecían. Los mecanismos implementados para la consecución de las metas fueron el mestizaje racial y la escuela, considerada como el vehículo a través del cual se podían transmitir los valores de la nación y enseñar el español como la única lengua posible a ser hablada en el país. Las concepciones etnocéntricas de Gamio fueron asumidas como política nacional, y la antropología fue uno de los obreros principales en esa construcción de la sociedad anhelada. La concepción del indio y lo indio como atrasados y habitantes de edades pretéritas cobraría mayor fuerza en los años posteriores a la Revolución, pues se descubrirían a los ojos de los intelectuales como "incivilizados", justificando con ello la acción estatal de civilizar al bárbaro (Hernández, 1998:21) y conducirlo al progreso, aún a costa de su desaparición. Como dijera Warman (1970), la revolución reinventaría al indio, lo moldearía a su gusto, aunque también a su imagen y semejanza.

[3] Seleccionado de la obra *Hacia un México nuevo*, cuya primera edición data de 1935.

Uno de los defensores más destacados del mestizaje fue el filósofo oaxaqueño José Vasconcelos, quien en 1925 formuló el concepto de raza cósmica, síntesis de todas las existentes y modelo que debería ser asumido en el país. Proponía una nación que profesara la fe católica, que hablara el español y que tuviera una cultura hispana. Su concepción de lo mexicano estaba confrontado con lo estadounidense, pues el problema que veía era el cambio cultural, pero no por la asimilación de la cultura del viejo continente, sino de la de Estados Unidos que, aunque poderoso, no era un país al que se deseara imitar en ese entonces. Proponía la creación de un México único que consistía en la asimilación e hispanización de los indígenas a través de la mezcla racial, ya que de esta forma se conseguiría una sola identidad nacional, la del mestizo que, según el oaxaqueño, habría de guiar el destino de México (Hernández, 1993:35). El resultado de la implantación de su modelo prometía, según el intelectual, visualizar un horizonte futuro halagador, puesto que "nosotros somos de mañana, en tanto que ellos van siendo de ayer" (Vasconcelos, 1983:27). La importancia del oaxaqueño no estribó solamente en la formulación de tesis del tipo antes descrito sino en que fue capaz, por medio de su influencia política, de iniciar su desarrollo. Al frente de la Secretaría de Educación, Vasconcelos comenzó con la creación de escuelas rurales, aquellas que llevarían la salvación a los indígenas. Su concepción, por tanto, se convirtió en redentora, pues mientras el mestizaje y la educación no se realizaran, los indios seguirían siendo botín de norteamericanos y caudillos, pero no sujetos históricos en sí mismos (Blanco, 1976:89-90). De ahí que se asumiera que la Revolución les haría justicia llevándoles un modelo de civilización concebido desde el poder, que los mismos indígenas nunca habían solicitado.

Las políticas posrevolucionarias se aplicaron por todo el territorio nacional. En 1922 se crearon las escuelas rurales y en 1925, las

Misiones Culturales[4]. Era la concreción de las ideas de los diversos intelectuales que querían con ello llevar educación a los que no la tenían, con contenidos altamente racistas y estigmatizantes, cuyos resultados fueron un profundo desprecio, por parte de la sociedad nacional hacia los indígenas y la plena e incuestionable aceptación, por parte de los mestizos, de su superioridad con respecto a la cultura india[5]. Ser indio se convertía, aún más, en un término peyorativo que refería a ignorancia, falto de inteligencia, supersticioso; en fin, condensaba en sí todos aquellos adjetivos negativos que no tenía la cultura occidental. Sin embargo, a pesar de las tesis racistas, elaboradas desde un etnocentrismo exacerbado, no se puede condenar a los intelectuales que las formularon[6]. Ellos actuaron, quizá, con profunda convicción de querer lo mejor para su país, después de las continuas guerras que había soportado, pues –como dijeron Aguirre y Pozas (1981, II:21), "los más generosos esfuerzos de la Revolución se implementaron pensando en el indio"; fueron hombres cuya acción estuvo dirigida por sus propios prejuicios que compartían con aquellos que no se sentían indios. Los resultados de su acción aún hoy se pueden observar en la cotidianidad de un país que no pudo ser homogéneo, aunque se lo haya propuesto firmemente[7].

[4] En 1936 el Presidente Lázaro Cárdenas creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas; en 1940 se llevó a cabo el primer Congreso Indigenista Interamericano, en donde Cárdenas expuso que una de las preocupaciones de su gobierno no era dejar al indio como indio, ni indianizar a México, sino mexicanizar al indígena. Las propuestas gubernamentales en materia indigenista, propiciaron que en 1948 se fundara el Instituto Nacional Indigenista (Bonfil, 1989:173; Warman, 1970).

[5] En las tres primeras décadas, según Aguirre y Pozas (1981, II:21), la Revolución logró gracias a las políticas implementadas, el decremento de la población indígena y un incremento de la mestiza. Lo primero se debió no por muerte natural de los primeros sino por su extinción cultural y su incorporación a la sociedad occidental, como no indios.

[6] Entre otros intelectuales podemos citar a Alfonso Caso, Luis Cabrera, Othón de Mendizábal, Moisés Sáenz y Gonzalo Aguirre Beltrán.

[7] Bartolomé (1993) hace un breve recuento del papel que jugó la escuela posrevolucionaria en Oaxaca y de su influencia descaracterizante entre los grupos indígenas, que aún es posible observar. Sobre esto último, para observar casos concretos en el estado de Oaxaca, véanse los trabajos de Mendoza (1989), Méndez (1989) y Cruz y Hernández (1989).

Pero a la par que las políticas nacionales buscaron el México mestizo, a través de la mezcla racial, también intentaron crear una cultura nacional, ya que la Revolución había roto los anteriores pilares de sustentación cultural. Los intelectuales no pudieron (o no quisieron) negar lo indígena sino que lo utilizaron en la recreación de los orígenes de la nación. Siguiendo las ideas decimonónicas del glorioso pasado prehispánico, concibieron la raíz profunda del mexicanismo en ese pasado indio; a partir de ahí -dijeron- surgió el nuevo mexicano que fue conquistando su historia a través de la concatenación de una serie de luchas que culminaron con la Revolución (Bonfil, 1989:166). Teñidos de una visión lineal, los intelectuales concibieron a la Revolución en términos salvíficos, como expresión de una lucha que redimiría al país y a partir de la cual se podría incorporar plenamente al mexicano a la cultura universal. Son éstos los años en que Vasconcelos concibió la educación como el medio para establecer los vínculos nacionales y fue, también, cuando comenzó la revolución cultural que rebasó el proyecto político y se convirtió en la expresión de una identidad cultural, manifestada en la pintura mural, la poesía, la música (Revueltas, 1998:417). En el México de Vasconcelos, la raza iría acompañada de una cultura propia. Por eso trabajó para dotar al Estado de un áurea de legitimidad y convertir la conquista militar en hegemonía social por medio de la persuasión cultural e ideológica (Brading, 1989:19).

Numerosos intelectuales se dieron a la tarea de sustentar "lo mexicano". El nacionalismo pretendía concebir al pueblo como autor de sí mismo a partir de la reinterpretación de su pasado. La mexicanidad y sus símbolos referían a la idea de un solo pueblo y una sola cultura, una sola historia y unos símbolos compartidos que manifestaban el alma de la patria (Pérez, 1998:371-372). El nuevo México, producto de la lucha armada de 1910, sería un país mestizo racialmente, pero con una cultura que, aunque también producto de variadas mezclas a través del tiempo, condensaba lo propio, que era capaz de tipificar a la nación y que, por

eso mismo, se convertía en "típica". El mito nacional se enroscó en el pasado prehispánico, aunque negó nuevamente a los indios contemporáneos ser sus herederos. Se revalorizaron los productos de manufactura local, ya que el espíritu de la patria estaba en el pueblo mismo. De esta forma, diversas dependencias públicas permitieron que pintores como José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siquieros pintaran los muros de sus edificios para que toda la gente pudiera admirar sus obras, en las que se plasmaban escenas de la historia patria y de la vida cotidiana nacional; por otro lado, compositores como Manuel M. Ponce, Silvestre Revueltas y Carlos Chávez tomaron como tema de sus composiciones las canciones populares. La inspiración popular daba originalidad y fuerza al arte mexicano (López *et al*, 1975:200) y, cual fuente de agua, de ella bebieron los artistas e intelectuales de la época, creando a lo largo de tiempo discursos románticos y los diversos estereotipos nacionales, como el charro, la china poblana, el mariachi y las canciones vernáculas, entre otros muchos. Un escritor de la época diría que el mexicanismo estaba:

> *en lo esencialmente pintoresco de nuestras costumbres, en la verdadera fuerza de expresión del lenguaje popular; en el espíritu, muestra de resignación y fanfarronería de la raza* (Gómez, 1930).

La invención de la identidad mexicana puso a trabajar a los intelectuales de todo el país quienes se afanaron por buscar entre "el pueblo" aquellos elementos que, revalorizados, fueron tomados como los que sustentaban una identidad local vinculada a la nacional. En la construcción de la mexicanidad no sólo se emplearon los diversos gobiernos posrevolucionarios; también lo hicieron las regiones de país; en cada una se dio una respuesta que, aunque diferente en forma, seguía las líneas trazadas por los ideólogos de la nación. Los regionalismos no se diluían en el homogenizante proyecto nacional, sino que en él encontraban los recursos que les ayudarían a hacer lo propio en sus localidades, de tal forma que no fueron dos sucesos distintos y

separados, sino que estuvieron íntimamente unidos, porque eran parte de un mismo proceso.

1.1. LA ETAPA REVOLUCIONARIA EN OAXACA

La Revolución había sido el parteaguas de la historia nacional, desterrando al antiguo régimen del poder, identificado con la aristocracia mexicana y la cultura europea; había dotado al país de una Constitución política y de nuevos contenidos culturales en los que se sustentaba la identidad de la nación, extendiendo su campo de influencia a todas las regiones que se adecuaban, según sus propios procesos políticos y sociales, a los nuevos tiempos estructurados por aquellos que triunfaron en la lucha armada iniciada en 1910. Hasta esa fecha, la política del país parecía haberse decidido, de manera directa o indirecta, en Oaxaca, pero en el siglo XX, el norte de México sería la zona en que se definiría la política nacional. Oaxaca resintió en este período una pérdida de influencia en las esferas nacionales y se enfrascó en luchas locales, pareciendo retrasado con respecto a las nuevas formas políticas que estaban dirimiendo los hombres del Norte (Dalton, 1997:201). Las respuestas dadas por los grupos políticos de la entidad fueron desde el débil mantenimiento de las relaciones con los gobiernos revolucionarios, hasta la proclamación de la soberanía estatal en 1915, considerada ésta como un intento desesperado de la clase dominante local por mantener su área de influencia geográfica libre de toda injerencia constitucionalista. Fue un movimiento estrictamente local, sin proyectos mayores (Ruiz, 1986:132)[8], cuyo fin llegó con la muerte de Venustiano Carranza y el nombramiento como Presidente de México de Adolfo de la Huerta, a cuya toma de posesión asistieron los líderes oaxaqueños, quienes un día después se aprestaron a jurar la Constitución de 1917 (Dalton, 1997:210).

[8] El movimiento de la Soberanía abarcó de 1915 a 1920; sobre el mismo véase a Ruiz (1986), quien lo analiza detalladamente.

La institucionalización de la Revolución en Oaxaca se dio en el período de los años veinte, con los gobernadores que, en la nueva fase constitucionalista de la historia, intentaron poner en marcha el nuevo proyecto de nación[9]. De entre los gobernantes locales nos interesa en particular la acción de los dos últimos de este período, ya que con ellos se inicia el movimiento de reinvención de los elementos que definirían al oaxaqueño, acorde con las líneas propuestas por los ideólogos del Estado[10]. El primero de ellos fue Genaro V. Vásquez, quien previamente había sido diputado federal por Oaxaca y que ascendió a la gubernatura designado por el Presidente Plutarco Elías Calles, luego de la renuncia de Onofre Jiménez. Durante su gobierno dio apoyo decidido al nuevo modelo de nación, ya que desde el inicio, su administración se destacó por su orientación hacia la construcción de escuelas y carreteras (Arellanes, 1997:382), y por la difusión de las ideas emanadas del movimiento armado de 1910, a tal grado que en los periódicos de la época se podía notar el entusiasmo que en diversos sectores despertaron dichas ideas y la correlación que se hizo del desarrollo de la sociedad oaxaqueña con la educación y la cultura para el pueblo (Dalton, 1997:212); de ahí que sea lógico observar la creación de diversas escuelas rurales en todo el estado, acompañadas de un Plan de Acción Educativa y Social; es decir, la educación era sinónimo de la transmisión de conocimientos que ayudaran a transformar la realidad. El mismo Vásquez afirmaba que la difusión de las escuelas era "fomentar nuestro futuro feliz"[11].

En su período de gobierno se creó la Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca. El discurso ideológico del momento hacía referencia al socialismo, a veces llamado "socialismo a la mexicana", ya que Marx y Lenin estaban prácticamente ausentes (Arellanes, 1997:383);

[9] Fueron gobernadores en esta década el general Manuel García Vigil (1920-1923), Isaac Ibarra (1924), Onofre Jiménez (1924), Genaro V. Vásquez (1925-1928) y Francisco López Cortés (1928-1932).
[10] Seguimos en los siguientes párrafos de este acápite a Arellanes (1997). El autor se ha especializado en el estudio de la Revolución Mexicana en el estado de Oaxaca.
[11] Citado por Arellanes (1997:382).

las ideas básicas residían en la mejoría económica del proletariado, pero sin estar en confrontación directa con el capital. El programa social de la Confederación respetaba la ideología de la época ya que en uno de sus puntos expresaba su compromiso por desarrollar "una labor intensa y firme enderezada a incorporar a la civilización moderna, toda nuestra población indígena, combatiendo resueltamente las plagas que la explotan, extirpando sus vicios y cultivando sus numerosas virtudes", mientras que en otro indicaban que apoyarían la "propaganda e implantación de las escuelas agrícolas e industriales y de la escuela de acción en la enseñanza primaria para dar al individuo, en vez de generalidades y manías estériles de contemplación, verdaderas armas de trabajo, hábitos constructivos y sentimientos de solidaridad que los signifique como un factor social, cualquiera que sea su sexo, y no como un ser egoísta y pernicioso"[12]. El decidido apoyo que la Confederación recibió del gobierno hizo que su labor ideológica fuera masiva y amplia (Arellanes, 1997:390).

En esas fechas se creó el Himno Regional Socialista[13], en el que se pedía ofrendar el alma "en el cívico altar de la patria" y se coreaban vivas a la Revolución, cuyas ideas habían sido plenamente aceptadas y se constituían como las únicas posibles para llevar a cabo el desarrollo económico, político, social y cultural de México. Es por eso que también en este período se buscó dotar de identidad a lo oaxaqueño; se publicaron obras de tipo folklórico[14], poesía y literatura, además de que se convocaron concursos de canciones vernáculas y se comenzaron a reconocer las expresiones artísticas autóctonas y danzas tradicionales (Arellanes, 1997:390); el alma oaxaqueña se vinculaba, de este modo, a la cultura popular, y comenzaban a ser imágenes "típicas" el charrito y la

[12] Actas constitutivas de la CPSO, citadas por Vega (1932).
[13] La letra fue escrita por el Dr. Alberto Vargas.
[14] La Confederación publicó el semanario *Sábado Rojo*, que contenía artículos que trataban sobre ideas revolucionarias. Entre los escritores asiduos se encontraban Enrique Othón Díaz, Alberto Vargas, León Olvera, Jorge Octavio Acevedo y Policarpo T. Sánchez (Arellanes, 1997:391).

china oaxaqueña, y las diversiones populares se concibieron como "tradicionales"; es un período de reformulación de elementos que tenidos como cotidianos pasaron a ser considerados decisivos para la identidad local. Asimismo, el indio, conforme a los presupuestos posrevolucionarios, fue objeto de políticas diversas encaminadas a su integración al modelo nacional; las lenguas autóctonas fueron minusvaloradas frente al español; las costumbres concebidas como signos de atraso, decadencia y pobreza, a la par que se exaltaron los sitios arqueológicos de Mitla y Monte Albán, como testigos de la grandeza de "nuestros" antepasados. El indio sería tomado como el imbécil y el humanismo oaxaqueño se encargaría de transformarlo. En este contexto, Vásquez exclamaría al final de su administración, en medio de su emoción por haber implantado en Oaxaca las ideas básicas del proyecto nacional, unas frases que pudieran parecer cínicas, pero que encerraban sus percepciones sobre los indios como tercos o ignorantes:

> *Si podéis soportar una semana entre los indios, veréis que no hemos pervertido ni siquiera las palabras, mucho menos la intención al proclamar nuestro lema: hay que darle la razón al indio, aunque no la tenga* (Vásquez, 1928:12).

Francisco López fue quien sucedió a Genaro Vásquez en la gubernatura y, prácticamente, continuó con las líneas marcadas por su antecesor, en materia de aplicación de las ideas de la Revolución. Intentó mejorar las industrias existentes, reorganizando a los trabajadores y productores; en 1931 realizó el Primer Congreso Industrial de la Palma y la primera exposición regional de la industria de la palma en Teposcolula (Dalton, 1997:213). Asimismo, se siguieron creando escuelas en todo el estado, contabilizando al término de su administración, en 1932, 1.132 escuelas rurales, 39 superiores y 101 elementales. Los alumnos matriculados sumaron cerca de 51.000, aunque se reconocía que acudía a ellas una asistencia media de casi 45.000 alumnos (Vega, 1932). Continuó, asimismo, el proceso de creación de nuevos referentes identitarios, a través de la revalorización de lo considerado como propio,

de la composición de canciones vernáculas en las que se alababa al solar nativo y de poesías que exaltaban las glorias de la entidad. Con esto, Oaxaca daba su aportación a la creación de la cultura nacional, surgida de "lo popular", un término excesivamente ambiguo, pero sobre el que giró la construcción de la identidad mexicana y en el que se depositó el espíritu de la nación, reconstruida a través de la violencia física y simbólica.

1.2. La ciudad de Oaxaca hacia los años 30

Los gobiernos de Genaro Vásquez y de Francisco López se desarrollaron en medio de grandes penurias económicas, que reflejaban también la situación por la que atravesaba el estado. Por esos años, la población de la entidad sobrepasaba el millón de habitantes, con un 83% del total dedicado a las labores del campo y con una tasa de analfabetismo del 80%. Según el censo de población de 1930, poco más de 30.000 personas se encontraban empleadas en la industria, pero en este rubro estaban también ubicadas las empresas familiares y las actividades artesanales por lo que, fuera de lo propiamente no capitalista, el estado contaba sólo con 8 mil obreros, empleados en industrias textiles, metálicas, minerales, de la construcción, de fabricación de harinas y pan y de producción de azúcar y alcohol, entre otras (Arellanes, 1997:393), lo que permite entrever que el sector industrial era muy débil si se comparaba con las actividades agrícolas. Sin embargo, en este último caso, la mayor parte de la producción se destinaba al consumo de las unidades familiares y era realizada, en una considerable proporción, por la población de alguno de los grupos indígenas que habitaban en Oaxaca.

En la ciudad el panorama tampoco era muy halagador. La población urbana para esta década era de poco más de 33.000 habitantes. La capital, a través del tiempo, se había ido consolidando como el asiento de comerciantes, de propietarios urbanos, de latifundistas, de ciertos religiosos y de los funcionarios del gobierno

federal y estatal (Nolasco, 1981:190-191) y su economía giraba alrededor del comercio y de un sistema de mercados a través de los cuales se articulaban, principalmente, las poblaciones que la circundaban. La pobreza en que se encontraba sumido el estado era resentida en la capital por las llamadas "clases populares", que conformaban, posiblemente, la mayor parte de los 33.000 habitantes. En contrapartida, existía también un grupo de urbanitas compuesto por familias que durante generaciones habían vivido en la ciudad y que poseían el poder político y económico, a las que se anexaron inmigrantes procedentes de Europa, llegados durante el porfiriato y que se instalaron en la ciudad como comerciantes o industriales[15]. Este grupo conformaba el Oaxaca visible, el de los paseos vespertinos, el de las veladas teatrales, el Oaxaca que refrendaba su abolengo a través de su posición privilegiada y de su aislamiento social con respecto a la población indígena, que le permitía reproducir su particular manera de vivir en una ciudad "con prosapia y señorío" (Larumbe, 1998:18)[16]. Estas eran las dos sociedades que habitaban en Oaxaca, disímiles no sólo por la posición económica sino también por los rasgos físicos. Unos eran indios morenos, los otros eran mestizos (o criollos) considerados "blancos". El aspecto físico era un elemento para la adscripción a una condición étnica; en la ciudad racista, la sociedad oaxaqueña, es decir, la clase dominante, calificó la alteridad a través del tono de piel, ya que se creía que cuanto más morena fuera una persona, mayor pureza indígena denotaba, imponiendo con ello toda la carga prejuicial y estigmatizante que sobre lo indio se había construido.

[15] Montes (1998ª) ha realizado un trabajo sobre los descendientes de esta población inmigrante en Oaxaca, analizando los elementos que utilizan para sustentar su posición diferenciada; entre éstos se encuentra la exaltación a su ascendencia extranjera, y la reproducción de formas culturales europeas en su vida diaria. Sobre inmigrantes extranjeros en Oaxaca, durante la época del porfiriato, véase también el estudio de Chassen (1986).

[16] El trabajo de Larumbe (1998) es una excelente fuente de información sobre la forma de vida de las clases privilegiadas en la Oaxaca de las décadas treinta y cuarenta del siglo XX.

Pero ¿cuáles fueron los acontecimientos que marcaron la vida de los oaxaqueños en los inicios de la década de los años treinta? Podemos decir que fueron varios, pero quizá, uno de los más significativos fue la serie de temblores que sacudieron la ciudad en enero de 1931 y que propiciaron una disminución de la población, ya sea por muerte a causa de esos fenómenos, o bien, por la migración que se dio en los meses y años siguientes hacia otros puntos del país, como una forma de huir de este tipo de peligros[17]. Los terremotos no sólo destruyeron casas sino también la economía local, basada principalmente en el comercio; las penurias económicas del gobierno se notaban, entre otras cosas, en la imposibilidad de pagar los sueldos a sus empleados, y en el lento inicio del camino hacia la recuperación de la vida cotidiana (Ramírez, 1982:4). A este panorama se agregaba la situación religiosa que se vivía en el país y que había llevado a los gobiernos a prohibir las manifestaciones de culto fuera de los templos, muchos de los cuales fueron cerrados y otros, expropiados; en Oaxaca se prohibieron las calendas y las procesiones religiosas que se realizaban, por lo general, durante todo el año. Así, algunos oaxaqueños veían que "todo era desolación y angustia" y se palpaba en el ambiente un "sentido de impotencia" (Larumbe, 1998:56). La ciudad se encontraba, entonces, al iniciar la década, con un:

> *comercio raquítico, nula industria -no podían calificarse como importantes, por ejemplo, las embotelladoras de aguas gaseosas, que eran de lo más relevante a la sazón- y aquel factor negativo, la franca represión a la que sumaron personas que teníamos como de firmes convicciones, constituían el panorama de nuestra provincia* (Ramírez, 1982:4)[18].

Sin embargo, el período al cual nos estamos refiriendo también tuvo otros momentos, en los que el orgullo oaxaqueño se comenzó a reponer después de los derrumbes de 1931. Este acontecimiento, enmarcado curiosamente en medio del discurso posrevolucionario de

[17] El Censo de Población de 1940 indica que en la ciudad de Oaxaca habían poco más de 29.000 habitantes; es decir, casi 4.000 menos que 10 años atrás.
[18] Ramírez se refiere, cuando dice "aquel factor negativo...", a la tensa situación de las relaciones Iglesia-Estado.

buscar los orígenes de la nación en las glorias prehispánicas, fue el hallazgo de la tumba número 7 en el sitio arqueológico de Monte Albán, realizado por un equipo de investigadores encabezado por Alfonso Caso[19]. La divulgación de la noticia, que "conmocionó a propios y extraños" hizo que "la riqueza de nuestra cultura" (Larumbe, 1998:114) se conociera fuera de la ciudad, haciendo que el interés se volviera hacia Oaxaca, influyendo y levantando la moral del pueblo (Ramírez, 1982:6). El hallazgo mismo fue objeto de polémica, ya que algunos intelectuales, entre los que destacaba el arqueólogo Ramón Mena, sostuvieron que las joyas encontradas eran de la manufactura de Alfonso Caso y que no correspondían a la tumba número 7 de Monte Albán[20]. Podría ser que este personaje creyera imposible que entre los indios pudieran existir orfebres excelentes[21], o bien que, efectivamente, considerara que el descubrimiento era una invención[22]. Sea lo que fuere, la polémica estaba servida, por lo que Caso, a su llegada a Oaxaca en 1932, se dedicó a impartir conferencias sobre el descubrimiento, y las joyas fueron admiradas por los oaxaqueños en la Exposición de Aguilera, a la que nos referiremos posteriormente.

Con una economía prácticamente en quiebra, pero con la oaxaqueñidad a flor de piel, se recordó que el 25 de abril de 1532, Carlos V mandó que a partir de "ahora y de aquí en adelante, se llame e intitule la dicha villa Ciudad de Antequera y que goce de las preeminencias,

[19] El descubrimiento fue realizado el 9 de enero de 1932.
[20] Mercurio, sábado 16 de abril de 1932.
[21] Ideas de este tipo, que consideraban la incapacidad de los indígenas para las artes eran bastante comunes en ese tiempo, incluso entre los estudiosos del folklore y de los pueblos indios. Por poner un ejemplo, Elfego Adán, al visitar a los cuicatecos, llegó a la conclusión de que eran "un pueblo muy atrasado". Esa impresión lo inclinó a afirmar: "Tuve noticias de que algunos indios poseen códices. Es improbable que este pueblo haya tenido, en tiempos anteriores, literatura y poesía" (Adán, 1922).
[22] Otra versión apunta a que el ex gobernador Genaro Vásquez poseía una importante cantidad de joyas prehispánicas y que el hallazgo en Monte Albán fue una invención por él orquestada, ya que -se dice- las joyas que conformaron el descubrimiento no fueron encontradas en la mencionada tumba (Información proporcionada por Informante 4, Oaxaca, agosto de 2001). Remitimos al anexo 8,1 para ver la identificación de los informantes.

prerrogativas e inmunidades que puede y debe gozar por ser ciudad..."[23]. Se comenzó, entonces, con los preparativos para celebrar el cuarto centenario de su elevación a la categoría de ciudad, con un amplio programa de festejos, impregnado por las directrices de la época. La historia de la ciudad comenzaba a reescribirse, como Jacobo Dalevuelta (1932) bien lo dijera:

> *Cien años, doscientos, trescientos, cuatrocientos años, precisamente hoy, desde que las agujas del reloj de Don Carlos, se estrecharon en el abrazo eterno de su vida y desde que las campañas del reloj matizaron de sonido la hora nueva, la entrada a un siglo más, quedaron desde anoche abiertas en blanco las páginas de un libro nuevo, empastado en baquetilla y marcado a fuego. Será el libro para escribir en sus hojas, color de luna, color de pulpa de algodón, los nombres que deban recogerse y los hechos que penetren a nuestro espíritu, como la luz meridiana que nos arranca las negruras dolorosas del espíritu. Cien, doscientos, trescientos, cuatrocientos años ha...*

2. LOS FESTEJOS DEL IV CENTENARIO

El programa general de festejos fue realizado por el Comité Organizador del IV Centenario de la Ciudad de Oaxaca, formado posiblemente en el segundo semestre de 1931, y en el que estaban incluidos miembros destacados de la vida política, militar, social y artística de la entidad. Como presidente honorario fue designado el gobernador del Estado, Francisco López Cortés, y como presidente efectivo, León Olvera, quien presidía el Ayuntamiento de la ciudad. Diputados como Policarpo T. Sánchez, quien fungió como secretario del mencionado Comité, así como el Dr. Alberto Vargas, Demetrio Bolaños Cacho, el Lic. Heliodoro Díaz Quintas, se encontraban igualmente dentro de la organización de las festividades. Otros intelectuales incluidos fueron el pintor Alfredo Canseco Feraud, el escritor Jorge Fernando Iturribarría y el redactor Cutberto Flores. La lista de personas que tomaron participación activa en la organización de los festejos es bastante larga, pero hay que anotar que todos ellos formaban parte de la sociedad oaxaqueña, es decir, de

[23] Cédula de la fundación de la Ciudad de Oaxaca (Vega, 1932).

aquellas familias que hacían referencia a su estatus social con base en la antigüedad de su presencia en la ciudad, en el poder político que habían detentado por generaciones, o en el poder económico que poseían. En el Comité del IV Centenario no estaban representadas las clases sociales más bajas, mucho menos los indígenas urbanos, cuya presencia, antigua o reciente, no había sido socialmente aceptada. Por tanto, la serie de actividades organizadas por esta clase social privilegiada de Oaxaca sería un reflejo de sus propias concepciones.

El Comité organizador, desde su creación, quedó abierto a las propuestas de otros miembros de la sociedad oaxaqueña; éstas fueron recibidas y turnadas para su estudio y posible aceptación. Las poco más de diez comisiones elaboraron cada una un programa de actividades a desarrollar durante los días de festejos, que posteriormente turnaron a la Comisión del Programa General, dirigida por Constantino Esteva, secretario general del Gobierno estatal, quien se dio a la tarea de estructurar el programa definitivo; en ella podían encontrarse desde conciertos de música clásica, hasta encuentros deportivos, o bailes de gala y bailes populares, entre otros ejemplos. Sin embargo, las actividades estaban planeadas por segmentos poblacionales, es decir, habían actividades dirigidas a las clases altas y otras para las así llamadas "clases populares". Pocas eran las actividades en donde estos dos sectores de la ciudad podían encontrarse, aunque su interacción no estaba planeada. De hecho, algunas veces la presencia de este último sector de la población resultaba incómoda en situaciones cotidianas y mucho más en un acontecimiento tan importante como el del IV Centenario, pues eran la evidencia del "atraso" en el que la ciudad estaba inmersa; por eso, en algunos casos, se creyeron redentores y lanzaron propuestas en las que subyacía el desprecio y la intolerancia, disfrazadas de humanismo y progreso:

> *El señor profesor Alfredo Canseco Feraud hizo una proposición que vino a reforzar la que en tiempo anterior hiciera el señor licenciado*

> *José Guillermo Toro. El mencionado abogado propuso en una de las primeras juntas del Comité, que su labor debería dejar alguna huella en las fiestas, huella perenne y por tanto proponía se obsequiaran a algunas poblaciones indígenas algunos pares de zapatos o algunos pantalones, pues era indudable que quienes los usaran, quedarían habituados a su uso, especialmente de los pantalones, y su ejemplo serviría para inducir a mayor número a usar de estas prendas... En la sesión a que nos referimos el profesor Feraud propuso aprovechar las fiestas del Centenario para lanzar volantes excitando a nuestras clases humildes a dar un paso adelante en su mejoramiento, vistiendo pantalones, ya que prácticamente visten en ropa interior. La proposición fue aprobada por los concurrentes a la junta*[24].

Las propuestas de este tipo no buscaban el progreso y la redención del indio sino su paulatina integración al modelo mestizo, plenamente aceptado como aquel que podía superar el atraso y la marginación del país. No en vano, el artífice del concepto de raza cósmica, del modelo del mestizaje posrevolucionario, había sido un oaxaqueño. Sin embargo, estas iniciativas tampoco intentaron adecuar a un marco regulador, impuesto por las mismas clases privilegiadas, la interacción mestizos-indios en la ciudad; es decir, no se pretendió únicamente superar el "asco social" que a los primeros les producía la forma de vestir y las costumbres de los segundos, sino que más bien, iban dirigidas a mejorar la imagen de la ciudad, ya que para las celebraciones del IV Centenario se había invitado no sólo a los oaxaqueños sino también a otros residentes del país y del extranjero. Por eso mismo, era igual de preciso poner pantalones a las "clases populares", como limpiar y ornamentar la Vieja Antequera, la Gran Señora, la Sultana, la Perla del Sur. De ahí que se llevaran a cabo iniciativas para iluminar ampliamente la ciudad[25], se ordenara la limpieza y el arreglo de parques públicos[26], se suprimieran las casetas "que tan mal aspecto le dan actualmente"[27], que el Ayuntamiento obligara a los oaxaqueños a pintar y arreglar las fachadas

[24] Mercurio, viernes 25 de marzo de 1932.
[25] Mercurio, viernes 4 de marzo de 1932.
[26] Mercurio, domingo 10 de abril de 1932.
[27] Mercurio, miércoles 30 de marzo de 1932.

de sus casas[28] o bien, que se dejara de recolectar la basura en las calles no asfaltadas, a fin de que los carros de limpieza lo hicieran en el centro de la ciudad y en aquellos lugares donde se llevarían a efecto las actividades propuestas, ya que la ciudad se preparaba "para exhibirse ante turistas y visitantes con motivo de su cuarto centenario"[29].

La búsqueda por presentar el mejor aspecto posible hizo que la imaginación se volcara en el programa de festejos; la emoción contagió a todos aquellos que se sentían oaxaqueños y las propuestas no se dejaron esperar. Por ejemplo, algunos "amantes del divino arte" se dieron a la tarea de organizar una Orquesta Sinfónica[30]. Otro propuso la publicación de una historia de Oaxaca, la de "nuestra amada patria"[31], escrita por un historiador local, mientras que alguno sugirió que se plantaran 32 árboles para que las generaciones futuras recordaran esta fecha[32]. Pero a la par de estas iniciativas, se fueron anexando otras con tintes más regionales, como la creación de la Orquesta del Pueblo, organizada por Guillermo Rosas Solaegui, cuyos miembros hacían "alarde del sentimiento artístico de la raza"[33], ejecutando canciones vernáculas y melodías surgidas de la inspiración local; la Tarde Racial en Monte Albán, donde se representarían dos obras en las que se reconstruía la leyenda de Donají, la princesa zapoteca, y un acontecimiento en la vida de Netzahualcóyotl; la Exposición Regional, en la que se exhibirían los productos del estado, o bien, el homenaje de los indios a la ciudad. El oaxaqueñismo se hacía presente en las fiestas de la ciudad y quizá éstas serían el impulso que necesitaba para legitimarse.

A los festejos se invitó al Presidente de la República, Pacual Ortiz Rubio, así como a diversos gobernadores estatales, como el de Puebla;

[28] Mercurio, sábado 16 de abril de 1932.
[29] Mercurio, miércoles 30 de marzo de 1932.
[30] Mercurio, viernes 4 de marzo de 1932.
[31] Mercurio, domingo 10 de abril de 1932.
[32] Mercurio, viernes 4 de marzo de 1932.
[33] Mercurio, miércoles 20 de abril de 1932.

sin embargo, aunque enviaron sus respectivas felicitaciones al gobierno local, ninguno de ellos asistió. No obstante, la ciudad contó con la presencia de algunos prominentes médicos del país, así como con la de intelectuales nacionales, entre los que se contaba el poeta veracruzano José Núñez y Domínguez[34], invitado como orador para la ceremonia de inauguración del monumento al historiador Manuel Martínez Gracida; asimismo, Juan León Mariscal, músico oaxaqueño, llegó a la ciudad a invitación de Gabriel I. Carsolio, director de la Orquesta Sinfónica del IV Centenario, para dirigir al conjunto cuando éste interpretara obras de su autoría. Producto de una efectiva propaganda a través de la radio y los periódicos, muchos oaxaqueños radicados en la capital del país y en otros estados de la República, así como numerosos visitantes nacionales y algunos extranjeros llegaron a la ciudad para participar de sus fiestas.

El programa de festejos dio inicio el sábado 23 de abril con una manifestación de estudiantes y miembros de la Confederación de Partidos Socialistas del Estado, quienes recorrieron las calles de la ciudad con cohetes y música de banda proclamando "por los ámbitos de Oaxaca que las fiestas iniciaban dentro de un ambiente de alegría"[35]. El mismo sábado se realizó el Concurso Composiciones Musicales Inéditas; "Reliquias de Monte Albán", "Tierrecita Morena", "Qué chulo es Monte Albán", "Coyolicaltzin", "Noche de Antequera", e "Itandehui" son algunos de los títulos que participaron y que permiten observar que el sentimiento regional se encontraba presente ahí también[36], ya que todas ellas estaban "saturadas de esa melancólica dulzura que encierra el alma provinciana" (Vega, 1932). Niños, jóvenes y adultos; artesanos, obreros, estudiantes y profesionistas; la burguesía oaxaqueña y las clases

[34] Núñez y Domínguez nació en Papantla, Veracruz, en 1887; fue poeta, periodista y diplomático, así como secretario del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía y miembro de Academia de la Lengua y de la Historia. Una de sus obras más conocidas es "Cuentos mexicanos", publicada en 1927.
[35] Mercurio, domingo 24 de abril de 1932.
[36] Curiosamente ninguna de ellas obtuvo el primer premio; las triunfadoras fueron "Cuando bajas a la fuente", de Gabino García Pujol y Juan G. Vasconcelos (categoría Canción); "Blasfemia", de Guillermo Rosas Solaegui (categoría Serenata) y "Hora de amor", de Enrique Sandoval (categoría Vals).

populares. Todos estaban presentes en las fiestas, pues el programa elaborado por el Comité del IV Centenario había previsto actividades para todos, a fin de que nadie se quedara sin participar en el homenaje a la ciudad. Por eso había una interesante variación de actividades, dirigidas a diversos públicos; la Gran Velada en el porfiriano teatro Mier y Terán[37] compartía espacio en los carteles con el Gran Baile Popular en el Mercado Porfirio Díaz, por ejemplo, lo mismo que la aristocrática Orquesta Sinfónica IV Centenario ejecutaría piezas en sitios donde antes o después lo haría la Gran Banda Mixe. Las actividades planeadas para sectores distintos refiere posiblemente a la búsqueda por mantener espacios de acción específicos para cada grupo. La sociedad oaxaqueña no se mezclaba más que con los miembros de su mismo grupo, manteniendo las divisiones sociales tajantes impuestas desde la época colonial y reafirmadas y reforzadas en el México independiente.

2.1. EL TEATRO AUTÓCTONO

Dentro de las diversas actividades que se llevaron a cabo son dos las que nos interesa reseñar con mayor detalle. El IV Centenario no sólo fue un festejo dentro de la ciudad sino que significó, a nuestro modo de ver, el reforzamiento de un regionalismo que años antes había surgido en el estado y al que nos hemos referido en páginas anteriores. En efecto, consideramos que ésta fue la primera ocasión en que la ciudad se dio a conocer públicamente o, mejor dicho, presentó una imagen reconstruida de sí misma al exterior. En esta imagen de 1932 jugaron especial papel los elementos propios, tanto de la ciudad como del estado; muchos de ellos fueron apropiados por las élites dominantes y reconstruidos para que a su través la ciudad tuviera una imagen propia dentro del contexto nacional. El pasado prehispánico y los productos artesanales, entre otros, fueron revalorizados y considerados como elementos que dotaban de orgullo a los oaxaqueños. A pesar de que el programa de festejos en sí

[37] Hoy conocido como Teatro Macedonio Alcalá. Cambió de nombre en otoño de 1933 (Ramírez, 1982:15).

mismo contenía muchos elementos en los que estaba presente el sentimiento regionalista, el Teatro Autóctono y la Exposición Regional de Aguilera, fueron –quizá- los vehículos principales a través de los cuales se expresó abiertamente la reinvención de la historia, en el primero de los casos, y la revalorización de lo producido localmente, en el segundo. Nos detendremos brevemente en ambos.

El Teatro Autóctono en Oaxaca (llamado en sus inicios Tarde Racial) representó, dentro de la serie de festejos, una referencia a la reinterpretación de la historia prehispánica, acorde a los tiempos posrevolucionarios. Fue producto de la iniciativa del periodista Guillermo A. Esteva, quien ideó la representación de dos episodios, el de la leyenda de la princesa zapoteca Donají, cuya efigie luce el escudo de la ciudad; y un episodio de la vida del rey texcocano Netzahualcóyotl. Los mitos locales y nacionales se encontraron en el Teatro Autóctono, resaltando con ello la nueva forma de concebir la historia, donde el pasado prehispánico no sólo se revalorizaba sino que, también, era objeto de idealizaciones. El escenario propuesto inicialmente para llevarse a cabo fue el sitio arqueológico de Monte Albán, aunque días antes de celebrarse el Comité Organizador decidió que se presentaría en el teatro Mier y Terán. Las danzas ejecutadas, el vestuario utilizado, la música especialmente compuesta para la ocasión, todo estuvo coordinado para presentar una historia inventada que, como fábulas, tendrían también su moraleja. Donají era la princesa heroica que supo morir por su raza, en tanto que Netzahualcóyotl fue "el excelente guerrero y dulcísimo poeta" (Vega, 1932)[38].

Pero también, la representación de estas dos obras, nacidas del ingenio de los intelectuales locales, significó la búsqueda de lo auténtico,

[38] El espectáculo dio inicio con la obertura Malitzin, de M. Alvarado, e incluyó las danzas de las Indias del Valle; de los Abanicos (donde criticaron el uso del color naranja, no propio de la estética indígena, según la crónica); del Fuego, la Texcocana y la Mictlán o de los Muertos.

identificado esto último con lo antiguo. No se sabe muy bien –o mejor dicho, no tenemos información para afirmarlo- con base a qué datos históricamente comprobados se estructuró la obra, se crearon los escenarios, se compuso la música, se diseñaron los vestuarios o se ejecutaron las danzas. Todas ellas tenían "un fuerte sabor autóctono" e "hicieron revivir el arte de edades pretéritas"[39]; lo auténtico iba ligado a una creación imaginaria, reafirmada por la observación constante de lo indígena, como producto de la interacción cotidiana más que como curiosidad científica. No obstante, en las obras se plasmaba la forma en que, para un segmento de la población, debían de comportarse los indígenas. Es decir, referían a un tipo ideal de conducta, que por eso mismo era alabada:

> *Indias del valle, pudorosas y humildes que atravesando la floridez milagrosa del paisaje, danzan unciosamente envueltas en la armonía plácida de su música ingenua* (ibid).

El pudor, la humildad y la ingenuidad son adjetivos que denotaban a una concepción particular de lo hermoso, de aquello que es digno de imitarse y que por lo mismo es bueno. En esta concepción, el indio debe ser humilde, es decir, debe conducirse por los caminos impuestos por la sociedad en que vive; es ingenuo, como si fuera un infante, por lo que necesita tanto de cuidados y protección, como de una guía que le indique el camino a seguir. Las descripciones de las danzas no son sino la reafirmación constantemente de un imaginario, de una manera de concebir al otro y que se erigía como una forma de conocimiento que impulsaba y ordenaba la acción en la vida social; por eso el urbanita a veces era el padre que premiaba o castigaba, porque el indio era el infante. La Oaxaca del IV Centenario era una ciudad que festejaba no sólo cuatro centurias de vida sino también cuatro siglos existiendo como sociedad colonial. El Teatro Autóctono fue un ejemplo de

[39] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.

la reinvención de la historia local y por eso mismo fue calificado como una fiesta de la "gallardía india":

> *haciendo la remembranza de generaciones pasadas y heroicas donde el arco guerrero, la pluma grácil, la línea nervada, el rezongo de los teponaxtles, la estridencia del grito febril y la mirada estoica, vibran al unísono, confundiéndose con el haz de la luz que desprendían los ojos de sombra de aquellas mujeres que fueron del color de la gleba...*[40]

2.2. La Gran Exposición Regional Oaxaqueña

Si la inicialmente llamada Tarde Racial en Monte Albán fue un reencuentro con una historia que por siglos permaneció en silencio, la Exposición Regional se convirtió en una de las más grandes expresiones del regionalismo oaxaqueño, ya que por primera vez se reunían en un solo lugar, con objeto de ser expuestos ante propios y extraños, los artículos producidos en las diversas zonas de la entidad federativa. La Oaxaca de los años 30 no tenía otra cosa que exponer más que los productos naturales y los de la industria manufacturera, básicamente lo ahora considerado como artesanía, y que posiblemente en esas fechas aún eran artículos de uso entre los pobladores rurales de la entidad. De ahí que se tuviera que reconsiderar el valor asignado a lo realizado por manos indígenas; no creemos que fuera la Exposición la que propiciase lo anterior, sino más bien fue un proceso ya comenzado en años anteriores, pero que a través de esta actividad realizada en 1932 adquirió mayor importancia, ya que en ella se legitimó y valoró pública y positivamente la producción indígena; por eso fue considerada como "una brillante demostración de los esfuerzos de nuestra industria autóctona" (Vega, 1932). La organización del evento corrió a cargo de Rogelio Santaella quien, junto con otros miembros del Comité del IV Centenario, se dio a la tarea de invitar a productores de diversas partes, a fin de que acudieran a la ciudad a exponer sus artículos. El Comité consideraba que:

[40] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.

> *en nuestro estado, donde el hábito del anuncio es desconocido y donde con frecuencia se encuentra el caso que el público consumidor ignora en donde puede encontrar tal o cual artículo, la Exposición Regional será la ocasión magnífica para dar a conocer no solamente los productos naturales de las regiones, sino, de manera especial, el fruto de la manufactura paciente de los industriales*[41].

De esta forma, los productores comenzaron a inscribirse en el registro de la Exposición, indicando lo que exhibirían allí. En las regiones del estado se comisionaron a unos "recaudadores" que fueron quienes reunieron la producción y la remitieron al Comité central, quien se dio a la tarea de repartirla por secciones. La exposición fue planeada para realizarse en la ex Hacienda de Aguilera[42]. El edificio principal fue objeto de una rehabilitación profunda, y en su interior se construyeron diversos stands donde se exhibirían los productos regionales[43]. Cada uno de éstos estaba construido siguiendo un modelo de lo que se consideraba que representaba a cada región; así, por ejemplo, el stand de Oaxaca era una construcción "como el estilo regional lo impone. Tendrá ventanas con rejas netamente coloniales, las puertas de madera están labradas con características de dicha época"[44]. El modelo hacía referencia a los estereotipos que, si en la época no estaban sólidamente constituidos, después de la Exposición de Aguilera lo estarían ya, puesto que serían compartidos por mayor número de personas. De ahí que se pidiera a las

[41] Mercurio, domingo 10 de abril de 1932.
[42] El edificio de la ex Hacienda Aguilera es hoy sede de la Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca. Frente a ella se levantaban los cimientos de la que iba a ser la gran fuente "Escuelas y Carreteras" (lema del gobierno de Genaro V. Vásquez), que fueron demolidos en los trabajos de rehabilitación del edificio para la Exposición del IV Centenario, dejando entonces una explanada para la realización de eventos diversos. Posteriormente se construyó en ese sitio la fuente de las Siete Regiones.
[43] Los productos que se expusieron estuvieron catalogados en los siguientes rubros: Hortalizas, Semillas, Pintura, Escultura, Fotografía, Ganadería, Aceites, Jabones, Avicultura, Armería, Palma, Jarcia, Ebanistería, Zapatería, Sombrerería, Minería, Cerámica, Curtiduría, Peletería, Talabartería, Sarapes, Tejidos Varios, Café, Industria Platanera, Imprenta, Maderas, Encajería, Labores Manuales, Mármoles, Granitos, Harinas, Ropas Regionales, Platería (Mercurio, viernes 25 de marzo de 1932; todos los rubros vienen en la nota periodística con la lista de personas que participaron en ellos). En total fueron 473 expositores, de los cuales 112 fueron de la ciudad de Oaxaca y 61 de las diversas regiones del estado (Vega, 1932).
[44] Mercurio, viernes 8 de abril de 1932.

regiones que enviaran las materias primas para la construcción de sus respectivos stands, e incluso que, como en el caso mixe, se empleara "a trabajadores mixes, expertos en levantar casas a la usanza de la zona, de manera que el pabellón será una representación exacta de la forma en que viven los mixes"[45].

Dentro de la Exposición, el Comité del IV Centenario buscó la forma para que fuesen expuestas las joyas recién descubiertas de la tumba número 7 de Monte Albán; para ello, solicitó al gobierno federal que fueran nuevamente llevadas a la ciudad, a fin de que los oaxaqueños pudieran observar el arte prehispánico. La propuesta fue aceptada por la Secretaría de Educación Pública, que comisionó al Dr. Alfonso Caso para su custodia. En Aguilera se construyó un sitio especial para que fueran exhibidas, "un edificio de mampostería del más puro arte colonial" (Vega, 1932) y el periódico local informó sobre cada detalle al respecto, mientras que Caso, además, impartía conferencias sobre el descubrimiento. Sin embargo, no se trataba de hacer una vinculación de los indios actuales con los pasados, sino de exhibir un conjunto de elementos arqueológicos de los cuales se había apropiado la ciudad, como bien lo expusiera el triunfador de los Juegos Florales del IV Centenario:

> *...la noticia del descubrimiento de las joyas de Monte Albán ha causado gran sensación no sólo en México, sino en todo el mundo civilizado; ha elevado el nombre de Oaxaca, demostrando que sus habitantes son artistas de abolengo y que la cultura ha florecido en este hermoso y fértil valle desde mucho antes de la fundación de la ciudad española; ya que las razas zapotecas y mixtecas se encontraban a la altura de civilización. ¡Bien haya Oaxaca artista! ¡Bien haya Oaxaca guerrera! ¡Bien haya Oaxaca inmortal!* (Salazar, 1932).

En Aguilera también se expondrían trabajos de escolares, puesto que en el México posrevolucionario la escuela era el vehículo privilegiado por cuyo medio se transmitían los valores del Estado-nación. Era el instrumento redentor del país y los frutos de su acción tenían que ser

[45] Mercurio, domingo 3 de abril de 1932.

expuestos para demostrar los pasos dados en busca del progreso nacional. A cargo del Departamento de Educación Pública del Estado, en un pabellón especial, dividido en lotes, se exhibieron los trabajos realizados en las diversas escuelas de la ciudad. A la par, se agregaron a la Exposición otras actividades lúdicas, como bailes, concursos, noches oaxaqueñas o romerías, haciendo de la ex Hacienda el punto sobre el que giraron las dos semanas de festejos citadinos. Asimismo, se instalaron diversos "puestos de vendimias", tanto en el interior del edificio como en la explanada construida frente a él, y se iluminó la Calzada Porfirio Díaz, convirtiéndola en un corredor que llegaba hasta el Paseo Juárez. La primera gran muestra de productos regionales abriría sus puertas el 24 de abril, en una ceremonia a la que asistió el gobernador del Estado y que amenizaron la Banda Mixe, la Orquesta Sinfónica del IV Centenario y la Banda de Policía. En el discurso de inauguración, Rogelio Santaella insistió en la necesidad de repetir "estos estímulos a las industrias autóctonas con más frecuencia"[46].

Las siete regiones expusieron sus productos en los pabellones construidos al estilo de cada una de ellas. La Mixteca presentó sarapes, tapetes, zapatos, sillas de montar, así como productos naturales, maderas, minerales, hierbas medicinales, entre otros. La Cañada expuso una colección de huipiles; el Istmo, frutas tropicales; la Sierra, hamacas y objetos de ixtle. Los productos locales enriquecieron y confrontaron un imaginario urbano, reforzando aún más los estereotipos que sobre cada región y sobre la producción indígena se tenía. Era la primera ocasión que en la ciudad se congregaban para ser expuestos los productos de las regiones del estado, demostrando a los urbanitas que incluso aquello que no había sido tomado en cuenta, podría convertirse en un elemento que, apropiado, podría sustentar el orgullo regional. Por eso la Exposición de Aguilera demostraba:

[46] Mercurio, lunes 25 de abril de 1932.

> *...las dotes del artesano oaxaqueño, que la técnica en el trabajo, burda en otros tiempos, va mejorando admirablemente en las fuerzas vivas del estado (y que) sólo necesitan su iniciativa, para mostrar a la nación que nuestra tierra es un venero inagotable de riqueza*[47].

En medio de este contexto de búsqueda por lo propio se inscribieron otras propuestas como la de honrar a los hombres ilustres de Oaxaca, a aquellos que "sin resplandecer públicamente, hicieron por ella, por sus letras o por sus habitantes el holocausto de su esfuerzo y conocimientos"[48]. De esta forma, se pidió reconocer a Miguel Méndez, originario de Calpulalpan, que fue compañero de Benito Juárez y que era "superior a éste en inteligencia y carácter"[49]; a Francisco García Cantarines, quien en el siglo XIX, y a pesar de ser obispo, había sostenido la necesidad de separar la Iglesia y el Estado; a Bernardo Carvajal, un liberal decimonónico y "único filósofo que ha tenido nuestra amada tierra"[50]; a José Antonio Noriega, apóstol de la enseñanza; a Basilio Rojas, instructor de los habitantes de Miahuatlán que logró que "entre éstos no hubieran analfabetos"[51]; al Padre José Antonio Gay, "el más profundo y el más sabio de los historiógrafos"[52]; y al educador Rafael Hernández. Los oaxaqueños solicitaron el reconocimiento "y veneración de nuestros grandes héroes"[53], de todos aquellos "seres privilegiados por la naturaleza y esforzados titanes en las luchas de la vida, que nos han legado el fruto de su inteligencia"[54]. Sin embargo, la propuesta no pudo ser estudiada a tiempo, por lo que sólo un oaxaqueño fue honrado públicamente en el IV Centenario, y éste fue el historiador decimonónico Manuel Martínez Gracida, a quien se le dedicó un monumento ahora inexistente, y del que el poeta Núñez y Domínguez, en su inauguración, expresó:

---

[47] Mercurio, lunes 25 de abril de 1932. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.
[48] Mercurio, domingo 27 de marzo de 1932.
[49] Mercurio, domingo 3 de abril de 1932.
[50] Ibid.
[51] Ibid.
[52] Ibid.
[53] Mercurio, martes 12 de abril de 1932.
[54] Ibid.

> *Yo, uno mi indígena copal veracruzano a las perfumadas gomas de tu sahumador en que rojea combusta tu admiración, al sabio infatigable, al benemérito escudriñador de tu ayer esplendoroso, al apasionado trovero de tus bellezas históricas. Él, como el audaz flechero de Tilantongo, que traspasó el ígneo corazón del Sol para domeñarlo, venció al fin la indiferencia y el olvido* (Vega, 1932)[55].

Oaxaca comenzaba de esta forma a rebuscar en los hechos acontecidos en generaciones pasadas, a aquellos hombres que, por los méritos calificados por una determinada clase social, podían ascender al panteón cívico local, ser ejemplo para sus habitantes y, a través de sus virtudes, ser también sus representantes en ámbitos externos a la entidad. Eran las glorias de Oaxaca que a través del tiempo llegarían a ser los beatos laicos de la localidad. La historia de la ciudad y del estado ya no sería la misma, sino que sería la historia de una tierra enaltecida, pues sus hijos habían ayudado a forjar la historia nacional:

> *En tus humildes muros está escrita*
> *mucha página heroica o exquisita*
> *que es más que polen de oro en nuestra historia,*
> *y si aún conservan viejos desgarrones*
> *es porque en fragor de la victoria*
> *fueron ellos, como los corazones,*
> *quemados por la lumbre de la gloria!*[56]

3. EL HOMENAJE RACIAL

El número principal de los festejos del IV Centenario fue el Homenaje Racial, una actividad en la cual los organizadores pusieron no sólo todo su empeño sino también plasmaron muchas de sus ideas con respecto a su ciudad y a la población indígena del estado. El Homenaje Racial fue la representación de una obra en tres cuadros, en la que los indígenas serían los actores principales, puesto que llegarían a la ciudad para rendirle pleitesía. Pocos datos confiables tenemos sobre la forma en que

[55] El "Flechero de Tilantongo", al que alude Núñez y Domínguez, conocido comúnmente como "El flechador del Sol" es un personaje mítico mixteco.
[56] Extracto del poema "Antequera", de Alfonso Francisco Ramírez. Tomado de Vega (1932).

surgió la idea de presentar esta obra, algunos intelectuales, años más tarde, se autonombrarían como los que la sugirieron (Canseco, 1982), aunque otros sencillamente guardarían silencio al respecto (Rosas, 1975). Al parecer, el mismo gobernador del Estado había tenido un papel esencial en la concepción del espectáculo, ya que creía necesario presentar una actividad que "condensara la glorificación de Oaxaca" (Ramírez, 1982:11). El libreto fue encargado al Dr. Alberto Vargas, en cuya redacción también colaboraron Policarpo T. Sánchez y Alfredo Canseco Feraud, y que se enriqueció con las ideas propuestas por algunos otros intelectuales. Una de las primeras acciones planeadas y llevadas a cabo fue la elección de una mujer que representara a la ciudad de Oaxaca, que

> *debía de ser una hermosa doncella morena, de andares solemnes, esbelta de porte, difundiendo felicidad con sus miradas; se necesita que interprete en lo posible que Oaxaca se siente digna y satisfecha por sus tradiciones y sus glorias, que tiene concepto cabal de su destino y que habrá de resolverlo a fuerza de cooperación y solidaridad; que se regocija de ver y recibir a sus hermanas, las regiones del Estado, porque sabe que ello es educar en el sentido del acercamiento, de comprensión, de verdadera fraternidad* (Vargas, 1932:10).

Para ello se inscribieron diversas jóvenes de la ciudad, que recibieron la adhesión de sindicatos y escuelas. La animación recorrió Oaxaca, y los diversos sectores se proclamaron a favor de alguna de las candidatas. Los meses anteriores al 25 de abril fue el tiempo en que la ciudad vio discurrir una campaña electoral sin precedente; los estudiantes realizaban manifestaciones a favor de la joven de su preferencia, los oaxaqueños radicados en el Distrito Federal se organizaban para apoyar a alguna de ellas. Militares, funcionarios, empleados del ayuntamiento, de comercios, de fábricas también se inclinaron por alguna de las contendientes. La animación subió al extremo de la violencia entre facciones y derivó en la renuncia de las principales candidatas, lo que motivó a intervenir al Comité Organizador que, luego de diversas gestiones, logró el retiro de la renuncia de una de

ellas; de esta forma, el 16 de abril, Margarita Santaella fue proclamada Señorita Oaxaca. Con ello, la ciudad quedaría representada por una joven perteneciente a una importante familia oaxaqueña, que llegó

> *a concebir en su capacidad interna -casual por el fundamento de su atributo- todo el influjo materialista de un pueblo retrotraído al proceso de cien años, pero con más conciencia de su occidental idolatría. Saboreó mentalmente -como era de ser- la psicología, ahora decadente, del primitivismo de nuestra raza y a su figurita pálida y grácil, ligera y atractiva, convergieron al mismo ritmo, sin excitaciones espirituales, toda la influencia de un pasado puramente racial y la incongruencia de un presente cósmico. Ella fue el puente por encima de donde dos épocas se fraternizaron para la historia* (Vega, 1932).

En la representación de la ciudad otorgada a Margarita Santaella, el imaginario de las clases dominantes tomaba forma. No se trataba que fuera cualquier persona, sino aquella que pudiera efectivamente mostrar que la ciudad tomaba un rumbo hacia el desarrollo, de acuerdo con los nuevos tiempos políticos, en donde lo indio sería superado a favor de un mestizaje, de una raza cósmica que refundara la nación. Por eso, los festejos por su elección no se hicieron esperar, y la inspiración de poetas y músicos tampoco:

> *Diosa sublime, flor de Antequera,*
> *Virgen ingenua, casto querube,*
> *se siempre digna, pura, hechicera,*
> *como las linfas del lago azul.*
> *Gentil belleza que en el combate*
> *plugo al destino ser Huaxyacac,*
> *que en tus encantos fresca retrate*
> *la honda castalia de Atoyac*[57].

Pero si en la ciudad la elección de la Señorita Oaxaca causó animación en diversos sectores, los distritos no fueron la excepción, ya que también en ellos se elegiría a una joven. Las regiones quedarían finalmente representadas por aquellas mujeres que hubieran obtenido el

[57] "Himno a la Señorita Oaxaca". La letra y la música fueron de Enrique Pérez y Cipriano Pérez, respectivamente.

mayor número de votos entre el total de los distritos adscritos a cada región. En cada cabecera distrital se integró un Subcomité Racial, en el que las jóvenes que así lo desearan inscribieran su candidatura[58]. La importancia de estas elecciones no estaba en saber quién iba a ser la triunfadora ni tampoco de qué distrito sería la representante de cada región, sino que gracias a estos comicios las fiestas de la ciudad se pudieron vincular a otros niveles. Así, del pueblo se iba a la cabecera distrital; del distrito se iba a la región y de la región a la capital del estado. Eran líneas por medio de las cuales la fiesta racial tomaba forma e interés en el interior del estado. Pero también podría ser la forma en que los sectores hegemónicos o dominantes de cada región reafirmaban su primacía. Nos faltan datos que nos permitan observar la filiación étnica de cada una de las representantes distritales y regionales; las crónicas periodísticas sólo dejan entrever que las nominadas eran personas de conocidas y prestigiadas familias de cada localidad. Por ello, si en la ciudad los poetas cantaban a su representante, los intelectuales de las localidades del interior harían lo propio, reafirmando en sus versos, en algunos casos, la primacía de la ciudad con respecto a otras poblaciones del estado, como se observa en la composición dedicada a la embajadora del Valle:

Eres numen y gloria de mi raza,
pues curas las heridas y dolores
y es tu aliento perfil que el alma abraza
sobre un fondo de aromas y de flores.
¡Oh Oaxaca! Princesa soberana
oh tierra de oro que adornó Cortés
mirad la Embajadora provinciana
que rinde humilde pleitesía a tus pies[59].

[58] La elección de las representantes distritales fue también una forma de proveerse de recursos para financiar los gastos del evento, ya que los cupones a través de los cuales se emitía la votación eran vendidos. El dinero recaudado en cada distrito iba a parar a manos del Comité del IV Centenario, que posteriormente enviaba a cada embajada un monto económico para sufragar sus gastos de traslado. Aun así, se exhortaba a los distritos a buscar otras formas de financiamiento para el viaje de sus embajadas, como lo hizo la región de la Cañada, que sufragó los gastos de sus representantes (Mercurio, domingo 27 de marzo de 1932).

[59] "Homenaje a la Srita. Embajadora del Valle", por Guillermo T. Sánchez (Mercurio, sábado 30 de abril de 1932).

O bien, en la dedicada a la embajadora de Sola de Vega:

> *Hoy vienes con el alma, viajera de la vida,*
> *henchida de esperanza, soñando en la ilusión,*
> *trayendo de mi tierra recuerdos sin medida*
> *que son las expresiones que tiene el corazón...*[60]

La llegada de las embajadoras raciales a la capital del estado fue objeto de celebraciones no programadas, realizadas por oriundos de las regiones, pero radicados en la ciudad. El Istmo y la Mixteca, por ejemplo, organizaron contingentes a fin de recibir dignamente a sus representantes y con ello, "dar una magnífica impresión a las viajeras a su llegada a esta ciudad"[61]. En todas las muestras de recibimiento de las embajadoras, subyacía también la reafirmación de una identidad local, por encima de la estatal, pues en el caso de los istmeños, el comité organizador de la bienvenida a su embajadora invitaba a los suyos a participar "con ese espíritu de entusiasmo y solidaridad que nos ha caracterizado en todas las justas nobles...demos nuestra calurosa bienvenida como prueba elocuente del acendrado cariño hacia el terruno"[62]. Pero al Homenaje Racial no sólo llegaban las representantes de las regiones, sino también una comitiva compuesta, además, por dos ancianos que traían el bastón de mando, símbolo del poder local, así como por un séquito (o corte) donde se incluía a las jóvenes que habían resultado electas en sus distritos, pero que no pudieron ser, a falta de votos suficientes, las representantes regionales. Los mixes, además, llegaron con su banda formada por más de sesenta músicos, que causó gran expectación, pues se dijo que ejecutaba selecciones "verdaderamente dignas de oírse"[63]; una frase que recordaba las antiguas

[60] "A la Embajadora de Sola de Vega; Srita. María del Pilar Aragón Varela (afectuosamente)", por Serafín Mancebo Martínez (Mercurio, domingo 24 de abril de 1932).
[61] Mercurio, jueves 21 de abril de 1932.
[62] Mercurio, viernes 22 de abril de 1932.
[63] Mercurio, domingo 24 de abril de 1932. La crónica continúa diciendo "Creemos que una de las sorpresas que nos traiga el IV Centenario de Oaxaca, va a consistir en la revelación del espíritu musical de sus aborígenes, puesto que en el Comité de Festejos se

discusiones que versaban sobre si los indios tenían alma, si eran sensibles o si podían ser capaces de crear arte o no. Los indios llegaron a la ciudad y ésta notó su presencia, pues "sus calles muestran ya lo típico de sus regiones en lo vistoso de trajes de sus visitantes"[64].

La encomienda de las embajadoras no se limitaba a su participación en el Homenaje Racial sino que, también, estarían acompañando a la Señorita Oaxaca en aquellos sitios donde su presencia había sido programada, como en el homenaje que se le rindió en el Congreso estatal, el 30 de abril, y que contó con la presencia del gobernador del Estado y de las autoridades militares y de la ciudad. Asimismo, cada una de las embajadoras iba a ser objeto de particular homenaje a través de un baile de gala que se desarrollaría, en algunos casos en el Casino de Oaxaca, y en otros, en el local de la Exposición Regional, durante las noches que duraran los festejos. Los organizadores trataban con ello hacer un "motivo de glorificación a su región"[65] y por eso exhortaban a la población oriunda de cada región pero radicada en la ciudad, a participar en esos eventos, "a fin de hacer de su conjunto algo verdaderamente inusitado y al mismo tiempo, regionalista"[66]. Estos bailes no eran populares, es decir, no todos estaban invitados a ellos ya que, a pesar de que se insistía en que era una fiesta de la ciudad, la presencia de todas las clases sociales no estaba considerada en "algunas que se desarrollaron en un ambiente pleno de distinción y elegancia. Tales fueron los bailes efectuados en los aristocráticos salones del Casino de Oaxaca, dados en honor de la Señorita Oaxaca y Embajadora de la Sierra y la Mixteca" (Vega, 1932). Si por un lado, para algunos sectores la presencia de embajadoras raciales era una forma de expresar la identidad sustentada en el lugar de origen, para otros, para la sociedad

ha recibido ya la lista de composiciones inéditas, debidas a autores mixes y escritas exclusivamente para el IV Centenario de Oaxaca. (El) alma de la región ha arrancado de la montaña sus mejores sentimientos dormidos, para venir a rendir homenaje a la ciudad de Oaxaca". (Lo contenido entre paréntesis es nuestro).

[64] Mercurio, sábado 23 de abril de 1932.

[65] Mercurio, jueves 21 de abril de 1932.

[66] Ibid.

dominante oaxaqueña, era una forma de reafirmar su prestigio, poderío y hegemonía.

Los preparativos para la realización del Homenaje Racial fueron diversos; entre éstos estuvieron la construcción del escenario, en el cerro del Fortín, que corrió a cargo de la Comisión de Ingeniería del Comité de Festejos. Nuevamente se utilizaba el mítico cerro de la ciudad, ya que además de congregar a los oaxaqueños en los Lunes del Cerro, era un espacio en donde podía construirse un teatro al aire libre, puesto que sus faldas servirían como gradas naturales. De esta forma, se determinó una anchura de 35 metros y una longitud de sesenta[67]. Asimismo, en vista de preparar un espectáculo único y propio de la ciudad, los miembros del Comité solicitaron a un profesor de Tehuantepec, el envío de la "letra auténtica" de la Sandunga, puesto que sería la melodía introductoria de la región del Istmo en el espectáculo[68]. De igual forma, al libreto general del Homenaje Racial le fueron agregadas las propuestas de Jacobo Dalevuelta[69], que consistían en poner en escena una obra de su autoría que evocaba a personajes de la historia local, como Juárez, presidiendo la región de la Sierra, o Porfirio Díaz, encabezando a la Mixteca; Condoy, el rey mítico mixe haría lo mismo con su delegación, y así sucesivamente. Nuevamente el mito y la historia se encontrarían en la fiesta del oaxaqueñismo.

Por otro lado, las escuelas ensayaban sus canciones, mismas que precederían la presentación de cada una de las embajadas participantes. "El Nito", la canción evocadora del citadino barrio del Peñasco, acompañaría a la presentación de la Señorita Oaxaca; "La Tortolita

[67] Mercurio, viernes 8 de abril de 1932.
[68] Mercurio, miércoles 20 de abril de 1932.
[69] Fernando Ramírez de Aguilar, alias Jacobo Dalevuelta, nació en 1887 en la ciudad de Oaxaca; desde 1906 trabajó en diversos periódicos de la capital del país, además de haber sido funcionario de la Secretaría de Educación y profesor de Historia Patria en la Escuela Nacional de Maestros. Sus escritos ayudaron a difundir algunas curiosidades "típicas" de la historia y el folklore mexicanos, además de contribuir a la consolidación de una imagen estereotípica nacional como lo es el charro (Pérez, 1998:377-379).

Cantadora", a la Cañada; "La Canción Mixteca", a la región del mismo nombre, mientras que para la Sierra se ensayaba el himno "El Mosquito Serrano", que privó por muchos años en casi todos los pueblos de la región, y que se puso de moda durante el último período revolucionario (Pérez García, 1998, I:362). De igual forma, las delegaciones también se preparaban para el acontecimiento. Las representantes del Valle, por ejemplo, se reunieron para acordar qué vestimenta utilizar en el Homenaje Racial. Pudiera pensarse que la diversidad de trajes indígenas podía haber sido la causa de esta reunión, pero las crónicas apuntan a que, posiblemente, esas "representantes" no eran indígenas sino mestizas que vivían en los pueblos de la región, y que se habían apropiado de la representatividad de los indios; es decir, fueron seleccionadas por el dinero que habían aportado y no por las comunidades indias, con las que sólo compartían el hecho de vivir en una misma región:

> *Teniendo en cuenta que la Embajada del Valle es la representante Racial del conjunto de habitantes de toda esta zona, habitantes entre quienes domina en su mayoría el traje indígena y siendo la ceremonia de que se trata una presentación autóctona de las regiones que rinden homenaje a la ciudad de Oaxaca, se acordó que el traje de las señoritas que integran la delegación deberá ser el propio de las "inditas", esto es: camisa bordada y encarrujada, manta ceñida con banda especial que utilizan los naturales para las ceremonias de lujo, calzando el típico cacle y tocadas con rebozos cuyos extremos se trenzan hacia la espalda... Para las demás ceremonias, bailes, homenajes sociales, etc., se emplearán los trajes de calle o de soiree, según el acuerdo muy particular que entre sí tomen las representantes*[70].

La tarde del 25 de abril, fecha en que la ciudad conmemoraba los cuatrocientos años de haber sido elevada a la categoría de ciudad, fue el momento en que se llevó a cabo el Homenaje Racial. Un conjunto de símbolos del mexicanismo y el localismo convergieron en el espectáculo, imprimiendo de este modo a los oaxaqueños un sentimiento regional vinculado estrechamente al nacionalismo emergente en el país. Además de los locales, encabezados por Alberto Vargas como autor del guión y del

[70] Mercurio, domingo 17 de abril de 1932.

escenario, algunos intelectuales del país habían acudido a la ciudad para prestar su ayuda en el desarrollo del programa de esa tarde, como el pintor Carlos González[71], que fungió como director artístico, o bien, el ya mencionado Jacobo Dalevuelta, que fue el encargado de la escenificación. El programa inició cuando el gobernador del Estado izó la Bandera Nacional en el lugar y un orfeón de mil voces entonó después el Himno Regional Socialista; enseguida, alumnas de la Escuela Normal realizaron una tabla calisténica y, posteriormente, los alumnos de las escuelas hicieron su juramento de fidelidad a la ciudad:

> *Oaxaca, Oaxaca de Juárez, Oaxaca inmortal; querida tierra donde nacimos:*
> *A ti que guardas generosa las cenizas de nuestros padres que te dieron amor, sacrificio y heroísmo, te juramos solemnemente ante la sagrada Bandera de la Patria, serte siempre fieles y estar contigo para cumplir tus gloriosos destinos, como tus leales hijos que somos y para honra de nuestro nombre de oaxaqueños*[72].

El escenario era también un referente visual del regionalismo. Al fondo, en el centro, quedaba ubicado el sitio de honor que ocuparía la Señorita Oaxaca, adornado con productos del estado; palma, follaje de plátano, paxtle, tepejilones, cactus y rosales. En un nivel inferior y a ambos lados de la gradería construida, se había colocado la sillería que ocuparían las así llamadas "Diosas de la Fraternidad" y, debajo de ellas, a nivel del escenario, estaban los lugares que albergarían a cada una de las embajadas de las regiones. A la derecha se colocarían las embajadoras de la Costa, la Mixteca y el Istmo, mientras que a la izquierda lo harían las de la Cañada, el Valle y la Sierra. En el centro del escenario, rememorando a los antiguos templos prehispánicos, se había construido un teocalli en forma de corazón, que representaba el alma oaxaqueña. El argumento de la fiesta racial constaba de tres cuadros,

[71] González fue pintor, escenógrafo y dramaturgo activo en el primer tercio del siglo XX; creador de la "moderna escenografía de México" y autor de la reconocida escenografía de la obra "La verdad sospechosa", con que se inauguró el Palacio de Bellas Artes. En 1935 se presentó en San Juan Teotihuacán su obra "Creación del Quinto Sol y sacrificio gladiatorio".
[72] Mercurio, domingo 17 de abril de 1932. El juramento fue redactado por Alberto Vargas.

cada uno con diferente número de escenas. Inició con una obertura, que era el resumen de todas las melodías que se ejecutarían en esa tarde; posteriormente, hizo su aparición el cortejo de la Señorita Oaxaca, encabezado por los heraldos y seguido por las Siete Diosas de la Fraternidad, una por región, acompañadas por Siete Espíritus del Bien; para representarlos se escogieron siete parejas de niños, que iban ataviados con los trajes autóctonos del estado. Fraternidad y Bondad eran los valores que los oaxaqueños veían (o querían ver) en la representación de las regiones de la entidad.

Apareció detrás de ellos la Señorita Oaxaca, vestida con un huipil blanco con algunos bordados[73]. Llevaba como tocado un lirio morado, semejante al que lucía el escudo de la ciudad, en recuerdo del que adornaba la cabeza de la princesa zapoteca Donají, cuando –según la leyenda- fue encontrada por un pastor emergiendo de las riberas del río Atoyac. Finalizó el cortejo con un contingente de "típicos" charritos y "rumbosas" chinas oaxaqueñas, "cubiertas de oros y sedas", bajo los acordes de la canción popular “El Nito”. Este grupo era el símbolo de la ciudad, escogido por un grupo de intelectuales, que veía a sus conciudadanos reflejados en estos elementos, puesto que plasmaban "toda la tradición, es todo el Oaxaca del ayer que palpita en los corazones"[74]. Cada uno pasó a ocupar su lugar señalado en la representación, justo cuando la banda de música ejecutaba el vals "Dios nunca muere". La ciudad habían abierto la escena, y se preparaba para la "solemne y grande fiesta"[75], en que

> *las regiones del Estado acuden significativamente representadas vistiendo sus galas mejores; con sus atributos más apreciados y genuinos, en son de espléndido agasajo, llevando sendos regalos y homenajes para ofrendarlos a Oaxaca, la Perla del Sur, que vive su vida típica y generosa* (Vargas, 1932:6).

[73] El huipil utilizado por Margarita Santaella fue donado en 1982, con motivo del 450 aniversario de la ciudad, al Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, para un futuro museo de la Comuna (Ramírez, 1982:20).
[74] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.
[75] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.

El segundo cuadro fue dedicado al desfile de las embajadas de las regiones del estado. Inició con la entrada de los mixes, quienes iban precedidos por un cartel en que se leía "Los jamás conquistados", en referencia a la historia de ese grupo que indica que nunca fueron sometidos por los conquistadores españoles. El letrero en sí mismo se pretendía que fuera un símbolo para todos los indígenas de la entidad ya que, para los creadores del guión, el sacrificio y la fe consolidaban la libertad de los pueblos (Vega, 1932). Pero en esta delegación también estaba incluido un grupo de niños que portaba el emblema del silabario; en él simbólicamente se pedían escuelas, pues eran las que podían redimir a los indios. Por eso, se dijo que los niños "tenían sed de cultura"[76], y que ésta era su "suprema aspiración regional" (Vargas, 1932:11). Pero el inicio, por parte de los mixes, del desfile de delegaciones no era sino una muestra de que, aunque fueron los nunca conquistados, los que "jamás tuvieron en su pie grillete ni llevaron sobre su espalda la señal infame de la esclavitud" (Vega, 1932), se rendían finalmente ante la capital, puesto que los ancianos, representantes de las autoridades de los pueblos, ante la Señorita Oaxaca "pusieron la rodilla en tierra, como si estuvieran frente a su cacica, baja(ro)n la cabeza y entrega(ro)n sus bastones de mando"[77], en símbolo claro de la aceptación de su limitada autoridad, puesto que sólo participaban de aquella que la ciudad misma les concedía. Los mixes llevaron café, frutas y flores como ofrendas y las pusieron a los pies del sitial de la representante de la ciudad, y su banda de música ejecutó sones diversos, que fueron bailados por los componentes de su región, para después pasar a ocupar su lugar previamente dispuesto.

Siguió con el desfile la Sierra Juárez, que a su entrada lanzó papeles al aire con la leyenda "El respeto al derecho ajeno es la paz",

[76] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.
[77] Ibid. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

acuñado por Benito Juárez. La sugerencia de Dalevuelta, de que un hombre de la región representara a Juárez y se colocara detrás de la Señorita Oaxaca, simbolizando así que siempre fue el guardián de la Patria, fue aceptada. Juárez no hincó su rodilla ante la ciudad, pero besó sus manos en signo inequívoco de sumisión. Aunque fue Presidente del país, al fin y al cabo fue también un indio y, por eso mismo, la aristocracia oaxaqueña pensó que debía rendir tributo (aunque muerto hacía más de cincuenta años), simbólicamente a su ciudad capital. Los serranos llevaron como ofrenda, además de los bastones de mando, que todas las embajadas debían de poner a los pies de Oaxaca, frutas y flores de la región, así como sus danzas, que arrancaron del cronista la frase "hay majestad en este desfile de indios"[78]. Siguió la Costa, que llevó como regalo canastos de algodón y flores de café. Hombres y mujeres, vestidos a la usanza de la región, bailaron sus chilenas.

"Es Oaxaca, tu cielo de zafir...", la letra de las Mañanitas Oaxaqueñas, fue el tema que preludió la aparición en escena de la embajada del Valle, que representó una guelaguetza ofrecida en una boda, como "símbolo de las costumbres típicas del Valle"[79], que fue un cuadro preparado por el pintor Canseco Feraud. Al término de éste, los presentes se quedaron quietos mientras se entonaba la melodía El Cántaro de Coyotepec, a cuyo término hicieron su aparición los danzantes de la Pluma, llegados de Cuilapan de Guerrero. Los vallistos depositaron a los pies de la Señorita Oaxaca productos de su región; barro de Atzompa, textiles de Teotitlán, cántaros de Coyotepec, cuchillos de Ejutla, flores, canastas y pan de Tlacolula, y frutas. La Cañada y la Mixteca llegaron juntas depositando ante Oaxaca "todo el trópico lleno de vida y de naturaleza"[80], así como exponiendo algunas de sus diversas costumbres. Los mixtecos llegaron tejiendo sombreros de palma, y la Cañada representó una pelea de gallos; fueron estampas de ambas

[78] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.
[79] Ibid.
[80] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.

regiones "proyectadas en esta auténtica y grandiosa película oaxaqueña"[81]. El desfile de delegaciones terminó con el Istmo, que entró a los acordes de La Sandunga y derrochó "embriaguez de color y de luz. Cálida palpitación de vida, de vida en el cuerpo y de vida en el alma" (Vargas, 1932:13).

El Homenaje Racial llegó a su fin en el tercer acto, cuando la Señorita Oaxaca entregó cada una de las Diosas de la Fraternidad y de los Espíritus del Bien uno de los listones de colores que caían de su cetro, para que los llevaran a las representantes de las embajadas. Los Espíritus y las Diosas bajaron al centro del escenario, se ubicaron frente al teocalli y encendieron los "pebeteros de Amor". Posteriormente, abrieron las puertas del templo prehispánico y de él salieron palomas blancas que simbolizaban "el alma de la suave provincia que va a las regiones todas del estado, a llevarles un beso de amor"[82]. El final del espectáculo fue la interpretación del Himno a Oaxaca, compuesto expresamente para la ocasión. Con ello terminaba el Homenaje Racial a la ciudad, una fiesta "de simbolismo, color y luz", como la denominó el periódico Mercurio, un "profundo homenaje: riqueza y poder", que "estremeció de emoción a más de 15 mil espectadores"[83]. Era el final de un desfile lleno de símbolos en el que las regiones oaxaqueñas rindieron pleitesía a una ciudad. Los indios que participaron fueron despojados de todo aquello que denotaba pobreza y atraso económico y social y fueron vestidos con ropajes que producían la imagen de ser personas ansiosas por incorporarse al desarrollo nacional a cuenta de dejar de ser lo que eran, indígenas. Fue una fiesta que volvió a poner a la ciudad en un lugar privilegiado dentro del estado, y fue una actividad que no hizo más que reafirmar el orden social y celebrar el poder de una determinada clase social que poco representaba a la totalidad de los oaxaqueños. Así, al final, cuando todo salió según lo previsto, la ciudad descansó sin

[81] Ibid.
[82] Ibid.
[83] Ibid.

preocupaciones mayores. Los indios le habían rendido homenaje, le habían reiterado su fidelidad y habían aceptado sumisamente su primacía.

> *Lentamente se va borrando la visión de todo, la luz se va tamizando sin apagarse. Sobre los cerros espectadores brilla todavía, en la cima, una ráfaga de luz y la ciudad que acaba de cumplir cuatrocientos años, recostada en su valle magnífico, se duerme, como todas las tardes, en la mística paz provinciana*[84].

* * * * *

El programa de festejos del IV Centenario y su número principal, el Homenaje Racial, siguieron las líneas generales del nuevo modelo de nación, elaboradas por los ideólogos posrevolucionarios. La historia fue reconstruida, exaltando el pasado indígena, pero negando su presente, a esa "raza primitiva y decadente". Ideas de este tipo, abiertamente racistas y discriminatorias, no surgieron en Oaxaca a raíz de la Revolución sino que a partir de ella tomaron mayor impulso y legitimaron plenamente la forma de actuar de una minoría, que se concebía a sí misma como no india, y que se propuso, a semejanza de lo que acontecía en el resto del país, de dotar de contenidos a una identidad, la "oaxaqueña" en este caso, un término que, como el "mexicano", pecaba de general, pero que fue utilizado para tratar, por un lado de exterminar al indio a través de la integración a la nación, así como para imponer sus propias concepciones a la heterogénea población de la entidad. El regionalismo surgido con mayor vigor en Oaxaca a partir de la década de los años veinte no hizo sino insertarse en el proceso mismo que vivía el país. Pudiera parecer que fue algo diferente, que fue la respuesta localista a la política homogenizadora nacional; sin embargo, no era tal cosa, sino que fue parte de ese mismo fenómeno, puesto que a través de lo local, los

[84] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.

oaxaqueños se vincularon a lo nacional y contribuyeron en la obra de construcción del México que Bonfil (1989) llamó "imaginario".

Pero pudiera parecer, también, que en Oaxaca el indio vivo no fue negado sino revalorizado, puesto que gran parte del programa de festejos del IV Centenario se basaba en su participación. Aquí consideramos que efectivamente se revalorizaron algunos elementos de la cultura indígena, como la danza, la música o el vestuario, pero esto se hizo siguiendo, de nueva cuenta, las propuestas regionalistas impulsadas por los gobiernos posrevolucionarios de Oaxaca. En la ciudad, la fiesta la hicieron los indios del interior del estado y no los urbanos. En los primeros se veían aquellos valores que eran buenos y dignos de ser conservados, por eso podemos encontrar frases como "fiesta de la gallardía india"[85], "la música como mejor representante de la raza"[86], o bien, calificativos impuestos a los indios por los no indios como "humilde", "ingenuo", "pudoroso" o "estoico"; se aceptaba a los indígenas del interior de la entidad sencillamente porque éstos no vivían en la ciudad, porque al término de su participación en la fiesta regresarían a sus comunidades y no se volvería a tener contacto con ellos. Pero los indios urbanos, los que estaban ubicados en las llamadas "clases populares", no fueron aceptados y, a la par que los foráneos fueron alabados por sus expresiones culturales, los urbanos fueron ocultados. A los primeros se les elogió el vestuario autóctono mientras que se intentó exterminar el de los segundos[87]. La revalorización del indio vivo fue sólo relativa, y en el Homenaje Racial se evidenció plenamente; los indios hincaron la rodilla ante la representante de Oaxaca; se presentaron ante ella sumisamente, y de nuevo dieron cuenta a los espectadores de que no eran sino una "raza" inferior, que veía y reconocía la superioridad de la sociedad urbana, le rendía pleitesía y le pedía a voces -impuestas por los organizadores- participar de su cultura. "Tienen sed de cultura", había

[85] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.
[86] Mercurio, miércoles 20 de abril de 1932.
[87] Mercurio, jueves 28 de abril de 1932.

dicho el cronista refiriéndose a los niños mixes que participaron en la ocasión.

En una sociedad como la de Oaxaca en los años treinta, con una economía estancada a causa de los sismos de 1931, era lógico que estas fiestas tuvieran también el papel de ser las reivindicadoras del orgullo local. Por eso, se dijo que servían "como estímulo a los oaxaqueños y como aliciente poderoso para la lucha diaria"[88], no sólo porque la fiesta fue en sí misma un momento de distensión social, sino porque la programada para el IV Centenario estaba llena de simbolismos que referían al papel privilegiado de la ciudad con respecto a la población indígena, y porque en ella misma los órdenes sociales vigentes salían reforzados. Podríamos echar mano, si se nos permite, de la metáfora del personaje de un célebre cuento de los Hermanos Grimm, que al exclamar "*espejito, espejito...*", buscaba encontrar en el objeto aquella respuesta que deseaba escuchar. Así, pues, en el IV Centenario, Oaxaca se miró al espejo, queriendo encontrar en ese pedazo de cristal plateado representado en el programa general de festejos, aquello que sólo a ella le interesaba ver y, curiosamente, lo logró:

> *En el cerro del Fortín, el Estado de Oaxaca representado por no menos de veinte mil almas y a través del Homenaje Racial... refrendó la fe tremenda que tiene en sus futuros destinos y presentó en inelogiable paradigma, la muestra de todo lo que pueden hacer los pueblos llenos de vitalidad y esperanzas!... Oaxaca, pues, remozó su espíritu, (y) lo llenó de optimistas claridades* (Vega, 1932)[89].

[88] Mercurio, domingo 24 de abril de 1932.
[89] Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

CAPÍTULO V

DEL LUNES DEL CERRO A LA GUELAGUETZA
EL PROCESO HISTÓRICO DE UNA TRADICIÓN INVENTADA

En marzo de 2001, Andrés Henestrosa, un reconocido escritor zapoteco, decía con respecto a la Guelaguetza que "esta bella práctica indígena oaxaqueña" había gozado de retoques, agregados y supresiones, aunque su esencia se mantenía intacta. Es indudable que la fiesta ha tenido cambios a lo largo de su existencia, producto de la colaboración de numerosos actores sociales que le han aportado su ingenio y creatividad. Así, la han construido y dotado de una forma particular, de una personalidad propia, a través de un proceso que se ha desarrollado a lo largo de varias décadas. Las primeras noticias que obtuvimos sobre la Guelaguetza, hace ya algún tiempo, situaban su origen en los años treinta del siglo pasado, por lo que, al construir el proyecto de investigación, concebimos la posibilidad de reconstruir su recorrido histórico para explicarnos la forma en que ha llegado a constituirse como actualmente la observamos. La importancia concedida a esta práctica social entre los urbanitas se encontraba reflejada en las crónicas periodísticas, por lo que la tarea, entonces, radicaba en indagar, a través de esos materiales, cuál había sido su derrotero a través de los años, y cómo y por qué los oaxaqueños la habían creado paulatinamente hasta llegar a considerarla emblemática de su ciudad. Ahora proponemos presentar el proceso histórico de la fiesta urbana. Si bien es cierto que, tanto ésta como cualquier otra tradición, ha sido inventada, es decir, ha sido producto de una construcción social, lo particular de la Guelaguetza es que su creación ha sido relativamente reciente, lo que permite, a diferencia de otras tradiciones oaxaqueñas mucho más antiguas, observar la forma por medio de la cual esto ha sido posible.

Este capítulo lo dividiremos en cuatro apartados. En el primero trataremos de abordar cómo se realizaba la festividad en los años

comprendidos entre 1932 y 1950, que es el período en el que se construyen las bases sobre las cuales se erige la actual festividad. El segundo apartado versará sobre 1951, el año del cambio, y tratará de analizar el modelo propuesto para una nueva forma de celebración de los Lunes del Cerro; en el tercero se indagará sobre el período de consolidación del modelo implantado en 1951, en tanto que el cuarto presenta los procesos más significativos que se sucedieron entre 1960 y 2001. Conviene hacer notar que ésta en ningún momento pretende ser una reconstrucción exhaustiva, sino solo una presentación de las líneas generales a través de las que se ha ido estructurando la festividad.

1. LOS LUNES DEL CERRO, ANTAÑO

Los Lunes del Cerro en la ciudad de Oaxaca se celebraban en los dos lunes siguientes al 16 de julio; en estas festividades, la gente solía acudir al cerro del Fortín para pasar el día, pues por la mañana era costumbre tomar el almuerzo en los puestos de comida ahí instalados, mientras que por la tarde se realizaba un paseo por las faldas del cerro. En estas fechas se daban cita en el lugar los diversos sectores de la sociedad oaxaqueña, tanto los estratos más pobres como aquellos en mejores condiciones económicas. Sin duda, era un momento en el que se reforzaban las imágenes que los diferentes grupos urbanos tenían tanto de sí mismos como de los otros que también participaban, puesto que a pesar de encontrarse en un mismo sitio geográfico, "comulgando todas las clases sociales"[1], éstas no llegaban a mezclarse entre sí. Las crónicas que hablan de esta festividad de alguna manera lo manifiestan al describir a las personas que tomaban parte en ella. Los adjetivos utilizados para definir a cada participante reflejan los conceptos que sobre ellos se tenía. De esta manera, se adscribía al otro a una categoría socialmente definida a través del vestuario y las costumbres. Chinas y charros oaxaqueños, sacrificios y catrines eran las categorías más

[1] Oaxaca Nuevo, martes 27 de julio de 1937.

utilizadas y todas ellas hacían referencia a los niveles económico y social de los habitantes de la ciudad:

> *El "sacrificio" lucía flamante camisa de reluciente pechera, pantalón de casimir de buena calidad y de estilo bombacho, banda de discreto color, choclos negros y amarillos y se tocaba con fino sombrero "borsalino" o bien "Stetson", si sus posibilidades se lo permitían o, en cierta época, el de estilo "gaona" muy de moda, color verde con lazo en la parte posterior... Se les llamaba "sacrificios" porque tratándose de gente pobre que vivía con bajos jornales, necesitaban hacer un verdadero sacrificio para lucir esta indumentaria. El "charro" era de una categoría económica superior y no hacía alarde sobre el valor de las prendas que portaba, de las que el sombrero constituía un verdadero dispendio, que valía incomparablemente más que el de cualquier "catrín" bien plantado*[2].

No se sabe con exactitud cuándo iniciaron estas festividades, pero quienes han escrito sobre las mismas resaltan su vinculación con festejos realizados en la época prehispánica, en honor a Xilomen, diosa del Maíz tierno, que duraban poco más de una semana, además de otros en honor a Ehécatl, dios del Viento, nombre que llevaba el cerro del Fortín (Audiffred *et al*, 1995)[3]. No obstante, no existen crónicas que narren que efectivamente la costumbre de acudir al cerro los lunes siguientes al 16 de julio haya provenido de la época precolombina. Es por ello que algunos autores, como Cortés (1982)[4], han indicado que las fiestas tienen su origen en la época colonial, después de las celebraciones religiosas dedicadas a la Virgen del Carmen y en el contexto de las procesiones de Corpus Christi. Sobre el origen y la historia de los Lunes del Cerro se han escrito numerosos discursos (que analizaremos posteriormente); en la mayoría de los casos fueron redactados a partir de

[2] Provincia, lunes 18 de julio de 1949.
[3] El cerro fue llamado sucesivamente "de Ehécatl" (Dios del Viento), por los nahuas; "de Tani Lao Nayaaloani" (o de Bella Vista), por los zapotecos del Valle; "de La Soledad", por los españoles; actualmente se llama Cerro del Fortín (Audiffred *et al*, 1995).
[4] Cortés (1982) indica –sin mayores datos que fundamenten su discurso- que estas fiestas "se iniciaron como un humilde homenaje a los padres misioneros que durante el novenario de la fiesta de la Virgen del Carmen predicaron e hicieron una gran misión. Año con año era esa labor de los misioneros, y año con año el pueblo en agradecimiento los llevaban a un día de campo justamente al cerro del Fortín y ahí, para amenizar la comida y como entretenimiento les brindaban unos bailables".

la tercera década del siglo XX y pueden situarse en los años posteriores a la Revolución Mexicana.

Ahora bien, es poca la información que se posee sobre la forma en que se realizaban los Lunes del Cerro en el siglo XIX, cuando posiblemente fueron adquiriendo un perfil propio. Uno de los procesos que promovieron su transformación es, a decir de Castro (1971:12), el cambio de regímenes políticos habidos en México desde 1810, que influyeron para que las festividades de carácter religioso no siguieran desarrollándose de la misma forma en que se celebraron durante la época colonial. No obstante, Acevedo (1997:377) aporta datos que señalan que la procesión de Corpus, hacia los años cuarenta de ese siglo, seguía realizándose con gran solemnidad y que las posteriores Leyes de Reforma en poco afectaron a las fiestas del Cerro[5]. Una crónica aparecida en 1908 en un periódico local, consigna diversas afirmaciones de un habitante de la ciudad que rememora la forma en que las fiestas se llegaron a celebrar en la segunda mitad del siglo XIX[6]:

> *En aquel tiempo la muchacha que no se plantaba de seda no iba al Cerro. Hoy predominan los sombreros colosales con cintas, flores y plumas de un grandor exagerado y antes lo que se lucía con todo garbo eran las joyas valiosas, que en la actualidad han desaparecido... el único objeto (de ir) era cortar azucenas silvestres, que abundan en el cerrito y poco a poco se fue haciendo una costumbre que ha sido respetada por el tiempo. Lo que recuerdo muy bien –añadió- son las fiestas del Corpus del Carmen... toda la ciudad se engalanaba y el aspecto de sus calles era deslumbrador. Al día siguiente, todas las familias, haciendo derroche de lujo, como antes dije a usted, se reunían en el Cerro a cortar azucenas y a tomar unos tamales en la casa de "Las Enanas". Esta era una familia en la que todas no pasaban de un metro de altura* [7].

[5] Uno de los cambios que consigna fue la supresión de la participación de los Gigantes (que acudían a bailar al cerro desde 1741), aunque ésta fue sólo por un breve lapso, pues a fines de la década de los años setenta de ese siglo, el gobernador de Oaxaca volvió a autorizarlos para que bailaran en el cerro, con música ejecutada por bandas militares, de acuerdo con sus antiguas costumbres (Acevedo, 1997:377).

[6] El mencionado artículo, titulado "El Lunes del Cerro, antaño", firmado bajo el seudónimo del *Conde de Oblonski*, es del año de 1908, aunque el fragmento que reproducimos está tomado del periódico Provincia del 31 de julio de 1949, cuando volvió a ser publicado.

[7] Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

En las primeras décadas del siglo XX, los Lunes del Cerro ya eran la fiesta de los oaxaqueños. A ellos acudían las diversas clases sociales que por las mañanas almorzaban en las faldas del lugar y por las tardes se entretenían con un paseo que finalizaba, casi siempre, con el aguacero veraniego. Ir al cerro constituía todo un acontecimiento, ya que era una costumbre entre la población estrenar ropa durante el paseo vespertino. Es en esta época cuando las referencias a su vinculación con las fiestas religiosas son menores y cuando se fue estructurando una forma de celebración de tintes más seculares. Sin embargo, el mayor impulso a calificar esta fiesta como típica, propia y auténtica de Oaxaca se dio a partir de 1928, cuando tomó un cariz más regional. De Lunes del Cerro pasó a llamarse "Fiesta de la Azucena" y en ella se pretendían rememorar las fiestas y costumbres de los pueblos precolombinos[8]. La Danza de la Pluma se comenzó a ejecutar en el cerro, lo mismo que algunos concursos, como los de canciones o trajes regionales. Este período está incluido dentro del nacimiento del regionalismo oaxaqueño (al que nos hemos referido de manera general en el capítulo anterior) que se dio en el contexto de los años posrevolucionarios. Lo local fortalecía lo nacional y a través de lo uno se llegaba al conocimiento de lo otro:

> *Tales son nuestras fiestas. Esparcimiento para todos... Festividades como ésta sintetizan el palpitar de Oaxaca y así como nosotros sentimos en esta ocasión, así debe ser por igual para todos aquellos que sientan palpitar el alma de la Patria*[9].

En esta búsqueda por construir su fiesta se pasarán los oaxaqueños más de veinte años. El período que cubre de los años 30 a los 50 es reflejo de lo anterior, de ese afán por crear una fiesta propia de Oaxaca, una celebración que sea auténtica, que contenga elementos que denoten

[8] El nombre de "Fiesta de la Azucena" no tuvo mucho éxito, ya que la gente siguió llamándola Lunes del Cerro. Por otro lado, durante las primeras décadas del siglo XX se sucedieron otros cambios en la forma de celebrar los Lunes del Cerro, comenzando con que el hecho de que el ayuntamiento de la ciudad tomó la organización de los mismos.
[9] Oaxaca Nuevo, martes 27 de julio de 1937.

su vinculación a un lugar y que proyecten en ella mejores perspectivas de vida dentro del acontecer nacional. La fiesta se reconstruye, se reinventa, se reacomoda. Este período es altamente inestable y en él es posible observar la forma como un grupo de oaxaqueños piensa su ciudad y se piensa a sí mismo. En estos años se comienzan a realizar las mañanitas al cerro del Fortín, el almuerzo regional toma un nuevo impulso, a la par que las actividades que se desarrollaban por las tardes, en las faldas del cerro, se van concentrando ahora en la Rotonda de la Azucena, el escenario erigido para que en él se representara el Homenaje Racial en 1932. Esta delimitación geográfica fue uno de los elementos que ayudaron para que los Lunes del Cerro se fueran constituyendo en espectáculo.

Las actividades programadas para llevarse a cabo en estas fechas denotaban un carácter básicamente regional, en el que la historia oaxaqueña se adaptaba a las nuevas visiones posrevolucionarias, respetando en el fondo los lineamientos generales de sus políticas, que exaltaban el pasado indígena. Un ejemplo de lo anterior es la designación de la Diosa Centéotl o diosa del Maíz tierno, a quien supuestamente se le dedicaban estas fiestas en la época prehispánica. Centéotl, por mandato del H. Ayuntamiento de la ciudad, regresó al cerro en el primer lustro de los años treinta, y en su honor se volvieron a realizar estas fiestas. En 1934, por ejemplo, se presentó un espectáculo titulado *Xunani xuba,* en que simbólicamente se ponían a sus pies los productos representativos de la agricultura del estado[10]. A partir de esa fecha, la participación de la Diosa Centéotl en los Lunes del Cerro se irá definiendo hasta llegar a ser central en ellos. De este modo, en 1937 se organizó una calenda popular que recorrió las calles de la ciudad, saliendo del Palacio Municipal hasta el cerro del Fortín, dos años después se organizó un "Desfile Racial", para rendirle pleitesía y en 1940 se realizó el "Homenaje a la Diosa Centéotl", mismo que se fue estructurando al paso de los años y en el que

[10] El Imparcial, domingo 20 de julio de 1969.

participaban los alumnos de las distintas escuelas de la ciudad y que, finalmente, fue suprimido, junto con la figura de la diosa prehispánica, en 1947.

Pero los años treinta también trajeron consigo la inclusión de actividades de diverso tipo, como los conjuntos corales o las tablas de ejercicios físicos; en ellos se procuraba poner de manifiesto una concepción particular del arte y la estética[11], como aconteció, por ejemplo, con el concurso de yuntas y carretas mejor engalanadas que, en 1935, organizó Alfredo Canseco Feraud. A través de estas actividades se observa la forma en que se fue construyendo o fortaleciendo el regionalismo oaxaqueño, y se fue haciendo de esta fiesta algo que "sirve para revivir esas viejas costumbres que constituyen la idiosincrasia indiscutible de los hijos de esta colonial Antequera"[12]. La Gran Feria Regional de 1937 es tan sólo otro ejemplo; en ella se llevaron a cabo concursos de trajes regionales, de flores silvestres y de frutas mejor cultivadas, o bien, el Concurso de la Canción Popular de 1939, en el que una de las bases estipulaba que la letra debería enaltecer lo oaxaqueño, a través de las referencias a sus riquezas arqueológicas, tipos o costumbres[13]. Eran actividades en las que estaba presente "el sentimentalismo de nuestra tierra"[14], en las que, como indican las crónicas, se renovaba "el alma del pueblo oaxaqueño"[15], al participar en una fiesta

[11] Una de las actividades que llegó para quedarse fueron los eventos deportivos, que se iniciaron en 1936, con carreras de 100 y 200 metros, encuentros de básquetbol y volibol, así como la carrera a campo traviesa desde Xochimilco hasta la Rotonda del Fortín. Estas actividades fueron organizadas por el personal de las escuelas citadinas, bajo la supervisión de la Dirección de Educación Física del Estado, y desde su primera edición fueron aceptadas por los oaxaqueños, anexándose en los siguientes años la carrera ciclista. Los eventos deportivos eran vistos como “índice de los modernos tiempos que estamos viviendo, y que está bien que así acontezca para que nuestra juventud se vea estimulada en estas nuevas modalidades de la educación, que no sólo concreta su acción a la mente sino también al cuerpo” (Oaxaca Nuevo, lunes 21 de julio de 1940).
[12] Oaxaca Nuevo, martes 11 de julio de 1939.
[13] En el mencionado concurso obtuvo el primer lugar la canción titulada "Oaxaca", con letra del Dr. Daniel Rueda y música del Profr. Próspero González.
[14] Oaxaca Nuevo, miércoles 12 de julio de 1939.
[15] Oaxaca Nuevo, martes 27 de julio de 1937.

> *... de la más genuina tradición que, adentrándose en el corazón de todos los oaxaqueños, tiene sus raíces en el alma grandiosa de nuestra raza, ha llegado ya y nos invita a recrear el espíritu ascendiendo a nuestro histórico Fortín, a nuestro legendario Daninayaloani (Cerro de Bella Vista) para desde allí contemplar la belleza incomparable de nuestra amada Oaxaca... La fiesta evocadora de un lejano ayer que no muere vendrá una vez más ... y, como en un sagrado rito de amor, nos hará rendir homenaje a nuestras tradiciones, a nuestras típicas y sanas costumbres haciéndonos cobrar más optimismo para seguir laborando por un Oaxaca mejor*[16].

El oaxaqueñismo toma carta de naturalización en los Lunes del Cerro. La fiesta era ya considerada como propia, no sólo porque la realizaran los naturales y porque fuera vista como una continuación de las fiestas prehispánicas[17], sino porque en ella estaban contenidos los elementos que los urbanitas habían seleccionado para que los identificaran, como la gastronomía, la historia o las costumbres, formando todo ello un conjunto, una unidad con sentido, porque era el espejo que los reflejaba. Es por eso que en la década de los años cuarenta, las actividades que se realizaron en el cerro tuvieron por objeto reafirmar lo propio, tomando para ello, en la mayoría de los casos, elementos ajenos a la ciudad, venidos de la tradición indígena, que fueron apropiados por los oaxaqueños, como los bailables y danzas que presentaron en la Rotonda de la Azucena los alumnos de las distintas escuelas que existían en la ciudad[18]. El incremento en el número de oaxaqueños que acudía al cerro, puede ser un indicador de que la fiesta, con el tinte regional que fue adquiriendo, era ampliamente aceptada. Para 1941, el periódico local estimó una asistencia al cerro de 20.000 personas[19]; si bien consideramos que esta estimación pudo ser un tanto

16 Oaxaca Nuevo, domingo 17 de julio de 1938.
17 Sobre este punto nos referiremos con mayor amplitud en el siguiente capítulo, cuando analicemos el sustento literario de la Guelaguetza.
18 La participación de las escuelas aparece en las crónicas periodísticas desde los años treinta, cuando comenzaron a ejecutar bailables diversos en la Rotonda de la Azucena. En 1936, las escuelas Federal Tipo, Juan J. Rousseau y Basilio Rojas presentaron el Vals "Sobre las Olas", en tanto que en 1937, la Escuela Federal Tipo presentó el bailable "Las Varsovianas", por poner solo algunos ejemplos.
19 Oaxaca Nuevo, martes 22 de julio de 1941.

exagerada, lo cierto es que evidenciaba el éxito de una festividad que se fue reestructurado sobre un vertiente regionalista:

> *Ya es indiscutible que la fiesta de los Lunes del Cerro son algo que jamás podrá ser pasado por alto; es natural, se trata de algo en donde palpita el alma oaxaqueña, en donde la belleza incomparable de nuestras tradiciones alcanza sus más hermosos matices; y simple y sencillamente la fiesta de todas las clases sociales de Antequera*[20].

Algunas actividades que se hicieron presentes en la fiesta, en la mayoría de los casos tuvieron una existencia efímera, como las carreras de caballos, las pirámides humanas, las tablas calisténicas o los números de gimnasia rítmica. No lograron permanecer en la festividad, quizá porque no hacían alusión a elementos autóctonos de Oaxaca; la ciudad estaba buscando una fiesta que le identificara y, por eso mismo, intervenciones como la del Mariachi Jalatlaco, en 1945, o bailables de Michoacán o Veracruz, en 1950, que no eran propios del estado y que tampoco tenían tanta aceptación en la ciudad, a pesar de su referencia a una identidad nacional, fueron suprimidas. No así aconteció con los bailables regionales que presentaban las escuelas en la Rotonda de la Azucena, que fueron ampliamente recibidos por los oaxaqueños, logrando con ello no sólo permanecer sino volverse parte indispensable de la celebración. En los años que van de 1943 a 1950, las escuelas se organizaron entre sí, cada una escogió una región del estado, ensayó sus bailes y los presentó en el cerro[21]. No obstante, en 1947 el Comité Organizador decidió regresar al modelo de celebración de años anteriores; es decir, privilegiar la romería vespertina por encima del espectáculo. Se suprimieron por tanto las tablas gimnásticas, los bailables, el Homenaje a la Diosa Centéotl y la calenda de descenso, a fin de que la fiesta no se llevara a cabo únicamente en un sitio específico del cerro; es decir, en la

[20] Oaxaca Nuevo, martes 29 de julio de 1941.
[21] En 1945, por ejemplo, la región de la Costa estuvo representada por alumnos de la Academia Oaxaqueña; la Cañada, por las escuelas Enrique Rébsamen y Andrés Portillo; la Mixteca, por la Federal Tipo, y los mixes, por la Porfirio Díaz. Mención aparte merecen los danzantes de la Pluma que llegaban de los pueblos del Valle, principalmente de Cuilapan y Zaachila, para participar en los Lunes del Cerro.

Rotonda de la Azucena, sino que volviera a desarrollarse por los alrededores del Fortín, reviviendo con ello "las viejas costumbres"[22]. Por la mañana de ese año se mantuvieron las mañanitas al cerro, el almuerzo regional y las actividades deportivas, mientras que por la tarde se organizó la Tarde Popular Oaxaqueña, en la que los palos ensebados, los puestos de venta de comida, dulces, frutas y nieves, y todo aquello que antaño se realizaba volvió a ser la atracción principal. En 1948 volvieron a escena los concursos de trajes regionales y de puestos adornados; se otorgó mayor importancia a los eventos deportivos y se exigió el regreso a la tradición, al "ayer intacto"[23]. Podríamos decir, en una afirmación muy temeraria, que en este bienio los oaxaqueños por primera ocasión reflexionaron sobre su fiesta y sus tradiciones y se preguntaron de qué forma habían llegado a convertirse en un espectáculo. Las respuestas que se dieron fueron variadas:

> *Hace pocos años aún, que se daba "gato por liebre" a los turistas, con números escolares de bailes infantiles, dizque autóctonos, inventados por alguna maestra cándida, mientras las autoridades educativas no cabían de gozo ante el aparente éxito de la superchería que tanto daño nos hizo y que contribuyó a desprestigiar, más ante extraños que ante propios -cómplices nosotros en la simulación inconfesable-, estas fiestas que fueron el alma misma de Oaxaca*[24].

Cabría preguntarnos aquí cuál es ese ayer intacto al que se pide regresar. Ciertamente no es el período prehispánico de las fiestas a Centéotl; tampoco es la expresión festiva de la época virreinal, mucho menos el incierto siglo XIX. Lo que se pide que vuelva, la tradición que se reclama es aquel pasado que han vivido los hombres que lo solicitan. Es decir, la exigencia no es más que el reflejo de la búsqueda nostálgica de un ayer que ha dejado de existir. Los títulos de los artículos de opinión (“Semblanza Antañona de los Lunes del Cerro” o “El Lunes del Cerro,

[22] La Voz de Oaxaca, domingo 20 de julio de 1947.
[23] La Voz de Oaxaca, domingo 18 de julio de 1948. La nota indica: "Volvamos al ayer intacto; respetémoslo como fue, porque nació de los sencillos corazones de nuestros abuelos, sin mixtificaciones absurdas, que tampoco a nosotros pueden engañarnos".
[24] La Voz de Oaxaca, domingo 18 de julio de 1948.

antaño"[25]) son una evidencia más del reclamo para que la fiesta vuelva a realizarse como se hacía antes de 1928, con los folklóricos puestos de comida, nieves y frutas, y con los pintorescos personajes que se podían observar en ella, las Chinas oaxaqueñas, los charros de culito, los catrines y los sacrificios. La exigencia no es únicamente para que la fiesta se lleve a cabo como antaño sino, también, para que los órdenes sociales permanezcan. Se pide el retorno de esos Lunes del Cerro en donde las clases sociales estaban plenamente definidas, en contra de la aglomeración de un gentío anónimo y, por momentos, imposible de clasificar detenidamente, en términos de clase social.

No obstante, no estamos plenamente seguros a qué se haya debido que en el período de 1947 y 1948 las celebraciones del cerro sufrieran cambios sustanciales[26]. Cuestiona que haya sido sólo un par de años, puesto que para 1949 se regresó al espectáculo, a través de la presentación de la obra *Las bodas del Rey Cosijoeza*, escritas por Adolfo Velasco Martínez, en las que se ponía en escena la boda del último rey zapoteca con la hija del emperador de Tenochtitlan. El ingenio local se volcó en la redacción de la obra, escrita en tres cuadros, en la que se realizaba una relectura de la historia zapoteca, cuyo objetivo era exhortar a los habitantes de la ciudad a amar ese pasado, a conocer lo propio "para saber apreciarlo y poder sentir el legítimo orgullo de ser oaxaqueños" (Díaz, 1949:2). En la representación de la obra participaron las escuelas de la ciudad, ejecutando danzas diversas "plenas del estilo

[25] La Voz de Oaxaca, domingo 18 de julio de 1948; Provincia, domingo 31 de julio de 1949, respectivamente.

[26] Estos reclamos se producen en el contexto de un incremento en el turismo que llegaba a Oaxaca, y que fue la alternativa económica que la clase política local privilegió, ante la tardía llegada al estado del proceso de industrialización que se llevaba a cabo en el país y que, finalmente, en Oaxaca no llegó con igual fuerza que con se desarrolló en el centro y norte de México. La necesidad de ajustar la festividad a cambios profundos en su estructura produce reclamos insistentes. La duración de dos años, en que en la fiesta se vuelve a priorizar la romería, puede ser indicio, también, de una pugna interna entre las diversas facciones de poder en Oaxaca. Después de ese bienio, y posiblemente al comprobar la escasa atracción turística de esta manera de celebrar los Lunes del Cerro, se optó por regresar al modelo que privilegiaba el espectáculo.

de nuestra música autóctona precolombina"[27]. El retorno al espectáculo no fue un hecho aislado en la historia de los Lunes del Cerro sino que dependió, básicamente, de un aumento en el turismo que llegaba a la ciudad y que, además de las zonas arqueológicas de Mitla y Monte Albán, demandaba admirar "las danzas autóctonas y las costumbres de la tierra oaxaqueña"[28]. La ciudad aún no definía del todo su fiesta, pero era consciente de que su futuro dependía de la industria turística, puesto que el proceso de industrialización en que estaba sumido el país no llegaba todavía al estado. Para el primer Lunes del Cerro de 1949, cuando se escenificaron las *Bodas del rey Cosijoeza*, numerosos turistas y visitantes estuvieron tomando películas de cine, y especialmente llegaron a captar esas escenas, con finalidades de propaganda turística, los enviados de la Compañía Mexicana de Aviación y de The Latin Americam Travel Service[29]. En la Octava de ese año intervinieron los danzantes de la Pluma de Teotitlán del Valle y Cuilapan de Guerrero, así como los Zancudos de Jalpan y los alumnos de la Academia Oaxaqueña, quienes presentaron bailables de la Costa, "para regocijo de los turistas que nos visitan también, en menor número que los que presenciaron el festival del lunes anterior"[30]. Al año siguiente, en la Rotonda de la Azucena se presentaron bailables de los estados de Michoacán y Veracruz, así como el Homenaje a la Princesa Donají, un "arreglo escénico" bajo la dirección artística de Efrén Díaz Cervantes, en el que participaron estudiantes citadinos y danzantes llegados de Teotitlán del Valle.

El período que estamos reseñando termina precisamente en ese año, en 1950, con la imagen de los oaxaqueños que siguen en la búsqueda una fiesta para su ciudad. Una cosa estaba clara, que sería en

[27] Provincia, miércoles 20 de julio de 1949. La obra solamente llegó a presentarse en el primer Lunes del Cerro de ese año, puesto que fue suspendida su presentación programada para la Octava. Al año siguiente solamente se ejecutaron algunas danzas de la misma obra, pero nunca volvió a ponerse en escena de forma completa.
[28] Provincia, martes 19 de julio de 1949.
[29] Provincia, martes 26 de julio de 1949.
[30] Provincia, martes 2 de agosto de 1949.

julio, cuando se realizaran los Lunes del Cerro, pero no sabían todavía qué estructura tendría. En su proceso de construcción habían transitado de la romería al espectáculo y del espectáculo a la romería para, finalmente, quedarse con el espectáculo; asimismo, se había vuelto más compleja la organización por la creación de diferentes comisiones, y había pasado de ser una fiesta exclusiva de los oaxaqueños a una abierta a extranjeros, que confesaba que lo propio merecía ser exhibido.

2. LA REESTRUCTURACIÓN DE LA FIESTA: 1951

El viernes 6 de julio de 1951, en el Salón de Sesiones del H. Ayuntamiento de la ciudad, diversos funcionarios del gobierno estatal y municipal, así como representantes de comerciantes locales, hoteleros y empresas nacionales se reunieron para debatir sobre la forma en que se podría dar a Oaxaca una proyección dentro del ámbito nacional y convertirla, paulatinamente, en un centro turístico. Si bien hasta esa fecha había ya marcado interés por parte de extranjeros y de algunos nacionales por los sitios arqueológicos del Valle Central del estado, la ciudad en sí misma no ofrecía aún mayores atractivos. No obstante, algunos turistas habían estado presentes en las fiestas de los Lunes del Cerro, en los años cuarenta, dejando constancia de su interés por el folklore local. Ante el incremento del turismo, los comerciantes, junto con las autoridades locales, intentaron buscar la fórmula para que, a través de las fiestas de la ciudad, ésta se convirtiera en un centro de atracción de visitantes. Al parecer, la reunión de principios de julio de 1951 no había sido la primera, sino que la idea de retomar las fiestas como elementos para la captación de turistas había sido ya propuesta a los distintos niveles –gobierno estatal, municipal y empresarios-, quienes después de considerarla, habían consensuado acciones a seguir en un corto plazo. Es por ello que como resultado, no sólo de la reunión del 6 de julio, sino de un proceso de consultas, estudios y cabildeos, se decidió formar el Comité Pro Fiestas Tradicionales de Oaxaca, en el que estaban incluidos diversos órganos de los gobiernos estatal y municipal, así como representantes de los empresarios, quedando designado para todas las

fiestas tradicionales de Oaxaca, y "el que desde luego tomó interesantes acuerdos a fin de imprimirle a las fiestas del Lunes del Cerro toda la brillantez que reclaman"[31].

¿Qué podría ofrecer Oaxaca a los turistas, para que se sintieran motivados a llegar a la ciudad? Esta podría ser la pregunta que se hicieron al comenzar a planear los cambios que podrían efectuarse en la fiesta. Sin perder la parte regional, que ya se había instalado en las celebraciones del Cerro, era necesario analizar cuáles eran los contenidos que se transmitían y las formas en que esto se realizaba. Los bailables regionales habían sido parte importante de la fiesta desde que se comenzaron a presentar en las décadas anteriores, pero su originalidad se perdía cuando, a pesar de los esfuerzos, eran presentados por estudiantes. La fiesta, entonces, no pasaba de ser un espectáculo escolar que en poco se diferenciaba de los realizados en las mismas escuelas cuyos alumnos acudían a bailar al cerro. Tenían la vistosidad de los movimientos, del vestuario, la gracia de los ejecutantes, pero nada más. A fin de cuentas, no eran más que una representación dirigida por maestros que reflejaban sobre el escenario sus ideas e imágenes de lo que consideraban que eran los bailes de las regiones oaxaqueñas. Los bailables estaban bien, pero les faltaba autenticidad y esa sólo se la podían dar los auténticos, los autóctonos, los originales, los indios. El Comité Pro Fiestas Tradicionales de Oaxaca volvía a echar mano de la población indígena, esta vez para que participara en las fiestas de los Lunes del Cerro trayendo sus costumbres, sus bailables, sus vestimentas, sus productos. Nuevamente estaban presentes en el hecho algunas ideas que un grupo de urbanitas se había construido sobre los indios como, por ejemplo, de que estaban obligados a presentarse en la

[31] Provincia, domingo 8 de julio de 1951. El Comité quedó conformado de la siguiente forma: Presidente honorario, Ing. Manuel Mayoral Heredia, gobernador del Estado; presidente efectivo, Dr. Lorenzo Mayoral Lemus, presidente municipal; secretarios, Juan Ortiz Sumano, por parte del Ayuntamiento y Luis Cervantes, por la Cámara de Comercio; tesoreros, Rogelio Jiménez Ruiz (tesorero municipal) y Ángel Moreno (por la Cámara de Comercio). Representantes de los hoteleros, Lic. López Cortés y Alonso Tena; por la Agencia Estatal de Turismo, Alfonso Zorrilla Barrundia; por Comunicaciones, Agustín Rebolledo (gerente de la Compañía Mexicana de Aviación), entre otras personas.

ciudad, trayendo lo propio y haciéndole su fiesta. En el imaginario urbano no había espacio para la igualdad sino una clara distinción de quiénes formaban cada uno de los grupos socialmente diferenciados y qué papeles les correspondía desempeñar. Unos eran los que organizaban y otros los que ejecutaban; unos, los que indicaban y otros, los que obedecían. Por eso, los nuevos cambios en la fiesta denotaban un espíritu utilitarista, pues parecía que los indígenas eran elementos que estaban siempre ahí, dispuestos a ser utilizados dependiendo de las necesidades de la ciudad[32]; los cambios, por tanto, no nacieron en un ambiente de hermandad, sino en un contexto de alta diferenciación social, con la única salvedad de que en este tiempo de fiesta, su estancia en la ciudad, es decir, la siempre olvidada y estigmatizada presencia indígena, estaría aceptada y legitimada.

No tenemos datos concretos para saber hasta qué punto el Comité Pro Fiestas Tradicionales de Oaxaca decidió regresar al modelo del Homenaje Racial. En caso de que lo hubiera hecho, éste fue objeto de reestructuración, pues el original obedecía a un libreto creado por intelectuales oaxaqueños, que nunca se presentó como tal en los Lunes del Cerro. Incluso los participantes y artífices del evento de 1932, décadas después mostraban públicamente sus diferencias al respecto[33]. No obstante, se retomaron algunos elementos de aquella celebración, como el de llamar "Embajadas" a los contingentes indígenas que habían sido invitados a acudir a la fiesta, representando no a su grupo etnolingüístico ni a su localidad, sino a la región en la cual estaban adscritos. A pesar de que el nuevo modelo de celebración de los Lunes del Cerro sería experimentado en la Octava de la fiesta, desde el primer

[32] La nota aparecida en el periódico Provincia, el viernes 27 de julio de 1951, da cuenta de ello cuando indica que el incremento turístico que está tomando la ciudad "debe alentarnos para, en lo posible, multiplicar las fuentes alimentadoras de tales corrientes migratorias, que a no dudarlo vienen a significar el medio eficaz para el incremento de nuestra raquítica economía". Los indígenas, por tanto, significaban para la ciudad un elemento más susceptible de ser explotado.

[33] Rosas Solaegui, en 1977, indicaba que las celebraciones que se llevaban a cabo en el cerro eran completamente diferentes al Homenaje Racial; en tanto que Canseco Feraud, en 1985, afirmaba lo contrario.

Lunes se comenzaron a notar los cambios, con la supresión de la participación de las escuelas, que a pesar de saberse excluidas de la festividad que durante años las albergó, seguían practicando sus bailables incluso unos días antes del primer Lunes[34]. Para esa fecha, Teotitlán del Valle, Zaachila y Macuilxóchitl habían confirmado su participación; el primero de ellos con la Danza de la Pluma; el segundo participaría con los Zancudos, "baile propio de la Villa mencionada", diría el programa[35], mientras que el tercer grupo escenificó un "Fandango del Valle". La crónica del primer Lunes no deja de consignar, como tampoco lo hará en la Octava, que el atractivo principal había sido la autenticidad:

> *Quienes tomaron participación en esta caravana auténtica de Macuilxóchitl, venían ataviados con sus trajes propios del lugar, así pues las "marías" como les llamamos portaban sus mantas enredadas, sus rebozos sobre la cabeza, simulando turbantes y unas sus huaraches y otras descalzas*[36].

No obstante el éxito que representó el primer Lunes del Cerro, tanto por el turismo "que vino ex profeso a conocer nuestras costumbres tradicionales"[37], como por los corresponsales de periódicos y revistas, tanto nacionales como extranjeros, así como por el pueblo oaxaqueño que acudió al cerro, los grupos indígenas participantes no fueron del todo reconocidos por la prensa local[38]; no sabemos exactamente el porqué, aunque consideramos que posiblemente los grupos mencionados no correspondieron a la imagen que los urbanitas tenían sobre sus costumbres y tradiciones, sobre el vestuario y sus danzas, incluso sobre su tipo físico. La nota aparecida en el periódico Provincia, el miércoles 25

[34] Provincia, domingo 22 de julio de 1951. Nota: "Las escuelas citadinas preparan sus bailables".
[35] Provincia, domingo 22 de julio de 1951. Nota: "Cómo se desarrollarán las fiestas del Lunes del Cerro".
[36] Provincia, martes 24 de julio de 1951.
[37] Ibid.
[38] El párrafo final de la crónica lo indica con estas palabras: "Consideramos que los camarógrafos tendrán mejor oportunidad el próximo lunes para captar las embajadas que nos visitarán, ya que por su colorido y atractivo *les despertarán más interés*" (ibid). Las cursivas son nuestras.

de julio de 1951, deja entrever lo anterior, pues en ella se pide mayor autenticidad a los danzantes de la Pluma, pues:

> *…ya no se concretan a lucir sus típicos trajes auténticos de cada lugar, sino que les han venido poniendo algunos aditamentos, bastándoles para ellos alguna mascada, lienzo, que tengan variados colores para que lo usen como complemento de su indumentaria, cuyas mascadas son de estilo completamente ajeno al histórico vestuario, y esa así como la tarde del lunes pasado, durante las festividades del Lunes del Cero pudimos observar que uno de estos danzantes traía en las espaldas plasmado con un lienzo amarillo un avión con una leyenda en inglés de la Marina de los Estados Unidos, pero afortunadamente alguien intervino para hacerle notar este error, quitándose el portador dicho lienzo. Además se hace necesario que los mismos danzantes no usen zapatos tenis, que no son propios en su mismo vestuario, sino el típico huarache, en consecuencia es conveniente que las autoridades intervengan en este importante asunto, porque se viene mixtificando en sumo grado el vestuario de referencia, y con ello se viene demeritando el valor histórico de los danzantes aludidos; aparte de que ellos mismo deben cuidar la autenticidad de sus ropas y no ponerse "trapos" que no corresponden a su original atavío.*

Si bien el primer lunes se desarrolló con altibajos, el segundo sería un acontecimiento sin par dentro de las celebraciones de la fiesta de la ciudad. Para ese día habían sido invitadas las embajadas de Ejutla de Crespo (por el Valle de Oaxaca), Teotitlán del Camino (por la Cañada), Yalalag (por la Sierra Juárez) y el Istmo (por el Istmo de Tehuantepec). Cuatro serían las regiones que estarían presentes ejecutando sus bailables en la Rotonda de la Azucena y las que, además, participarían en un programa de actos entre los que se contaba un baile en el Hotel Monte Albán, una audición extraordinaria de la Banda de Música del Estado y una serenata que ofrecerían diversas bandas de música que del interior de la entidad llegarían a la fiesta. A través de los periódicos locales se invitaba a la población a asistir a estos eventos[39], donde la atracción principal eran los "auténticos", los indígenas, los habitantes de

[39] Provincia, viernes 27 de julio de 1951.

ese mundo exótico y atrasado al que la Revolución Mexicana, para suerte de los urbanitas, aún no les había hecho justicia.

La presentación de las Embajadas en la Rotonda de la Azucena no decepcionó, a pesar de que el gobernador del Estado no estuvo presente en la fiesta y de que ésta se realizó, por primera ocasión, durante la mañana y no por la tarde como se acostumbraba[40]. Los imaginarios urbanos con respecto a los indios se reafirmaron al verlos en escena, pues cada color utilizado en el huipil, cada tocado llevado en la cabeza, cada tono del color de la piel, cada pie descalzo que ejecutaba sus bailes, cada gesto de la cara fue celebrado. Los indígenas desempeñaron el papel que les habían conferido y la fiesta, por ello mismo, fue calificada como extraordinaria[41]. Pero más allá de la reafirmación de imágenes diversas, hay que anotar que todo el espectáculo se convirtió en un rito de reafirmación del oaxaqueñismo, comenzando con la narración del origen del Lunes del Cerro, siguiendo con la presentación de cada una de las embajadas[42] y terminando con la interpretación, a cargo de la Banda de Música del Estado, del vals "Dios nunca Muere", tenido como himno regional. Era un rito en el cual se presentaba, no sólo a los extranjeros sino a los mismos oaxaqueños, cuáles eran sus costumbres[43]. Era el inicio de la reconstrucción, no sólo de una fiesta, sino también de una identidad urbana que, parafraseando a Augé (1994:32), definía a un "nosotros" urbano a través de lo que no eran y que, probablemente, nunca habían sido. Las costumbres ajenas, entonces, fueron apropiadas

[40] La justificación que se dio para el cambio de horario fue porque de esta forma "los camarógrafos podrán aprovechar el mejor sol del día para captar las diferentes escenas" (Provincia, jueves 26 de julio de 1951).
[41] Provincia, martes 31 de julio de 1951.
[42] Ejutla presentó El Palomo y La Culebra, obsequiando con mezcal a las autoridades al término de sus bailes; Teotitlán del Camino presentó Flor de Piña y el Jarabe Huauteco; Yalalag ofreció el Jarabe Yalalteco; mientras que Salina Cruz, Tehuantepec, Ixtaltepec, Juchitán, Ixtepec y El Espinal ofrecieron el son Tortuga, La Sandunga y La Llorona, para finalizar con la "Tirada de fruta".
[43] Como parte de la fiesta de ese año se realizó en la Escuela de Bellas Artes una Exposición de Artículos Regionales y se propuso un Concurso de Bandas de Música, que no pudo llevarse a cabo por la lluvia; en ella participarían los conjuntos de Zacatepec, Mixes; San Antonino Ocotlán, San Lorenzo Cacaotepec, Macuilxóchitl, Teotitlán del Valle, Amatengo, San Miguel Ejutla, San Martín de los Cansecos, San Jerónimo Tlacochahuaya y San Andrés Zautla.

y con ello la fiesta, organizada desde el poder político y económico representado en el Comité Pro Fiestas Tradicionales de Oaxaca, comenzaba a adquirir caracteres nunca antes imaginados:

> *No cerramos esta crónica sin hacer notar el esfuerzo meritorio de nuestras autoridades por presentar a propios y extraños cómo es Oaxaca y cómo conserva aún sus tradiciones impolutas*[44].

3. LOS AÑOS 50, LA CONSOLIDACIÓN DEL MODELO

El período comprendido entre 1953 y 1959 significa la consolidación del modelo de celebración de la fiesta oaxaqueña. Si bien en 1952, algunas crónicas indicaban la existencia de conflictos derivados por la "mixtificación" que habían sufrido los Lunes del Cerro, y que podrían considerarse como un ejemplo de las discordancias que algunos oaxaqueños tuvieron con la implantación de una nueva forma de celebrarlos[45], en los siguientes años el modelo en sí no será cuestionado, ya que a la par de los esfuerzos realizados para mejorar su organización, se fue creando o reinventando una serie de discursos que legitimaron el modelo mismo. Estos años, por tanto, son importantes, pues en ellos se sientan las bases sobre las que posteriormente girará la fiesta de los urbanitas y, también, su propia representación. Es por ello que en este período observamos cómo sobre un eje articulador se van adecuando nuevos elementos, que al término de él serán concebidos como una unidad, como un conjunto de costumbres y tradiciones consideradas como propias que no sólo definen a una fiesta sino también a una ciudad y a sus habitantes. Las celebraciones principales quedaron ubicadas de manera definitiva por la mañana, mientras que las que se realizaban por la tarde, básicamente la romería por las faldas del cerro, fueron cayendo paulatinamente en debacle.

El proceso de consolidación de esta nueva forma de realizar la fiesta puede observarse a través de la forma en que la totalidad de las

[44] Provincia, martes 31 de julio de 1951.
[45] El Chapulín, jueves 24 de julio de 1952.

regiones del estado llegó a estar representada por algún contingente en la fiesta de los Lunes del Cerro. Este proceso tarda tan sólo seis años, pero es altamente significativo, porque por medio de él se puede analizar quiénes llegaban al cerro y qué ejecutaban, ya que la presencia constante de algunos de los grupos que asistieron desde estos años los hará convertirse, después, en imprescindibles para la fiesta. Así, en 1953 cuatro fueron las regiones representadas en el primer Lunes del Cerro: Sola de Vega, por la Costa; Tlacolula de Matamoros y Ejutla de Crespo, por el Valle; Santo Domingo Tehuantepec, por el Istmo, mientras que la Mixteca fue representada por un grupo de bailarines locales. Para la Octava de ese mismo año se contaron nuevamente dos delegaciones llegadas del interior del estado, Yalalag, por la Sierra Juárez; Tlacolula de Matamoros por el Valle, mientras que la Mixteca y la Costa tuvieron como representantes a los mismos bailarines locales que una semana anterior habían participado[46]. A pesar de que no todos los que participaron en las celebraciones de este año fueron indígenas, las crónicas periodísticas las calificaron de "bellísimo festival de colorido y belleza"[47]. El siguiente año siguió con la misma tendencia de presentar conjuntos autóctonos y grupos folklóricos en la Rotonda de la Azucena; en el primer lunes participaron San Jerónimo Tlacochahuaya, Ejutla de Crespo y San Antonino Castillo Velasco, por el Valle; El Espinal, por el Istmo; Sola de Vega volvió a representar a la Costa; Villa Alta, a la Sierra Juárez; Huajuapan de León, a la Mixteca, además de un grupo denominado "Los Negritos". Para la Octava, repitieron San Antonino Castillo Velasco, Ejutla de Crespo, El Espinal y Huajuapan de León, es decir, sólo estuvieron tres regiones, pues la Sierra Juárez estuvo representada por un grupo folklórico, cuyas ejecuciones fueron consideradas más auténticas, debido a que "las damitas que ejecutaron este baile son oriundas de Yalalag, considerándose así más fielmente

[46] En el caso de la Mixteca, completaba la delegación Cipriano Villa, oriundo de esa región y uno de los artífices del Jarabe Mixteco, que era el que se ejecutaba en la Rotonda de la Azucena.
[47] El Imparcial, martes 21 de julio de 1953.

ejecutado"[48]. En este año comienza a ser cuestionada la participación de los grupos folklóricos, pues precisamente su inserción en la fiesta en nada se diferenciaba del modelo anterior a 1951, cuando estos bailes eran ejecutados por escolares. Eran presentaciones camufladas como auténticas, lo cual iba, para algunos, en detrimento del nuevo auge que comenzaba a tener la festividad:

> *Llamamos la atención del Departamento de Turismo del Estado que debe cuidar que no se haga aparecer como personas oriundas de las regiones a personas que no lo son, pues ello desmerece en la presentación del número, ya que por mucho deseo de los participantes no es posible la presentación fiel de tal o cual número si no se trata de personas de la región representada*[49].

De esta forma, en 1955 la casi totalidad de los grupos folklóricos de la ciudad fueron suprimidos de los Lunes del Cerro, y en contrapartida se invitaron a otras localidades para participar en la fiesta oaxaqueña. En este año se presentó por primera ocasión San Juan Lachao, del distrito de Juquila, por la Costa. Pero a pesar de que el gobernador del Estado pidió a las delegaciones que estuvieran presentes en la fiesta del siguiente año[50], en 1956 la Octava sólo contó con la asistencia de la Sierra Juárez, representada por Yalalag, y de los Valles, con los grupos de Ejutla de Crespo y San Antonino Ocotlán[51]. El año de 1957 no corrió con mejor suerte, sino que tan sólo estuvieron presentes en el cerro delegaciones procedentes de cuatro regiones del estado, resaltando la inclusión, por primera ocasión, de los grupos de Juchitán de Zaragoza, de Pinotepa Nacional y una delegación de Chinas oaxaqueñas. A pesar de que la representación de todas las regiones seguía estando aún incompleta, la fiesta de Oaxaca adquiría cada vez más mayor resonancia y ya era calificada como única en la República

[48] El Imparcial, martes 27 de julio de 1954.
[49] El Imparcial, martes 20 de julio de 1954.
[50] El Imparcial, martes 2 de agosto de 1955.
[51] En el primer Lunes estuvieron presentes las delegaciones que participaron el año anterior, representando a cinco regiones del estado. Para la Octava, el programa incluía la presentación de Tlacolula de Matamoros, pero la crónica sólo indica la asistencia, por parte del Valle, de las delegaciones arriba mencionadas.

mexicana "por la autenticidad de sus danzas"[52]. El incremento en el turismo nacional e internacional parece ser una de las razones por la cual los organizadores de los Lunes del Cerro intentaron que las siete regiones estuvieran presentes en la edición de 1958; para los oaxaqueños, la presencia de extranjeros era además un signo de que su ciudad comenzaba a ser visualizada de manera específica dentro de contextos más amplios, gracias a una fiesta que "por su variedad, su significación, la vistosidad de trajes, su música autóctona (...) identifica de manera especial nuestra tierra, ante cualquier otra"[53]. Las delegaciones que actuaron por vez primera en el cerro fueron las de los zapotecos de Betaza, y los mixes de Ocotepec y Tamazulapan (por la Sierra), la de Zimatlán (por el Valle), y la de Tuxtepec (por la región del mismo nombre). Con ellas quedaba conformado un programa que incluía a las siete regiones del estado. A partir de ese año, ninguna de ellas quedaría fuera de la fiesta.

Sin embargo, no sólo en la forma en que se fueron sumando las delegaciones participantes es posible observar los cambios experimentados en este período. También pueden ser vistos a través de los bailables ejecutados en el cerro, ya que cada una de las delegaciones participantes fue estructurando con el paso del tiempo su propia presentación, dependiendo en muchas ocasiones de la aceptación que ésta tenía por parte de los asistentes a la fiesta, básicamente de los citadinos, que con sus críticas a las delegaciones iban definiendo aquello que alguien llamó "la pintura viva de nuestras costumbres y tradiciones"[54]. En esta década se perfilan como indispensables de la fiesta la Danza de la Pluma, el Jarabe Mixteco de Huajuapan; Flor de Piña, de Tuxtepec; el Jarabe del Valle, ejecutado por las Chinas; El Palomo y La Culebra, junto con los versos picantes, de Ejutla de Crespo; la boda o fandango, de San Antonino Castillo Velasco; los jarabes de

[52] El Imparcial, martes 23 de julio de 1957.
[53] El Imparcial, martes 22 de julio de 1958. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.
[54] El Imparcial, lunes 27 de julio de 1953.

Yalalag y Betaza; La Sandunga, La Llorona y La Tortuga, del Istmo de Tehuantepec, y las chilenas de la Costa. Este conjunto de bailes era el representativo de la fiesta, aunque es difícil saber qué tan representativo era de las regiones de donde procedían. Algunos de ellos, al parecer, no lo eran, pues en los casos del Jarabe Mixteco y de Flor de Piña de Tuxtepec, éstos habían sido creados en años recientes, sobre todo el último, que fue producto de la imaginación de una profesora a instancias del presidente municipal del lugar, y que era ejecutado por las hijas de los comerciantes de Tuxtepec que en pocos casos se identificaban como indígenas[55].

El orden en que las delegaciones se presentaban en el Fortín fue otro de los cambios que tuvo la fiesta. Para los años de 1953 a 1957 al parecer no se llevaba algún orden, ya que es posible observar que los grupos del Valle, por ejemplo, estaban intercalados a lo largo de todo el tiempo que durara la fiesta. Es decir, no se presentaban como bloque o conjunto de delegaciones del Valle sino que éstas se encontraban dispersas a lo largo del evento[56]. Esto se solucionó a partir de 1958, con la elaboración de un programa que definía el orden de presentación. De aquí en adelante cada grupo ejecutaría sus bailables únicamente dentro de la región a la cual perteneciera. Se suprimía, asimismo, la participación de cancioneros regionales, y en 1959 se anexó la exhibición del Cántaro de Coyotepec, como introducción, y la interpretación del himno regional "Dios nunca Muere", al final de la fiesta. Para estas fechas, la entrada de algunas delegaciones comenzó a ser acompañada de algunos temas musicales, como en el caso de la región de la Cañada, que se hacía presente en la Rotonda de la Azucena bajo los acordes de "Tortolita Cantadora". En esta reorganización del programa participó de manera decidida la Asociación Folklórica Oaxaqueña, un órgano surgido en la década de los años cincuenta y compuesto por intelectuales locales,

[55] En el capítulo siete abundaremos un poco más sobre estos bailables.
[56] El orden que se siguió en el primer Lunes del Cerro de 1957 fue el siguiente: Danza de la Pluma, Chinas oaxaqueñas (Valle), Huautla de Jiménez (Cañada), San Antonino Castillo Velasco, Teotitlán del Valle (Valle), El Espinal (Istmo), Huajuapan de León (Mixteca), Canciones regionales, Ejutla de Crespo (Valle).

estudiosos del folklore, cuya participación fue definitiva para darle un empuje más a las celebraciones del Cerro.

Pero entre los cambios que se suceden en este tiempo, uno de ellos será fundamental. De Lunes del Cerro la fiesta comienza a ser llamada Guelaguetza. Si bien en 1956 ya se utilizaba esta palabra en el programa de actividades, no será sino hasta 1959 cuando en los periódicos se denominará de esta forma al conjunto de bailes que presentaban las delegaciones procedentes de las regiones, en el cerro del Fortín. Varias han sido las versiones sobre el cambio de nombre de la fiesta. Algunos intelectuales locales afirman que ésta fue una invención por parte de una periodista local, que así la comenzó a llamar[57]; otros afirman que la palabra ya se usaba desde la época de los años treinta, mientras que la Secretaría de Turismo consigna que se comenzó a llamar de esta forma por la costumbre de las delegaciones asistentes de repartir entre el público productos típicos de su región. Sea como fuere, el caso es que el nombre fue aceptado, ya que en los años siguientes se utilizaban de manera sinonímica los términos Lunes del Cerro y Guelaguetza; no obstante, en sentido estricto, ambos conceptos son diferentes, puesto que el segundo de ellos hace referencia a una costumbre que realizan los pueblos indígenas zapotecos, que consiste en dar para poder esperar, a su debido tiempo, la reciprocidad de quien recibe (Acevedo, 1997:362)[58].

Si bien el período de 1953 a 1959 es de cambios sustanciales, también lo es de reacomodos en la festividad. Como se expuso, se había primado el espectáculo por encima de la romería, de tal forma que las actividades de la mañana lograron desplazar en importancia a las de la tarde. En estos años, aún se buscaba la forma de imprimirle vistosidad a la Tarde Popular Oaxaqueña, como lo indica el hecho de que se programaran diversos bailables para esos horarios, o bien, que algunas

[57] Información proporcionada por Informante 2; Oaxaca, octubre de 2001. Véase anexo 8,1 para su identificación.
[58] Un análisis más detenido sobre el concepto "guelaguetza", tanto en sus vertientes de práctica indígena zapoteca y de fiesta urbana, será realizado en el capítulo siete.

delegaciones asistieran al cerro para repetir su presentación[59]. También se llevaron a cabo otros espectáculos, como La Danza del Sacrificio, que era una remembranza del sacrificio prehispánico a Centéotl, en el que tomaron parte algunas de las escuelas de la ciudad[60]. Asimismo, los concursos volvieron a estar presentes, como los organizados en 1956 con premios al mejor traje regional llevado con propiedad, y para el conjunto de cancioneros e intérpretes de canciones regionales. En la tarde no faltaron los palos ensebados ni la presencia de la Banda de Música del Estado[61], mucho menos los puestos de frutas, nieve o comida; además de que, en ocasiones, se realizaron bailes populares. Sin embargo, la tarde oaxaqueña, la romería tradicional, había perdido el lucimiento que décadas atrás llegó a tener.

A fines de este período es posible observar que la así llamada Guelaguetza comenzaba a tener mayor impacto a nivel nacional, como lo demuestran las diversas personalidades que llegaron como invitados para presenciar los bailables. Hasta 1958 habían asistido a ella funcionarios de segundo y tercer nivel del gobierno federal, pero en 1959 asistió como invitada por el gobierno estatal, para presidir las fiestas, la Sra. Eva Sámano, esposa del entonces Presidente de la República, Adolfo López Mateos. En la Guelaguetza ofrecida a la Primera Dama del país participaron 14 delegaciones[62], entre ellas la de Xagacía (Sierra) y Pochutla (Costa), que acudían por primera vez al cerro[63]. Era la primera ocasión que una personalidad importante de la vida política del país estaba en la fiesta de los oaxaqueños y eso significaba su reconocimiento público a nivel nacional. Pero esta presencia también evidenciaba, a nivel interno, la vinculación de la festividad con la política local. La nueva forma de celebración surgió precisamente de las esferas de poder. Fue la misma cúpula política la que la impulsó y, por eso mismo, fiesta y poder

[59] El Imparcial, martes 26 de julio de 1955.
[60] El Imparcial, martes 27 de julio de 1954.
[61] El Imparcial, martes 31 de julio de 1956.
[62] El Imparcial, lunes 20 de julio de 1959. Eva Sámano estuvo presidiendo la Guelaguetza los siguientes dos años. En 1962 se hizo acompañar de la Princesa Irene de Holanda.
[63] El Imparcial, martes 21 de julio de 1959.

político estaban íntimamente vinculados. Así se comprenden, por ejemplo, frases como la afirmación de que las delegaciones que acudían al cerro lo hacían para "testimoniar su amor y su cariño a nuestras tradiciones, calificando así la unidad del pueblo oaxaqueño hacia su mandatario (y) respaldando su gobierno..."[64]; o bien, el hecho de que Catarino Iriarte, el cantador de la delegación de Ejutla de Crespo, haya dejado de asistir algunos años "por ser leal partidario del General Henríquez"[65]. La Guelaguetza había nacido del poder político, por lo que no estaría exenta de sus influencias y sería utilizada cuantas veces fuese necesario, para quedar bien con políticos. Ejemplo de ello son los versos que un diputado costeño, integrante de la delegación de esa región, le dedicó al gobernador en el Cerro:

La delegación costeña
viene aquí con gran honor,
para ofrecer sus respetos
al señor Gobernador...
... Una cosa se olvidaba
y lo teníamos pendiente
de saludar con afecto
a nuestro buen Presidente.
Y al final ya del fandango
va programada La Vaca,
dedicada con cariño,
a nuestro pueblo, Oaxaca[66]*.*

Por último, no queremos terminar de reseñar este período sin recordar que el modelo implantado en los Lunes del Cerro a partir de 1951 gira en torno a una idea de "autenticidad", concebida desde el principio no solamente como la exhibición de las costumbres y tradiciones indígenas realizada por los mismos pueblos autóctonos sino, básicamente, como la exhibición de aquello que en el imaginario urbano se concebía que eran las costumbres y tradiciones indígenas. De esta forma, la fiesta era un vehículo a través del cual se reafirmaba un

[64] El Imparcial, martes 23 de julio de 1957. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.
[65] El Imparcial, martes 22 de julio de 1958.
[66] El Imparcial, miércoles 30 de julio de 1958.

conjunto de categorías que permitía a los urbanitas indicar quién era y quién no era indígena y si lo que llegaban a presentar era o no auténtico. Las ideas preconcebidas, la base sobre la que se asentaba este particular modo de clasificar a la población no fue exclusiva de la ciudad de Oaxaca; tampoco nació en este período que estamos reseñando ni tuvo su origen en las primeras décadas del siglo XX sino que fue producto de la sedimentación de una enorme cantidad de interacciones humanas, que fueron asumidas por los demás, consideradas como anónimas posteriormente y convertidas en hábitos después, ya que nadie las reproducía mediante un proceso intencional sino que era aquello ya adquirido, lo inmediato, lo no cuestionado, la expresión de prejuicios bien asentados. Lo que se hizo a partir de los años cincuenta fue sólo evidenciar, a través de la celebración de una fiesta, aquello que ya estaba dado de antemano, ese mundo del sentido común que permitía a unos y otros conducirse en la vida social. Por eso, esta fiesta era una celebración urbana, porque a pesar de que los indígenas se convirtieron en los actores principales de ella, su participación respondía a las exigencias de un imaginario local. Tal fue el caso de la Danza de la Pluma presentada por grupos llegados del Valle de Oaxaca. En 1951 se había solicitado que se cuidara la autenticidad del vestuario; en 1954 se repitió la petición, aunque en términos más enérgicos[67]:

> *...el día de ayer que tuve la oportunidad de presenciarlos, junto con una inmensidad de espectadores y una mayoría de turistas nacionales y extranjeros, qué desilusión tan grande sufrí; su vestido no corresponde a su origen y cuyas faltas pueden ser perdonables, degenera en lo vulgar de los danzantes mixtificadores; pero el colmo, los señores danzantes de la Pluma, junto con Moctezuma, la Malinche y la Cihuapilli, bailaron un SON ISTMEÑO, parecido a "La Sandunga" y esto en presencia del jefe o del organizador del festival; como comprenderás, esto ni como medida publicitaria para acrecentar el turismo encaja, ya que en una fiesta como la que conmemoramos, de las completamente autóctonas como lo es la del*

[67] Esta queja propiciaría que las delegaciones procedentes del Valle de Oaxaca dejaran de ejecutar en el cerro la Danza de Pluma. Su presentación fue asignada a los alumnos del internado General "Ignacio Mejía" (hasta 1962) y, posteriormente, al Grupo Folklórico de la UABJO, que la presentó en el cerro hasta 1980, aunque con algunas salvedades, como ocurrió en 1970 y 1971, en que la ejecutaron grupos del Valle.

"Lunes del Cerro" con su octava, desempeñando o ejecutando dicha danza es una aberración[68].

Estas quejas son el reflejo de esos imaginarios, de ese conjunto de ideas que sobre una sociedad se posee y que toman forma en momentos específicos del devenir, cuando se confrontan con los hechos y éstos no logran encuadrarse en ellos. Estas ideas sobre la "autenticidad" y su exigencia estuvieron presentes en el nacimiento del nuevo modelo de celebración de la fiesta y por ello mismo la acompañarán durante todo su recorrido.

4. DE LA MÁXIMA FIESTA DE LOS OAXAQUEÑOS AL "ESPECTÁCULO FOLKLÓRICO MÁS IMPORTANTE DE AMÉRICA"

La aceptación del nuevo modelo, por parte de los oaxaqueños, fue tan sólo el inicio de la consolidación de la Guelaguetza. Las décadas siguientes dan cuenta de lo anterior y en cada una de ellas se observan las preocupaciones principales que giran en torno a esta festividad. Así, los años sesenta son los de la búsqueda por proyectar la fiesta más allá de Oaxaca y de México, con vista a la mayor captación de turistas; en los años setenta la fiesta se organiza fundamentalmente como espectáculo; los años ochenta son los de la búsqueda de la autenticidad, mientras que los noventa son aquellos en los que se defiende a ultranza "lo nuestro" y se negocia la participación de nuevas delegaciones. Todo forma parte de un largo proceso en el que están involucrados todos los oaxaqueños.

4.1. LAS DÉCADAS 60 Y 70

La consolidación del modelo sienta las bases sobre las que girarán las adecuaciones que sufrirá la fiesta a lo largo de su historia; en ellas está precisamente la incorporación o no de nuevas delegaciones y la aceptación o rechazo que obtenga su actuación en el cerro del Fortín. Es necesario indicar que los grupos que participaban en la fiesta eran expresamente invitados para ello por el gobierno del Estado; no se

[68] El Imparcial, martes 20 de julio de 1954. Las mayúsculas están así empleadas en el original.

invitaba a todos los municipios, ni siquiera a los más importantes ni tampoco a una representación de cada grupo étnico, sino que en muchas ocasiones la invitación se hacía a las autoridades locales de aquellas localidades que habían asistido en años anteriores y cuya participación había sido bien recibida por los urbanitas. De esta forma, la presencia de algunas de ellas se fue convirtiendo en necesaria dentro de la fiesta, a tal grado que en los siguientes veinte años poca variación tuvo el programa de la Guelaguetza[69]. Ahora bien, en las regiones, la organización de cada grupo quedaba a cargo de una persona, designada por las autoridades locales (casi siempre la misma en cada año), que era la que se encargaba de seleccionar lo que se iba a presentar en Oaxaca, y que venía al frente de su delegación. Cipriano Villa, de Huajuapan de León, por ejemplo, organizaba la delegación de la Mixteca; Catarino Iriarte, a la de Ejutla de Crespo; Matilde Aguilar, a la de San Antonino Castillo Velasco, y Genoveva Medina a las Chinas oaxaqueñas. Sin embargo, hay que indicar que la representación de las regiones nunca fue realizada por un solo grupo, sino que -desde los años cincuenta- se había vuelto costumbre que ésta recayera en más de uno. Yalalag, San Melchor Betaza, Teococuilco de Marcos Pérez y Xagacía representaron a la Sierra Juárez en 1960; mientras que por el Valle lo hicieron San Antonino Castillo Velasco, Ejutla de Crespo, las Chinas oaxaqueñas, además del grupo del internado Ignacio Mejía que ejecutaba la Danza de la Pluma. A partir de 1960, Juchitán de Zaragoza y Santo Domingo Tehuantepec comenzaron a alternar en la fiesta; es decir, si una delegación se presentaba el primer lunes, la otra lo haría en la Octava; años más tarde, este mismo modelo se aplicaría a las delegaciones de San Pedro Pochutla y Pinotepa Nacional, y algunas más de otras regiones. Con esto se buscaba, por un lado, no hacer excesivo el tiempo de estancia del público en la Rotonda de la Azucena y, por otro, lograr calmar rivalidades intraregionales.

[69] Yalalag, Betaza, Tuxtepec, Huautla, Pochutla, Pinotepa, Huajuapan de León, Tehuantepec, Juchitán, San Antonino Castillo Velasco, Ejutla de Crespo y las Chinas oaxaqueñas fueron las delegaciones que a partir de estos años participaron de manera ininterrumpida en cada edición de la fiesta de los Lunes del Cerro.

La representación de las regiones quedaba limitada a determinados grupos, que en la mayoría de los casos no eran representativos de la totalidad étnica que en esas regiones habitaba; pero eso no importaba mucho, puesto que ésta era la fiesta de los estereotipos y, por tanto, cada región quedó ubicada en uno específico. Por ejemplo, la Cañada estaba representada por los mazatecos de Huautla de Jiménez; la Sierra Juárez, por los zapotecos serranos y, posteriormente, por los mixes; mientras que el Istmo de Tehuantepec, por los zapotecos istmeños[70]. No obstante, la participación de estos grupos no siempre fue la misma sino que comenzaron a variar los bailables y danzas presentados en el Fortín, ofreciendo "números enteramente originales, independientemente de los que ya conocemos"[71]. Estas delegaciones, junto con sus bailables, se convirtieron en el núcleo de las representaciones, sobre las cuales giraría la posterior incorporación de otros grupos, algunos de los cuales no tuvieron mucho éxito, como es el caso de los huaves de San Mateo del Mar, que en 1971 presentaron la Danza de los Malinches; o el de los negros de Estancia Grande, que participaron, en ese mismo año, con el baile de La Artesa[72]. Para estos años, la Guelaguetza ya no sólo era la fiesta de los oaxaqueños sino, también, su carta de presentación, tanto a nivel nacional como internacional, por lo que aquello que se presentaba en el cerro debía mantener ciertos lineamientos que respetaran la imagen que la ciudad quería ofrecer; por eso, se debía cuidar de no presentarla como pobre, decadente y atrasada, entre otras cosas; quien lo hiciera quedaría excluido de la fiesta, como aconteció con los huaves, los chontales de Huamelula y los zapotecos de Chihuitán:

---

[70] En la región de la Cañada habitan los grupos etnolingüísticos mazateco, cuicateco, en mayor proporción, además de que es posible encontrar poblaciones nahuas y mixtecas. En la región del Istmo de Tehuantepec habitan huaves, zoques, chontales, mixes y zapotecos; en tanto que en la región de la Sierra se encuentran los mixes y los zapotecos serranos, principalmente.

[71] El Imparcial, lunes 15 de julio de 1973.

[72] Otras delegaciones que participaron en la festividad fueron Silacayoapan (Mixteca), en 1960; Salina Cruz (Istmo), 1961; amuzgos y tacuates (Costa), en 1964.

> *La Octava del Lunes del Cerro dio oportunidad de conocer algunas nuevas danzas y sones como son La Malinche, Los Negritos y algunas más, ofreciendo un triste aspecto su indumentaria, pues más que despertar entusiasmo, inspiraron lástima por su pobre condición. Si se insiste en que vengan nuevamente, es conveniente dotar a estos grupos de vestuario adecuado. Enteramente igual en el estilo, pero presentable, para no escuchar tan cáusticos comentarios de muchos espectadores.*
> *Los jarabes de la Sierra y otros puntos, son típicos, calzón, camisa y huaraches pero limpios y nadie comenta con desagrado su actuación, por el contrario se llevan la mejor impresión de haber conocido tipos auténticos con el vestuario de su tierra de origen*[73].

Sin embargo, otros grupos sí tuvieron mejor suerte, como es el caso de San Pedro Ixcatlán, que se presentó en 1961 y que seguiría asistiendo ocasionalmente. Otro ejemplo es Putla de Guerrero, que se presentó fuera de programa en 1964[74]; o también, Juxtlahuaca, que lo hizo en 1969, interpretando una "auténtica" y "original" danza triqui[75] y que al año siguiente ejecutó los bailables Los Rubios y La Cordillera[76]. En 1969, los mixes llegaron al cerro, quedando integrados, a partir de esa fecha, a la fiesta oaxaqueña[77]. Lo mismo aconteció con San Pablo Macuiltianguis (Sierra) que bailó, en 1971, el Torito Serrano. Todas estas delegaciones presentaban algo "típico" y "original", y es por eso, por el reclamo insistente de manifestar lo propio, lo único, lo que no existía en otro sitio, que los oaxaqueños sentenciarían la presentación de algunos bailables, pidiendo en ocasiones que los pueblos que los presentaban como suyos lo dejaran de hacer, como aconteció con Teococuilco de Marcos Pérez, que desde 1959 acudía al cerro, donde había ejecutado su Danza de la Botella. Doce años más tarde, sería cuestionada su originalidad.

> *Es conveniente que la delegación de Teococuilco cambie su llamada Danza la Botella, porque no es original de ese lugar. A principios de*

[73] El Imparcial, jueves 29 de julio de 1971.
[74] El Imparcial, martes 28 de julio de 1964.
[75] El Imparcial, martes 22 de julio de 1969.
[76] El Imparcial, lunes 20 de julio de 1970.
[77] Los mixes, sin embargo, ya se habían presentado en 1958 y 1959, con las delegaciones de Ocotepec y Tamazulapan; sin embargo, dejaron de acudir al cerro (al menos en las crónicas no consta su presencia en la fiesta), volviendo a presentarse en 1969.

> *siglo, dicha tonada, diversión o como se le quiera llamar menos danza, se usaba en los bailes de los barrios de esta ciudad. Era común que en los jolgorios, como se llamaba a los bailecitos de vecindad, a los que más tarde se calificó como "Borchinchos", se intercalara este acto. Se comenta de igual manera, que así como se usaba aquí se conocía en otra entidad del país. Recurriendo a conocido investigador se ha llegado a la conclusión que el referido llamado baile La Botella no es de Teococuilco, por lo que es mejor no se presente... La Sierra tiene muchos sones auténticos, que echen mano de ellos, haciendo a un lado lo que no es del lugar...*[78]

En las peticiones de cambio de bailables subyace una búsqueda por la exhibición de aquello que se considera exclusivo del lugar, puesto que para los urbanitas eso era, precisamente, lo motivaba al turismo a visitar su ciudad en la fiestas de julio. Las costumbres oaxaqueñas eran consideradas puras y exclusivas, que no podían hallarse en ningún otro sitio que no fuera en Oaxaca. Los términos que acompañaban a la descripción de la Guelaguetza en las crónicas de esos años, como "los nativos conservan sus...", o "en Oaxaca se mantienen..." refieren a la idea del indígena como museo viviente, portador de costumbres arcaicas, posiblemente prehispánicas, que había mantenido inamovibles al paso del tiempo y que habían conformado el conjunto de tradiciones de los pueblos de Oaxaca, que se vendía al turismo[79]. Por eso mismo, los urbanitas se sentían con el

> *...deber ir señalando lo que estimamos no anda bien, realizando hasta donde sea posible una depuración de nuestras costumbres y bailables para que cuando el turismo donde quiera presencie el espectáculo que se le ofrece, no diga que estamos plagiando y de ello, francamente, no tenemos necesidad*[80].

Pero lo auténtico para los oaxaqueños no debía ser sinónimo de "salvaje", puesto que lo que se presentaba en el cerro no eran las costumbres de "otros" sino las de "nosotros", y ese *nosotros* buscaría la forma de ser exhibido públicamente lo mejor posible. De ahí que en

[78] El Imparcial, lunes 22 de julio de 1971. Años después, el mismo Jarabe de la Botella sería alabado por su autenticidad (Noticias, martes 28 de julio de 1992).
[79] El Imparcial, viernes 27 de julio de 1979.
[80] El Imparcial, lunes 22 de julio de 1971.

ocasiones encontremos fuertes críticas a algunos bailables, como aconteció en 1978, con la Danza del Guajolote, que fue calificada como una "salvajada" por un folklorista local, ya que en el transcurso de la misma se le despojaba al animal de algunas plumas; o bien, las recibidas por la danza mixe de Los Salvajes, que fue considerada como

> *un número grotesco, absurdo que nada tiene qué hacer en esta fiesta tan hermosa, a pesar de que el salvaje mayor invitaba al fin de cada movimiento al público para que aplaudiera, fue recibido con desencanto y fríamente. Desentona totalmente este macabro número en la fiesta de la Guelaguetza, que es cultura, que es arte, que es colorido y sentido musical...¡bonita ... Guelaguetza!*[81]

Pero no sólo la participación de los grupos mencionados fue objeto de ajustes sino también el programa mismo que se presentaba en el Cerro. No obstante que estaba conformado casi siempre por las mismas delegaciones, se fue adecuando para pasar a ser, exclusivamente, un espectáculo. De esta forma, hasta 1963 seguiría abriendo la Guelaguetza la exhibición del Cántaro de Coyotepec, un elemento que significaba "la presencia de la raza fuerte, que tiene el color de ese barro"[82]. Seguían las regiones de la Sierra, Tuxtepec, la Cañada, la Costa, la Mixteca, el Istmo y los Valles Centrales, para terminar con la interpretación del vals "Dios nunca Muere", el himno de los oaxaqueños. En 1964, el espectáculo inició con un convite, para dejar paso a las Chinas oaxaqueñas, que ejecutaron un jarabe[83]. La inclusión de esta delegación como la primera con la que inició la fiesta, fue para darle "el lugar que le corresponde a

---

[81] El Imparcial, sábado 28 de julio de 1979.
[82] Oaxaca Gráfico, martes 2 de agosto de 1960. (La exhibición del Cántaro de Coyotepec fue suprimida en 1964, pero a partir de 1970, los universitarios volvieron a presentarla).
[83] El Imparcial, martes 21 de julio de 1964. La crónica lo describe de esta manera: "en primer término apareció el convite con carrizos adornados con banderitas como se acostumbra en esta ciudad, para invitar a las festividades de nuestros barrios; dicho convite iba acompañado de su chirimía siguiendo detrás un grupo de chinas oaxaqueñas, llevando sus canastas enfloradas como las portan en nuestras típicas calendas, las que una vez que estuvieron en el tablado, bailaron alegre jarabe, mientras tanto se tiraron cohetes 'catarinas'". La inclusión del convite en la Guelaguetza no se originó en este año, sino que anteriormente se había llevado a cabo algún intento, como en 1960, cuando se realizó al final de la participación de las regiones y como parte de la presentación de las Chinas oaxaqueñas (Oaxaca Gráfico, martes 26 de julio de 1960).

nuestra china oaxaqueña"[84], a la vez que como delegación que representaba la ciudad, debía de dar la bienvenida a las demás que acudían a la fiesta. En general, la presentación de las regiones siguió el mismo orden que en años anteriores, aunque lo que cambió fue el final del programa, pues la Guelaguetza cerró en ese año (hasta 1968) con la marcha "Benito Juárez", en lugar del "Dios nunca muere". A partir de ese año prácticamente se mantendrá sin modificaciones. A la par que se consolidaba un programa "base" para presentarse en la Rotonda de la Azucena, también se buscaba darle mayor agilidad, sobre todo en los años setenta, cuando la Guelaguetza pasó a ser más espectáculo con fines turísticos que presentación de costumbres y tradiciones indígenas. En estos años se pide un límite de tiempo para la presentación de las delegaciones que asisten, a fin de evitar que "lo que pudo ser grato para el público, se traduzca hasta en enfado"[85]. Esta solicitud será aceptada en 1973, cuando se intentó que el programa de la Guelaguetza fuera breve (tan sólo dos horas y media, en comparación a las más de cuatro que duraba anteriormente)[86].

En el período que estamos reseñando, el programa general también sufrirá transformaciones; de una fiesta que sólo se llevaba a cabo dos lunes se pasará a una que durará más de una semana. Las causas de esto apuntan de nueva cuenta al turismo, pues el gobierno del Estado tenía como objetivo acrecentar el número de visitantes en la ciudad[87]. Durante la década de los años sesenta es posible observar intentos esporádicos por prolongar las fiestas de la ciudad con eventos adicionales. En 1960, por ejemplo, el Ayuntamiento de la ciudad organizó un partido de pelota mixteca[88], que fue presidido por la Princesa Itandehui (un personaje de la historia mixteca) representada por una

[84] El Imparcial, martes 28 de julio de 1964.
[85] El Imparcial, viernes 10 de julio de 1970.
[86] El Imparcial, martes 3 de julio de 1973.
[87] El Imparcial, jueves 10 de julio de 1969.
[88] La pelota mixteca fue una actividad practicada por los mixtecas prehispánicos; en la actualidad es posible observar que sigue teniendo partidarios en diversas poblaciones de los estados de Oaxaca y Puebla. Los torneos de Pelota Mixteca continúan realizándose en el marco de las festividades de la Guelaguetza.

joven de la ciudad que estuvo acompañada por un séquito de mujeres "ataviadas con los vestidos que usaron los antepasados"[89]. Sin embargo, no será sino hasta 1969 cuando el programa general se prolongue con la incorporación de nuevas actividades, entre las que destacan el Bani Stui Gulal ("Repetición de la Antigüedad"), la elección de la Diosa Centéotl (a las que nos referiremos ampliamente en el siguiente capítulo), una calenda, por la tarde, recorriendo el trayecto del Cerro al Zócalo, y una fiesta oaxaqueña, denominada *Laani*[90]. Pero fue a fines de la década de 1970 cuando quedó institucionalizada una semana de festejos como parte de la Guelaguetza, en la que se incluían tanto actividades deportivas como culturales, entre estas últimas se encontraban obras de teatro, audiciones de bandas regionales, actuaciones de tríos y cancioneros, entre otros eventos, utilizando diversos espacios de la ciudad, como el atrio de la Catedral, la Alameda de León, la Casa de la Cultura, el Palacio de Gobierno o el atrio del templo del Carmen Alto. Al finalizar los años 70, la fiesta se extendía por la geografía urbana y dejaba de ser sólo un lunes y su octava[91].

Muchos de los cambios aquí señalados, apuntan al turismo como la causa principal de ellos. En efecto, podríamos decir que en la década de los años 60 es cuando la industria turística en Oaxaca se acrecentó, producto principalmente del nuevo modelo de celebración de la fiesta de

[89] Oaxaca Gráfico, viernes 22 de julio de 1960. El personaje de la Princesa Itandehui tuvo una existencia efímera en las fiestas. Los periódicos no volvieron a mencionarla en los años posteriores.

[90] No nos hemos referido aquí a las actividades deportivas, que desde 1936 se comenzaron a realizar en las fiestas de los Lunes del Cerro y que fueron adquiriendo mayor importancia al paso de los años. Ese es uno de los conjuntos de actividades con más arraigo en la ciudad. Por cuestiones de tiempo y de intereses, durante el trabajo hemerográfico no transcribimos las notas deportivas de la fiesta. Consideramos que éstas merecen un sitio especial y confiamos en que posteriores estudios nos brinden la oportunidad de conocer el proceso histórico de las mismas.

[91] En 1976, la Casa de la Cultura comenzó con la presentación de bailables y costumbres indígenas. La propaganda realizada para que la gente acudiera a éstos era básicamente idéntica a la que se utilizaba en la Guelaguetza, es decir, se anunciaba la autenticidad y, además, se garantizaba que la gente podía comprobar "que esta costumbre será representada por gente autóctona, y a través de los tradicionales bailables que serán ejecutados dentro de este mosaico maravilloso de sones, jarabes y canciones" (El Imparcial, martes 20 de julio de 1976). En 1978, el Centro de Investigaciones Artísticas y Culturales, junto con el ayuntamiento, realizaron en la Alameda de León la Semana Cultural (El Imparcial, jueves 20 de julio de 1978).

los Lunes del Cerro. Al analizar el turismo en esta época son dos las vertientes en que podemos centrarnos, una es abordarlo desde la cuestión económica y la otra es ahondar en su influencia sobre las valoraciones de lo local hecho por los propios oaxaqueños. En primer término, no hay que olvidar que las transformaciones sufridas por la fiesta fueron precisamente provocadas por la situación económica de la ciudad, que veía en el turismo una fuente de recursos; por eso, en estos años mucho será lo que se escriba sobre el tema, resaltando aquellas notas que piden evitar abusos a los visitantes[92]; esta industria se convertía para Oaxaca en "la niña de sus ojos" y se haría todo lo posible por cuidarla:

> *Conviene que la Delegación de Turismo en nuestra ciudad esté pendiente de que no se vaya a registrar abusos en los hoteles, restaurantes, expendios de artículos, etc., ya que de otra manera nos puede ocurrir lo que ha sucedido en otras partes del país de que por hacerse cobros excesivos, éstos procuran ya no volver nuevamente*[93].

El turismo fue decisivo para otros cambios que se fueron sucediendo en la fiesta, como el que aconteció en 1964, cuando por primera ocasión, en vista del excesivo número de personas que asistía a la Guelaguetza, se repartieron boletos gratuitos para poder tener acceso a la Rotonda de la Azucena[94]. La sillería colocada alrededor del escenario fue reservada para los turistas, mientras que a las graderías naturales se envió a los oaxaqueños. Al año siguiente, los boletos ya no se repartieron

[92] Varios son los aspectos que constantemente serán señalados en estos veinte años, a fin de que mejoren para ofrecer un servicio de mayor calidad a los visitantes. Uno de ellos será el rubro de hospedaje. El déficit resultante de la demanda de habitaciones con respecto a la oferta buscó ser cubierto por medio de casas particulares que pudieran ofrecer las habitaciones que tuvieran disponibles. El necesario aumento de habitaciones de hotel será un reclamo presente en cada mes de julio, a tal grado de que en 1979, la Dirección de Turismo reconoció que "nadie quiere invertir en hoteles" (El Imparcial, sábado 14 de julio de 1979). Otro aspecto que se intentó cuidar fue el servicio en restaurantes, taxis y hoteles, a fin de evitar abusos.

[93] El Imparcial, lunes 23 de julio de 1962. Otra nota, aparecida 10 años después señalará que "debe entenderse que el turismo es una fuente de ingresos a Oaxaca y por lo tanto debe protegerse y brindarse las atenciones necesarias para en esta forma lograr su incremento y no llegar al caso de agotar estas corrientes que como en la actualidad, transforman a la entidad en todos sus aspectos" (El Imparcial, lunes 24 de julio de 1972).

[94] El Imparcial, domingo 26 de julio de 1964.

gratuitamente, sino que se vendieron los correspondientes a la sillería, mientras que el acceso a las gradas continuó gratuito, a fin de que la fiesta no perdiera "su sabor popular"[95]. Pero el Cerro del Fortín resultaba, a fin de cuentas, reducido ante el incremento de visitantes, por lo que diversas asociaciones se dedicaron a solicitar la ampliación del lugar o bien, la construcción de un nuevo estadio. A principios de los años sesenta se buscó, siempre en el cerro del Fortín, otro lugar que pudiera ofrecer mayor capacidad; incluso se iniciaron las obras de construcción, pero finalmente el proyecto se detuvo[96]. Por otro lado, la Asociación Folklórica Oaxaqueña presentó, en 1962, al Presidente de la República, Adolfo López Mateos, los planos de lo que sería un estadio que llevaría el nombre de *Rotonda de la Azucena*, "ofreciendo el primer magistrado hacerlo, pero no cumplió" (Rosas, 1975). La Asociación de Hoteleros, por su parte, manifestó su disposición a colaborar con el gobierno del Estado para que se realizara la ampliación de la Rotonda[97]. El nuevo escenario del Cerro del Fortín no quedaría listo sino hasta noviembre de 1974[98], estrenándose en julio de 1975, y cambiaría el nombre que llevó durante más de cuarenta años, el de "Rotonda de la Azucena", por el de "Auditorio Guelaguetza"[99].

Es necesario decir que si bien el turismo importaba por la derrama económica que dejaba en la ciudad, también lo era en términos de la revalorización de lo local, ya que con su presencia se reafirmaba, ante los ojos de los oaxaqueños, la concepción de que su fiesta era única y auténtica[100]. De esta forma, a la par del incremento turístico que se dio en la ciudad para estas fechas, surgió también la necesidad de

[95] El Imparcial, jueves 15 de julio de 1965. En este año, el gobierno del Estado dispuso que fuera la Asociación de Hoteleros la que distribuyera los boletos entre los turistas, con anticipación de meses.
[96] Oaxaca Gráfico, miércoles 6 de julio de 1960.
[97] El Imparcial, martes 13 de julio de 1965.
[98] El Imparcial, domingo 24 de noviembre de 1974.
[99] La construcción del auditorio Guelaguetza fue el resultado de las gestiones realizadas por el entonces Secretario de Educación Pública y ex gobernador de Oaxaca, Víctor Bravo Ahuja, ante el Presidente Luis Echeverría Alvarez.
[100] El Imparcial, martes 20 de julio de 1976.

mantenerla "pura", como evidencian los constantes reclamos para conservar la "autenticidad", pues con ella se identifica una ciudad dentro del panorama nacional e internacional. Es por eso que la presentación cuidada de la Guelaguetza es a la vez una presentación pública de la imagen de la ciudad. Con la fiesta, paulatinamente, la ciudad se fue construyendo simbólicamente como un lugar de folklore, tradiciones y costumbres[101]:

> *La Guelaguetza oaxaqueña se ha proyectado internacionalmente y hacen que Oaxaca sea conocido y admirado por muchos, que vienen atraídos por ese hermosísimo espectáculo que logra conmover hasta lo más profundo a quienes tienen la fortuna de admirarlo... Aun cuando la Guelaguetza es repetida año con año y hasta dos veces, los dos famosos Lunes del Cerro, no ha caído ni podrá caer en un espectáculo rutinario y monótono, aun cuando esencialmente los bailables sean casi los mismos: los que admiran la Guelaguetza no podrán caer en el fastidio, porque es algo que se renueva cada vez, ya que esa majestuosa y sublime manifestación de arte, de muchos pueblos unidos, no sólo por la circunstancia de pertenecer a un estado de la República, sino porque dentro de la múltiple diversidad de costumbres, lenguas y tradiciones se encuentra la unidad espiritual de un pueblo que busca su superación sin renegar jamás de su pasado auténtico y autóctono*[102].

A través de la fiesta se presentaba un conjunto representativo de elementos que referían a una historia enaltecida de lo propio. Por eso, los urbanitas reinventaron su identidad, asumieron un pasado indígena que en muchos casos no les correspondía, lo mezclaron con elementos coloniales y, con ellos juntos, dieron contenido a su identidad de "oaxaqueños", borrando momentáneamente las diferencias existentes por la ubicación geográfica y social que poseían en la urbe. La fiesta los unía; los cohesionaba para presentar una imagen lo mejor posible de su tierra y los impulsaba a "descubrir un nuevo horizonte sin hacernos renegar de

[101] La Guelaguetza comenzó en este período a ser la representación de Oaxaca en el exterior, como lo demuestra la presentación del espectáculo en otros lugares del país y de los Estados Unidos. Por ejemplo, en 1963, grupos folklóricos la presentaron en Durango y Mexicali; en 1968, en San Antonio California; en 1971, en Campeche; en 1975, en el Distrito Federal; en 1977, en Mazatlán, Durango, Tijuana y San Diego.
[102] El Imparcial, viernes 27 de julio de 1979.

un pasado glorioso"[103]. Por eso el turismo no sólo es importante por los aspectos económicos sino también por la influencia que tiene en la revalorización de lo propio, aunque esto "propio" muchas veces haya sido ajeno. En esta revaloración también jugaron un papel importante los visitantes especiales, invitados de honor para presidir la fiesta[104], así como las promociones diversas que se dieron a nivel nacional, sobre todo por televisión, a través del Canal 2, del consorcio Televisa.

Al final de los años setenta nos encontramos con una fiesta que se ha convertido en la principal de la ciudad, tanto por los beneficios económicos que trae consigo, como por el hecho de que a su través se logran identificar los urbanitas. Si quisiéramos resumir en pocas palabras estas dos décadas tendríamos que los años sesenta fueron aquellos en los que la fiesta logró dotar de especificidad a una ciudad dentro del panorama nacional e internacional, mientras que los setenta fue la construcción de la fiesta como espectáculo dirigido al consumo turístico, una vez que ya no urgía darse a conocer, puesto que eso ya se había realizado. Muchas cosas hemos dejado pendientes, como por ejemplo, que en estos años comienza a idealizarse la participación de las delegaciones. Si bien ya están ubicadas dentro de estereotipos definidos, con base en sus atuendos y bailables, en estos veinte años se pasará a ver que todo lo que se presenta en el cerro, las tradiciones oaxaqueñas y las costumbres indígenas, son bellas y buenas. Belleza y bondad, así como la mención a otros valores, calificarán a la fiesta y, en consecuencia, a Oaxaca; por eso es común encontrar frases como "La Sierra Juárez hizo su aparición con la austeridad de sus atuendos y la

103 Ibid.

104 Entre los numerosos invitados que figuraron en este período se pueden mencionar a la Princesa Irene de Holanda (1961); las primeras damas Eva Sámano de López Mateos (1960 y 1961) y Carmen Romano de López Portillo (1977); la ex primera dama, Amalia Solórzano de Cárdenas (1967, 1969 y ss.); el Príncipe Rodolfo, de Italia (1969); el pintor oaxaqueño Rufino Tamayo (1970 y ss.); los gobernadores de Yucatán (1971) y Chihuahua (1972), así como secretarios de Turismo y de Educación, embajadores latinoamericanos y europeos, artistas de televisión y ex jefes de Estado, como el caso de Mohamed Reza Pahlevi, el ex Sha de Irán (1979).

ingenuidad de sus bailables"[105], o que "la región de la Cañada, con sus huipiles cuajados de listones y flores trayendo el misterio de sus bosques y la dulzura en sus bailes..."[106], o bien que "nuestro pueblo, cuyos habitantes interpretan en su baile y en sus cantos la forma fraternal de unidad que hay en ellos"[107]. En resumen, los años 60 y 70 son los de la paulatina construcción simbólica de una ciudad a través de su fiesta.

4.2. El período de 1980 a 2001

En las décadas de 1980 y 1990 son varias las modificaciones que se pueden observar en el programa de la Guelaguetza. Básicamente, las delegaciones que cada año estaban presentes se mantuvieron en la fiesta, aunque la asistencia de algunas de ellas no estuvo exenta de problemas[108]. No obstante, algunas que por primera vez se presentaron en este período pasaron a enriquecer la fiesta, ya que se siguieron presentando en los años siguientes, aunque de manera esporádica. Ejemplo de éstas son las de Santa María Tavehua (Sierra Juárez), que presentó en 1983 el baile de la Boda; Santos Reyes Nopala (Costa), con la Danza del Guajolote, en 1988; Tlaxiaco (Mixteca), en 1991; Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, con el Fandango de Varitas (Costa), en 1994; Santa Catarina Juquila y sus chilenas (Costa), en 1995. Sin embargo, hubo otras que sólo estuvieron presentes en una ocasión, ya que no fueron bien recibidas en el cerro, debido a que la Guelaguetza había derivado en espectáculo y aquello que fuera tedioso o no ayudara para animar al público presente sería dejado a un lado[109]. Esto aconteció, por ejemplo, con la delegación de San Juan Yaé, de la Sierra Juárez, de la que se dijo que "no aporta(ba) nada digno de halago ni de admiración"[110], o bien, con la participación de Santa María Zacatepec

105 Oaxaca Gráfico, martes 2 de agosto de 1966.
106 Oaxaca Gráfico, martes 23 de julio de 1968.
107 El Imparcial, martes 29 de julio de 1975.
108 A estos problemas y a la forma en que fueron resueltos nos ocuparemos en otro capítulo.
109 Derivado de la concepción de la Guelaguetza como espectáculo fue el límite de tiempo que se impuso a las delegaciones en 1981; en tanto que en 1982 se limitó a 40 el número máximo de miembros de cada una de ellas.
110 Noticias, martes 28 de julio de 1987. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

(Costa), cuya presentación de la danza El Combate de las Luces resultó desangelada[111]. San Juan Bautista Cuicatlán (Cañada), en 1988; Santa María Lachixío (Valle)[112], en el mismo año, o Miahuatlán de Porfirio Díaz (Costa), en 1997, son otros ejemplos.

La presentación de algunas delegaciones fue precedida en ocasiones por el Grupo Folklórico Universitario, que desde los años sesenta presentaba en el cerro diversas danzas, producto de sus investigaciones folklóricas. En 1980, por ejemplo, presentó el San Palilú, que no fue bien recibido por los oaxaqueños[113]; no obstante lo anterior, en 1983 fue presentado nuevamente, pero en esta ocasión por San Antonio Huitepec. Las críticas no se hicieron esperar, pues se calificó el baile como "un descubrimiento 'genial' de algún desocupado"[114]. Aún así, se siguió presentando en el cerro hasta el año 2000, cuando se dijo que "no entusiasmó tanto"[115]. Otra de las participaciones controvertidas ha sido la de Juxtlahuaca, que desde 1970 había recibido críticas por el bailable de "Los Rubios"[116], pero que se siguió presentando en el cerro. En 1983 y en 1987 volvió a ser fuertemente criticada, pues se dijo que "no aportan nada extraordinario ni enriquece el folklore oaxaqueño pues más bien parece un baile michoacano"[117], mientras que en el 2001 su participación no mereció mayor comentario[118]. Una delegación más, que estuvo presente durante dos años (1998 y 1999) fue la Danza de los Negros de la Costa. Su aceptación en la fiesta fue producto de una imposición política, a la que se trató de legitimar con la evocación histórica a las "tres razas que habían conformado México"[119].

[111] Información proporcionada por Informante 5, octubre de 2001. Véase anexo 8,1.
[112] La presentación de las delegaciones de Cuicatlán y Lachixío fue criticada porque "dejó mucho qué desear" (Noticias, martes 26 de julio de 1988).
[113] Noticias, martes 22 de julio de 1980.
[114] Noticias, martes 19 de julio de 1983.
[115] El Imparcial, martes 18 de julio de 2000.
[116] El Imparcial, martes 21 de julio de 1970.
[117] Noticias, martes 21 de julio de 1987.
[118] El Imparcial, martes 24 de julio de 2001.
[119] Noticias, sábado 24 de julio de 1999.

Los años ochenta son también del reencuentro con delegaciones que habían asistido a la fiesta en los años cincuenta, pero que después lo dejaron de hacer, debido a las críticas que en esas ocasiones mereció la ejecución de sus bailables. Tal es el caso de las llegadas de los Valles Centrales para presentar la Danza de la Pluma. A partir de la Octava de 1954, y con algunas pocas excepciones, los siguientes años esta danza fue presentada por los alumnos del internado Ignacio Mejía (hasta el año 1962), y por el Grupo Folklórico Universitario. La inclusión de nueva cuenta de delegaciones "autóctonas" no se debió, como pudiera pensarse en un inicio, a la exigencia de que la fiesta recobrara la autenticidad perdida, sino que fue por otros motivos. A partir de los años sesenta, habían aparecido en el escenario urbano diversos grupos folklóricos; aparte del Universitario, se podía contar con el del Seguro Social y con el del Instituto Tecnológico Regional de Oaxaca (ITRO), entre otros; algunos de ellos estuvieron actuando en ocasiones en el cerro[120], pero su participación había sido ya criticada; la única presencia aceptable era ejecutando la Danza de la Pluma, que el Grupo Folklórico Universitario presentaba desde 1962. Ante la insistencia de los diferentes grupos por tener participación en el cerro, los universitarios optaron por dejar en manos de las delegaciones del Valle la ejecución de la Danza de la Pluma, pues si ellos no estaban en el cerro, no estaría ningún otro grupo folklórico de la ciudad[121]. Es así como a partir de 1981 regresaron Villa de Zaachila (1981), Teotitlán del Valle (1981), Cuilapan de Guerrero (1982), San Jerónimo Tlacochahuaya (1982)[122], además de presentarse por primera vez San Bartolo Coyotepec (1997) y Santa Ana del Valle (1988), ambas ejecutando también la Danza de la Pluma.

[120] Como el caso del representativo del ITRO, que en 1980 sustituyó a la delegación de Pinotepa Nacional (Noticias, martes 29 de julio de 1980).
[121] Información proporcionada por Informante 6; Oaxaca, diciembre de 2001.
[122] La participación de estos grupos en 1981 hizo extrañar "la danza comercial que ejecutan los grupos folklóricos estudiantiles" (Noticias, martes 21 de julio de 1981). Un año después se les criticaría por bailarla "en su versión comercial" (Noticias, 20 de julio de 1982) y en 1983, se indicará que los danzantes "no se midieron. Hicieron lo mismo que hacían los del Grupo Folklórico de la UABJO cuando lo interpretaban, sólo que invirtiendo los movimientos" (Noticias, martes 19 de julio de 1983).

El programa general de festejos continuó en expansión durante estos años, pues se agregaron nuevas actividades que, aparentemente, llegaron para quedarse. Así, en 1983 se presentó por primera vez "Donají, la Leyenda", un espectáculo que rememora la historia de la princesa zapoteca, cuya efigie, desde el siglo XIX, ostenta el escudo de la ciudad. Fue representada solamente el primer lunes y su Octava, por la noche, y con esto, también, se cumplió a las voces que reclamaban actividades por las tardes. En 1988, se volvió a realizar una calenda, que, a partir de ese año, se llevaría a cabo los sábados anteriores a los Lunes del Cerro. En esta actividad, también llamada Desfile de Delegaciones, tomarían parte aquellos grupos que el siguiente lunes estarían en el cerro ejecutando sus bailables. Sin embargo, la Guelaguetza ya no se reducía a los dos lunes, sino que se había convertido en una semana de festejos y en un tiempo, también, para el oaxaqueñismo, ya que en estos días se exhibían aquellos elementos considerados como emblemáticos del lugar. De esta forma, la comida, los dulces, las artesanías, las bebidas y otros productos regionales fueron exhibidos como parte de lo "propio". En 1986 se realizó la Primera Muestra del Dulce Oaxaqueño; en 1993, la Expo Guelaguetza, un escaparate de productos de Oaxaca; en 1995, la Exposición del Vestido; mientras que en 1997, se llevó a cabo la Feria del Mezcal[123].

Pero si bien es la exhibición del oaxaqueñismo en todas sus vertientes posibles (artes plásticas, artesanías, gastronomía, folklore, música, etc.), este período reflejará también la falta controles estrictos para evitar que las presentaciones en el Auditorio Guelaguetza sean espacio para el lucimiento de personas que ninguna vinculación tenían con lo indígena. Bailar en el cerro era ya un signo de prestigio, por eso varias personas, principalmente esposas de funcionarios estatales o de políticos de segundo nivel, buscaron su incorporación en alguna

[123] En 1982 se llevó a cabo la primera Bienal Rufino Tamayo, un espacio para la exhibición de las artes plásticas; en 1986 se realizó la Muestra Artística, Artesanal y Gastronómica y en 1988, una muestra de Artes Plásticas.

delegación. En 1980, por ejemplo, fue criticada la participación de la esposa del Director de Turismo y relator de la Guelaguetza, Gustavo Pérez Jiménez, en la delegación de Huajuapan de León; lo mismo que la esposa de otro funcionario que bailó con la delegación de Pinotepa Nacional, a pesar de que ésta fue representada por el Grupo Folklórico del ITRO[124]. Al parecer, estas acciones se evitaron en los siguientes años, pero en 1990 se volvieron a realizar, ya que la popular actriz de telenovelas, Verónica Castro, se incorporó a la delegación de Tuxtepec[125]. Aún en el 2001 se pudo observar que a pesar de los intentos o discursos elaborados en pro de mantener una fiesta realizada por "auténticos", ésta aún seguía bajo la influencia del poder político del cual había nacido, como refiere el hecho de que la hija del gobernador del Estado bailó como parte de la delegación de San Juan Bautista Tuxtepec[126].

En estos años los oaxaqueños pedirán insistentemente que se respete la autenticidad de la Guelaguetza. Las críticas a las delegaciones por lo que consideran mixtificación o mezcla de costumbres no propias de la región se irá repitiendo cada año, lo mismo que las promesas de la Secretaría de Turismo por darle mayor autenticidad a la fiesta. Así, en 1983 la dependencia se propuso el objetivo de "recobrar para las fiestas del Lunes del Cerro la autenticidad, originalidad y representatividad que llevó a este evento a captar la admiración de propios y extraños"[127]; al parecer fue tan sólo un discurso, ya que las quejas continuaron en los años siguientes, como evidencia el hecho de que en 1993, el gobernador del Estado se comprometió a que en su sexenio se garantizaría la autenticidad de la Guelaguetza[128]. Pero ya para estas fechas, la autenticidad no era concebida solamente como un deber del gobierno estatal sino también de los oaxaqueños. Es en este sentido que diversos intelectuales opinaron sobre la fiesta, aportaron sus observaciones sobre

[124] Noticias, martes 29 de julio de 1980.
[125] Noticias, martes 31 de julio de 1990.
[126] Noticias, martes 24 de julio de 2001.
[127] Noticias, sábado 23 de julio de 1983.
[128] Noticias, martes 20 de julio de 1993.

los cambios que consideraban que se habían venido dando, criticaron la labor de las autoridades y propusieron diversas soluciones para evitar la pérdida de la autenticidad. En 1980, Andrés Henestrosa, escritor zapoteco, reconoció que a la fiesta "el tiempo le ha agregado cosas que no tenía en sus orígenes"[129]; Rufino Tamayo, el más importante pintor oaxaqueño, en 1981 pidió que no sean mixtificadas las raíces oaxaqueñas expuestas en la fiesta[130]; en 1982, el historiador local José María Bradomín recriminó que "la esencia de la Guelaguetza se ha trastocado y con ello, las costumbres y tradiciones de los oaxaqueños han pasado a ser mera cosa especulativa"[131]; mientras que en 1983, otro historiador local, Luis Castañeda Guzmán, solicitó a la Casa de la Cultura, así como a las universidades oaxaqueñas "fomentar la investigación y difusión de nuestras tradiciones y costumbres, a fin de lograr su preservación y depuración"[132]. Las voces se dejaron oír pidiendo que gente autorizada y expertos asesoraran al gobierno del Estado, como lo hizo el escritor Juan José Arreola, solicitando la existencia de comités de defensa de las tradiciones folklóricas[133]. Una década después los intelectuales seguirían hablando de la falta de autenticidad en la Guelaguetza; Castañeda acusaría la invención de bailables y "hasta trajes regionales"[134]; la Iglesia reconocería que las danzas "se han sofisticado. Algunas ya no son originales, autóctonas, como en las mismas comunidades"[135]; todo esto a pesar de que a finales del sexenio del gobernador Heladio Ramírez (1986-1992) se creó el Comité de Autenticidad, formado por miembros de la Asociación Folklórica Oaxaqueña, que inicialmente fue considerado como un órgano de consulta para cuidar que las delegaciones que se presentaran en el cerro mantuvieran los rasgos originales[136], aunque algunos intelectuales solicitaron que se convirtiera en un órgano calificado para "vetar aquello

[129] Noticias, martes 29 de julio de 1980.
[130] Noticias, martes 21 de julio de 1981.
[131] Noticias, sábado 17 de julio de 1982.
[132] Noticias, lunes 18 de julio de 1983.
[133] Noticias, martes 22 de julio de 1980.
[134] Noticias, martes 14 de julio de 1992.
[135] Noticias, miércoles 15 de julio de 1992.
[136] De este comité y sus funciones nos referiremos en el capítulo siete.

que transgreda el contenido original de la fiesta" (Yescas, 1988). Las páginas de los periódicos locales están llenas, en los meses de julio de este período, de reclamos, exigencias, peticiones, ruegos y súplicas porque la fiesta recobre su vertiente auténtica. Son años en que los oaxaqueños van en busca de la autenticidad perdida, si es que acaso ésta alguna vez existió.

La reseña de esta etapa necesariamente debe hacer mención al cambio de calificativos que recibe la fiesta. En estos años es cuando pasa de ser considerada la fiesta más importante de Oaxaca a ser calificada como el espectáculo folklórico más importante de América Latina. La fiesta hacía nacido en la urbe y le había otorgado especificidad a su lugar de origen. En los años sesenta se consolidó como la más importante no sólo de la ciudad sino del estado; en los setenta, en Oaxaca se decía que era la más importante del país, por la autenticidad de sus bailes; en los ochenta se va del país al continente y en los noventa, del continente al mundo. Es un proceso en el que se puede observar la importancia que para los oaxaqueños ha tenido el modelo de celebración implantado en 1951, que fue aceptado primero en la ciudad y después fuera de ella. En estas calificaciones también han jugado un papel importante, de nueva cuenta, el turismo y los invitados que han llegado a presidir la máxima fiesta de los oaxaqueños. En estos años, nuevamente están presentes políticos, actores, artistas y embajadores; sin embargo, en 1993 a la Guelaguetza asistieron por primera vez dos jefes de Estado en funciones y una premio Nóbel, Carlos Salinas de Gortari, los Reyes de España y Rigoberta Menchú Tun; quizá sin pretenderlo, con su presencia reforzaron aún más la importancia que la fiesta tenía para los oaxaqueños. En los años siguientes llegarán de nuevo secretarios de Estado y el Presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, pero para entonces la fiesta ya había adquirido dimensiones que, posiblemente, los miembros del ahora extinto Comité Pro Fiestas Tradicionales de Oaxaca nunca se imaginaron que llegaría a tener.

* * * * *

Realizar una reconstrucción exhaustiva de la historia de la festividad es una tarea difícil, principalmente porque en ella está presente la subjetividad del investigador que califica, de acuerdo a sus propios intereses y perspectivas, los sucesos pasados. Por eso mismo, la historia aquí presentada no ha sido la sucesión de acontecimientos sino más bien la elaboración de un discurso, creado bajo intereses específicos. Hemos buscado conocer cuáles son los principales procesos por los que transita la fiesta a lo largo de setenta años[137], analizando los principales cambios que va experimentando; acercándonos al nuevo modelo de realización y, en este último, observando cuáles son las delegaciones que participan en el cerro del Fortín, el incremento del turismo que llega a Oaxaca, las modificaciones que sufren los programas y señalando los elementos que se agregan o suprimen. A través de todos ellos nos vamos acercando al conocimiento de la forma en que una ciudad se ha ido construyendo simbólicamente, es decir, a la manera como se ha elaborado su propia representación por cuyo medio ha logrado ser identificada y diferenciada no sólo en el contexto de ciudades regionales sino también nacionales e internacionales. A través de ella, los urbanitas dan forma a sus representaciones colectivas y con ellas reinventan su ciudad y la convierten en una tierra "de la memoria fecunda", en una tierra "con herencias bien adquiridas"[138].

[137] El anexo 5,1 ofrece un cuadro que contiene, año tras año desde 1932, la relación de acontecimientos principales sucedidos en la festividad. Algunos de ellos han sido mencionados en este texto, aunque muchos otros no.
[138] El Imparcial, martes 27 de julio de 1999.

CAPÍTULO VI

LOS RITUALES DE LA GUELAGUETZA

La Guelaguetza comenzó siendo la presentación de bailables de las siete regiones en el cerro del Fortín en las mañanas de los dos lunes siguientes al 16 de julio[1]. Sin embargo, al paso del tiempo, se le fueron anexando otras actividades, algunas de las cuales llegaron a formar parte integrante e insustituible de la misma, haciendo que la fiesta no se limitara sólo a la ejecución de danzas y bailes en el cerro. A pesar de que la introducción de estos elementos es relativamente reciente, han llegado a consolidarse y han sido ampliamente aceptados, de tal forma que su presencia anual en los lunes de julio no se pone en duda sino que se da por supuesta. Algunas de las actividades de la fiesta a las que aludíamos en el capítulo anterior (como la Muestra Gastronómica, la Feria del Dulce Regional o la Feria del Mezcal), tienen por objeto exhibir los productos oaxaqueños, es decir, mostrar un conjunto de elementos que, junto con otros, ayudan a sustentar un sentimiento regional a través de lo que se considera autóctono del lugar; por eso están en la fiesta del oaxaqueñismo. Sin embargo, las actividades que analizaremos en este capítulo (el Bani Stui Gulal, la elección de la Diosa Centéotl, la representación de la leyenda de la Princesa Donají y la Calenda o desfile de delegaciones), hacen referencia a elementos de la historia y tradición locales, a hechos y/o actividades realizadas por los antepasados, lo que vincula a los actuales habitantes a un pasado del que se sienten herederos.

[1] Existe la salvedad de que cuando el primero de estos lunes cae el 18 de julio, aniversario luctuoso de Benito Juárez, el inicio de la fiesta se pospone al siguiente lunes, por lo que se han dado los casos de que un lunes caiga en julio, en tanto que el otro en agosto. Para ver la fechas en que se ha celebrado la fiesta, a partir de 1936, remitimos al anexo 5,1.

No obstante, hay que señalar, también, que los primeros elementos mencionados existen independientemente de los Lunes del Cerro; por eso podemos observar, a lo largo del año, diversas festividades en las que la comida, los dulces, la música o el mezcal forman parte de ellas; por otro lado, fuera del tiempo de celebración de la Guelaguetza nunca observaremos la realización del Bani Stui Gulal, de un concurso Diosa Centéotl, de un desfile de delegaciones o la representación de la Leyenda Donají, ya que éstos solamente existen en relación a esa festividad. Es decir, son elementos asociados a circunstancias que dependen de una misma festividad y que por ello mismo, forman un sistema, puesto que se complementan (Smith, 1989:153). A éstos los hemos denominado aquí "rituales", puesto que son conductas formales, relacionadas con ideas o creencias (Turner, 1990:2) y cuyo carácter está dado por un ordenamiento cultural particular (Aguado y Portal, 1992:77). Entre sus numerosas funciones, los que aquí abordaremos intentan recrear la memoria histórica de la sociedad, pues como dijo Geothas (1986:23), el ritual trata del origen y destino, de principio y de fin, lanzándonos a unas medidas que están fuera del tiempo ordinario.

Este capítulo lo dividiremos en cinco acápites que tratarán de analizar cómo el sistema ritual constituye una respuesta global a la serie de circunstancias que determinan su manifestación (Smith, 1989:155). En el primero analizaremos los discursos que se han creado sobre la festividad y que se erigen como su sustento literario. Si los abordamos antes que los rituales de la Guelaguetza es porque su estudio proporcionará las bases para poder acercarnos a la compresión de estos últimos. Un segundo apartado lo dedicaremos al análisis del Bani Stui Gulal o Representación de la Antigüedad, iniciado en 1969 y que consiste en una reconstrucción de la historia de la fiesta. Un tercero será dedicado al estudio de la elección de la Diosa Centéotl, presente en la fiesta también desde finales de la década de los años sesenta. Abundaremos en él sobre el imaginario que la sociedad urbana posee sobre los indígenas y que se evidencia a través de este certamen que ha

sido llamado de "belleza autóctona". En un cuarto se abordará la representación de la Leyenda de la Princesa Donají, que se realiza desde 1983; a diferencia de la actividad anterior, en que se elige a una joven que represente a la divinidad del Maíz, en este caso se trata de la reconstrucción de la vida de una princesa zapoteca. El último segmento será dedicado al desfile de delegaciones, denominado "Calenda", cuya antigüedad no sobrepasa los 15 años en la festividad. En todos estos rituales se reconstruirá su recorrido histórico y analizarán los elementos simbólicos que encierran y las referencias que hacen a la historia, la tradición y la oaxaqueñidad que, suponemos, son los soportes que los legitiman y que posibilitan su permanencia en la festividad.

1. EL SUSTENTO LITERARIO DE LA FIESTA

La fiesta de la Guelaguetza ha sido fuente de inspiración para muchos escritores locales que en su basta producción han resaltado sus cualidades estéticas y con ella han contribuido para que el resto de los habitantes no sólo acepten esta festividad como propia y emblemática de su ciudad sino que, también, la miren y conciban de una manera particular. Esta imagen creada es capaz de encender sentimientos y emociones, pues remite al *ethos* de la ciudad y de quienes la habitan. Los discursos han idealizado la fiesta, la han arropado con trajes que impiden observar, en primera instancia, lo más profundo de ella, y han construido una imagen mítica de la celebración. En el trabajo de campo decidimos reunir los discursos existentes sobre la Guelaguetza, sobre todo aquellos que se referían a su historia ya que, para nosotros, se convertían en el sustento que las legitimaba. Lo que sigue es tan sólo un breve análisis de estos últimos[2].

[2] Existen varios tipos de escritos realizados sobre la fiesta, entre los que podemos anotar los textos propagandísticos, los informativos o crónicas periodísticas, los artículos de opinión o los textos históricos o literarios. Esta clasificación no es de ninguna manera rígida y excluyente, ya que es posible que los textos pueden adscribirse a más de un tipo. Por cuestiones de espacio, únicamente nos referiremos aquí a los discursos de carácter histórico. La clasificación antes referida ha sido tomada del trabajo Marín (1996:125-126), quien analiza el soporte literario de las fallas valencianas.

Uno de los primeros discursos de que tenemos noticia data, posiblemente, de la segunda mitad de la década de 1920 y fue escrito por el Lic. Pedro Camacho[3]. En él se buscaba vincular las festividades de los Lunes del Cerro con unas fiestas prehispánicas que se realizaban en honor a la Diosa Centéotl, la del Maíz. No es de extrañar que el autor haya sido influido por las ideas del nacionalismo mexicano que intentaba encontrar en el pasado precolombino las raíces de la mexicanidad. Sin embargo, también puede estar aquí presente la intención de enaltecer la historia del lugar, que tampoco estaría en contradicción con las propuestas de la Revolución. Algunos pasajes del texto hacen referencia a esta relación como, por ejemplo, el hecho de considerar que, desde sus inicios, el antiguo asentamiento mexica sobre el que posteriormente se fundaría la villa de Antequera, fue residencia de personajes importantes dentro de la organización social de los aztecas. La historia de Camacho ha servido en muchas ocasiones como la base sobre la que se han construido los posteriores discursos que, respetando la idea central del autor, difieren en cuanto a la redacción, el tratamiento de algunos de los temas que se esbozan en el original o, simplemente, le añaden algunos otros datos para adecuarlos a los tiempos contemporáneos y seguir mostrando que la Guelaguetza no es una creación moderna sino la expresión contemporánea que han tomado unas celebraciones cuyos orígenes se pierden en el tiempo.

La leyenda de la fiesta de los Lunes del Cerro, como Camacho tituló a su trabajo, se inicia describiendo el cerro del Fortín, llamado Daninayaaloani o cerro de Bella Vista por los zapotecos, y la utilización que le dieron los aztecas, comandados por Ahuitzotl, como vigía fortificado, para que desde ahí se cuidara de los ataques de los zapotecos

[3] El escrito fue publicado en un periódico local en 1927. La reproducción que poseemos apareció en el periódico El Imparcial, el martes 27 de julio de 1954, cedida a este medio por el Profr. Ramón Arjona V. La anterior será la referencia de la que tomaremos los extractos del texto de Camacho. Consideramos que éste puede ser el guión que se utilizó en 1934 para realizar el homenaje a la Diosa Centéotl en el Lunes del Cerro; de hecho, algunos autores indican que el guión fue escrito por Camacho (Acevedo, 1997:360-61), aunque no refieren que haya sido el que utilizamos en este apartado.

la colonia recién fundada, a la que le habían puesto por nombre Huaxyácac. El autor continúa su relato indicando que en ese asentamiento existían templos dedicados a diversas divinidades adoradas por los mexicas, entre los que sobresalía el de la Diosa Centéotl[4]. No sabemos cuáles eran las fuentes que sustentaron la descripción histórica del autor. Consideramos que se pudo haber servido de diversos datos consignados por los historiadores decimonónicos, para armar un discurso coherente a sus intereses. De ahí que su breve introducción le sirva para contextualizar la forma en que llegó hasta la actual Oaxaca un culto procedente del Altiplano Central. Los habitantes del asentamiento mexica no lo crearon sino que se lo llevaron consigo y únicamente lo reprodujeron en su nuevo hábitat:

> *El pueblo tributaba ahí anualmente las primicias de los frutos cosechados en los campos, recogiendo las flores más preciosas, las semillas y las legumbres mejor cultivadas y las plantas de más exquisitos aromas para llevarlos en ofrenda a los altares de la Ceres mexicana.*

A pesar de que Camacho sólo refiere que ésta era una fiesta mexica, otros autores han indicado la similitud existente entre este culto y el tributado por los zapotecas a Pitao Cozobi. Castro (1971:9) lo aborda de manera más detallada y menciona que cuando se dio la dominación azteca, los antiguos moradores del lugar mantuvieron vivas "todas sus costumbres" y continuaron practicando las festividades "dedicadas a sus númenes". Acevedo (1997:373) afirma, basándose en estudios realizados por otros investigadores, que Pitao Cozobi y Centéotl o Xilomen "eran la misma divinidad", y ha mencionado que esto pudo haber facilitado una "eventual participación de ambos grupos en las celebraciones". Sin embargo, Camacho no abunda más en ello y continúa su relato con la mención a la Gran Fiesta de los Señores, que se celebraba el 13 de

[4] Autores como Velasco (1949:13), indican que la construcción del templo a Centéotl se debió a la escasez de cosechas acontecida en los años siguientes a la fundación de Huaxyácac. "Los sacerdotes hicieron ver a los moradores que era necesario edificar el teocalli a Centéotl... pues esta diosa había hecho sentir su enojo".

Tecpatl del noveno año Hueitecuilhuitl, "que corresponde al 16 de julio de nuestro actual sistema". Para él, lo importante no era describir esta festividad sino indicar la coincidencia de fechas con la que se celebraba en la ciudad de Oaxaca, una mención que después sería ampliada por otros folkloristas que destacarán que :

> *Según nuestro cómputo, estas fiestas caen dentro de las fechas de nuestro calendario actual, del 24 de junio al 15 de julio para las fiestas de Centéotl y Xilomen y dentro de tiempo en el inicio de las fiestas que actualmente se celebran en esta capital oaxaqueña y son llamadas de los "Lunes del Cerro"* (Castro, 1971:8).

La correspondencia de fechas ha sido ampliamente aceptada por los autores locales, quienes asumen y repiten que la fiesta de la ciudad tiene su origen en las antiguas celebraciones mexicas (González, 1990:8; López, 1993:27; González, 1993:8; Carrasco, 1999, entre otros muchos). Algunos más, posteriormente, se detendrán en la descripción de la Fiesta de los Señores, basados en la obra de fray Bernardino de Sahagún (1985), y enfatizarán que era una celebración en donde tomaba parte todo el pueblo, en donde se compartían los alimentos y se practicaba la danza, con el fin de consolar a los pobres (Velasco, 1962; Martínez, 1966:12; Castro, 1971:8). La importancia de realizar esta alusión es para enfatizar que, desde sus orígenes, ésta fue una fiesta de la hermandad, como ha sido llamada la Guelaguetza desde los años cincuenta; de ahí que sea posible encontrar frases como la que menciona que "era una fiesta halagüeña y pintoresca, y en ella tomaban parte nobles y plebeyos, mezclados demócrata y hermanablemente"[5]. Algún autor ha señalado que estas celebraciones prehispánicas eran una "gran guelaguetza"[6], posiblemente para relacionar, sin que exista lugar a dudas, la fiesta indígena con la contemporánea.

[5] El Imparcial, lunes 27 de julio de 1953.
[6] Ibid.

Continuando con el texto de Camacho, éste, al hablar de la Gran Fiesta de los Señores, también quería hacer notar que ella se elegía a una doncella que representaba a la Diosa Centéotl, y que era quien presidía las festividades durante los ocho días que éstas duraban, a cuyo término era sacrificada como un homenaje "a la suprema dispensadora del alimenticio maíz". El hecho de que los prehispánicos realizaran "cruentos sacrificios"[7] humanos ha causado problemas para algunos escritores locales, como son los casos de Martínez (1966), Castro (1971) o González (1993), quienes simplemente los ignoran y no los mencionan en sus textos. En otros casos, estas prácticas se vinculan únicamente a los mexicas, y no a los zapotecos antiguos (González, 1990), donde se asienta el origen de lo oaxaqueño. Por eso, ante la innegable realización de estas costumbres, algunos escritos matizarán esta etapa, mencionando que se llevó a cabo "en contadas ocasiones"[8], ya que se regresó "a la antigua costumbre de ofrecer como 'guelaguetza' las primicias de las aves y ganados, pastos y cosechas"[9]. Con ello se pretendía quizá indicar que los antiguos, los antepasados, los orígenes no eran tan bárbaros e incivilizados como pudiera leerse a través de los discursos. De ahí que una vez salvado el problema, ya sea echándole la culpa de estos "cruentos sacrificios" a los mexicas, o bien señalando que pocas veces se llevaron a cabo, otros autores como Martínez (1957) o Quiroz (1959), dieron rienda suelta a su imaginación y elaboraron reconstrucciones de las fiestas y del sacrificio de la doncella, aunque sin mayores bases históricas; no obstante, eso ya no era importante, puesto que una vez asumida la historicidad de la celebración, lo que seguía era reconstruirla, utilizando para ello una forma de narración descriptiva.

> *En el trono esperan los caciques, y las gradas se llenan de hombres y mujeres de la nobleza india. El resto del cerro lo ocupa gente del pueblo que inciensa y agita ramas de flores. Penachos, huipiles de oro, jade, todo se agita esperando el momento y derrochando colores y alegría. Sobre las flores blancas la sangre de la virgen*

[7] Ibid.
[8] Noticias, domingo 21 de julio de 1985.
[9] Ibid.

> *parece una amapola deshojada. Entre tanto, el pueblo, elevando las manos al cielo murmura shubaa, shubaa (maíz, maíz). El perfume de las azucenas trasciende; el cuerpo inmaculado es momificado con la pompa ritual, y el sol lagrimando, se esconde tras la Danipea (Monte Albán), tiñendo de rojo el panorama. Y el dieciséis de julio, o la fiesta de los señores, termina con el sepelio de la virgen, donde las azucenas derraman su perfume* (Martínez, 1957)[10].

La etapa prehispánica termina con la narración del sacrificio de la doncella. No era necesario abundar más, pues se suponía que se continuaron realizando anualmente hasta la llegada de los españoles, la imposición de nuevos elementos religiosos y la prohibición de antiguas prácticas, consideradas como paganas e idólatras por los nuevos gobernantes. Camacho indica que los españoles destruyeron el teocalli dedicado a la Diosa Centéotl, construyendo en su lugar una ermita. Castro (1971:10), por su parte, manifiesta que la antigua festividad en honor a la diosa del Maíz fue "transmutada o cambiada por otros regocijos más adecuados"; González (1990:8) dice que el sentimiento religioso de los aborígenes "fue canalizado en alguna forma"; Díaz (1999) asienta que los misioneros prohibieron los sacrificios humanos, pero no la costumbre de reunirse en el cerro del Fortín para la Gran Fiesta de los Señores. Los textos coinciden en señalar que la fiesta a Centéotl sufrió un cambio de importancia durante la época colonial, cuando se pasó de celebrar a una deidad indígena, a realizar las fiestas en honor a una santa católica. Sobre las ruinas del templo de Centéotl se erigió el de la Virgen del Carmen, cuyo culto -se afirma- tuvo rápida aceptación, por la correspondencia de las fechas en que ambos se realizaban, así como porque presumiblemente para los indígenas, ambos personajes poseían las mismas características y atributos, lo que los motivaba a participar en las fiestas socialmente aceptadas, en honor de esta última (Acevedo, 1997:374-75). Algunos escritores han señalado que los actuales Lunes

[10] Posiblemente este discurso también fue legitimar la distribución que se realizaba en el cerro del Fortín para la fiesta, ya que las primeros asientos y las sillas dispuestas alrededor de la Rotonda de la Azucena, estaban destinadas a políticos e invitados especiales, así como para el turismo que visitaba la ciudad para presenciar el espectáculo. En las gradas se colocaba la gente del pueblo, tal como Martínez (1957) señala en las líneas arriba transcritas.

del Cerro tienen su origen posiblemente en esta época y que están relacionados con las llamadas fiestas del Corpus del Carmen Alto, que se realizaban días después del 16 de julio y se repetían en la octava (Audiffred *et al*, 1995):

> *En la época colonial se siguió celebrando dicha fiesta, por tradición, entre los descendientes de los fundadores de Huaxyacac y algunos criollos y mestizos que se unieron a nuestros antepasados y compartieron sus ya cristianas costumbres* (Díaz, 1999).

Muchos autores se detienen aquí para describir las fiestas del Carmen, enfatizando los elementos que se le fueron añadiendo (como las marmotas, los gigantes o la sierpe) y que posteriormente formaron parte de la manera de celebrar las fiestas de la ciudad. Del siglo XIX y de las primeras décadas del XX pocos son los datos que ofrecen. Lo importante no estaba en presentar una historia completa y detallada sobre la fiesta; en sí, los discursos tienen como por objetivo vincular una fiesta urbana con un pasado, ya sea real o imaginado, pero que es asumido por los urbanitas, quienes de este modo pasan a concebir su fiesta no como una invento de unos cuantos años atrás, posible de ser datado en el calendario moderno, sino como la continuación de la tradición antigua, cuyos inicios se pierden en el tiempo y que, por eso mismo, es inmemorial. De esta forma se legitima la fiesta; su razón de ser se convierte en la imperiosa necesidad por mantener la tradición; por eso, los periódicos reiteran siempre que la Guelaguetza es una fiesta que se ha heredado de los antepasados[11], lo que propicia que sea considerada como un patrimonio, pues "lo viejo es venerable y tiene una gran fuerza sobre la mentalidad de los pueblos"[12]. Este conjunto literario sobre la fiesta, adoptado como historia verídica por los urbanitas, logra ser la base sobre la que descansa su legitimidad y la que motiva su realización. En la recopilación de discursos que hemos realizado es posible encontrar casos en los que un texto sea independiente de otro, pero que mantiene la

[11] Noticias, martes 28 de julio de 1981.
[12] El Imparcial, lunes 27 de julio de 1953. En el capítulo ocho se abundará más sobre esta concepción de la fiesta como patrimonio.

imagen de veracidad cuando hace referencia a que ésta es una práctica indígena antigua, vistosa y exclusivamente oaxaqueña, lo otro que se diga engrandece el mito y refuerza la tradición. Por ello, quien diga contar "la verdadera historia del origen de la Guelaguetza", expondrá, en la mayoría de los casos, sólo un constructo imaginario, donde plasmará la base prejuicial desde donde escribe o habla[13].

2. EL BANI STUI GULAL

En 1969, los organizadores de la fiesta decidieron imprimirle a ésta mayor lucimiento con la introducción de diversos espectáculos entre los que sobresalía la elección de la Diosa Centéotl, la diosa del Maíz a quien supuestamente en épocas prehispánicas se dedicaban estas fiestas; la calenda vespertina del primer Lunes, que utilizando elementos de la tradición religiosa local, recorría las calles de la ciudad, así como la representación de una versión sobre la historia de la fiesta, llamada Bani Stui Gulal. La primera y la última de las actividades mencionadas iban con el fin de presentar la Guelaguetza como parte de una tradición que se remontaba al pasado prehispánico y fundaba en él sus raíces. Con estas dos inclusiones tomaban forma los conjuntos de ideas que prevalecían sobre la fiesta y cuyos discursos se comenzaron a crear desde los años veinte, legitimando primero la celebración de los Lunes del Cerro y, después, la de la Guelaguetza, como parte fundamental de esa misma festividad.

El conjunto de ideas que sobre la historia de la fiesta habían creado los intelectuales locales logró reunirse en un solo discurso que abordaba cuatro épocas, la prehispánica, la colonial, la del México independiente y la contemporánea. En ello tuvo especial importancia la participación del gobierno del Estado, así como de la Asociación Folklórica Oaxaqueña,

[13] Mención especial merece el trabajo de Acevedo Conde (1997), en el que realiza una historia de la fiesta de los Lunes del Cerro, sirviéndose de este tipo de construcciones literarias, a las que añade diversos datos, resultado de investigaciones históricas y arqueológicas. Su trabajo es un interesante texto, ya que toma distancia con respecto a los discursos -como los aquí reseñados-, pues no afirma tajantemente que lo expuesto sea la "verdadera" historia de la festividad, sino que indica que "se dice" que así ha sido.

integrada por intelectuales locales. Su propuesta no sólo fue aceptada sino que, sirviendo de guión, se estructuró sobre ella la realización de un espectáculo dirigido a la población local, con el fin de transmitir, a través de la música, la danza y la poesía, una versión de la historia, hasta ese momento poco conocida por la mayoría de los pobladores de la ciudad[14]. Este espectáculo recibió el nombre zapoteco de Bani Stui Gulal, que significa "Repetición de la antigüedad". La elección del vocablo dice ya mucho: si el espectáculo trata de la historia de la fiesta, ésta sería, entonces, una repetición, es decir, se volvería a realizar algo que ya se había hecho antes; por tanto, el espectáculo no surgió como una innovación, sino como una remembranza. La puesta en escena, organizada por el gobierno del Estado, corrió a cargo del Grupo Folklórico de la Universidad "Benito Juárez", acompañado por la Banda de Música del Estado, y fue llevado a cabo en la Plaza de la Danza en los dos domingos previos a los Lunes del Cerro. Se publicitó como un espectáculo interesante[15] y su primera realización, que presidió el gobernador del Estado[16], fue calificada como "asombrosa"[17], porque fue algo nunca antes visto que "causó admiración de propios y extraños"[18], alcanzando con ello:

> *Un éxito por esta rememoración que casi todos desconocían. Pocas personas sabían de estos hechos realizados por nuestros antepasados y sobre todo de la vida de Oaxaca, quiénes eran nuestros antepasados, cuáles eran nuestras costumbres y sus ritos, hasta que llegó la religión cristiana que impera en nuestros días*[19].

Si nos preguntáramos cuáles son los contenidos que se transmiten en el espectáculo, podríamos describirlos brevemente siguiendo la secuencia de las épocas que esta actividad aborda. Tomaremos como guía para la descripción el folleto publicado en 1986 por el Comité

[14] El Imparcial, martes 29 de julio de 1969.
[15] El Imparcial, domingo 20 de julio de 1969.
[16] A partir de 1969, todas las representaciones han sido presididas por el gobernador en turno, acompañado por los invitados especiales a la Guelaguetza.
[17] El Imparcial, domingo 20 de julio de 1969.
[18] Ibid.
[19] El Imparcial, martes 29 de julio de 1969.

Organizador, titulado "Bani Stui Gulal. Historia de los Lunes del Cerro"[20]. Así, en la época prehispánica se narra la dominación azteca, la Gran Fiesta de los Señores, la elección de una doncella y su posterior sacrificio en honor a Centéotl. Es de señalar que el texto indica que estas fiestas coinciden en fecha con la actual celebración urbana, transmitiendo con ello a los oaxaqueños la visión de antigüedad de su celebración. Asimismo, en la realización del sacrificio humano quedan exentos los zapotecos y mixtecos, ya que claramente refiere que éste era realizado por mexicas, que con esto "consideraban que tendrían sus campos llenos de flores, mieses y frutos". En la época colonial se narra la destrucción del teocalli de Centéotl, la imposición de la fiesta del Carmen por parte de los misioneros, así como las procesiones religiosas del Corpus Christi, tomando parte en ella la sierpe, los gigantes y las marmotas.

La época del México independiente es una recreación de la forma en que se realizaban los Lunes del Cerro hasta hace unas décadas. Posiblemente, fue tomado de descripciones de personas que participaron en ellos, ya que los personajes que evoca son los mismos a que hacen alusión diversos urbanitas que en las décadas de los años setenta y ochenta rememoraban en los periódicos locales la forma en que los Lunes del Cerro se celebraron antes de 1930, ya que después de esa fecha se sucedieron los mayores cambios en la festividad. De esta forma, aparecen en escena las catrinas, los charros, los sacrificios, los "charros de culito" y las Chinas oaxaqueñas. Se les presenta paseando por las faldas del Fortín y manteniendo las diferencias; es decir, se evidencia que las personas sólo se relacionaban con las de su mismo grupo, tema del que hemos hablado anteriormente. Para la última parte, como no era posible representar la Guelaguetza, puesto que ésta se llevaría a cabo al día siguiente, los autores decidieron presentar un *Diálogo hermanado de las siete regiones*, que es un texto poético escrito por Francisco Hernández Domínguez en el que se describe cada una de las regiones del estado. Para ello, las representantes de las delegaciones que acuden a la

[20] La referencia completa puede ser consultada en la bibliografía.

Guelaguetza lucen sus trajes típicos paradas sobre unos taburetes, mientras se recita la parte correspondiente a su región. *El Diálogo...* inicia y finaliza con la descripición de Oaxaca, hecha en primera persona del presente de indicativo, en voz de una mujer[21]:

> *¡Yo soy Oaxaca! En la presencia de sus siete regiones; en sus trajes de vértigos en colorido que roban al paisaje los tonos de su luz; en el perfil moreno de sus mujeres disímiles de carácter, a veces místicas, humildes, soñadoras y también alegres y agresivas en la belleza; fieles hasta la obsesión y sacrificadas hasta el coraje* (Hernández, 1991:3).

Todo el contenido del Bani gira en torno al objetivo de presentar a los oaxaqueños una historia coherente de su fiesta, enfatizando el pasado precolombino y la división social establecida, que se ve como natural en la representación; por eso se sentencia al final de cada etapa que "así era la fiesta del Lunes del Cerro en...". El guión refuerza también los estereotipos de cada una de las regiones participantes, y la descripción abunda sobre los grupos étnicos que participan en la fiesta, pero no sobre la totalidad de los que se encuentran en cada una de las regiones. Sobre ellos se describe el vestuario, las danzas, los productos típicos, la ubicación geográfica y las "razas" a las que representan, con las ideas que sobre ellas se tienen; por ejemplo, la Sierra es "la cuna de la libertad del hombre"[22], en referencia a que de ahí procede Benito Juárez; Tuxtepec es el trópico que "se retrata en mi huipil bordado", la Costa es alegría, donde "rompen leña del movido tacón de bailadoras"; el Valle es humilde y la Cañada, mística. El texto poético, al reforzar estas ideas sobre las regiones, provoca también la visión de un estado que conserva sus "recias tradiciones", y exhorta a las regiones a mantenerlas "sin la humeante intervención de las ciudades". Es decir, se legitima de este modo una forma mistificada de vida indígena, que no hace sino reforzar

[21] La narración es conducida por mujeres, quienes dan voz a cada una de las regiones, a excepción del fragmento destinado a los danzantes de la Pluma, que es recitado por una voz masculina.
[22] Todo lo entrecomillado en este párrafo está tomado de la publicación realizada en 1991 del referido poema de Hernández. Véase la referencia completa en la bibliografía.

las desigualdades sociales entre el campo y la ciudad, a pesar de que al final se evoca "la hermandad de los hombres en la tierra".

En los años siguientes el espectáculo tuvo algunas modificaciones[23], como el hecho de introducir soldados españoles para enfatizar los inicios de la época colonial, así como los zancudos que acompañaron a la calenda. La petición que se hizo en estos años de "ir más apegados a la historia"[24], refería a la aceptación de la versión histórica sobre los Lunes del Cerro que se transmitió a través del Bani. Es decir, ya no era un espectáculo más y sin importancia dentro de la fiesta, sino que pasó a ser considerado, en muy poco tiempo, como parte fundamental de ella y, por tanto, como patrimonio de los oaxaqueños. De ahí que algunas voces realizaran propuestas para mejorar su presentación y dictaminaran qué se debe presentar y qué no, ya que no es sólo un constructo folklórico sino que a través de él los urbanitas veían reflejado el proceso histórico de su fiesta. En la década de los años 70, el espectáculo fue creciendo en importancia, a raíz de la propaganda que le dio el Departamento de Turismo[25]. En esos años, ya no estaba dirigido principalmente a la población local sino también a los turistas que visitaban la ciudad con motivo de la Guelaguetza[26] y constituía "uno de los eventos de mayor atractivo turístico dentro de las festividades"[27], a tal grado que en 1981, ante la asistencia de numeroso público en años anteriores, se optó por cambiar de escenario; de la Plaza de la Danza se trasladó al Auditorio Guelaguetza[28], aunque al año siguiente regresó a su antigua sede. No obstante, ya eran considerados el Bani, junto con la Guelaguetza, las actividades más importantes de los Lunes del Cerro[29]. Formaban una unidad, ya que la primera era el soporte histórico de la

[23] El Imparcial, domingo 30 de julio de 1972.
[24] El Imparcial, martes 1 de agosto de 1972.
[25] El Imparcial, domingo 27 de julio de 1975.
[26] El espectáculo nunca fue exclusivo para la población oaxaqueña, aunque -como hemos dicho- en sus inicios se dirigió principalmente a ella.
[27] El Imparcial, domingo 22 de julio de 1979.
[28] Noticias, lunes 13 de julio de 1981. El periódico indica que el "cambio obedece a la falta de espacio en la Plaza de la Danza que provoca que mucha gente se quede sin poderlo observar".
[29] Noticias, domingo 19 de julio de 1981.

segunda. Los años siguientes no muestran cambios sustanciales en su realización, más allá de que en 1995 comenzó a transmitirse por la televisión local[30]. Los más de treinta años ininterrumpidos en que se había llevado a cabo[31], hicieron de ésta una actividad insustituible dentro de la fiesta urbana, porque simplemente exponía "la historia de las más hondas y arraigadas tradiciones de un pueblo, que se opone a que la misma se pierda en el devenir del tiempo"[32]:

> *Sin recuerdos, nuestro pueblo sería amorfo. Recordar es nutrirnos de la esencia de la vida y construir una memoria histórica que heredamos a las nuevas generaciones. En la explanada de la Plaza de la Danza, actores infantiles, juveniles y adultos se visten al estilo prehispánico, de la Colonia, de catrines, de charros y de lo demás, para reconstruir la historia de los Lunes del Cerro*[33].

3. LA ELECCIÓN DE LA DIOSA CENTÉOTL

Una de las actividades que más arraigo ha tenido en las fiestas de los Lunes del Cerro es la elección de la Diosa Centéotl, a quien supuestamente en épocas pasadas se le dedicaban estas fiestas. Es un concurso anual, instituido en 1969 y organizado por el Instituto Oaxaqueño de las Culturas, en coordinación con el Comité Organizador de las Fiestas, en el que participan jóvenes designadas por las delegaciones que acudirán a la Guelaguetza, aunque en ocasiones se puede observar que concursan personas oriundas de algún municipio que no tendrá en ese año representación en el auditorio del Fortín. Ha sido denominado como "concurso de belleza autóctona" y a diferencia de los que se llevan a lo largo de todo el país para elegir a la mujer más bella de cada región, aquí se elige a la más india, a la más autóctona, basándose en diversos criterios expuestos en la convocatoria[34]. La ganadora recibe un cetro que la identifica como Diosa Centéotl, así como el honor de presidir las fiestas de la Guelaguetza al lado de las

[30] Noticias, domingo 23 de julio de 1995.
[31] En el año 2001 se presentó en tres ocasiones y no en dos como era costumbre.
[32] Noticias, lunes 30 de julio de 2001.
[33] El Imparcial, lunes 30 de julio de 2001.
[34] Remitimos al anexo 6,2, donde insertamos el texto de la convocatoria del certamen 2001.

autoridades locales e invitados especiales. Sin embargo, Centéotl es un personaje que dentro de las fiestas del Lunes del Cerro ha estado presente desde los años 30, cuando las celebraciones urbanas comenzaron a retomar el pasado prehispánico como su sustento y origen, lo que permitía a los oaxaqueños considerar su fiesta como parte de una larga tradición, que los vinculaba a un "nosotros" anterior del que se comenzaron a considerar herederos.

En este sentido, es posible encuadrar el homenaje titulado *Xanuxi xuba*, que en 1934 se le rindió a la Diosa Centéotl, poniendo a sus pies los productos típicos del estado[35]. Fue una representación teatral en donde los personajes fueron tomados de la mitología zapoteca, como en el caso del sacerdote que ofició la ceremonia, que poseía los emblemas del *Tagola*, o como los que tomaron parte en el ofrecimiento, *Babú* (tecolote o búho), *Cuéu* (zorro), *Kel* (papagayo), y *Mishoguishi* (gato montés). A partir de ese año, hasta 1946, se eligió a una joven de la ciudad para representar a Centéotl y dedicarle simbólicamente las fiestas del Cerro. Para 1938, se decía que ésta era ya una "costumbre"[36], y para 1940 fue organizado de nuevo un "Homenaje", en el que alumnos de las escuelas citadinas interpretaron varias danzas regionales[37] y entonaron canciones vernáculas en honor "a la representativa de la bondad de nuestros ancestros"[38]. La figura de Centéotl fue suprimida del programa de actividades de las fiestas del Cerro en 1947, cuando se canceló la realización de los llamados “números de espectáculo” retornando con ello a la romería, como hemos dado cuenta anteriormente. Pasaron 23 años para que la Diosa Centéotl nuevamente se hiciera presente en las fiestas

[35] El Imparcial, domingo 20 de julio de 1969. Díaz (1999) afirma que en 1934, el Grupo "Oaxaca Tradicional" escenificó el culto a la Diosa Centéotl "a quien representaba una agraciada señorita previamente elegida, acompañada de un cortejo de sacerdotes, vestales, guerreros y conjuntos de danzas apropiadamente vestidos que ejecutaban escenas y bailes rituales, con una música especialmente escrita para esta ocasión, que ejecutaba la banda del Estado".
[36] Oaxaca Nuevo, martes 19 de julio de 1938.
[37] Oaxaca Nuevo, domingo 21 de julio de 1940.
[38] Oaxaca Nuevo, lunes 22 de julio de 1940. Este año fue la única ocasión en el que el homenaje se llevó a cabo por la mañana del primer lunes. En los años siguientes se desarrollaría por la tarde.

del cerro. En 1969, el Comité Organizador recuperó su figura, legitimándola con el mismo discurso de los años treinta, es decir, que a esta divinidad se le ofrecían las fiestas prehispánicas y que, por lo tanto, debía nombrarse una representante para que estuviera en las contemporáneas. Es por eso que el Bani Stui Gulal, la llamada "representación de la antigüedad", comenzaba con la investidura de la Diosa Centéotl, quien pasaba a ocupar un sitio de honor para observar la reconstrucción histórica de sus fiestas[39].

A partir de 1969, la Guelaguetza fue iniciada con la presentación de la Diosa Centéotl[40], quien después de realizar un recorrido por la Rotonda de la Azucena, se integraba a su respectiva delegación, con el fin de participar con ella en el momento de la ejecución de sus bailes. En 1972, un folklorista local propuso que la persona ganadora del concurso fuera segregada de su delegación, a fin de que presidiera las fiestas en unión de las autoridades e invitados[41]. A partir del siguiente año, Centéotl se convirtió en un personaje autónomo o separado de los miembros de las delegaciones, puesto que ya no tomaba parte en el concurso una integrante del grupo que bailaría en el cerro, sino una joven elegida al interior de las delegaciones para que específicamente participara en el certamen. En el Fortín, prácticamente no tuvo cambios la participación de la representante de la diosa prehispánica, pues se limitaba a recorrer el escenario y a sentarse junto con las demás personalidades que presidían la fiesta. Era una presencia, hasta cierto

[39] El Imparcial, domingo 20 de julio de 1969. Una de las participantes de ese primer concurso, narró que en esa ocasión, a pesar del concurso, la designación la hizo directamente el gobernador del Estado, quien eligió a la muchacha de su preferencia. El listado de las electas como Diosa Centéotl 1969-2001 puede ser observado en los cuadros contenidos en el anexo 6,1.

[40] En el primer año, la Diosa Centéotl entró acompañada por las demás representantes de las delegaciones, que habían tomado parte en el concurso.

[41] El Imparcial, domingo 30 de julio de 1972. La propuesta fue de Jorge Pérez Guerrero y fue aceptada en 1973 (El Imparcial, martes 24 de julio de 1973).

punto, silenciosa, puesto que, con algunas excepciones[42], nunca se le dio la palabra y los periódicos rara vez consignaron opiniones suyas.

Más allá de buscar a una mujer que representara al personaje prehispánico, el concurso era (y es) en sí mismo una reafirmación de un conjunto de ideas que los urbanitas tienen sobre la mujer indígena. No es un concurso de belleza, propiamente dicho, sino de lo que se trata es de buscar a la más autóctona, de acuerdo a criterios establecidos para ello y juzgados por intelectuales locales. Es decir, se designa a una persona no por lo que ella considere que es auténtico en sus lugares de origen sino por aquello que los organizadores piensan que es. De ahí que el concurso revista especial importancia y no esté exento de conflictos, como ocurrió en 1975, cuando resultó ganadora la representante de Santo Domingo Tehuantepec, lo que dio pie a comentarios como el que sigue:

> *dicho lugar habría quedado un poco más acertado en la representante de la región mixe, por sus rasgos enteramente indígenas y su vestuario original y poco conocido de la región... (además de que) no habla nada en castellano[43].*

Lo que se pretende en el concurso es buscar aquellas características que debe tener la mujer indígena, como el color de la piel, el pelo largo y trenzado, la tez sin maquillaje, dominar su lengua indígena (si es monolingüe, mucho mejor) y evidenciar su imposibilidad para hablar con fluidez el castellano, mostrar una actitud sumisa, vestir el huipil propio de su localidad, ir descalza, carecer de un cuerpo estético y no llevar algún elemento moderno, como relojes o ropa interior, puesto que no corresponden a una idea de tradición que tienen los urbanitas sobre las poblaciones indias. Además, las aspirantes deben conocer las costumbres de sus pueblos, sobre todo en gastronomía, vestuario, fiestas e historia local. Los requisitos solicitados a través de la convocatoria

[42] Noticias, martes 22 de julio de 1980. La nota indica que la "famosa Diosa Centéotl, Margarita Vega Abrego, aprovechó el espacio para hacer una serie de 'agradecimientos' por su elección".
[43] El Imparcial, miércoles 23 de julio de 1975. Lo puesto entre paréntesis es nuestro.

hacen referencia a un modelo de vida indígena que no se corresponde con la realidad de las localidades oaxaqueñas, puesto que son visualizadas como viviendo en el pasado, portando elementos culturales inamovibles, estáticos, premodernos o atrasados; esa es "la pureza indígena"[44] que se califica y quien no cumpla con ella no podrá obtener el triunfo. Por eso, es común que en las crónicas del concurso se manifiesten comentarios en los que se dictamina sobre unas costumbres de las que no se participa, pero que se piensa que se tiene la autoridad para ello:

> *Y aunque el jurado calificador no pidió opinión del público, pues dentro de ellos se decían qué les parecía, por ejemplo, cuando le tocó el turno a Seila Morales Sánchez, de Juchitán de Zaragoza, de quien dijeron "¡ya la regó! con los zapatos de tacón, debieron irse a lo auténtico, antes no se usaban tacones, andaban descalzas, la falda debe ser almidonada". Y al momento de sentarse comentaron que debió quitarse el tocado para lucir el peinado de gala... Asimismo, hubo críticas para la representante de Ejutla de Crespo, algunas personas dijeron que estaba demasiado maquillada, y cuando dijo que la salchicha era la comida tradicional de allá, se escuchó una ligera sonrisa, medio burlona, y se dijo "eso no puede ser". Luego de Ejutla llegó la representante de las "Chinas Oaxaqueñas", dijeron que estaba demasiado delgada, que las chinas son gorditas*[45].

Los estereotipos marcan el concurso en sí, de ahí que se critiquen las "innovaciones", cuando que éstas no son más que el reflejo de sociedades insertas en un continuo cambio. Para llegar a ser Diosa Centéotl, en muchos casos, las delegaciones ya no recurren a la muchacha más avezada y de fácil expresión, sino que echan mano de aquellas jóvenes que consideran que están más atrasadas dentro de su región, puesto que con ello, el triunfo estará más cercano. Por ejemplo, Tlacolula de Matamoros no participa en el concurso, puesto que

> *es un municipio que está a escasos 30 kilómetros de la ciudad y de alguna manera ya estamos bien influenciados; estamos muy influenciados por la cercanía de la capital y de alguna manera se*

[44] Noticias, lunes 25 de julio de 1988.
[45] Noticias, lunes 17 de julio de 1995.

> *ha perdido el dialecto, se ha estado perdiendo el lenguaje autóctono de aquí del Valle, y ese es uno de los requisitos esenciales que deben cubrir estas participantes, no así como las participantes de la Sierra, Yalalag, los Mixes, que todavía conservan, el mismo Istmo de Tehuantepec, conservan todavía, tienen muy acentuado su dialecto y eso los saca adelante en ese concurso; entonces, cuando no se cuenta con una persona que domine el dialecto, entonces se dice: "Carecemos de participantes, simplemente no vamos"*[46].

Lo anterior no es más que una confirmación de que para asistir a este concurso se debe de cumplir con una serie de requisitos impuestos desde fuera, que distan mucho de lo que las poblaciones indígenas son en la actualidad. Por eso mismo, cuando las candidatas al título cumplen con los rasgos solicitados por los organizadores y esperados por los urbanitas, son elogiadas:

> *...aseguró el triunfo, en base a la espontaneidad de su mensaje, su esencia indígena, sencillez, autenticidad y humildad de su persona... Con su mensaje nos trasladó hasta su región, tierra de gente trabajadora pero con grandes necesidades. Ataviada en su traje regional, el rebozo de gala, herencia de su abuelita -¡si ella viviera, estaría orgullosa de su nieta, portando con seguridad una herencia de alto valor familiar!-... Habló del presente, tiempo de hambre, de la costumbre de todos, comer en un mismo plato "machucado" como ofrenda para evitar que la hambruna se prolongue todo el año; con sus palabras nos enseñó la vigencia de los mixes, pueblo jamás conquistado, del respeto al prójimo, del amor y veneración al anciano*[47].

Pero más allá de la alabanza que se hace a determinadas formas culturales, que pudiera pensarse que es parte del proceso de valoración positiva que los mestizos realizan sobre las costumbres de los indios, lo que refieren es al mantenimiento de una condición específica y de un papel determinado. Es decir, se elogia sólo aquello que corresponde al desarrollo o buen desempeño de un rol asignado por la sociedad mestiza. Si se alaba la supervivencia de elementos culturales es porque ello implica la conservación de relaciones asimétricas indios-mestizos. Así

[46] Entrevista realizada a Informante 14, en Tlacolula de Matamoros, noviembre de 2001. Véase anexo 8,1 para su identificación.
[47] El Imparcial, lunes 19 de julio de 1999.

pues, adjetivos como "humilde", en una sociedad colonial como la oaxaqueña es sinónimo de sumiso. El concurso, por tanto, es la reiteración de la posición inferiorizada de lo indígena con respecto a la sociedad nacional; por eso lo que importa es escoger a la más india y no a las más bella, y con ello reforzar que el mundo exótico de donde proceden las concursantes es también un mundo atrasado. En el certamen, a los oaxaqueños les brota de nuevo el sentimiento redentor de los años posrevolucionarios y aplauden las propuestas de que a las participantes monolingües se les conceda una beca para que "pueda ilustrarse, dando con ello un paso firme a su preparación natural que será transmitido más tarde a los nativos del lugar"[48]. En la llamada "fiesta de la hermandad" hay hermanos mayores y hermanos menores que, aunque se afirme públicamente lo contrario, nunca serán visualizados como iguales.

Como todo imaginario, su vigencia necesita de por lo menos dos actores sociales, en este caso, los indios y los mestizos. De nada sirve que se impongan condiciones para preservar la "autenticidad" de las concursantes, si éstas hacen caso omiso de ellas. Lo que preserva un imaginario y lo que lo convierte en un orientador de la conducta social, es la aceptación del mismo por parte de aquellos sobre los cuales se construye. Los indígenas, en este caso, asumen que así debe ser su participación en la elección de la Diosa Centéotl y tratan de adecuarse a este marco regulador. Es por eso que se refuerzan los estereotipos, porque los mismos indígenas los reproducen en el contexto urbano. Por ejemplo, la delegación de Juchitán de Zaragoza se queja de que a las mujeres que participan en ella se les pida que asistan sin zapatos, pero algunas de sus candidatas que acuden al concurso lo hacen descalzas, argumentando que anteriormente no se utilizaba[49]; con esto repiten el argumento que los mismos organizadores de la fiesta esgrimen para

[48] El Imparcial, miércoles 23 de julio de 1975.
[49] Por lo menos, la concursante de 1990, electa Diosa Centéotl de ese año, y la de 1999, lo hicieron de esta forma.

solicitar tal cosa. En el caso de este certamen, las mujeres que participan en él se comportan de la forma en que piensan que el otro las concibe; sus acciones, por tanto, son conscientemente dirigidas a cumplir con los requisitos impuestos. Detengámonos ahora un momento para reseñar cómo se realiza un concurso para elegir a la Diosa Centéotl y para analizar algunos de los elementos que siguen las líneas antes mencionadas[50].

El acto fue realizado el sábado anterior al primer Lunes del Cerro, a las 10 de la mañana, en el Jardín del Pañuelito, ubicado a un costado del templo de Santo Domingo, en el Centro Histórico de la ciudad. A la hora señalada, cerca de 200 personas se encontraban presentes; algunas sentadas frente al estrado, en las sillas especialmente dispuestas para la ocasión, mientras que algunos grupos de jóvenes lo hicieron en las tribunas instaladas para el efecto. El acto fue amenizado por la Marimba del Estado, que ejecutó melodías oaxaqueñas a lo largo del mismo, y fue presidido por el director del Instituto Oaxaqueño de las Culturas (IOC). A las notas de "La Sandunga" comenzó el programa. Los comentaristas oficiales dieron la bienvenida al público, presentaron a los invitados especiales y, seguidamente, pidieron que las candidatas entraran en escena. Inmediatamente después se presentó la Diosa Centéotl 2000, una indígena chatina vestida a la usanza de su región, peinada de trenzas y calzada con huaraches; dirigió en chatino y luego en español, un mensaje de agradecimiento a las autoridades locales, "al Todopoderoso" por haberle permitido cumplir "a nombre de mi raza", y a los habitantes de la ciudad, por permitirle compartir "este encuentro racial". Acto seguido, los comentaristas hicieron lectura de la convocatoria del concurso, bajo cuyas bases se realizaba. Después, presentaron al jurado, del que dijeron se encontraba integrado por "reconocidas autoridades del medio cultural de Oaxaca". Lo componían el director artístico de la Guelaguetza; un miembro del Comité de Autenticidad; la directora de un grupo folklórico; el coordinador de la

[50] La descripción que realizamos es la del concurso llevado a cabo en julio de 2001.

Casa de la Cultura, además de un invitado especial. No medió mucho tiempo entre la presentación de los jueces y el inicio del concurso en sí; es decir, la presentación una a una de las 22 candidatas[51], a las que se les concedían cinco minutos para exponer un tema relativo a sus regiones o comunidades de procedencia[52].

La primera en participar fue la representante de Ciudad Ixtepec, de la región del Istmo, quien habló sobre las costumbres que en su pueblo se llevan a cabo para el Día de Muertos; inició su discurso en zapoteco para posteriormente traducirlo al castellano; pareció demasiado practicado, incluso en los ademanes con que lo acompañaba. Portaba el traje que usa la mujer istmeña zapoteca en los actos luctuosos y su participación tuvo como fondo musical la Canción Mixteca[53]. Le siguió la representante de Pinotepa Nacional, cuyo tema versó sobre las costumbres y tradiciones de su localidad. Inició haciendo la traducción literal del nombre de su pueblo, del que dijo que provenía de la lengua mixteca, para después indicar que posee una gran riqueza cultural "gracias a la interacción de tres razas: la negra, la indígena y la mestiza". Mencionó las fiestas, describió su traje e indicó: "mis pies van completamente descalzos y no usamos ropa interior", lo que causó risas y aplausos de los asistentes. A pesar de que fue presentada como mestiza, inició su discurso con un saludo en una lengua indígena, posiblemente mixteca. En tercer lugar se presentó una joven mazateca, de Teotitlán de Flores Magón, quien explicó la ubicación geográfica de su región. Su discurso fue completamente en castellano y se le olvidó por momentos, lo que hizo que su intervención fuera breve. En cuarto lugar estuvo la representante de Tlaxiaco, de la región Mixteca, cuyo tema fue sobre la

[51] Remitimos a los cuadros contenidos en el anexo 6,3 para apreciar la lista completa de las participantes en esta edición del certamen, así como su lugar de procedencia, grupo étnico al que los organizadores dijeron que pertenecían, así como los temas por ellas expuestos.

[52] Hasta hace algunos años, además del tema expuesto, las concursantes debían de responder a las preguntas que les hacían los miembros del jurado.

[53] La intervención de cada una de las participantes tuvo el acompañamiento musical de la Marimba del Estado. A excepción de este primer tema musical que acompañó a la Srita. de Ciudad Ixtepec, los demás eran los que identificaban la región de procedencia de cada una de las candidatas.

indumentaria del lugar; lo inició en mixteco, para posteriormente traducirlo al español, que hablaba con notoria dificultad. Dio la impresión de estar muy agradecida y honrada por representar al Ayuntamiento de una ciudad mestiza y en varias ocasiones así lo manifestó. Llevaba un canasto de palma adornado con cantaritos, completamente nuevo. Finalizó diciendo:

> *Invito a todos los presentes para que visiten nuestra ciudad donde llegaron a ir también nuestros antepasados a asentarse ahí. Ahí donde sus costumbres siguen todavía existiendo, no han dejado de ser indígenas y yo sigo con el orgullo de representar a la nuestra ciudad de Tlaxiaco y me es un orgullo también.*

Con el fondo musical del Cántaro de Coyotepec entró la representante de San Bartolo Coyotepec, de la región de los Valles Centrales. Habló de la indumentaria que portaba, de la que confesó que se dejó de utilizar en los años treinta; también se refirió a la pérdida de la lengua, debido al estigma y burla de que eran objetos quienes la hablaban. A pesar de lo anterior, se presentó como indígena, posiblemente asumiendo aquí una identidad referencial; es decir, sustentada en aquello que ya no se usa ni existe, pero que alguna vez estuvo vigente en su localidad y que se considera como propio, único y diferente. De Ejutla de Crespo llegó la sexta participante para hablar sobre los productos agrícolas que en su pueblo se cosechan, de la indumentaria que utiliza, del mezcal que producen y del que prometió invitar al público después del concurso, lo que le valió nutridos aplausos. Siguió en la lista de participantes una mujer oriunda de Valle Nacional, de la región de Tuxtepec. La indumentaria fue nuevamente el tema escogido, además de la gastronomía, del día de Muertos, y de las costumbres de la Semana Santa, entre otros. Su discurso lo inició en chinanteco y se encontraba visiblemente nerviosa. Vidalia Triste Galván, de Santos Reyes Nopala, se presentó con un discurso encendido, que dijo primero en chatino y después en español. A pesar de mostrarse nerviosa, habló fluidamente, y casi a gritos, de su grupo étnico, de la situación de marginación social en que viven, de las relaciones asimétricas que han

mantenido con la sociedad nacional. Sin embargo, también se refirió a la condición de la mujer dentro de su mismo grupo y dijo que ellas ya no quieren el rol que siempre se les ha asignado. Si por un lado pidió mejores condiciones de vida para los indígenas, por el otro solicitó la apertura de espacios para las mujeres en sus localidades. Durante su intervención fue interrumpida varias veces por los aplausos de los asistentes, quedando como una de las favoritas del certamen:

> *Al invitarme a representar a mi tierra cafetalera me dieron la oportunidad de decir algo muy sentido, ya hablé de mi cultura, usos y costumbres, su indumentaria y demás. Hoy, yo también quiero hablar de nosotras, las indias chatineras, todas que allá estamos; ya progresamos, ya mejoramos, y las indias -sean de la etnia que sean- seguimos igual. A las indias no nos aceptan; por mi rumbo eso todavía no se ve. A eso también vine, hoy aquí estoy. ¡Hombres de Santos Reyes Nopala!, también las mujeres valemos, no somos sólo eso: cosas; queremos oportunidades, tómenos en cuenta en sus planes de desarrollo. Yo estudié la preparatoria con mucho sacrificio, no pude seguir por falta oportunidades. Eso me encabronó y aquí estoy; por mi raza, por Nopala, y por todas las viejas, como nos dicen...*

Le siguió la representante de Juchitán de Zaragoza, quien habló sobre los pescadores. Comenzó su intervención en zapoteco y después tradujo su mensaje al español. Utilizó el traje antiguo de la región del Istmo, falda de enredo, huipil y cabello trenzado con cintas rojas. Sobre la cabeza llevaba un cesto de palma que en su interior contenía pescados ahumados. Continuó otra mujer chatina, esta vez de San Miguel Panixtlahuaca, quien se refirió a las costumbres y tradiciones; a diferencia de la otra participante de su grupo etnolingüístico, su mensaje idealizó algunas condiciones de vida de los chatinos, como por ejemplo que a las mujeres les gusta "andar descalzas", ya que “es muy rico pisar la hierba tierna”. No obstante, pidió mayores espacios para ellas. Llevaba una bolsa de fibra de maguey, tipo red, que en su interior contenía algunas hierbas (albahaca) y velas, entre otros productos. También llevaba una cinta de palma enrollada (zonate). Al final recibió una fuerte ovación por parte del público. Le siguió la representante de Pochutla, de

la que se dijo pertenecía al grupo étnico mestizo. Se refirió a la gastronomía, al vestuario, a las fiestas y a los atractivos turísticos que se pueden encontrar en su comunidad. Iba vestida con una falda roja, blusa blanca, sombrero de palma, rebozo y llevaba el cabello trenzado. Durante su intervención lanzó al público algunos productos de su región, como café y chile.

Tocó el turno a la representante de las Chinas Oaxaqueñas, que fue presentada como zapoteca del Valle, aunque la joven se dijo representante de la ciudad de Oaxaca. Habló sobre su barrio, recordando sus orígenes coloniales, pues indicó que "debe su nombre al origen de sus moradores, ya que con la llegada de los españoles surgieron diversas castas: a la cruza del español con negro se le llamó mulato; mulato con española, chino o china". Iba demasiado elegante; calzaba zapatos de tacón y llevaba una canasta de carrizo con flores. Según un informante, la joven pertenece a una familia oaxaqueña de alto poder económico. El encaje de su falda fue conseguido en la ciudad de México, y se pagó por él la cantidad de 3.000 pesos[54]. La muchacha no vive en el barrio de las chinas oaxaqueñas; es hija de una oaxaqueña y de un descendiente de españoles. Su discurso indica la asesoría de gente conocedora de la historia del barrio y de la ciudad misma, quienes posiblemente lo elaboraron. De hecho, la madre dijo haber realizado una investigación sobre el barrio, además de haber visitado a académicos para solicitarles datos y el asesoramiento para su hija. La familia estaba con interés de que la muchacha resultara electa, ya que en un concurso anterior, la madre había participado, pero no fue elegida Diosa Centéotl.

Siguió en la lista una mixteca, oriunda de una comunidad cercana a Huajuapan de León, quien habló sobre las costumbres y tradiciones de la región. Comenzó su discurso en mixteco, después habló en español. Manteniendo siempre la falda extendida, habló sobre la pobreza de su

[54] Aproximadamente 300 euros.

pueblo, sobre la migración y la pérdida lingüística. Fue un discurso entrecortado, en tonos lastimeros, como buscando la compasión y lástima de los asistentes. Al final, dedicó unas palabras a la lengua materna y pidió que la gente que la hablara se sintiera orgullosa por hacerlo. De San Pedro Ixcatlán, de la región mazateca, su representante habló sobre diversos aspectos culturales de su comunidad. Después, nuevamente una chatina se hizo presente sobre el escenario para hablar sobre su indumentaria, así como la forma de contraer matrimonio en su localidad, donde señaló que no existía el noviazgo, pues los padres eran quienes pactaban la boda. Otra de las concursantes fue una mazateca, de Huautla de Jiménez, quien inició diciendo:

> *Yo canto a las flores y bailo cabizbaja la Flor de Naranjo, deslizando la planta de los pies en los azahares. Sé desechar mis penas y mi enojo; aunque quisiera negar mis amores, el hombre de mi raza me quita el cántaro entre las notas melancólicas del himno de amor, la Flor de Naranjo. En mi huipil se retratan las leyendas, la religión y las fantasías de mi región.*

La representante de San Antonino Castillo Velasco saludó en zapoteco, pero todo su discurso fue en español explicando su indumentaria. Llevaba un canasto con flores rodeando la figura de un santo pintado a mano; también portaba una vela ricamente adornada con flores de cera. De Santo Domingo Tehuantepec, su candidata habló sobre las mujeres del Istmo, haciendo un listado de las más famosas de su ciudad. Fue un discurso largo y tedioso. No utilizó el traje de fiesta, como ninguna de las anteriores istmeñas. Al parecer –esa es nuestra impresión- quisieron parecer más indias de lo que son, para estar acordes con las ideas sobre la mujer indígena, prevalecientes en el concurso; es decir, la mujer indígena pobre. De la Chinantla llegó Ediberta Bajando Cumplido, quien habló sobre las fiestas de su pueblo, la gastronomía y la indumentaria. Terminada su participación se acercó al micrófono una joven triqui, quien hizo una reverencia de medio cuerpo hacia el público antes de iniciar su discurso en su lengua. Se le veía nerviosa, la mirada siempre en el suelo, en voz baja y sin parar habló

sobre el casamiento en su pueblo. El español que utilizó tenía interferencias con su lengua materna, por lo que se notaba su dificultad para poder hablarlo de manera fluida. Narró la tradición de los padres de casar a las hijas con personas escogidas por ellos mismos. La muchacha, dijo, conoce a su futuro esposo justo antes de casarse, ya que los padres las "venden". La transacción económica la llamó "el misticismo y lo que representa para unirnos en matrimonio" y después de narrar esta tradición de manera amplia concluyó diciendo: "Estos son mis costumbres. Esos costumbres no los quiero perder porque esos costumbre es muy importante". Las dos últimas participantes fueron una joven mixe, que en su discurso involucró consejos de su abuela, en lo que podría ser tomado como una confesión de la vigencia de la tradición oral que aún existe en su poblado, aunque también puede ser indicativo de pretender dar una imagen más tradicional de ésta. Calificó a los hombres de su pueblo como buenos, honrados y trabajadores e invitó a la concurrencia a imitar las costumbres mixes. A fin de cuentas, ella se dirigía a un auditorio que compartía estas ideas, como lo demostró al aplaudirla cuando hacía alusión a ellas. No fue más que decir lo que la gente quería escuchar en ese momento. Finalmente, éste era un concurso y lo que se buscaba –creemos- era ganar. La última participante representó a San Melchor Betaza, de la región de la Sierra, quien habló sobre la situación geográfica de su pueblo.

Después de que todas las aspirantes hablaron sobre las costumbres de sus lugares de origen, se les pidió que abandonaran el lugar mientras el jurado deliberaba. Las candidatas pasaron a la Hemeroteca Pública de Oaxaca, donde les ofrecieron aguas de fruta y dulces oaxaqueños. Fue posible observar ahí a algunas acompañantes de las candidatas, quienes fueron las encargadas de vestirlas. Durante el intermedio se sentaron en círculo mientras bebían del agua ofrecida. Muy pocas conversaban entre sí. Al regresar al escenario y antes de dar a conocer a la elegida como Diosa Centéotl 2001, a cada concursante se le hizo extensivo un diploma en reconocimiento a su participación, así como

un ramo de rosas. Finalmente llegó el fallo del jurado; subieron al estrado los integrantes del mismo, al igual que el director general del IOC y la hija del gobernador del Estado. Se nombró primeramente a tres candidatas, seleccionadas de entre la totalidad de las concursantes; de ellas saldría la Diosa Centéotl. Las finalistas fueron dos chatinas: Vidalia Triste Galván, de Santos Reyes Nopala, y Basilia Mendoza Mendoza, de San Miguel Panixtlahuaca, así como Concepción Martínez Merino, representante triqui, quien finalmente fue nombrada Diosa Centéotl 2001. Se le entregó como premio especial del IOC, un apoyo económico (5.000 pesos)[55] como "reconocimiento al esfuerzo, dedicación y conservación de las tradiciones de su comunidad". La Diosa Centéotl recibió el cetro que la acredita como tal, una artesanía de hojalata, que representa una planta de maíz. Con ese cetro presidiría las fiestas de la Guelaguetza; iniciándolas al dar un recorrido sobre el escenario del cerro del Fortín.

El certamen Diosa Centéotl no es de espontaneidad; de hecho no hay lugar para ella, pues cada una de las participantes llega al evento después de haber pasado por un proceso de preparación. En algunas regiones, como en el Istmo, la selección de la representante se lleva a cabo a través de un concurso que es similar al que se desarrolla en Oaxaca[56]. En ellos, cada participante acude portando el traje de la región y exponiendo un tema sobre las costumbres del lugar. Una vez electa, continúa su preparación con los encargados de la delegación, que en ocasiones son asesorados por intelectuales locales. De ahí que al momento de presentar a cada candidata en el certamen de la ciudad, se nombre, también, a la institución cultural que la ha elegido. Las jóvenes llegan con discursos preparados por agentes culturales de sus comunidades, quienes redactan el texto que después será aprendido de memoria. No se deja nada a la improvisación sino que todo está

[55] Aproximadamente 500 euros.
[56] En Juchitán se llama "La Flor más bella de Juchitán". En Ixtepec posee un nombre semejante.

planeado, el mismo tono de pronunciación de las palabras en la lengua materna, la vestimenta escogida, los complementos de la misma, el peinado, la forma de pararse o caminar, hasta los ademanes que acompañan el discurso. Si las jóvenes no aparentan ser muy indias, en sus lugares de origen se les pule para ello. Por eso, reiteramos, el concurso es en sí una reafirmación del imaginario urbano sobre la mujer indígena: mujer sumisa, respetuosa y demás rasgos que hemos señalado, no sólo porque el urbanita lo pide sino porque los indígenas lo aceptan. Por eso no es de extrañar que la ganadora del concurso no fuera la que destacó más en desenvolvimiento ni la que llevó el discurso mejor elaborado y fundamentado, sino aquella que tuvo problemas al dirigirse en español al público; la que habló de una costumbre donde la mujer sigue siendo sojuzgada. No ganó la que pidió que la mujer indígena fuera respetada y tratada como igual en sus localidades, a pesar de haber encendido al público con su discurso, sino la que dijo todo lo contrario; es decir, la que cumplió con las expectativas de ser la más india.

4. LA LEYENDA DE LA PRINCESA DONAJÍ

Otro de los elementos que conforman la fiesta es la representación escénica "Donají, la leyenda", que se lleva a cabo la noche de los dos Lunes del Cerro en el auditorio Guelaguetza; es una representación folklórica sobre la hija de Cosijoeza, último rey zapoteco y en la que se narra el nacimiento, la vida y muerte del personaje, entremezclados en una historia de amor y drama. Como representación fue creada en 1983, teniendo como base una de las leyendas tradicionales oaxaqueñas; es decir, no sólo el guión es una referencia a un hecho históricamente no comprobado, sino que la misma puesta en escena es una construcción en la que se plasma lo que se piensa que fueron los pueblos prehispánicos, de ahí que el escenario, el vestuario, las danzas que se realizan o la música que se ejecuta manifiesten un conjunto de ideas que, al desarrollarse en el auditorio Guelaguetza, llega a ser aceptado y compartido por los demás urbanitas, considerando, así, que acuden a observar una parte de su historia reflejada en la obra. Donají, por tanto,

se inscribe dentro de los procesos de reconstrucción de la historia local que han estado presentes en la ciudad desde mucho tiempo atrás.

Sin embargo, en 1983 no fue la primera ocasión en que se representó una obra cuyo argumento giró alrededor de este personaje; en 1932, como parte de los festejos del IV Centenario, el Dr. Francisco Leonardo Ramos escribió la obra *La Princesa Donají* (Vega, 1932), cuyo argumento narraba la guerra entre mixtecos y zapotecos, la entrega de la hija del rey zapoteco como rehén y su posterior muerte[57]. En los Lunes del Cerro, este personaje ha estado presente desde 1950, cuando se presentó un arreglo escénico en el que se ejecutaron "danzas rituales de Oaxaca", y que fue llamado "Homenaje a la Princesa Donají"[58], en el que tomaron parte alumnas de diversas escuelas de la ciudad, así como los danzantes de la Pluma de Teotitlán del Valle. En 1971, volvió nuevamente a las fiestas; en esta ocasión, los miembros del Grupo Folklórico Universitario pusieron en escena, en la Escuela de Bellas Artes, una "representación plástica"[59], misma que repitieron un año después, en el atrio de la Catedral[60]. No sabemos a qué se haya debido lo efímero de estos intentos, pero de lo que estamos convencidos es de que este personaje zapoteco no era uno más dentro de historia mítica de los oaxaqueños sino que tenía una importancia relevante sobre los demás, ya que desde 1827 se había escogido su efigie como escudo del estado de Oaxaca y, posteriormente, de la ciudad capital.

En 1983, el Ballet Folklórico de Oaxaca presentó la obra *Donají, la leyenda: una tradición más que historia*. Esta vez se realizó en el auditorio Guelaguetza, por la noche de los Lunes del Cerro y fue como "culminación de las actividades de ese día"[61]; a partir de ese año se

[57] Mercurio, miércoles 27 de abril de 1932.
[58] Provincia, sábado 22 de julio de 1950. La dirección coreográfica corrió a cargo de Erasmo Martínez Manilla y la artística, de Efrén Díaz Cervantes.
[59] El Imparcial, miércoles 7 de julio de 1971.
[60] El Imparcial, sábado 22 de julio de 1972. En estos dos años, la representación del poema escénico "Donají" se llevó a cabo los dos sábados anteriores a los Lunes del Cerro.
[61] Noticias, sábado 16 de julio de 1983.

seguiría representando ininterrumpidamente en el Cerro del Fortín, debido principalmente al apoyo otorgado por el ayuntamiento de la ciudad, así como a una estructura definida y coherente, tanto del guión como de la representación misma, "donde la danza, la música y la poesía, ocupan su lugar exacto"[62]. De igual forma, en la realización continua de la obra tuvo mucho que ver la aceptación de los urbanitas a esa reelaboración de la historia local, a la que se le añadieron diversos elementos, que hicieron de ella un espectáculo fácilmente consumible y digerible para los asistentes, por la conjugación del "mensaje erótico con el histórico (que) da buen resultado, porque el público acude cada vez más a presenciar este espectáculo de danza, música y poesía"[63]. La representación escenográfica que se realiza en el cerro del Fortín consta de tres actos; el primero se relaciona con la llegada del azteca Ahuizotl a Oaxaca, las bodas de Cosijoeza, el nacimiento de Donají, y el encuentro de ésta con el príncipe mixteco Nucano. El segundo acto representa el cautiverio de la princesa, la aparición del espíritu de Ahuizotl, la batalla y la ejecución de Donají, mientras que el tercero constituye el hallazgo a las orillas del río Atoyac de un lirio, que al ser desenterradas sus raíces se descubrió que brotaba de la cabeza de la zapoteca.

El relato de leyenda se sitúa en el año de 1501, con el pacto de Cosijoeza con los mexicas, a través del matrimonio de éste con Pelaxilla, hija del emperador azteca, recuperando con ello un pasaje que ya había sido narrado en los Lunes del Cerro, en 1950, cuando se presentó una obra escrita por Adolfo Velasco; de la unión nació Donají, cuyo nombre significa Alma Grande. La costumbre de llamar a adivinos para predecir el futuro de la recién nacida, se adereza aquí con elementos de la tradición literaria europea, asemejando entonces a estos personajes con las hadas de los cuentos. Como si de una narración de los hermanos Grimm se tratara, el guión indica que:

[62] Noticias, lunes 27 de julio de 1987.
[63] Ibid. Lo contenido entre paréntesis es nuestro. Nader (1974:155) ha indicado que el atractivo de los contextos rituales sirve como vehículo a las ideas morales y como medio de reforzar su impresión sobre las gentes.

> *La casa del Rey Cosijoeza está de fiesta. Un vaguidito de planta llena los ámbitos de cálidas alegrías, y enciende los cariños; ya han puesto en sus manos hoyueladas, el malacate simbólico de la feminidad y, cual una princesa de cuento, la niña recién nacida espera a las hadas de los bellos dones... El capullo de carne y rosas se llamó Donají, nombre sonoro, bello y dulce que quiere decir Alma Grande... Tiboot, sacerdote de Mitla, descifra en el cielo del signo de aquella niña, hija de la amorosa Pelaxilla y del rey zapoteca, noble y fuerte cual un dios: Múltiples virtudes adornan a nuestra princesa, pero el signo de la fatalidad estaba en el cielo cuando ella nació. Este hecho precursor de funestos sucesos, nos dice que ella misma se sacrificará por amor a la Patria*[64].

El guión introduce desde el principio el signo bajo el que nace la princesa y sobre el que girará toda su vida: el sacrificio por el amor a su patria; es la idea central sobre la que se desarrolla la obra y la que dota de sentido a toda la representación:

> *¿Qué es lo que hizo importante a Donají? ¿La hermosura y la gallardía heredada de su padre y su abuelo? No. Lo que hizo que la bella Donají fuera registrada en la historia de México fue su amor a su raza zapoteca*[65].

Aquí subyace el interés de los autores por exponer a la población oaxaqueña modelos de conducta a seguir, sacados del vasto repertorio de la tradición literaria local, y productos de la calificación positiva que se hace de lo prehispánico. Los hombres que construyeron Monte Albán y Mitla son gloriosos, no sólo por los logros arquitectónicos que tuvieron, sino también por su valor, por su entereza, por su dedicación, por el sacrificio que hicieron de sus vidas a favor de la grandeza de su pueblo. Cosijoeza muestra coraje en las batallas, Donají refleja la fidelidad que mantiene a los suyos, a pesar de sus propios intereses y de enamorarse del enemigo:

---

[64] La narración está tomada del periódico Noticias, del domingo 28 de julio de 1985. Todos los extractos que citemos literalmente tendrán la misma fuente. Los textos son de Jorge Pérez Guerrero y Francisco Hernández Domínguez, recopilados por Fernando Rosales.

[65] Noticias, miércoles 27 de julio de 1988.

> *El estruendo de la guerra despertó una noche a la núbil princesa, hecha ya de gracia y belleza. Mixtecos y zapotecos disputan, pueblos igualmente fuertes, sabios y poderosos. Los guerreros zapotecas traen un prisionero moribundo... Donají, compasiva, lava sus heridas y lo esconde al furor de sus enemigos. Juventudes brillantes, audaces, nobles, vástagos en plena edad del mejor ensueño. Sintieron que el amor había brotado entre ellos, uniéndolos para siempre.*

La narración continúa indicando que Nucano, el hombre a quien había auxiliado Donají, una vez restablecido de sus heridas, volvió a dirigir a su pueblo en la lucha contra los zapotecos. Al parecer, podríamos decir que existe una inconsistencia en la narración, puesto que la lealtad de la princesa para con los suyos es puesta en duda, ya que libera finalmente al enemigo, aun a sabiendas de que se dedicaría a seguir la guerra y que no descansaría hasta cumplir con sus expectativas; pero todo forma parte del plan, de demostrar que la patria, el pueblo o la raza están por encima de los propios sentimientos. En esta reconstrucción literaria de la leyenda que se representa en los Lunes del Cerro no está ausente el elemento melodramático propio de las telenovelas, a las que está acostumbrada una gran parte de los mexicanos[66]. Por eso narran un amor imposible, rodeado de obstáculos que los separan por momentos y que en ocasiones los unen; es la leyenda convertida en melodrama para ser digerida fácilmente por la población oaxaqueña:

> *Nucano recibió a la cautiva. Los grandes señores doblaron ante ella la rodilla y el mixteco sintió estremecer su corazón de impulsos para él desconocidos. Sintió dentro de su alma nacer el amor con todas sus angustias y quebrantos. El guerrero palideció. El dice: del sueño no bajaba por las noches a cerrar sus ojos, y la aurora le sorprendía melancólico. El monarca estaba regiamente taciturno.*

Donají fue entregada a los mixtecos como prenda de paz, su vida idílica se transformó en cautiverio. Nuevamente aparecen las ideas sobre

[66] Entre la bibliografía que se ha escrito sobre las telenovelas, podemos mencionar un interesante trabajo compilado por González (1998), en el que se analizan los valores que se transmiten a través de la representación melodramática de historias inventadas.

la forma en que se asume que vivieron las princesas, incluso las prehispánicas. Por eso, no es raro encontrar en la narración párrafos parecidos a alguno de los poemas del nicaragüense Rubén Darío[67], en que se describe una vida que si bien no parece tener mucha utilidad para su pueblo, forma parte del destino de la protagonista; es decir, del placer se va al sufrimiento y éste es soportado y aceptado por un valor supremo como lo es la nación:

> *Donají lloró, ya no iría más al Cu a pedirles a los dioses por su patria. No vagaría más por las doradas tardes de julio por las laderas del monte recogiendo azucenas, como espigadora de estrellas perdió su libertad y derramó su llanto con toda la ternura de su corazón.*

Por ese mismo supuesto amor es que la protagonista aceptó el papel anunciado desde el momento en que naciera. Estaba destinada a salvar a su pueblo, a morir por él, a sacrificar sus sentimientos, sus acciones, sus pensamientos; de ahí que en la narración se indique, como una forma de fidelidad, el que se decidiera a avisar a los guerreros zapotecos de las posiciones mixtecas y de sus horarios de descanso, para que a través de esta información no sólo se buscara su liberación sino también la derrota de los enemigos.

> *Comenzaban los primeros fríos de diciembre. La ocasión se presentaba propicia y con una de sus damas envió recado a su padre de que los mixtecos dormían en la placidez de sus dominios de Monte Albán. Pasaron momentos largos y pesados, de pronto un leve murmullo avisó a la princesa de que los suyos subían por las montañas. De improviso cayeron en el campamento y los mixtecos murieron a millares, antes de haber organizado la defensa.*

Los zapotecos lograron derrotar en esa batalla a los mixtecos, y el precio que pagaron fue el sacrificio de su princesa. Es el clímax de la representación, ya que como idea sobre la que gira toda la puesta en

[67] El poema aludido, denominado "Sonatina", comienza diciendo: *La princesa está triste... ¿qué tendrá la princesa?/los suspiros se escapan de su boca de fresa./ que ha perdido la risa, que ha perdido el color./La princesa está pálida en su silla de oro/ está mudo el teclado de su clave sonoro;/ y en un vaso, olvidada, se desmaya una flor* (Darío, 1984:46).

escena, es la que debe ser más realzada. Donají murió como consecuencia de la victoria de los suyos, en la que tuvieron especial importancia sus informes. De ahí que su muerte fuera proclamada, alabada, ensalzada, porque de una vida monótona que llevaba "recogiendo azucenas" logró convertirse en la heroína que salvó a su pueblo:

> *Los negros ojos de Donají se entrecerraron para enviar sus últimos pensamientos a Zaachila, a la patria bella, grande y victoriosa. Los sones bélicos de los zapotecas llegaban hasta los oídos de los fugitivos. La sed de venganza brotó incontenible en los mixtecos; ahí tenían a Donají, la bella, la del Alma Grande... Y en ese lugar desconocido se consumó la venganza. Y, tibio y decapitado cadáver fue levantado con un dejo de ternura y tristeza por Nucano para darle sepultura, la verde pradera entretejió su mortaja, mientras el río Atoyac recitaba la muerte dolorosa de la princesa zapoteca.*

Pero como muchos otros santos, en este caso del santoral cívico, la muerte significa transformación; Donají fue cubierta con un áurea de santidad, de ahí que la corrupción no afectara su cuerpo sino que de éste emanara la bondad convertida en flor, refiriendo con ello que quien se sacrifica, entonces, por su nación, gozará al vivir en el espacio místico de la patria, se convertirá en su héroe, en forjador de su historia y en modelo a seguir:

> *Una excavación en el lugar dio con el cuerpo de Donají en cuya grácil cabeza había enraizado el lirio del Valle. Parecía dormida y su cuerpo sin putrefacción admiró a quienes lo vieron.*

No importó mucho a los creadores del guión que finalmente los zapotecos fueran sometidos por los mixtecos, o bien, que pudiera pensarse que por este hecho el sacrificio de la princesa resultó vano. Lo que importaba era simplemente indicar que aún aquellas personas que supuestamente llevan una existencia llena de placeres, en un momento específico toman conciencia de su pertenencia a una sociedad a la que se deben, y tratan de hacer algo por ella. La representación de la leyenda es una fábula que termina con una moraleja, fuertemente influenciada por

la idea de la vida más allá de la muerte. Aquí se premia a los héroes no sólo colocándolos en el altar cívico, en el santoral laico, sino también con una vida eterna de felicidad:

> *Nucano fue gobernador de los zapotecas y cuidó de aquel pueblo, que otrora lo cubriera de heridas, como si en él viviera la graciosa princesa de sus tristes amores. Nucano "Fuego Grande", no dejó de lamentar en su vida la muerte de Donají. Ambos tenían sacrificado su amor al amor de la Patria. Quienes tanto se amaron en la vida se unieron al fin: Donají y Nucano descansan bajo la misma loza en la iglesia de Cuilapan de Guerrero y cuentan algunas parejas de enamorados haberlos visto en los dorados atardeceres de Monte Albán.*

La representación de la leyenda en los Lunes del Cerro tiene como finalidad exponer al pueblo los modelos a seguir; es decir, imitar a aquellas personas que anteponen los intereses cívicos a los personales. Por eso, esta puesta en escena es calificada como una "lección de pundonor, invitación a la emulación"[68], y la protagonista se ha convertido en "uno de los máximos perfiles históricos de Oaxaca"[69]. El éxito de esta puesta en escena no radica sólo en el mensaje que comunica sino también en la forma en que éste es transmitido a los oaxaqueños. Toda ella es una reconstrucción de lugares prehispánicos, algunas veces realizada teniendo en cuenta análisis históricos, como en el caso del vestuario, del que se dice se ha basado en "el estudio de algunos códices"[70], o la música, que ha sido tomada en algunos momentos de las obras de Pablo Moncayo[71], mientras que en otros se echa mano de instrumentos claramente asumidos como prehispánicos, como el caracol o el teponaxtle. Otra cosa es la escenografía, "inspirada en Monte Albán y aunque no se basa en elementos apegados estrictamente a la realidad de

[68] Noticias, lunes 27 de julio de 1988.
[69] Noticias, lunes 22 de julio de 1991.
[70] El Imparcial, miércoles 26 de julio de 2000. La nota no especifica qué códices concretos fueron los utilizados como base para la elaboración del vestuario.
[71] Moncayo nació en Guadalajara en 1916; fue director de la Orquesta Sinfónica Nacional. En sus composiciones combinó elementos tomados del folklore mexicano, enmarcando sus obras dentro del movimiento nacionalista.

esa época, es resultado de una intensa investigación"[72]. El éxito de "Donají, la leyenda" reside en presentar todo este conjunto de elementos como una unidad que reconstruye imaginariamente épocas pasadas con las cuales los urbanitas se logran identificar, valiéndose de recursos diversos aceptados por la población, como la narración telenovelada y melodramática. Así, este tipo de narraciones no sólo comunican un conjunto de conocimientos históricos sino también juicios éticos o modos deseables de conducta (Nader, 1974:154).

La leyenda es también otro ejemplo de la reconstrucción de la historia local. Se ensalza el pasado prehispánico, se presenta como idílico y se proyecta como los orígenes de lo nacional. Los pueblos son "fuertes, sabios y poderosos"[73], los guerreros son "valientes y arrojados", los reyes son "astutos" y "hermosos"[74]; se trata aquí de la narración de la historia gloriosa oaxaqueña, de aquellos pasajes que enaltecen al lugar. De esta manera, la representación no es sino una forma también de reafirmar ideas preestablecidas sobre lo precolombino y lo contemporáneo, de afianzar toda una serie de estereotipos. Por eso, se tiene que aclarar que esa fue la historia india del pasado, que ha heredado la ciudad, pero que no lo han hecho los indígenas actuales:

> *Zaachila es hoy un pueblo grande pero monótono y sin gracia, sus indios no son ni la sombra de lo que fueron. De su pasado esplendor nada queda, ni el palacio, ni sus reyes, ni la corte, ni sus ruidos, del lago sólo restan dos lagunetas que, en la época de las fuertes lluvias, aún se ven en el Valle de Zaachila, como recuerdo del Roaloó*[75].

Nuevamente tenemos que referirnos al éxito alcanzado en 19 años. Si al inicio fue poca la gente que acudía a ver la obra, ésta fue adquiriendo a cada edición mayor importancia, ya que era uno de los

[72] Noticias, lunes 21 de julio de 1999. La escenografía fue cambiada gracias al apoyo del ayuntamiento de la ciudad, con motivo de los 15 años de presentarse ininterrumpidamente el espectáculo. Estuvo a cargo de Carlos Arrieta Salinas.
[73] Noticias, domingo 28 de julio de 1985.
[74] Ibid.
[75] Noticias, domingo 19 de julio de 1997. El Roaloó fue un lago.

espectáculos gratuitos que podía ser observado por más de 24 mil personas en los dos Lunes del Cerro. A esta representación no dudamos que acudieran turistas, aunque la mayor parte de las personas que asistía al cerro eran habitantes de la ciudad de Oaxaca, identificadas en muchos casos bajo el genérico "clases populares", un término comúnmente utilizado en las crónicas periodísticas de los años treinta y que se sigue todavía empleando. Sin embargo, a partir de julio de 2000 se comenzaron a vender los boletos para presenciar esta obra, ya que se había dicho que "Donají, la leyenda ha alcanzado actualmente una importancia similar a la de la Guelaguetza"[76]. Los palcos A y B, a semejanza de lo que ocurre por las mañanas, son vendidos a precios nada módicos, lo que permite que sean adquiridos en la mayoría de las ocasiones por turistas. En el caso de Donají, esto se ha debido a que la representación se ha considerado como un "espectáculo único en su género a nivel nacional", que permite a los asistentes constatar "la vasta riqueza histórica y cultural que poseen los oaxaqueños"[77]. De esta forma, una obra dirigida a la población, después del éxito obtenido ha pasaso a ser exhibida no sólo a los locales sino también a los extranjeros, a fin de que éstos puedan observar que lo propio es bello. La venta de boletos para este espectáculo no es sólo importante en términos económicos sino también porque refiere a la valoración que se hace de lo propio, que es lo que impulsa a que siga siendo exhibido.

5. LA CALENDA DE LA GUELAGUETZA

Los sábados anteriores al primer Lunes del Cerro y a la Octava se lleva a cabo, por la tarde, un desfile de delegaciones que recorre las principales calles del Centro Histórico, para terminar en el zócalo de la ciudad. Este desfile es también conocido como "Calenda", pues los elementos contenidos en él asemejan a una de estas prácticas religiosas oaxaqueñas. La calenda de la Guelaguetza se ha llevado a cabo ininterrumpidamente desde 1988, aunque en las fiestas de los Lunes del

[76] El Imparcial, sábado 24 de julio de 1999.
[77] El Imparcial, miércoles 26 de julio de 2000.

Cerro ha estado presente en diversas épocas. De ahí que ahora intentemos presentar el proceso que han seguido hasta llegar a conformar la actividad que es posible observar actualmente[78]. Anteriormente se había mencionado que la principal función de las calendas era comunicar que en la fiesta del vecindario, en los días siguientes, se celebraría la fase principal de las actividades; por eso se recorrían las calles del barrio e, incluso, llegaban a otros con el fin de invitarlos a participar en la celebración de un símbolo religioso. Sin embargo, la que se lleva a cabo en la Guelaguetza dista mucho de ser una manifestación religiosa y, por eso, algunos autores han indicado que éste es un nombre impropio para designar al desfile de delegaciones que se lleva a cabo actualmente (HAOJ, 1998:4)[79].

No obstante, despojada de su carácter religioso, la calenda es un elemento que, en los Lunes del Cerro, surgió a partir de los años 30. Ésta podríamos considerarla como la primera etapa en que se desarrolla y que comprende el período que va de 1937 a 1946; su realización estuvo íntimamente vinculada con la figura de la Diosa Centéotl y posiblemente su inclusión dentro del programa de celebraciones fue debida a que en esos momentos se buscaba crear una fiesta propia para la ciudad, tomando para ello elementos culturales ampliamente aceptados por la población. La actividad que se desarrolló durante estos años se llevaba a cabo únicamente en el primer Lunes y constaba de dos momentos[80]. El primero era el ascenso al cerro del Fortín, mientras que el segundo era el descenso. En el primero, la Diosa Centéotl y su corte, integrada en la mayoría de los casos por alumnas de las escuelas de la ciudad, que tomarían parte, posteriormente, en la Gran Feria Regional que se

[78] En el capítulo tres indicamos que las calendas son procesiones o cortejos que anteceden y anuncian la llegada de una festividad religiosa.

[79] Acevedo (1997:357) denomina a esta actividad como "desfile de delegaciones", e indica que en ella se sintetizan expresiones de dos tradiciones oaxaqueñas, el convite y las calendas. Los periódicos locales comúnmente la llaman "calenda", aunque también han utilizado el término "convite" para referirse a ella.

[80] Para la Octava, el descenso del cerro se realizaba con una "cabalgata" integrada por la Asociación de Charros Oaxaqueños. En 1941, el programa de festejos incluyó la calenda en los dos lunes (Oaxaca Nuevo, domingo 27 de julio de 1941).

celebraba en la Rotonda de la Azucena, se reunían frente al Palacio Municipal; iban acompañadas por miembros de la Asociación de Charros Oaxaqueños, por la Banda de Música Municipal y por alumnos de las escuelas, quienes escoltaban el carro alegórico en el que iba la representante de la diosa y su corte. Al finalizar la Tarde Popular en el Fortín, se organizaba de nuevo la calenda, esta vez para descender del lugar y llegar hasta el Palacio Municipal. En esta ocasión, en el regreso se integraban al contingente los vecinos de la ciudad, quienes habían estado en las faldas del Fortín momentos antes. Se salía del Palacio Municipal y se regresaba a él. Más que una calenda era un desfile bullicioso de elementos diversos de la sociedad oaxaqueña.

La iniciada en 1937 probablemente surgió como una reminiscencia del Homenaje Racial, puesto que en ese año, la Diosa Centéotl, llamada también Señorita Oaxaca, estuvo acompañada por jóvenes que representaban a los distritos del estado[81], tomando así algunos de los elementos contenidos en el modelo de 1932[82]. Para el período de 1930 a 1950, recordemos, la ciudad estaba en busca de una fiesta; de ahí que la anexión de prácticas culturales ampliamente aceptadas por los oaxaqueños hayan sido adaptadas para ser integradas a la festividad, como ocurrió en 1937, cuando la fiesta finalizó con una manifestación de antorchas y farolillos que transitó por las principales calles de la ciudad:

> *La calenda recorrió las principales calles citadinas con sus marmotas, sus cohetes, sus muchachos que corrían tras el carro que conducía a la Diosa Centéotl y a su corte, todos amenizados por nuestros abnegados músicos municipales que, no obstante, se mostraron cortos de música allá arriba*[83].

[81] Oaxaca Nuevo, lunes, 19 de julio de 1937.
[82] Las crónicas periodísticas únicamente asientan para ese año el nombre de "Señorita Oaxaca" en lugar de la Diosa Centéotl, lo mismo que es la única ocasión en que se menciona la participación de jóvenes "representantes de los distritos". En los años siguientes sólo se hará referencia a la Diosa Centéotl y a sus acompañantes, sin ninguna otra mención al modelo del Homenaje Racial de 1932.
[83] Oaxaca Nuevo, martes 20 de julio de 1937.

En los años que siguieron (1938-1946), la calenda, llamada "popular", continuó teniendo dos momentos, el ascenso al Fortín y el retorno al palacio municipal donde finalmente se disolvía, recorriendo previamente las calles de la ciudad[84]. Era un rito que iniciaba y culminaba en un mismo punto, el edificio que representaba a la autoridad local; era la celebración de una fiesta urbana y por ello, el simbolismo refería no sólo a "elementos que son propios a esta clase de divertimentos"[85], sino que valiéndose de ellos se reforzaba, asimismo, la imagen del poder local, que a final de cuentas era el que organizaba la fiesta. Las calendas populares continuaron realizándose hasta 1946, ya que al año siguiente, se suprimieron y se decidió retornar a la romería. Hubieron de pasar 23 años hasta que volviera a incluirse la calenda en las fiestas de los Lunes del Cerro.

En esta segunda etapa, como parte del nuevo impulso dado por los organizadores a la Guelaguetza en 1969, se planeó -junto con la introducción de nuevos elementos, reseñados con anterioridad- la realización de un desfile, para que la Diosa Centéotl descendería del Fortín. Nuevamente la calenda se vinculaba a esta personalidad, pero en ella participaban, además de los jóvenes del Grupo Folklórico Universitario que llevaban una gran sierpe (a semejanza de las utilizadas en las procesiones de la época colonial), las delegaciones que habían participado ejecutando sus bailables en la Rotonda de la Azucena. La calenda "regional", también llamada en esta época "folklórica", se realizaba por la tarde, como clausura de las fiestas oaxaqueñas y recorría el trayecto del cerro hasta el zócalo, donde se detenía frente al Palacio de Gobierno; ahí las delegaciones asistentes ejecutaban de nueva cuenta los bailes de sus regiones, bajo la mirada del mandatario estatal[86]. Terminada la demostración folklórica, cada una de las delegaciones pasaba al interior del edificio para saludar al gobernador. A dos años de

[84] Oaxaca Nuevo, martes 19 de julio de 1938.
[85] Oaxaca Nuevo, domingo 27 de julio de 1941.
[86] El Imparcial, domingo 20 de julio de 1969.

haberse iniciado, esta actividad había sido aceptada por los pobladores, posiblemente a falta de otras actividades nocturnas:

> *El acto que tuvo relevancia fue la típica calenda que poco después de las 18 horas partió del cerro del Fortín... para posteriormente llegar, ante el regocijo y aplausos del público oaxaqueño y turismo, ante el parque principal donde cada una de las delegaciones saludaron al mandatario del Estado, que desde el balcón principal de Palacio de Gobierno contempló el desarrollo del evento... momentos antes, ante las puertas de Palacio cada una de las delegaciones ofreció ante el júbilo del público sus interpretaciones autóctonas que arrancaron el aplauso de propios y extraños, cerrándose así con broche de oro una edición más de nuestra festividad folklórica internacional, la Octava del Lunes del Cerro*[87].

Sin embargo, a pesar de la aceptación de que gozó en esta segunda etapa, tuvo una vida efímera. En 1971 se realizó por tercer año consecutivo, pero también por última vez. La ejecución de los bailes autóctonos sería desplazada por un baile popular y la calenda, suprimida en las fiestas de 1972. No obstante su breve existencia, las líneas generales que siguió fueron las mismas de la etapa anterior; es decir, que -además de ser una manifestación festiva y bulliciosa- era una reafirmación del poder local. En esta fechas, la organización de la fiesta ya había pasado del Ayuntamiento al gobierno estatal; por tanto, la calenda ya no finalizaba en la sede del primero sino en la del segundo. El mismo saludo de los miembros de las delegaciones no hacía sino insistir en el reconocimiento, por parte de los habitantes del estado, hacia una figura del poder político, ya que los miembros de las delegaciones no sólo se representaban a sí mismos sino que, para los urbanitas, eran también los representantes de la región de la que decían provenir.

Las calendas regresaron a la fiesta en 1988 y a partir de ahí se han desarrollado consecutivamente año tras año. Es el período que hemos considerado como la tercera fase de la existencia de esta actividad dentro de la fiesta; ha sido, también, el más largo, llegando a ser

[87] El Imparcial, martes 28 de julio de 1970.

actualmente considerada como parte insustituible y complementaria de la Guelaguetza. El objetivo de incluirlas de nuevo era, a semejanza de las calendas que se realizaban en los barrios oaxaqueños, anunciar el inicio de la fiesta[88]; por tanto, fue llamada Gran Calenda Popular Folklórica[89]. Si la fiesta de los santos titulares de cada barrio era merecedora, entre otras cosas, de una calenda, la fiesta titular de la ciudad, aunque no tuviera un carácter religioso, también debía de tener la propia; apegada en todo momento al modelo religioso, pero distinta de aquel por el objeto celebrado. En el primer caso, era el santo titular, el patrono del vecindario, el símbolo que cohesionaba a una población concreta, a través del cual los habitantes sustentaban una identidad específica; en el segundo caso era la fiesta más importante de la ciudad, la que lograba unir -aunque sólo momentáneamente- a diversos sectores urbanos, logrando dotar de especificidad a una ciudad y a sus habitantes. De ahí que la utilización de esta tradición oaxaqueña haya sido apropiada por los organizadores de la Guelaguetza, y que esa acción no haya sido objeto de cuestionamiento, ya que era visto como algo "natural" que la máxima fiesta de los oaxaqueños también tuviera su calenda, que se realizara en la antevíspera de cada lunes, enriqueciendo el conjunto de celebraciones y proclamando a la vez que la festividad entraría en su fase principal:

> *Esta costumbre de la época colonial se organizará una vez más con la participación de los habitantes oaxaqueños, y de las diversas delegaciones del interior del Estado, quienes con banderitas de papel de china, farolillos iluminados con velitas, enormes marmotas encendidas, los famosos "monos" de calenda, que personifican a gente del pueblo, y portando los innumerables atuendos típicos de cada región, harán de esta celebración una gran fiesta de colorido y alegría*[90].

Pero en la nueva introducción de estas actividades también jugó un papel importante el turismo. Si bien, ya en la cita anterior se expone que se pretende hacer una gran fiesta de colorido, en otras notas del

[88] Noticias, jueves 14 de julio de 1988.
[89] Noticias, domingo 17 de julio de 1988.
[90] Noticias, sábado 23 de julio de 1988.

mismo año, se invita a "los amantes de nuestra tradición y cultura"[91], a admirar los trajes autóctonos de Oaxaca, como si de una pasarela se tratara; es decir, lo particular de la calenda de la Guelaguetza no era la realización en sí misma de esta tradición apropiada, sino la participación de las delegaciones que del interior del estado asistían para realizar la fiesta de los oaxaqueños. Nuevamente estaba presente el hecho de exhibir lo auténtico, lo propio, lo particular, lo indio, folklorizando las culturas autóctonas y reconstruyendo las tradiciones oaxaqueñas, a fin de exponerlas y venderlas al turismo. No obstante, el hecho de ser un elemento tan común para los oaxaqueños hizo posiblemente que fuera aceptada en un lapso muy breve de tiempo. Ya para 1991, un periódico local, al realizar la crónica de la calenda de ese año, indicaba que ésta se había realizado "como todos los años"[92]; es decir, la presentaba como una práctica constante, que siempre se había llevado a cabo en el seno de la fiesta urbana. En los años siguientes ya no se necesitó hacer descripciones del desfile de delegaciones, sino que únicamente aparecían como parte del programa general de festejos.

La descripción de una calenda de la Guelaguetza es la siguiente[93]: La tarde del sábado anterior al primer Lunes, las delegaciones participantes se reunieron frente a la explanada del templo de Santo Domingo, en el centro histórico de la ciudad[94]; los integrantes de cada una de ellas llevaban el vestido propio con el que se identifica a sus comunidades; además, cada contingente iba acompañado por su propia banda de música, que durante el trayecto ejecutó diversas piezas que fueron bailadas por los miembros de cada delegación. La calenda fue

[91] Noticias, sábado 30 de julio de 1988.
[92] Noticias, domingo 21 de julio de 1991.
[93] la descripción etnográfica está basada en la observación de la calenda llevada a cabo en la antevíspera del primer Lunes del Cerro. Es necesario indicar que los dos desfiles de delegaciones, aunque siguen una misma forma de organización, difieren entre sí por los contingentes que participan en ellos, ya que en la primera calenda desfilan las delegaciones que acudirán al cerro el primer lunes, mientras que en la segunda lo hacen las que participarán en la Octava.
[94] Inicialmente, es decir, en 1988, las delegaciones se reunían en la plazuela del Carmen Alto, lugar aledaño al templo de Santo Domingo, desde donde partía el desfile con rumbo al zócalo de la ciudad.

iniciada a las 18.45 horas por un conjunto de coheteros que durante el trayecto quemaron ruedas "catarinas" y lanzaron cohetes, como queriendo abrir paso entre la multitud que se aglomeró sobre las aceras de las calles comprendidas durante el recorrido. Siguió un grupo de doce personas, entre ancianos y niños, vestidos con camisa y pantalón de manta y portando sombreros de palma; eran los chirimiteros del Valle, que con flautas de carrizo y tambores anunciaron el inminente paso del contingente[95]. Detrás de este conjunto se colocaron las jóvenes participantes del concurso de Diosa Centéotl, llevado a cabo en la mañana de ese día. Portaban el vestido de sus respectivas comunidades y aquellos elementos con los cuales se les identificaba, tal como lo habían hecho horas antes; así, por ejemplo, la china oaxaqueña cargaba su canasta enflorada y la mixteca, productos de palma.

Acompañados de la Diosa Centéotl, una indígena triqui que iba descalza, siguió un grupo de funcionarios estatales entre los que se encontraba el gobernador del Estado y los directores de la Secretaría de Desarrollo Turístico y del Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Entre ellos también estaban personajes de la televisión mexicana y algunos otros invitados del gobierno estatal para las fiesta del Cerro. A semejanza de los organizadores de las fiestas religiosas que encabezan las calendas de los barrios de la ciudad, aquí los funcionarios eran quienes la presidían, reafirmando su papel tanto de organizadores de la fiesta urbana, como de autoridades locales. Siguió detrás de ellos una gran sierpe, de aproximadamente diez metros de largo, adornada con papeles de colores vivos y brillantes, que fue cargada por un grupo de jóvenes; aunque éste no es un elemento común en las actuales calendas religiosas, formó parte de ellas durante la época colonial; de ahí que,

[95] Aunque en paulatina extinción, estos grupos tenían la función, en muchos pueblos del estado, de anunciar las actividades que se llevarían a cabo en sus localidades. Ejecutando su música, recorrían al amanecer las calles, comunicando a los habitantes que en el transcurso de ese día se realizarían, por ejemplo, reuniones en las que se discutirían asuntos que les concernían a todos. Actualmente se mantienen con las mismas funciones en algunos poblados, mientras que en otros han desaparecido, o bien, sólo se hacen presentes en las fiestas religiosas. Sobre el origen de estas instituciones de músicos véase el trabajo de Estrada (1973:30 y ss).

para esta ocasión, haya sido recuperada y utilizada como forma de vincularse al pasado, tratando con ello de hacer más auténtica una calenda recientemente instituida[96]. Los "monos" o "gigantes", trece en número, caminaron detrás de la sierpe; algunos de ellos representaban a personajes conocidos por los mexicanos, como Cantinflas o Kiko[97]; los gigantes acostumbran bailar durante el trayecto, pero en esta ocasión, aparentemente, no llevaron acompañamiento musical.

Abrió el desfile de delegaciones el contingente que representa a la ciudad, el de las Chinas Oaxaqueñas, quienes iban precedidas por una manta, en la que se leía "Delegación de Chinas Oaxaqueñas. Guelaguetza 2001", y que era sostenida por dos mujeres, que con una mano levantaban el cartel, en tanto que con la otra extendían su falda. Iban cargando sus canastas enfloradas y bailaron jarabes del Valle durante parte del trayecto. Siguió la delegación de Huautla de Jiménez, de la región de la Cañada, cuya banda también ejecutó sones de la región, algunos de los cuales fueron bailados por los integrantes del conjunto. Juchitán de Zaragoza llevaba al frente un estandarte, a la usanza de sus fiestas tradicionales. Encabezaba la delegación una mujer vestida con el antiguo traje istmeño, acompañada de un hombre, vestido de blanco y de huaraches, que lucía un "Charro 24", un sombrero ya en desuso en el lugar. El contingente de mujeres portaba el vestido de gala y sostenía en sus manos un jicalpextle[98], que anteriormente era el artículo que se llevaba al mercado para colocar ahí la compra, pero que ahora sólo se luce en las exhibiciones folklóricas. Siguió el desfile con las delegaciones de Huajuapan de León y, después, con la de Juxtlahuaca, vestida con los

[96] Algún periódico local ha denominado a la sierpe "dragón chino" o "pez" (Noticias, domingo 22 de julio de 2001), dado el parecido que tienen entre sí. Este elemento ha sido de reciente introducción en la calenda de la Guelaguetza, posiblemente de unos tres años para atrás.

[97] Personaje de la serie televisiva "El Chavo del Ocho".

[98] El jicalpextle está hecho con un calabazo, cortado a la mitad, despulpado y puesto se secar. Una vez seco, se pinta el exterior, por lo general, con un fondo negro y, después, con flores de colores vivos. Se acompaña con unas banderitas de papel de china. Fue utilizado en las labores cotidianas, pero actualmente ha caído en desuso, ya que si bien en los pueblos del Istmo se continúa utilizando un artículo parecido, éste es de plástico y de manufactura industrial.

atuendos o disfraces que utilizan en la danza de los Rubios, misma que presentarían dos días después. Siguieron las delegaciones de San Melchor Betaza (Sierra), los danzantes de la Pluma de Cuilapan de Guerrero (Valle), la del Macuiltianguis (Sierra), la de Flor de Piña (Tuxtepec) y los danzantes de la Pluma de San Bartolo Coyotepec (Valle). Por la Costa llegaron Putla de Guerrero y Santiago Pinotepa Nacional. Nuevamente volvió la Mixteca, pero en esta ocasión con la delegación de Tlaxiaco. Siguieron los contingentes de Ciudad Ixtepec (Istmo), de Tlacolula de Matamoros (Valle), este último llevando sus marmotas gigantes para, finalmente, terminar con la delegación de Chinas Oaxaqueñas. La ciudad abría y cerraba el desfile, fue el punto de inicio y el término de todo. La caravana recorrió las principales calles y llegó al zócalo de la ciudad[99]. Ahí, los funcionarios estatales se detuvieron frente al Palacio de Gobierno y vieron pasar delante de ellos a cada una de las delegaciones, que se detenía para ofrecerles alguno de los bailes de su región.

La calenda de la Guelaguetza fue un ritual en el que se exhibieron, para consumo del turismo, los trajes típicos de las regiones del estado; pero que, como ocurre en las de tintes religioso, tuvo como objetivo anunciar la fiesta e invitar a los asistentes a ser partícipes de ella. Asimismo, fue también una actividad que evidenció las diferencias interregionales, la riqueza de unas y la pobreza de otras; unas donde las mujeres son más "sumisas", mientras que en otras poseen "bonita estatura"[100], así como las diferencias intraregionales, ya que el hecho de que las delegaciones no hayan desfilado por regiones pudo deberse a una falta de organización, o bien, a la exhibición de las molestias que a

[99] El recorrido comprendió las calles de Alcalá, de ahí tomo la de Morelos hasta llegar a La Soledad, en donde continuó a través de la Avenida Independencia hasta llegar a la Alameda de León, para entrar al zócalo y detenerse frente al Palacio de Gobierno.

[100] Comentarios de un turista nacional, expresados a bordo de un autobús urbano. El ocasional informante indicó que no "creía" que la Guelaguetza fuera realizada por gente "original", de ahí que no hubiera comprado sus boletos para presenciarla, pero que después de observar a los participantes de la calenda y darse cuenta de que no se trataba de "grupos folklóricos" sino de tipos "auténticos", "muy ellos", se sentía motivado para acudir al cerro al lunes siguiente.

algunas delegaciones les causó la participación de otras de su misma región, como en el caso de los danzantes de la Pluma o los contingentes istmeños. Sin embargo la calenda, a pesar de demostrar una serie de problemas, también fue un ritual de reconocimiento a las autoridades locales, al poder establecido por siglos en la ciudad. La reformulación de elementos conocidos ha servido para dar mayor lucimiento a la festividad[101], puesto que fue sólo una muestra "de lo que viviremos en la presentación de la máxima fiesta folklórica de los oaxaqueños"[102]. La celebración se nutre, de esta forma, de prácticas diversas que reconstruye a fin de reafirmar su imagen de ciudad tradicional, donde lo indígena y lo mestizo se encuentran, donde lo colonial y lo moderno comparten espacios, donde se valora el pasado y a través de él se construye el presente:

> *El zócalo estaba de fiesta, mientras la gente no cesaba en aplaudir al paso del fandango de Tlacolula de Matamoros, con sus tradicionales marmotas... También los danzantes de la pluma eran ovacionados por los extranjeros, ante ese ritual que evocaba a los dioses zapotecas y mixtecas, que cimentaron esa gran cultura en Monte Albán, Zaachila, Mitla, Yagul, entre otras comunidades*[103].

* * * * *

La importancia de las actividades reseñadas no estriba solamente en ser el complemento de la Guelaguetza sino por los elementos simbólicos que transmiten cada año a los oaxaqueños. Así, el Bani Stui Gulal hace referencia a una visión particular de la historia de la fiesta, que ha llegado a ser no sólo aceptada sino asumida por los urbanitas. La elección de la Diosa Centéotl mantiene vigente una forma particular y

[101] Es curioso observar que son pocas las ocasiones en que los periódicos locales (a partir de 1988) han realizado una crónica detallada de estas calendas. En su mayoría, únicamente mencionan a los contingentes participantes y a las autoridades que las presidieron. Pudiera ser debido a que los medios impresos consideran que la población sabe en qué consiste una calenda y que, por eso mismo, estaría de sobra reseñarla.
[102] Noticias, domingo 22 de julio de 2001.
[103] El Imparcial, domingo 29 de julio de 2001.

específica de concebir a la mujer indígena oaxaqueña, que funda su legitimidad en una práctica antigua sustentada en los discursos creados sobre la historia de la fiesta. La representación de la leyenda de Donají propone modelos a seguir basados en la lealtad a la patria y en el orgullo de ser lo que uno es, es decir, de ser auténtico. Por su parte, la calenda manifiesta elementos presentes en la tradición religiosa local, que fueron apropiados por los organizadores. Todas estas actividades transmiten un contenido particular y provocan la creación o reafirmación de conjuntos de ideas que si bien prevalecían antes de la existencia de ellas, a su través logran tener coherencia.

Prácticas culturales recientemente introducidas en una sociedad, cuando se revisten de ese ropaje del pasado pueden llegar a ser plenamente asumidas y legitimadas por los miembros del colectivo a tal grado que, incluso, pueden transformarse en símbolos locales, es decir, en aquello que *re-presenta* un conjunto de imágenes compartidas, porque a través de ellas se expresa el *ethos* de una sociedad, proporcionando a los actores sociales una idea de continuidad en el tiempo, a pesar de las discontinuidades y los cambios de rumbo. En el pasado de cada sociedad hay acumulada una gran cantidad de materiales, así como un lenguaje elaborado de práctica y comunicación simbólica (Hobsbawm, 1993:6). Los colectivos, pues, rebuscan en sus pasados, remodelan fachadas de antiguos edificios, rescatan del olvido viejas prácticas y con ellos, entre otros muchos elementos, redefinen sus historias y edifican sus imaginarios urbanos. Como dice Connerton (1991:3), las experiencias del presente dependen en gran medida del conocimiento que se tenga del pasado y esas imágenes del pasado sirven normalmente para legitimar el orden social presente.

CAPÍTULO VIII

LA FIESTA COMO PATRIMONIO, CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA Y REAFIRMADORA DEL ORDEN SOCIAL

La Guelaguetza, además de ser una fiesta a través de la cual los oaxaqueños dan sustento a sus diferentes identidades sociales, es también el elemento por medio del que la ciudad se construye simbólicamente, se dota de una especificidad y puede con ella diferenciarse en contextos tanto regionales como nacionales e internacionales. ¿A qué refieren los elementos contenidos en la fiesta? Es la pregunta que nos hacemos al comenzar este capítulo. Para que un elemento se torne en símbolo se requiere que los actores sociales lo hayan construido y le otorguen esa representación. El símbolo no nace por sí mismo sino a través de la acción social que lo establece como tal y le confiere un sentido. En este capítulo nos interesa abundar en los elementos simbólicos de la fiesta y analizar, a través de ellos, cómo la Guelaguetza ha llegado a convertirse en la representación pública de la ciudad, cómo a través de esos mismos elementos los urbanitas se vinculan y cómo, a través de la realización de la fiesta, celebran el orden vigente en su sociedad. De ahí que una primera parte de este capítulo la dediquemos a abordar tres aspectos del hecho festivo: el primero será estudiar la fiesta como patrimonio; es decir, como un elemento que es considerado como parte de la tradición oaxaqueña y propiedad de los habitantes de la ciudad. El segundo analizará las formas como la fiesta refiere a un orden social, que con su realización periódica lo refrenda. Por último, el tercero se referirá al proceso que ha llevado a la Guelaguetza hasta convertirse en el símbolo a través del cual la ciudad es identificada. Asimismo, en esta misma línea de construcción simbólica se inscribe la segunda parte de este capítulo.

A lo largo de este documento hemos insistido en que los Lunes del Cerro son, básicamente, una fiesta urbana, a la que acuden actores

sociales que habitan tanto en la ciudad como en el interior del estado y que ambos se identifican a través de la fiesta. Así, la Guelaguetza se convierte en un símbolo, no sólo para la ciudad sino también para todo el estado, que por su medio recrea una imagen particular, de un estado rico en tradiciones y folklore. Si bien el acápite que hemos titulado "La construcción simbólica del estado: las otras Guelaguetzas" podría estar un tanto fuera de lugar con respecto a la primera parte de este capítulo, hemos creído conveniente su inclusión para analizar la forma en que el hecho festivo urbano se ha ido reproduciendo al interior del estado, lo que, también, permitirá ver las líneas a través de las que se vinculan las poblaciones del interior con la ciudad y ésta última con las primeras.

1. LA FIESTA COMO PATRIMONIO

Los reclamos en busca de una mayor autenticidad de la fiesta no están solamente dirigidos para consumo del turismo que acude a ella, puesto que, a final de cuentas, éste en muchos casos no se encuentra capacitado para dictaminar si lo que se ejecuta sobre el escenario es o no auténtico, basta que sea folklórico, vistoso y espectacular. De ahí que esta búsqueda por lo auténtico, este interés por lo original, se encuentre orientado más bien hacia los mismos oaxaqueños, tanto de la ciudad como del interior del estado. Los mecanismos a través de los que se pretende mantener lo considerado como tradicional están íntimamente relacionados con la idea de la fiesta como patrimonio; es decir, como una herencia de la que gozan los oaxaqueños; una imagen que se ha ido creando a lo largo del tiempo y que ahora se encuentra completamente afianzada.

En su acepción más común, patrimonio significa aquello que se recibe de los padres, lo que es heredado y que, por tanto, forma parte de la propiedad de una persona, por derecho propio (Arjona, 1986:7). De esta forma, un bien poseído es considerado con una temporalidad que va más allá del individuo que lo posee. En algunos momentos los objetos que forman parte de la herencia pudieron haber sido de uso común por

los poseedores originarios; de ahí que en el concepto de patrimonio, en un primer momento, no se ponga tanto el énfasis en los elementos contenidos (en los listados relacionales de lo heredado), sino en el sentido que se le otorga a los mismos, que es lo que en última instancia les concede el valor que poseen. Una cuchara, por ejemplo, tiene el mismo uso en un restaurante que en una casa (pero no colgada en la pared o expuesta en la vitrina de algún museo); su valor puede depender del material con que se encuentre fabricada; pero una cuchara que ha sido heredada puede adquirir un valor más allá del económico, puesto que ya no sólo es un bien de uso común, sino que puede referir a una continuidad familiar; es decir, fue lo poseído por los miembros pasados de la familia y, al ser legado, acentúa en éstos -sus actuales poseedores- un sentimiento de pertenencia a un conglomerado social específico. La cuchara ha pasado, de esta manera, a tener un valor agregado, no en términos monetarios sino en aspectos emocionales o sentimentales. Por tanto, lo que había sido un objeto cualquiera pasa, a través de un proceso de construcción, a ser considerado patrimonio.

A pesar de que la fiesta se visualiza como "natural" de la ciudad, hay que volver a insistir que ésta ha sido una construcción social, en donde han trabajado numerosos actores sociales y que se ha producido a través de un proceso histórico particular. Lo que hoy se considera como "natural" de la ciudad nos indica que esta práctica ha sido ampliamente aceptada y legitimada socialmente y, por ello mismo, se toma como lo ya dado, lo que siempre ha sido y aquello que ha existido desde tiempos inmemoriales. Las acciones intencionales que le dieron origen se diluyen en el olvido, aunque la invención creativa de los actores que en ella han influido y la han enriquecido es valorada en la mayoría de las ocasiones[1]. De esta forma, la Guelaguetza como patrimonio también es una construcción social, porque ésta no se encuentra en la naturaleza, ni es un fenómeno que se presente en todo el país, y tampoco ha tenido en

[1] Ejemplo de ello es la entrega de reconocimientos en los Lunes del Cerro a personajes que se han distinguido por sus contribuciones a la fiesta.

todas las épocas la forma que actualmente posee (Florescano, 1993:10)[2]. El factor histórico es aquí el referente que ha permitido considerarla como patrimonio, porque el tiempo histórico se ha identificado con el tiempo mítico, el tiempo de "la tradición"[3]. Esta dimensión histórica, así concebida, está "más allá del orden social y de sus leyes", puesto que escapa del control social y se sitúa en los límites de la cultura (Prats, 1997:23)[4].

La relación que se realiza de la festividad con el pasado permite visualizarla como la continuación de una tradición; al vivirla, participando en ella de diversas maneras y en diferentes niveles, los oaxaqueños se vinculan también a ese pasado inmemorial o imaginado, en donde se dice que la fiesta tiene sus orígenes. Sin embargo, no sólo ésta se visualiza como un *continuun* sino también los mismos actores sociales, en el momento en que se conciben como sus organizadores y celebrantes. De ahí que personajes que vivieron en una época no posible de ser fechada con exactitud, anónimos para los actuales habitantes, que introdujeron una práctica ritual que desde esos momentos no ha cesado de llevarse a cabo, pasen a ser considerados como los antepasados o los ancestros, y quienes los consideran de tal forman se asuman, a sí mismos, como sus descendientes. De ahí que el pasado se mitifique y en este proceso los antepasados pierdan sus rostros y sus identidades, y adopten aquellos que, en un claro presentismo, se les otorguen.

---

[2] En México, en los últimos años la concepción de patrimonio como acervo, que privó durante mucho tiempo, ha dado paso a la concepción de éste como construcción social. En esta conceptualización se pone énfasis en analizar cómo los actores sociales se relacionan con él (Rosas, 1998:3-4).

[3] En este apartado nos estamos refiriendo únicamente a la Guelaguetza y no a otras prácticas culturales que son consideradas, de igual forma, como patrimonio de los oaxaqueños. La revaloración de las mismas las hemos esbozado a través de las páginas anteriores, pero no serán objeto de mayor consideración en este trabajo.

[4] Prats (1997:27) indica que el eje sobre el que giran las reactivaciones patrimoniales está dado por la naturaleza, la historia y la inspiración creativa. Dice que éstos "vienen a ser como los lados de un triángulo dentro del cual se integran todos los elementos potencialmente patrimonializables en el contexto de una dinámica de inclusión y exclusión considerablemente rígida". Otros autores, como Prat (1992) han manifestado que entre las características que debe poseer cualquier elemento para que sea susceptible de convertirse en patrimonio se encuentra la pérdida de funcionalidad, la escasez de los mismos o la nobleza de su constitución.

Los elementos que permitieron que la fiesta del Lunes del Cerro fuera considerada patrimonio tuvieron su origen en décadas pasadas[5]. Podríamos aquí sugerir la hipótesis de que el inicio de esta construcción fue realizada en los años posrevolucionarios, cuando la fiesta estuvo en continuo cambio, enfatizando en ella los elementos locales y transitando de ser un día de campo a convertirse en un conjunto de actividades organizado para resaltar el regionalismo emergente en Oaxaca. A partir de estos años se inició también la creación de una serie de discursos que la vinculaban con un pasado mítico, influenciados por un conjunto de ideas venido del centro del país, arrastrado desde el siglo decimonónico, que promovía que los actores sociales se consideraran herederos naturales del pasado prehispánico y que precisamente en esas épocas centraran sus orígenes. La relación pasado-actualidad, ancestros-herencia es la que ha motivado a los oaxaqueños a defender su fiesta, porque en ella se encierran no sólo los elementos del regionalismo, sino aquellos que refieren a su origen, a su esencia, al *ethos* mismo de su sociedad. Por tanto, una practica cultural no nace siendo considerada como patrimonio, sino que es asumida de esta forma en momentos concretos del devenir social, en contextos específicos que son los que permiten analizar las formas a través de las cuales los elementos contenidos en el baúl de los recuerdos de una sociedad son dotados de un nuevo sentido, se les proporciona un valor agregado y pasan a formar parte de la herencia de una sociedad. El proceso por el que ha transitado la festividad oaxaqueña hasta ser considerada de tal forma, puede ser -a grandes rasgos- seguida a través de las notas periodísticas. En ellas se observa la insistencia por evidenciar su antigüedad, mostrarla como una repetición ritualizada:

[5] Las primeras referencias que poseemos de ello datan de los años treinta del siglo pasado. No tenemos datos que aseguren que esta consideración de la fiesta como patrimonio sea más antigua, puesto que a partir de los años mencionados es cuando comienza nuestra información hemerográfica.

> *Cómo desearíamos de todo corazón tener la agilidad imaginativa de nuestros grandes poetas para derramar en estas páginas nuestras impresiones de la vieja festividad que anualmente celebramos sin faltarnos ni un solo ápice de entusiasmo, en las desforestadas colinas del Cerro del Fortín... Era de esperarse, como también ha sido de esperar en años pretéritos, que nuestra fiesta titular, la fiesta del Lunes del Cerro o de la Azucena, como queráis llamarle, resultó con todo el esplendor, con toda la pinturería y con todo el romance y poesía como efectivamente fue*[6].

Lo antiguo en este caso también se vincula con la idea de posesión, como ilustra la utilización del pronombre posesivo en primera persona del plural, "nuestro". No sólo se requiere que un elemento sea antiguo sino también que pertenezca a los actores sociales que lo realizan. Aquí la temporalidad de lo propio juega un papel importante, en la medida en que los oaxaqueños asumen que no se inventaron la fiesta, sino que la heredaron de sus padres; por eso también se visualiza como una remembranza, como un volver a realizar lo que otros hicieron. Los calificativos que se le dan a esta actividad denotan esa vinculación: "nuestro ya legendario paseo"[7], "evocadora de un lejano ayer que no muere"[8], "vieja costumbre de nuestros mayores"[9], o bien:

> *...la verdad indiscutible y única es que ayer, como hace muchos años cuando nuestros abuelos gozaron del encanto que hoy nos maravilla, hombres y mujeres, ricos y pobres, jóvenes y ancianos, todos fueron allá, a la cumbre; todos fueron y saborearon como si nunca lo hubiesen hecho, copas de nieve que en días comunes jamás apetecieron en tal forma, todos cargaron con sus racimos de frutas, dulces y multitud de golosinas que en fiesta tan magna jamás ha de faltar...*[10]

La festividad manifiesta continuidad. Ese es el sentido de datarla en una época pasada, fuera del control de los actores sociales contemporáneos. Sin embargo, en este caso, para que llegara a ser considerada como patrimonio requirió, además, contener elementos a

[6] Oaxaca Nuevo, martes 20 de julio de 1937.
[7] Oaxaca Nuevo, lunes 26 de julio de 1937.
[8] Oaxaca Nuevo, domingo 17 de julio de 1938.
[9] Oaxaca Nuevo, lunes 24 de julio de 1939.
[10] Oaxaca Nuevo, martes 27 de julio de 1937.

través de los cuales los oaxaqueños se representaran. No olvidemos que en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo pasado la fiesta se nutrió de actividades que hacían referencia a una especificidad. Se realizó, entonces, una selección de elementos que, representativos, diferenciaran a Oaxaca del resto del país y, en consecuencia, a los oaxaqueños del resto de los mexicanos. Éste fue un proceso largo, a cuyo término se logró que la fiesta concentrara las características propias, convirtiéndose de esta forma en un símbolo (Turner, 1990:30)[11], ya que encerraba lo oaxaqueño:

> *Ya es indiscutible que la fiesta de los Lunes del Cerro, y muy especialmente su "octava", son algo que jamás podrá ser pasado por alto; es natural, se trata de algo en donde palpita el alma oaxaqueña, en donde la belleza incomparable de nuestras tradiciones alcanza sus más hermosos matices; y simple y sencillamente la fiesta de todas las clases sociales de Antequera*[12].

No existen datos que nos permitan afirmar que entre los oaxaqueños se discutió sobre la antigüedad de la fiesta. Ésta, al parecer, se daba por supuesta, lo que refería a la legitimación de que gozaba su característica de "ancestral" y la visión de los actores sociales de ser sus herederos y continuadores. Lo que no estaba plenamente asumido era la importancia de la fiesta por encima de todas las demás que se celebraban en el seno de la ciudad. Al parecer, ésta se fue incrementando con el paso del tiempo, en el período que va de 1930 a 1950, cuando los tintes regionalistas tomaron carta de naturalización en los Lunes del Cerro. Este conjunto de elementos no sólo indicaba una versión construida de la cultura local, sino también se constituyó en el representativo de una forma de ser del oaxaqueño. La fiesta condensó en sí misma un núcleo de representaciones sobre las que giraba la esencia de los actores y el "alma oaxaqueña" como fue llamada desde esa época. Como cualquier otro

[11] Turner (1990:30-31) ha indicado que las características de los símbolos rituales son la condensación, es decir, la capacidad para representar en una sola formación diversas acciones; la unificación de significados dispares o interconectados; y la polarización de sentido, dividido a su vez en "polo sensorial" y "polo ideológico".
[12] Oaxaca Nuevo, martes 29 de julio de 1941.

conjunto simbólico, comunicaba ideas y valores o, dicho de otro modo, refería a lo que el oaxaqueño *es*, tanto de forma ideológica como de manera axiomática.

Cuando surgió el nuevo modelo de celebración de la festividad, es decir, cuando se creó la Guelaguetza como tal, ésta se construyó sobre los Lunes del Cerro, adquiriendo, a través de un proceso de ósmosis, las características que esta última celebración poseía. La fiesta era tenida como "tradicional", "legendaria", "ancestral", "vieja", "legado", entre otros calificativos, y el modelo de 1951 se posesionó de ellos y de su carga valorativa, puesto que se presentó como una continuidad más que como una innovación. La forma cambió, pero lo que subyacía en ella era lo mismo que estaba presente en los anteriores Lunes del Cerro, la capacidad de *re-presentar* el conjunto de elementos culturales a través de los cuales los oaxaqueños se sentían identificados y diferenciados con respecto a otros contextos. Durante los años que van de 1951 a 1980 la fiesta continuó con su proceso de consolidación como símbolo. Eran conjuntos de ideas, concretadas en elementos culturales, que fueron valorados positivamente, de tal forma que la esencia de lo oaxaqueño estaba relacionada de manera indisoluble con la bondad y la belleza. En el transcurso de estos años, la Guelaguetza llegó a ser calificada como "la máxima fiesta de los oaxaqueños", no sólo por ser la más folklórica y vistosa de las que se celebraban en la ciudad, sino porque también era su expresión simbólica. Es decir, con ella había finalizado, momentáneamente, la búsqueda de la idea de continuidad como grupo social, a pesar de las discontinuidades, los cruces y cambios de rumbos que en el proceso histórico local se habían experimentado (Pujadas, 1993:63). De ahí que fuera tomada como sustento de las identidades sociales, en contextos plenamente definidos, porque fue construida como la "expresión de un pueblo cuya grandeza está plasmada en este inolvidable espectáculo"[13].

[13] El Imparcial, lunes 31 de julio de 1972.

Aunque la aceptación por parte de los urbanitas sobre la antigüedad de la fiesta, y de considerarse a sí mismos como herederos de una tradición estaba dada desde épocas atrás, la concepción de la Guelaguetza como patrimonio es relativamente reciente. Este calificativo fue utilizado por los gobernantes oaxaqueños para referirse a un conjunto de prácticas festivas que, plenamente legitimado, debía de ser defendido y conservado, a la vez que sustentaba un orgullo regional, por ser único y exclusivo de Oaxaca. Es en los años ochenta, durante la administración del gobernador Pedro Vásquez Colmenares[14], que se comenzó a utilizar el término "patrimonio cultural" para referirse a la fiesta:

> *Esta fue una demostración de la riqueza espiritual y cultural de nuestra entidad de la que todos lo oaxaqueños debemos sentirnos profundamente orgullosos. Esto constituye parte del patrimonio cultural de la nación: expresa la riqueza de la cultura de nuestros antepasados, que debemos tratar de conservar con más fuerza*[15].

La idea de patrimonio material estaba ya presente en las esferas de gobierno; de hecho, una de las carteras ministeriales del Poder Ejecutivo Federal era la de Patrimonio Nacional[16]. No obstante, el concepto patrimonio cultural asignado a prácticas sociales aún no había sido explotado, por lo que se constituía en una veta rica para los

[14] Vásquez Colmenares es hijo del ex gobernador Genaro Vásquez (1924-1928); gobernó la entidad del 1 de diciembre de 1980 al 30 de noviembre de 1985, cuando renunció a ella para hacerse cargo de la Seguridad Nacional, en la Secretaría de Gobernación. Le sucedió como interino el C.P. Jesús Martínez Alvarez, quien finalizó el sexenio el 30 de noviembre de 1986. Durante la administración del primero se dio un decidido impulso para que Oaxaca fuera declarada por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad, lo que se logró en 1987.

[15] El Imparcial, martes 28 de julio de 1981 (Declaraciones del gobernador del estado, después de asistir a la Octava de la Guelaguetza).

[16] Díaz-Berrio (1990:164) indica que pueden considerarse como patrimonio cultural los monumentos, los conjuntos arquitectónicos y los lugares naturales. Esta definición, basada en documentos oficiales sobre el patrimonio nacional, permite observar que lo que se valora son construcciones arquitectónicas y lugares naturales, pero no prácticas culturales o costumbres locales. Aquí también es posible mencionar que en 1990, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia se llevó a cabo el simposio "Patrimonio, Museo y Participación Social"; ninguna de las ponencias y comunicaciones leídas en su seno definía el término "patrimonio", ya que posiblemente se daba por sentado que refería a lo que antes hemos señalado.

discursos políticos sobre lo propio y la identidad misma[17]. De Varine (1976) había manifestado que el patrimonio cultural era una especie de medicina para sobrellevar el mundo deshumanizante de la técnica y de la complejidad moderna; por ello indicaba que la noción de patrimonio cultural surgía, muchas veces, en contextos de crisis, permitiendo a los actores sociales mantener y reforzar sus identidades. En ese sentido, no es raro que la fiesta oaxaqueña comience a ser calificada de tal forma, en medio de una crisis económica y política en el que el país estaba inmerso[18], enalteciendo así el orgullo oaxaqueño por contar con prácticas ampliamente alabadas y consideradas como enriquecedoras de la nación. El que se diga que la Guelaguetza es "patrimonio cultural de la nación" indica que ha sido resultado de una selección, jerarquización y valoración, por parte del Estado, como símbolos metonímicos de la identidad, excelencia y creatividad de la nación (Giménez, 2001:3), de la que no gozan otras manifestaciones. De esta forma, todo lo que encierra la fiesta refuerza la idea de la propiedad de los oaxaqueños; de ahí que en estos años se insista en el retorno a la autenticidad, se exhorte a mantener vivas las costumbres, se exija la creación de cuerpos que velen por su integridad y pureza, y que los mismos actores que la realizan sean considerados como parte de esa herencia y, por ello mismo, se les solicite que se mantengan intactos:

> *Hemos perdido ocho razas de veintitrés que conformaban nuestro patrimonio étnico ancestral, y con ellas, las bellas y originales indumentarias de las setenta que se conocieron en la época de la Conquista y que, las aún restantes, han ido desapareciendo o modificando a ritmo con la marginación y abandono oficial de los*

[17] Este tipo de patrimonio es lo que algunos han dado en llamar "etnográfico", es decir "todas aquellas expresiones culturales que, sin poseer una naturaleza material en sí mismas, y aunque casi siempre impliquen y conlleven indisociablemente unidos elementos de este carácter, son manifestaciones incorpóreas de una cultura específica: conocimientos, técnicas, acciones, costumbres, ideas, creencias... y fiestas" (Escalera, 1998:81).

[18] De 1976 a 1982, el Presidente del país fue José López Portillo; su sexenio terminó con una drástica devaluación de la moneda, la nacionalización de la banca y una crisis económica que impactó en el país durante varios años después. De 1982 a 1988, ocupó la Presidencia de la República Miguel de la Madrid Hurtado, quien inició el proceso de liberación económica, sepultando el ya de por sí débil modelo del sistema benefactor. Aguilar y Meyer (1993:249-285) hacen un breve análisis de la administración de ambos presidentes.

> *núcleos aborígenes que en la actualidad, a pesar de todo, siguen siendo testimonio latente de la capacidad artística y artesanal de este conglomerado autóctono, que con su presencia enaltece sin límites la personalidad social y moral del Estado de Oaxaca* (Canseco, 1982).

Los autóctonos, identificados aquí como los indígenas, son cosificados en el discurso que nuevamente refiere a una forma de concepción particular de algunos sectores urbanos de Oaxaca, que mantiene las diferencias de unos con respecto de otros. Como las así llamadas "razas" son parte del patrimonio, son -entonces- propiedad de unos cuantos, lo que legitima las acciones que sobre ellas se emprendan; en este caso, la tolerancia imaginada, como parte de una estrategia positiva de autorepresentación, refuerza la discriminación de un grupo sobre otro (Van Dijk, 1984:131). De lo anterior, podemos inferir que el patrimonio también manifiesta un tipo de ideología. La propuesta de que determinados elementos sean o no parte de él, surge en el contexto de ideas preestablecidas, puesto que se valoran de acuerdo a una óptica específica, que en la acción no hace sino reforzarse a sí misma. Los bienes reunidos por cada sociedad en la historia realmente no pertenecen a todos, aunque se asegure lo contrario (García, 1993). De ahí que la reactivación del patrimonio responda a intereses específicos, sean éstos de clase, políticos o de cualquier otra índole.

La catalogación de la Guelaguetza como patrimonio únicamente es entendida con base en la acción del poder político. No todos los elementos culturales son calificados así ni todas aquellas propuestas son consideradas, sino solamente aquellas que tienen un respaldo para poder ser aceptadas de tal forma. Como dijera Prats (1997:35), sin poder no existe patrimonio. De ahí que, en el caso que nos ocupa, la cúpula del poder político local, que impulsó la formación de un nuevo modelo de celebración de la fiesta urbana, que alentó en su campo de acción el desarrollo de la misma, que cobijó bajo su sombra una recreación de los símbolos del oaxaqueñismo concentrados en la fiesta, sea la que después la califique como patrimonio de los oaxaqueños, la sacralice aún más y se

mantenga unido a ella, porque refiere a un orden social que con su repetición anual lo legitima. De ahí que sea el mismo poder político el que se muestre interesado por su conservación:

> *Con el objeto de que las futuras generaciones conozcan sus raíces y las riquezas encerradas en nuestra patria chica, el Gobierno del Estado ha instrumentado el plan piloto "Oaxaca, patrimonio cultural de la humanidad", para que se integre al calendario escolar en el nivel de secundaria. El responsable de la unidad, indicó que los objetivos persiguen crear conciencia en los jóvenes sobre el valor del universo cultural que es Oaxaca, así como conservar para las futuras generaciones un legado histórico que por su trascendencia y originalidad forma parte destacada del patrimonio de Oaxaca, México y el mundo*[19].

Si deseáramos resumir lo dicho hasta aquí, podríamos indicar que para llegar a ser considerada patrimonio, la Guelaguetza necesitó primero legitimar sus orígenes, datarse en una época que iba mucho más allá del control de los urbanitas. Del binomio antigüedad-ancestros, a través de un proceso de continuidad se pasaba al de actualidad-descendientes. Posteriormente, requirió encerrar en ella elementos compartidos por los actores sociales. De esta forma se convirtió en un símbolo. Ese conjunto de elementos refería a una expresión de la identidad social, por lo que se erigía como sustento de la misma. No obstante lo anterior, la que la dotó de sentido y caracterizó como patrimonio fue la acción del poder político. De esta manera la fiesta pasaba a tener un valor agregado, puesto que conjuntaba en ella tanto elementos materiales como sentimentales, imposibles de ser separados. Si la fiesta logra encender emociones, es porque es considerada como herencia, pero también representación.

Con esto concluimos este apartado. Los discursos sobre la autenticidad de la fiesta y de los actores que la realizan, las consideraciones que se tienen de ella como parte de un legado cultural que hay que conservar, las formulaciones identitarias a que refieren y los

[19] Noticias, lunes 25 de julio de 1988.

símbolos que encierra ha sido todo resultado de una acción intencional, de una construcción social que se ha dado a través del tiempo, que se fue ajustando al devenir mismo de los actores sociales, del contexto en el que surgió y se desarrolló, influenciado asimismo por otros factores externos. Todo concurrió para que la fiesta fuera considerada como patrimonio de los oaxaqueños. Sin embargo, el Estado y sus intelectuales jugaron en ello un papel de vital importancia, ya que fueron sus ingenieros que -presentados bajo el vestuario de ser sus más decididos guardianes- lograron erigir un discurso que la legitimaba, que hacía una lectura particular de la realidad oaxaqueña, que convertía en sagrada su propia creación, y que la vendía como una lectura presuntamente totalizadora de su ser social y del sentido de su existencia colectiva (Pujadas, 1992:4).

2. LA REAFIRMACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

A lo largo del tiempo, la fiesta oaxaqueña ha hecho referencia al orden social vigente en la ciudad de Oaxaca y, por ende, refrendado en el imaginario de muchos de los actores sociales que en ella viven. Este conjunto de ideas resalta las relaciones de dominación-sujeción que se da entre mestizos e indios, dando por sentado que *así han sido* y que *así deberían ser*. La afirmación anterior no es otra cosa que constatar que existe en la sociedad oaxaqueña un núcleo de ideas preestablecidas que orientan la conducta en la vida social (Berger y Luckmann, 1998), pues con base en ellas, los actores sociales adecuan su manera de relacionarse con otras personas, visualizadas de manera etnocéntrica, como diferentes. Los elementos preteóricos que contienen se han ido construyendo a lo largo del tiempo, son producto de la sedimentación de una infinita cantidad de interacciones sociales y han posibilitado una forma específica de concebir la realidad social (Schutz, 1974). Es lo dado de antemano, lo supuesto, el conocimiento que permite la vida social, porque la realidad es captada desde una óptica específica que comparten los miembros de un colectivo (Berger y Luckmann, 1998). Como cualquier forma de conocimiento, este conjunto de imaginarios es histórico, puesto que a pesar de ser considerado como "natural" por

aquellos que lo comparten, ha surgido de una situación específica y de intereses particulares. Los modos de ver siempre son históricos, porque dependen del tiempo y del contexto social.

Sin embargo, parafraseando a Mannheim (1997:3)[20], cuando nos referimos a "los imaginarios de los oaxaqueños" no estamos hablando de una sola persona ni que ésta ha sido la que ha creado el suyo propio con el que orienta su conducta. Afirmar lo anterior sería un error. Es mucho más adecuado insistir en que el individuo participa de los creados por otros hombres que existieron antes que él; de ahí que se encuentre ante una situación heredada, con formas específicas de leer la realidad social que se adaptan a momentos concretos y que son susceptibles de ser transformadas para que se puedan así adaptar a las alteraciones y cambios que se suceden en la vida social. Las formas de ver y de pensar se construyen socialmente. Asimismo, los "imaginarios" no fueron creados colectivamente por consenso, sino que ciertos individuos, que pertenecen a ciertos grupos, bajo ciertos intereses son los que los han originado y que, posteriormente, los han transmitido a través de un proceso de imposición, en la mayoría de los casos, a los demás individuos de su sociedad. El que actualmente muchos de los oaxaqueños los tomen como lo ya dado implica la existencia de un proceso de institucionalización logrado a lo largo del tiempo y que ha dado como resultado que esos conjuntos de ideas se experimenten como una realidad objetiva, como parte de su sociedad y que, por tanto, sean transmitidos a las nuevas generaciones, proporcionándoles una forma concreta de aprehender la realidad que los circunda y que ellos mismos siguen construyendo (Berger y Luckmann, 1998:74-82).

En el caso de Oaxaca, en este conjunto de ideas preestablecidas se distinguen claramente dos actores sociales, los indios y los no indios[21].

[20] Mannheim se refiere explícitamente en estas páginas citadas al concepto sociológico de pensamiento.
[21] El hecho de que nuestra descripción sea breve no intenta, de ninguna forma, hacer una lectura simplista de las relaciones sociales que se realizan en la ciudad de Oaxaca, es

En ambos casos, cada uno tiene ciertas especificidades, dependiendo del grupo étnico al que pertenezca. Las relaciones que entablan entre ellos son, básicamente, de dominación-sujeción, donde los no indios se erigen como el grupo dominante, mientras que los indios son el dominado. Esta estructura social tiene sus orígenes en la época colonial, cuando se configuró la sociedad regional con base en la clara distinción de los actores sociales que en ella participaban, asignándole a cada uno un lugar específico (Montes, 1998ᵇ:46). El orden social surgió -como en todos los casos- como producto de la actividad humana y se mantiene porque esa misma actividad humana lo sigue produciendo (Berger y Luckmann, 1998:73). De tal forma que en la actualidad es posible observar en Oaxaca la posesión de una forma particular de jerarquizar a los actores sociales con base en su adscripción étnica, en el color de la piel, en las formas de vestir, entre otras muchas características físicas y culturales. Este presupuesto norma la mayoría de las relaciones que se suceden en el seno de la ciudad. Los mismos sustantivos con los que los actores han sido identificados remiten a pensar en una dicotomía hegemónicos-subordinados[22]; así, la "gente de razón", la "gente bonita", "los que tienen escuela" -la sociedad no indígena- tiene su contraparte en la "gente de costumbre", en "los yopes[23]", en "los propios", es decir, en los indios. Cada uno de los sustantivos se encuentra cargado de juicios de

decir, no buscamos plantear solamente la clásica dicotomía indios-mestizos ni atribuirle la carga ideológica que el discurso antropológico clásico le ha proporcionado; en otras palabras, no pretendemos desarrollar una historia de "buenos" y "malos", sino de intentar explicitar una realidad social.

[22] Hay que indicar que las relaciones de dominación-sujeción no se conducen únicamente en la dirección no indios hacia los indios, o de la sociedad nacional hacia la sociedad indígena, sino que cada uno de estos grupos las reproduce a su interior, haciendo una realidad mucho más compleja que la que aquí estamos simplificando. En el primer caso, abundan los trabajos sobre clases sociales, castas, etc. Sobre las relaciones desiguales que los grupos indígenas mantienen entre sí, remitimos al trabajo de Hernández y Lizama (1996), desarrollado en el Istmo de Tehuantepec, en el que se expone la dominación que ejercen los zapotecos sobre los huaves, tanto en aspectos políticos, como económicos y culturales.

[23] Montes (1998ᵇ:36) indica que éste "es un término despectivo para denominar a los indios de Oaxaca. Actualmente se usa como sinónimo de tonto, bruto, ignorante, que carece de buen gusto, adjetivos con que suele calificarse al indio. A principios de siglo se utilizó esta palabra para designar a los indios de la Sierra Juárez que llegaban a la ciudad de Oaxaca a trabajar como mozos en las casas de los citadinos, a cambio de su trabajo se les enseñaba el español. Es importante señalar que realizaban los trabajos más pesados e insalubres, como limpiar las cañerías".

valor y el que sea empleado para denominar a los individuos de un grupo, los hace exclusivos de ese conglomerado, evidenciando una rígida y estricta clasificación social.

Los imaginarios de los oaxaqueños urbanos remiten, también, a la idea de una superioridad de la ciudad sobre las poblaciones del interior del estado, sean éstas indígenas o mestizas. La supremacía de la ciudad y, por ende, de los que en ella habitan, se da por ser el centro político, económico, religioso, educativo y comercial -entre otros- de la entidad. En el caso de las poblaciones indígenas, éstas son concebidas como doblemente inferiores, porque por un lado no pertenecen al mundo urbano, identificado como el mundo moderno y, por el otro, son habitadas por los indígenas. De tal forma que ser indio en Oaxaca es -en el imaginario mestizo- ser pobre, ignorante, del interior del estado, ser de costumbre, es decir, cargar con una serie de estereotipos, donde el estigma es utilizado como un medio para garantizar la desigualdad. De esta forma, un individuo cualquiera que pudiera tener una relación común con personas de la ciudad, cuando se identifica o es identificado como indio, adquiere una diferencia indeseable que anula en él todos sus restantes atributos (Goffman, 1970:15).

Los imaginarios, como conjuntos de ideas, se hacen visibles sólo a través de la acción social, es decir, cuando se materializan en discursos o en acciones concretas. Charlas informales, por ejemplo, en las que se toca en algún momento la cuestión indígena son ricas vetas para el análisis de las formas de pensar que las han originado (Todorov, 1992:19). En algunos casos, los urbanitas de Oaxaca diferencian a dos tipos de indígenas, los revoltosos o eternos inconformes, y los "inditos". Los primeros son aquellos que llegan a la ciudad para manifestarse en busca de soluciones a las numerosas problemáticas que se tienen en sus comunidades; al llegar, organizan marchas, cierran calles, realizan plantones frente a oficinas gubernamentales, dando un "mal aspecto" a la ciudad; en otras palabras, "afean" el paisaje urbano; los segundos son los

que se considera que se conducen bajo las normas sociales impuestas en la urbe; a ambos se les trata con desprecio y racismo, pero a los segundos, el rechazo se disfraza bajo un falso humanismo; por eso no son llamados indios -una palabra tenida por muchos como un insulto- sino "inditos" (Bartolomé, 1993:80), una término que denota lástima y que, nuevamente, refiere al papel dominante del grupo social al que pertenece el individuo que la pronuncia.

El orden social oaxaqueño es profundamente desigual; jerarquiza con base en la condición étnica a aquellos que habitan no sólo la ciudad sino el estado. La población no-india está considerada por encima de la india; en lógica conclusión, esta última se encuentra en un nivel inferior, y por ello mismo se justifican las acciones emprendidas por los grupos dominantes que buscan dotar de un pretendido progreso y desarrollo a las poblaciones indígenas, pero a consecuencia, en muchos casos, de que dejen de ser tales[24]. La dominación de estos grupos, ejercida bajo aparatos de control político e ideológicos, a través de la violencia física y simbólica, ha transitado por una historia que se remonta a la época colonial y que aún ahora continúa vigente, a pesar de que sus formas se hayan transformado. La ciudad de Oaxaca, por igual, sigue manteniendo el estatus que en el Virreinato llegó a poseer, ser el centro de los distintos poderes, ser un núcleo del progreso y la modernización en medio de una "tierra de indios". La reproducción de las ideologías dominantes, lo mismo que el estatus dado, hacen que en la ciudad se siga manteniendo una estructura social semejante a la del período colonial (Montes, 1998[b]:46).

La Guelaguetza, considerada como "la máxima fiesta de los oaxaqueños", refiere a este orden social[25]. En ella se plasman de manera

[24] Montes (1998[b]) en su estudio sobre la oligarquía oaxaqueña, indica que las imágenes que posee este grupo sobre sí mismos (como civilizados y educados), así como las que poseen sobre los indígenas (como inferiores) les permite reproducir su dominación.
[25] Esta no es, de ninguna manera, una característica exclusiva de la fiesta oaxaqueña; diversos autores que han trabajado el tema han puesto de relieve que ésta se encuentra en casi todas las festividades que han estudiado. Por poner tan sólo algunos ejemplos, de

especial los estereotipos dominantes sobre la población indígena; afloran las imágenes creadas a lo largo del devenir, se presenta todo bajo el atuendo de una "fiesta de la hermandad" y se evoca a una conducta idealizada, al *deber ser* que no hace sino reforzar las diferencias entre lo urbano y lo rural, entre lo mestizo y lo indígena, entre lo dominante y lo subalterno. Cada actor social posee un papel en este teatro festivo, representa sobre el escenario un rol social a él asignado, y la fiesta logra ser calificada positivamente con adjetivos diversos cuando cada uno de los que en ella participan desempeñan fielmente la tarea que les fue encomendada. Por eso refiere a un orden social, puesto que en ella se celebra a la sociedad actual, se reconoce la primacía de la ciudad por encima de poblaciones del interior del estado; Oaxaca se reafirma como capital, y los urbanitas como superiores. La fiesta es, por tanto, un reflejo de la estructura urbana, una simbolización más o menos ritualizada de la realidad social y de los valores dominantes (Moreno, 1982). Veamos:

Si asumiéramos, como lo hacen diversos folkloristas locales (Martínez, 1966; Castro, 1971; López, 1993; González, 1990), que la actual Guelaguetza tuvo su origen en el Homenaje Racial tendríamos un hecho festivo construido expresamente para que los indígenas rindieran homenaje y pleitesía a Oaxaca, poniendo a sus pies los símbolos de la autoridad de sus comunidades, los productos de sus regiones y su expresión artística aceptando con ello, de manera simbólica, la primacía de la ciudad y la inferioridad de los pueblos indígenas. Como habíamos indicado extensamente para el IV Centenario, del que el Homenaje Racial fue la principal actividad:

> *Se elaboraron programas especiales en el cual se le rindiese homenaje a nuestra Ciudad, la cual debería estar representada por*

la amplia bibliografía sobre el tema, podemos mencionar el estudio de Gilmore (1975), al hablar sobre las ferias anuales en una comunidad española y, en México, trabajos como el de Brandes (1988) sobre las relaciones de poder en una comunidad del estado de Michoacán, pueden ser representativos de esta temática. Otros textos como el de Bricker (1973), sobre los rituales festivos en Chiapas, aborda esta característica de las fiestas.

> *las siete regiones del estado. Este homenaje racial fue celebrado en el cerro del Fortín en el que desfilaron como en épocas pretéritas de las que habla la leyenda; las vírgenes impúberes; al compás de las estridentes chirimías, y sonoros tambores...* (Castro, 1971:13).

No queremos repetir aquí lo dicho anteriormente, baste recordar que si los inicios de la fiesta actual se remontan a los festejos del IV Centenario, entonces hablaríamos de un programa estructurado a través del racismo y el estigma hacia la población indígena. De esta forma, se festejaba la ciudad, y el grupo de proponentes de esas actividades también se celebraba a sí mismo. No fue una fiesta de la igualdad sino que básicamente se reafirmó en ella todo lo contrario. El hecho festivo, por tanto, fue elaborado sobre estas bases, y si la población indica que la actual festividad se remonta a ella, hablaremos de una fiesta que mantiene los mismos contenidos ideológicos, aunque en el discurso se niegue. Si por otra parte, dejamos a un lado el supuesto origen de 1932 de la Guelaguetza nos encontraríamos de nueva cuenta con una celebración que no busca sino mantener las diferencias, apelando a la diversidad. Los que son convocados para realizar la fiesta oaxaqueña, en 1951, son precisamente los auténticos, los autóctonos, los indios, cuya presencia en la ciudad en esas fechas se encuentra totalmente aceptada y legitimada; es vista con buenos ojos, porque son ellos la atracción principal, mostrando lo que los mismos organizadores les pidieron que manifiesten y conduciéndose bajo normas establecidas. La utilización que se hace de los indígenas, para que a través de ellos la ciudad pueda tener mayor fuerza de atracción turística, alude a las relaciones asimétricas que entre los dos tipos de sociedades se mantienen. Así, se afirma en un medio propagandístico que:

> *La Guelaguetza de los Lunes del Cerro se expresa en la ofrenda a la Ciudad de Oaxaca que hacen grupos representativos de las siete regiones tradicionales: los Valles Centrales, la Sierra Juárez, la Cañada, Tuxtepec, la Mixteca, la Costa y el Istmo de Tehuantepec. Cada delegación presenta una muestra de su patrimonio cultural a través de bailes que ejecutan al son de la música y los cantos que les son propios, vistiendo indumentaria de gala de sus respectivos pueblos* (Sedetur, 1999).

Ahora bien, las quejas por la falta de autenticidad pueden tener también otra lectura en este espacio. En nombre de la defensa de las diferencias culturales y de las identidades colectivas -de la riqueza de la fiesta, en otras palabras-, se defiende un "desarrollo separado", que es un nuevo disfraz que toma el racismo (Solana, 2000:102) y que permea las relaciones sociales oaxaqueñas. Se pide que los indígenas no cambien, que mantengan sus tradiciones, que sigan siendo, por sobre todas las cosas, "gente de costumbre", con toda la carga ideológica que el término posee. El cambio no está permitido, puesto que ello podría conllevar una transformación de la base a través de la cual se estructuran las relaciones sociales. Por eso se alaba lo auténtico, lo típico, lo peculiar, porque se elogia también a la estructura social a que refiere. Así, la llamada "fiesta de la hermandad" no implica que todos sean iguales, sino provoca que los participantes estén claramente definidos, de acuerdo a su condición étnica y al papel que por ella llevan asignado. Este papel, incluso, permite lo que podría considerarse como un "atentado al orden", cuando los indígenas, en el momento en que se les concede la palabra en los foros de la fiesta, hablan de su condición de sojuzgados, marginados y olvidados socialmente. Son ampliamente aplaudidos, algunos espectadores hasta les gritan vivas, y otros llegan a exclamar "pobrecitos". Sin embargo, esto también está plenamente legitimado en la fiesta, porque se piensa que los indígenas así son, que siempre han sido así y que seguirán siendo de ese modo. Se piensa, de igual forma, que es la fiesta su único espacio y por ello, ese tipo de intervenciones no atenta contra la festividad sino, antes bien, refuerza el pretendido humanismo y la exaltada solidaridad que se dice existe en la ciudad. Para el público local, las quejas que los indígenas exponen están dirigidas a personajes sin rostro, anónimos. El *ellos* contenido en discursos como "nos han olvidado", "nos explotan", "los hombres barbados", expresados por los indígenas no remite a personaje alguno en particular; son sujetos sin cara, sin forma, sin personalidad, sin historia; es un *ellos* ambiguo, como

si fuera un *otro generalizado*[26], cuya propia constitución es lo ausente, pero que se lleva incorporado, ya que uno mismo tiene que buscarse siempre ante alguien.

La celebración que de estos discursos hacen los urbanitas pareciera denotar un tipo de solidaridad con la causa indígena, pero es un reflejo de la misma insolidaridad, al no sentirse aludido en esos discursos y, por tanto, tampoco responsable de las situaciones que se denuncian. Los urbanitas expresan a través de aplausos, vivas o exclamaciones que aceptan las reivindicaciones propuestas en el discurso, que apoyan la búsqueda de justicia social para los pueblos marginados, como aplauden de igual forma que las jóvenes exalten algunas costumbres "místicas" de sus pueblos, como el que sus padres las vendan para un matrimonio por ellos concertado, o que la mujer esté sujeta a la voluntad del hombre. Todo es aplaudido porque todo en la fiesta se convierte en mercancía, en folklore, todo es parte de la estructura sobre la cual gira y, por ello, esas voces que parecen denunciar la injusticia social en que viven los indígenas, a final de cuentas forman parte del mundo concebido como ordenado y su expresión y denuncia, como un elemento más del mundo folklórico. La falta de un compromiso serio por parte de las autoridades locales y de los mismos urbanitas por convertirse en solidarios con los indios denota una profunda indiferencia a la lucha de éstos, porque hacerlo efectivamente significaría cambiar la estructura que la sociedad oaxaqueña ha mantenido por un tiempo prolongado.

Cada elemento contenido en la festividad delata la base ideológica que le ha dado origen y remite a las concepciones asimétricas entre dos tipos distintos de sociedad, la no india y la indígena. Cada una se vincula a la Guelaguetza desde su propia tribuna (Turner, 1990:29), cada

[26] El concepto ha sido introducido por G. H. Mead, quien lo utiliza para referirse a la comunidad o grupo social organizados que proporcionan al individuo su unidad de persona. Para Mead, la actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad (1993:184).

una de las partes tiene un motivo para participar en ella. Los mensajes transmitidos en la celebración festiva vienen a reflejar aspectos de la vida cotidiana (Solé, 1991:22), formas de relación, tipos de conducta social. A unos les mueve el interés económico y de prestigio, a otros, hacerse visibles en un contexto que siempre los ha marginado. Con su acción provista de sentido construyen la fiesta en cada una de sus ediciones, dan vida al "espectáculo folklórico más importante de América Latina" y representan simbólicamente un orden social antiguo, pero que se conserva en la actualidad. Lo observado por Nolasco (1981:234) en los años ochenta parece seguir teniendo la misma vigencia: Oaxaca "es una ciudad tradicional, donde los intereses y la población india no cuentan, a pesar de que la ciudad todavía hoy depende de esa población".

3. LA GUELAGUETZA, SÍMBOLO DE LA CIUDAD

El proceso por el cual la fiesta llegó a constituirse como la forma a través de la cual la ciudad se presenta como específica y particular en contextos más amplios, corrió en paralelo con la construcción que de ella hicieron los actores sociales hasta convertirla en un elemento por medio del cual dotaron de sustento sus diversas identidades. No fueron dos procesos distintos sino que estuvieron íntimamente relacionados, puesto que para llegar a ser la expresión pública de la ciudad de Oaxaca necesitó primero que los actores sociales se identificaran con ella y a su través. La fiesta reunió en su interior un conjunto de elementos que fueron asumidos como lo propio por los oaxaqueños, que fueron valorados positivamente y que, posteriormente, se convirtieron en símbolos de una identidad, porque referían a lo más profundo de los actores sociales, al "alma oaxaqueña" como ellos mismos indicaron. Por tanto, lo que residía en la festividad era una versión ensalzada y exaltada de la identidad local, cargada de valores morales, que no sólo era sentida o pensada de tal modo sino que, también, debía de ser manifestada abierta y públicamente (Frigolé, 1980:5)[27].

[27] La identidad no sólo es un medio de diferenciación con respecto a sociedades diferentes, sino que también puede ayudar a los miembros de esa misma sociedad a

Pero además de lo anterior, en el proceso que siguió la fiesta hasta adquirir la categoría de símbolo de la ciudad tomaron parte las diversas formas a través de las cuales ésta era pensada y vivida por los mismos habitantes o -mejor dicho- por un sector de esa población que habitaba en su seno. La Guelaguetza no pudo llegar a ser símbolo de la ciudad únicamente porque los actores sociales se sintieran identificados con ella, sino que era necesario que la valoración que se hiciera de la urbe fuera, de igual modo, positiva. En este pensar la ciudad se revisitaron sucesos pasados, se construyeron héroes locales, se revalorizaron conjuntos arquitectónicos y se reelaboró una historia. De ahí que se transitara por diversos procesos que, finalmente, lograron construir una imagen de la ciudad, a través de una fiesta que reunía en su seno elementos diversos, pero igualmente valorados.

Si bien en un inicio el motivo que subyacía en la introducción del modelo de celebración de 1951 era básicamente el consumo de la fiesta por parte de actores externos al ámbito oaxaqueño, eso no implicaba que, para sus habitantes, la ciudad no estuviera llena de virtudes y valores positivos. Estas consideraciones provenientes de un grupo de urbanitas, que fueron después extendidas a otros que también vivían en el lugar, era -para la década de los años cincuenta del siglo pasado- lo dado de antemano, el *a priori*, la base sobre la cual, posteriormente, se construyó la fiesta y se le identificó con la ciudad[28]. De ahí que nuevamente insistamos, con el peligro de parecer repetitivos, que para que la Guelaguetza llegara a ser un símbolo necesitó, por un lado, que los actores sociales la aceptaran como tal y, por otro, que esos mismos

reafirmarse como diferentes, en contextos específicos. Frigolé (1980:21-26), al respecto, indica que la fiesta de entronización de la Virgen de Montserrat, en Cataluña (España), en 1947, fue un medio para fortalecer la identidad regional después de la Guerra Civil española y el inicio de la imposición de un nuevo orden político y de la represión que la acompañaba.

[28] Un ejemplo de la forma en que la ciudad era considerada por los urbanitas, podría ser visto en el capítulo cuatro, a través del programa de festejos del IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad. Como cualquier otro proceso ideológico, la forma en que algo es valorado, únicamente puede ser observado a través de referentes empíricos, es decir, cuando el pensamiento deviene en acción.

actores valoraran positivamente el lugar en donde la fiesta se desarrollaba.

Hay que reconocer que como cualquier otro proceso identitario, la definición de un grupo social, a través de elementos culturales que sustenten su diferenciación solamente se realiza en situación de contraste con otro u otros grupos, implicando una afirmación del *nosotros* frente al *otro* (Cardoso, 1992:23). La constitución de la diferenciación de cada grupo no viene dada primero por un rendimiento de la conciencia; es decir, no nace en la conciencia para después ser proyectada fuera de ella, sino que primero se asume al otro que confronta y después se buscan o construyen los elementos a través de los cuales se establece la diferenciación (Grimberg y Grimberg, 1971; Barth, 1976). El tipo de relación que se mantiene con los *otros* es lo que condiciona la forma en la que un grupo se presenta ante ellos. En unas relaciones somos de una manera y en otras, de otra manera. Lo que sostiene la unidad última de la representación es la imagen que se tiene de lo que el *otro* espera de la acción grupal. Por eso, la construcción de la fiesta como símbolo no está dada sólo para consumo de los mismos urbanitas, que la tienen como referente de identidad, sino también para aquellos actores que no participan de esos elementos comunes y que, por tanto, son identificados como externos al grupo y al contexto[29].

Es a partir de la década de los años cincuenta cuando se comienza a hacer hincapié en los periódicos locales, que la fiesta es un símbolo de la ciudad, porque los elementos que contiene son con los que, paulatinamente, comienza a distinguirse; podemos indicar que estos primeros años fueron de propuestas sobre la forma en que la festividad podía ser la representativa de la ciudad, por eso se insiste en que es el

[29] Ejemplo de ello es el siguiente extracto: "Todos y cada uno de los asistentes llevan un motivo sentimental al asistir a esta fiesta; otros, los de fuera de esta tierra de virilidad y leyenda, porque quieren conocer algo de lo mucho que tiene Oaxaca y los extranjeros porque hechos a un medio moderno proporcionan a sus espíritus algo que en sus países no tienen..." (El Imparcial, martes 21 de julio de 1953).

foro en el que se presentan "nuestra" tradición y costumbres[30], vinculándola de esta forma con aquello que en el imaginario de los actores sociales era considerado como "tradición", es decir, elementos culturales antiguos, propios, exclusivos del lugar, que fueron construidos de tal forma a causa de un interés específico. De esta manera, la ciudad de Oaxaca se convirtió en "celosa guardián de sus fiestas tradicionales"[31] y con este ropaje tejido por las tradiciones oaxaqueñas se comenzó a identificar "de manera especial nuestra tierra, ante cualquier otra"[32]. Sin embargo, la aceptación plena de la fiesta como símbolo de la ciudad se da en los años sesenta, cuando ésta comienza a ser presentada en ámbitos externos a Oaxaca, como fue el caso de la realización de la Guelaguetza en las ciudades de Durango y Mexicali, Baja California, ya que con ella "el pueblo de Oaxaca entregaba el corazón a sus hermanos... con su música y danzas"[33]. De ahí seguirían otras presentaciones, ya no sólo en el territorio nacional sino también en el extranjero. Si bien éstas fueron parte de un programa de promoción de la fiesta oaxaqueña y de una búsqueda por atraer turismo, también fueron una forma de presentar que la ciudad poseía características particulares. Lo que tenía para ofrecer era la tradición plasmada en un mosaico folklórico, y la comercialización de lo considerado como propio acrecentaba su imagen pública en otros lugares, dándole un sitio específico en el panorama nacional e internacional[34]. Los años siguientes fueron la consolidación de la Guelaguetza como símbolo de la ciudad, como un elemento en el cual se contenía la identidad de la urbe, por ser una fiesta "de la unidad y de la armonía oaxaqueñas... (que) nos identifica a todos y es motivo de justificado orgullo"[35].

Como presentación pública de la ciudad, ésta se había forjado una imagen que debía de cuidar. En ella, los bailes, danzas, vestuario,

[30] El Imparcial, martes 24 de julio de 1956.
[31] El Imparcial, lunes 21 de julio de 1958.
[32] El Imparcial, martes 22 de julio de 1958.
[33] El Imparcial, jueves 11 de julio de 1963.
[34] El Imparcial, lunes 20 de julio de 1970.
[35] Noticias, martes 30 de julio de 1985. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

música de los grupos indígenas habían sido objeto de un proceso de selección y revalorización, de ahí que "el alma" y la idiosincrasia de los oaxaqueños, refiriera a elementos altamente significativos de una identidad positiva. Por ello mismo existe la necesidad de manejar la imagen pública de la ciudad. Ésta debe de ser presentada sin mancha alguna, sin elementos que denoten la pobreza, marginación, atraso tecnológico y olvido social en que están confinadas muchas de las localidades indígenas del estado. Se trata de exhibir en ella la riqueza folklórica de las mismas y a través de un conjunto estructurado y organizado como espectáculo, poner un velo a aquello que no es posible de ser expuesto a los ojos de otros nacionales y extranjeros. Si se muestra la riqueza es porque no se puede mostrar la desnudez[36]. Como ocurre en los procesos de presentación oficial de la persona en público (Goffman, 1997), se manifiesta una parte del ser, la mejor valorada socialmente, porque la otra simplemente no debe ser exhibida. Por paradójico que pudiera parecer, la pobreza y marginación de las poblaciones indígenas no son un obstáculo para la fiesta sino que precisamente se constituyen en su condición de posibilidad, ya que si algo se presenta es porque, efectivamente, algo otro debe de ser ocultado. Fue el caso de los indios huaves de San Mateo del Mar y los chontales de San Pedro Huamelula, ambos del Istmo de Tehuantepec, que "inspiraron lástima por su pobre condición", y se conminó a la Secretaría de Turismo que no se volvieran a presentar, por el mal aspecto que proporcionaban a la fiesta[37]. Lo mismo aconteció con los negros de la Costa, en 1999, cuya presentación arrancó comentarios como el siguiente: "Está bien que Oaxaca sea pobre, pero no para que ellos lo demuestren a todo el mundo con su vestuario"[38].

[36] Agradecemos al Dr. Julián Zubimendi su sugerencia de ver que si la fiesta expone la riqueza cultural es porque hay algo otro detrás de ella, que no es posible de ser exhibido, pero que es condición de posibilidad para su celebración.
[37] El Imparcial, jueves 29 de julio de 1971.
[38] Noticias, sábado 24 de julio de 1999.

Ejemplos como los anteriores, que sobran en la fiesta de los oaxaqueños, evidencian la forma en que se maneja una imagen que se expone al exterior, porque la fiesta comunica contenidos, transmite ideas y cuando se presenta a otros, éstos recogen indicios en la forma en que se desarrolla, ponen en juego la información que ya poseen y pueden de esta forma calificarla aunque, por lo general, siguiendo las líneas propuestas por quienes construyen y exhiben una imagen particular de la ciudad[39]. La fiesta es capaz de producir impresiones sobre el lugar en donde se desarrolla, ya que involucra tipos distintos de actividad significante, la expresión que *da* y la expresión que *emana* de ella (Goffman, 1997:14). Se transmite una información intencional sobre la actividad cultural y la ciudad, y el espectador intenta, con los conocimientos previos que posee, analizar la acción de los ejecutantes y catalogarla de acuerdo a criterios muchas veces no impuestos por él. Goffman (1997) ha hablado ampliamente sobre la presentación de la persona en la vida cotidiana, comparando la acción de los sujetos con los personajes de una obra de teatro. Esta comparación nos hemos permitido también tomarla para la fiesta que nos ocupa, puesto que sobre el cerro del Fortín no sólo se presentan danzas, bailes y costumbres oaxaqueñas, sino que se pone en escena, a través de ellas, un constructo dirigido tanto para la población local como para los nacionales no oaxaqueños y los extranjeros, en donde todos toman parte, todos son actores que la representan, cada uno con un papel definido, ajustando su acción a este marco preestablecido.

A través de su principal fiesta, la ciudad ha sido construida simbólicamente[40]. Es decir, ha reunido elementos diversos, se ha definido

[39] Ejemplo de lo anterior son las declaraciones realizadas por asistentes a la Guelaguetza: "La ciudad de Oaxaca me reconquistó; ya me tenía conquistada, pero es un pueblo que constantemente me reconquista, cosa que no hacen muchos" (Noticias, miércoles 25 de julio de 2001).

[40] Sobre construcción simbólica de las ciudades podemos citar el libro de Cátedra (1997), que analiza este proceso en la ciudad de Avila (España), manifestando que uno de los elementos que lo permitieron fue la invención de San Segundo, patrono de la ciudad. A través de un trabajo etnográfico, complementado con documentación sobre la historia de la ciudad, la autora logra reconstruir el proceso citado.

a través de términos que en sí mismos son imprecisos (tradición, costumbre, ancestros, indígenas, entre otros), pero que por ello mismo permiten a los actores sociales hablar un mismo lenguaje, tomar aparentemente los mismos caminos, y participar en los mismos ritos, Así simbolizada la ciudad, se observan dos procesos distintos; por un lado, la percepción que de ella tiene la gente de fuera (la cara pública y el modo "típico"), y el sentido de la comunidad como el reflejo de su vida y experiencia -o la cara privada y el modo idiosincrático- (Cohen, 1989:74). La fiesta se ubica como un elemento fundamental de su imagen, poseedora de una unidad temática, portadora de determinadas características físicas, sociales, históricas y, también, míticas. La imagen de ciudad tradicional remite a una situación histórica y social, desempeñando una función reguladora de relaciones, fijando un tipo de solidaridad y presentando, para el lado de fuera -como si de una vitrina se tratase- aspectos de una historia local, construida con elementos folklorizados o reinventados (Cordeiro, 1997:321). Pudiera parecer paradójico que algo identificado con el pasado como lo es la tradición, sirva para dar particularidad a una ciudad moderna[41]. No es ninguna paradoja. En este mundo globalizado, cuando las fronteras nacionales tienden a diluirse, cuando el flujo de las mercancías no respeta fronteras, cuando la comunicación permite ver más allá de lo que sucede en un contexto regional, afloran las diferencias, emergen los nacionalismos y los actores sociales, esos que hacen posible la misma globalización, buscan dotar de especificidad a sus lugares de origen (Friedman, 1990), para vivir en un mundo cuya unidad está dada por la continuidad de las diversidades que lo conforman[42]. Lo global solo se entiende a través de lo

[41] Desde los primeros años de la fiesta se hizo hincapié en ello: "los extranjeros... a través de las cintas cinematográficas o placas fotográficas que imprimen, llevan a su país para mostrar a sus amigos las fiestas que aún se celebran en México, que es todo y por todos lados un país de leyendas y tradiciones hermosísimas, aparte de su especial lugar en el mundo civilizado donde no hace ningún papel fuera de tono puesto que si cuenta con tradiciones que celebra, también va codo con codo con las naciones amantes de la libertad y del progreso" (El Imparcial, martes 21 de julio de 1953).

[42] Uno de los periodistas locales escribió para la crónica de la Octava del Lunes del Cerro de 1999: "Es cierto, hay satélites para comunicación, internet, pero en Oaxaca todavía queremos seguir viviendo en nuestro mundo, el que nos heredaron y el que es tierno, porque es nuestro" (El Imparcial, martes 27 de julio de 1999).

local (Robertson, 1995), puesto que lo que ocurra en este ámbito es lo que al final, y de diversos modos, terminará afectando a la totalidad.

Pero aún más. La fiesta ha traspasado los límites urbanos y, ahora, se erige también como símbolo de todo el estado de Oaxaca, porque ahí confluyen de igual modo los elementos con los que se dicen estar identificados todos oaxaqueños[43]. La vinculación de las delegaciones de las diferentes regiones, llevando a la Guelaguetza una particular forma de representar al espacio geográfico en el que habitan, redunda no sólo en identificación de la ciudad como el escenario, sino del estado como el depositario mismo que permite este tipo de manifestaciones. Lo interesante aquí es que las identidades sociales, diversas según las regiones, diferentes dependiendo de los grupos étnicos que en ellas residen, es sustentada en momentos específicos a través de una fiesta creada por un grupo urbano. Lo particular del *nosotros* está cimentado en una práctica compartida, que es utilizada de distintas formas y maneras. La Guelaguetza, entonces, propicia la yuxtaposición de las identidades y homogeneiza -aunque sea por un breve tiempo- a la diversidad cultural y étnica de un estado. Los indígenas y los mestizos, los del interior del estado y los urbanitas han construido simbólicamente la ciudad de Oaxaca, para después hacer lo mismo con el estado. Han dotado de simbolismos a una fiesta que, posteriormente, dota de símbolos a los actores sociales que la realizan.

> *...los que admiran la Guelaguetza no podrán caer en el fastidio, porque es algo que se renueva cada vez, ya que esa majestuosa y sublime manifestación de arte, de muchos pueblos unidos, no sólo por la circunstancia de pertenecer a un estado de la República, sino porque dentro de la múltiple diversidad de costumbres, lenguas y tradiciones se encuentra la unidad espiritual de un pueblo que*

[43] Como ejemplo, podemos poner el siguiente párrafo que recoge las declaraciones del gobernador del Estado después de haber participado en la fiesta: "Oaxaca como pocas entidades de la República, tiene una tradición tan variada, tan rica, tan genuina, que expresan nuestros valores de manera muy viva y de la que nos sentimos profundamente satisfechos" (Noticias, martes 20 de julio de 1982).

> *busca su superación sin renegar jamás de su pasado auténtico y autóctono*[44].

Queremos resumir. Los oaxaqueños construyen simbólicamente su ciudad (y después su estado) a través de la *tradición*, una palabra muy ambigua, como lo son otras muchas empleadas en el vocabulario urbano, que refiere tanto a elementos diversos, todos ellos valorados positivamente, todos empleados como símbolos de distintas formas de identidad, que condensan en sí tanto prácticas culturales recientes o antiguas, como emociones, sentimientos e imágenes diversas. La tradición identifica al lugar; a través de ese atuendo elaborado por infinidad de acciones, la ciudad y el estado se visten para que tanto ellos como los actores sociales, se presenten públicamente, se distingan en contextos que van más allá del local o del regional, que trascienden las fronteras nacionales y se sitúan en el plano internacional.

4 LAS OTRAS GUELAGUETZAS, LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL ESTADO DE OAXACA

Uno de los aspectos que aquí no hemos tratado y que consideramos importante mencionar es la realización de la Guelaguetza en pueblos del interior del estado, entre los que sobresalen los del Valle de Oaxaca, que la llevan a cabo durante el mes de julio de cada año. No tenemos la certeza de la fecha exacta en que comenzó esta práctica pero, al parecer, surgió en los años treinta, cuando en la ciudad la fiesta adquirió un impulso dado desde la cúpula del poder. De los años 30 a los 50 del siglo pasado los Lunes del Cerro se celebraban en por lo menos cinco poblaciones del Valle: Zimatlán de Alvarez, Ejutla de Crespo, Ocotlán de Morelos, Tlacolula de Matamoros y Villa de Etla reproducían la fiesta urbana en su interior siguiendo, por lo general, la misma estructura que se desarrollaba en la ciudad. Eran momentos de convivencia comunitaria, realizados a través de festivales en los que se elegía a una señorita de la localidad para ser investida como Reina de la Azucena, o bien, como Diosa Centéolt, y en el que participaban bandas de música

[44] El Imparcial, viernes 27 de julio de 1979.

locales que, como conclusión de la fiesta, ofrecían un baile popular o un concierto ejecutando "escogidas piezas de su repertorio"[45].

Las fiestas introducidas en estas localidades reproducían, también, un discurso en donde se hacía alusión a las "clases sociales"[46], tan común en la ciudad de Oaxaca, y se presentaban como fiestas de la unidad o de la hermandad, al hacer partícipes a todos los habitantes en ellas. Asimismo, la participación de las escuelas locales era parte importante en las celebraciones; si en la ciudad se pretendía, a través de la presentación de los escolares, manifestar la forma en que el progreso y la modernización podían llegar al lugar, en las localidades del Valle esto revestía mayor importancia, debido a que en ellas se encontraba un considerable número de indígenas, que en el imaginario revolucionario debían, ellos mismos, revolucionar. Por tanto, las fiestas, más allá de ser una expresión de cohesión social, eran también una forma por medio de la cual se podía extender la imagen de la redención social a través del sistema educativo nacional. No obstante, hay que indicar que los lugares en los que se llevaron a cabo los Lunes del Cerro estaban habitados por gente mestiza e indígena, y que eran de relativa importancia por el número de personas que en ellas vivían, así como por el papel que habían tenido en algunos momentos de la historia provincial, además de ser cabeceras de distrito; es decir, centros regionales de poder económico, político y religioso.

A semejanza de la capital del estado, en algunos sitios como Zimatlán de Alvarez o Ejutla de Crespo, el desarrollo de la festividad tuvo lugar en un cerro[47]; en otros más se le denominó "Lunes del Cerro", o

[45] Oaxaca Nuevo, jueves 28 de julio de 1938. La nota se refiere a la celebración de los Lunes del Cerro en Ocotlán de Morelos.
[46] Oaxaca Nuevo, 26 de julio de 1937. Reseña de los Lunes del Cerro en Zimatlán de Alvarez.
[47] En el primer caso, se desarrolló en el cerro de Llavego, mientras que en el segundo, se llevó a cabo en la loma del Cerro Escondido.

bien, "Fiesta de la Azucena"[48], como en Tlacolula de Matamoros o Villa de Etla, pero en todos los casos se mantuvieron las mismas directrices que seguía la fiesta urbana, haciendo eco de los cambios que en Oaxaca acontecían. Así, por ejemplo, si allá se elegía a la Diosa Centéotl, en algunas localidades se hacía lo mismo[49]; y si en la ciudad se introducían bailables para dar un tinte regional al evento, en las localidades, también. En Ejutla de Crespo, en 1941 se presentaron las chilenas de la Costa, La Sandunga istmeña y El Palomo, un jarabe del lugar, a cargo de grupos de escolares. En la capital, la reproducción de su fiesta en otros lugares era considerada como una forma de reconocer su importancia, puesto que si una cosa se tomaba como ejemplo a seguir, era entonces por la alta valoración que se le concedía, no sólo a la práctica misma, sino a quienes la habían construido:

> *Pasando por alto los orígenes de la celebración netamente oaxaqueña y sólo con el fin de instituir una fecha de alegría popular, las autoridades municipales de algunas cabeceras de distrito organizan anualmente sendos programas (...) Aún cuando dichas celebraciones distan mucho de tomar carta de naturalización en donde tienen lugar desde hace relativamente poco tiempo, ya cunde el entusiasmo entre los habitantes de dichos poblados que, en tal forma, vienen a constituir un homenaje a la tradición privativa de la ciudad capital del estado*[50].

No se trataba en ninguno de los casos de competir con la ciudad por el lucimiento de las festividades; éste no fue el motivo que subyacía en su realización, sino que consideramos que se realizaba en un afán por ir acordes al desarrollo cultural que en la capital se estaba viviendo; las cabeceras distritales se encontraban, de esta forma, a la vanguardia con respecto a otros núcleos poblaciones del interior del estado, puesto que en las primeras el desarrollo de la ciudad se reflejaba, de acuerdo a la medida de sus posibilidades, al contrario de lo que ocurría en las

[48] Este nombre fue impuesto a la fiesta de la ciudad por el gobernador Genaro Vázquez, en 1928 aproximadamente; sin embargo, en este lugar no fue plenamente aceptado y se siguió llamando popularmente "Lunes del Cerro".
[49] Como en Ejutla de Crespo, en 1938 (Oaxaca Nuevo, 22 de julio de 1938); o Villa de Etla, en 1942 (Oaxaca Nuevo, sábado 25 de julio de 1942).
[50] Provincia, sábado 15 de julio de 1950.

segundas. Con esta diferenciación de las cabeceras distritales con respecto a las poblaciones de su entorno se reforzaba, en cierta medida, su primacía sobre ellas. La fiesta, por tanto, refería a un esquema que reconocía la superioridad de estos núcleos por encima de otros, posiblemente porque en los primeros, la población mestiza imponía cierta hegemonía, derivada del control del poder político y económico, en tanto que en los segundos, la mayoría de los habitantes eran identificados como indígenas. Los estereotipos dominantes se reproducían así, legitimando con ello un modo de dominación regional.

A pesar de que estaban planeados para "todas las clases sociales", los Lunes del Cerro llevados a cabo en las localidades denotaban, también, la diferenciación interna que en ellas se vivía. Los organizadores de los mismos eran personas que tenían cierta influencia en sus poblados[51], por lo que el programa de actividades que elaboraban era, en muchos de los casos, un reflejo de sus propias concepciones; en otras palabras, de la forma en que se veían a sí mismos y de la manera en que veían a los otros habitantes de su localidad. Por ejemplo, en la elección de la joven que presidía la fiesta, ya sea como Reina de la Azucena o Diosa Centeótl, concursaban señoritas pertenecientes a conocidas familias locales, de tal forma que la representación que ostentaban era la que les proporcionaban los miembros de la elite local. La diferenciación social, en estas fiestas, se hacía mucho más patente:

> *La tradicional fiesta del Lunes del Cerro revistió extraordinaria animación viéndose desde temprana hora encaminarse a gran número de personas de todas las clases sociales al lugar acostumbrado en esta población para celebrar dicha fiesta (...) La explanada donde tuvo lugar esta fiesta presentaba un aspecto grandioso por la enorme multitud allí congregada, haciendo contraste junto a la dama lujosamente ataviada, con el típico traje de las indias de la región (...) Como todos los años, en esta festividad no faltaron los exquisitos tamales de mole, de dulce y de chepil y el atole de granillo que elabora la Casa Tío Gollo; asimismo abundaron toda clase de frutas propias de la temporada... La fiesta*

[51] Provincia, martes 10 de julio de 1951.

> *fue amenizada por una orquesta y una banda de la Villa de San Antonino Castillo Velasco y por la Orquesta Industrial de esta población (...) la cual deleitó a la concurrencia con escogidas piezas de su repertorio*[52].

De esta forma, la "tradición" se convertía en las poblaciones del Valle de Oaxaca en el soporte festivo, que, al paso de los años, fue apropiado por otros lugares. A partir de la década de los cincuenta, es posible observar que los Lunes del Cerro se llevaban a cabo en más localidades. Si en los años anteriores a éstos solamente pudimos anotar unas cinco cabeceras distritales, ahora se habían agregado tres más, Villa de Zaachila, Miahuatlán de Porfirio Díaz y Sola de Vega, así como tenemos indicios de la celebración de la fiesta en por lo menos otras tres poblaciones, San Pablo Huitepec, San Jerónimo Tlacochahuaya y San Antonino Castillo Velasco[53]. Los cambios efectuados en el modelo de celebrar la fiesta en la ciudad no afectaron de inmediato la forma en que ésta se llevaba a cabo en los distritos, sino que siguieron manteniendo el modelo previo a 1951, que paulatinamente se fue modificando[54]. Así, por ejemplo, en Zaachila, en 1966 se presentó la Danza de la Pluma[55], mientras que, para 1968, en la misma localidad el programa de festejos incluía "vistosas danzas mixteco-zapotecas", realizadas por diversas comparsas[56]. Con el transcurso de los años, en algunas localidades la fiesta dio un giro hasta convertirse en una representación de la Guelaguetza; en otras tomó tintes diferentes a los de la festividad urbana; muchas localidades más, principalmente del Valle de Oaxaca, la reprodujeron y en otras, sencillamente, desapareció. Veamos algunos casos concretos.

---

[52] Oaxaca Nuevo, jueves 28 de julio de 1938.
[53] Los periódicos locales ofrecen muy poca información con respecto a estas festividades en los poblados del Valle; las notas que las reseñan dan a entender que desde hacía varios años que se venían llevando a cabo. La poca abundancia de datos nos impiden precisar la fecha en que se introdujo en ellas la celebración de los Lunes del Cerro. Posiblemente en algunas, su realización sea más antigua que la que aquí referimos.
[54] Por ejemplo, en 1966, en Zimatlán de Alvarez se continuaba realizando la elección de la Diosa Centéotl, cuyo cortejo de damas vestía "trajes típicos" (Oaxaca Gráfico, martes 2 de agosto de 1966).
[55] Oaxaca Gráfico, lunes 1 de agosto de 1966.
[56] Oaxaca Gráfico, viernes 26 de julio de 1968.

Hacia los años cincuenta, las notas periodísticas indicaban que en Tlacolula de Matamoros, la fiesta de la Azucena -como era llamada allí- había caído en debacle. Para 1951, el ayuntamiento local designó a un comité de festejos con el fin de que, organizando todo lo necesario, se pudieran "revivir las tradicionales fiestas"[57]. Por tal motivo, corrió entre la población la noticia de que la celebración sería "rumbosa", y algunos colaboraron directamente con el mencionado comité para darle brillo[58]. La fiesta se realizó según lo planeado y culminó con un baile popular que resultó muy concurrido. No sabemos qué aconteció después. Lo cierto es que si bien ya estaba en un paulatino desuso, terminó por desaparecer en los siguientes años. La fiesta había sido introducida en la década de los años 30 y veinte años después fue olvidada; hoy día, los actuales habitantes no recuerdan haber participado en ella. Caso concreto fue uno de los coordinadores de la delegación de ese lugar que participó en la edición 2001 de la Guelaguetza, un hombre de unos cuarenta años, que se considera a sí mismo un interesado en el folklore local. Al ser cuestionado sobre la continuidad de la fiesta de los Lunes del Cerro en su población, indicó:

> *No, pues ya hace muchos años que no (se realiza); yo mismo no he sido testigo de un evento del Lunes del Cerro aquí en Tlacolula; en donde se llevaba a cabo hasta estos momentos todavía es en San Antonino Castillo Velasco. No sé decir en qué momento se perdió esa costumbre, esa tradición*[59].

[57] Provincia, martes 10 de julio de 1951.
[58] Un fragmento de la nota periodística indica: "A iniciativa de la autoridad municipal que preside el señor Diódoro Maldonado, que con su dinamismo trata de revivir las tradicionales fiestas de la Azucena, con fecha del 28 de junio pasado, en una reunión convocada por ésta se nombró al comité de festejos del Lunes del Cerro, habiendo quedado integrado éste por personas de reconocido entusiasmo y llevando como eje principal al señor don Francisco Unda Ruiz, actual recaudador de rentas y persona muy estimada por todas las clases sociales de la población. Los festejos se perfilan animados, pues esto desprende de las actividades que están desarrollando los comités que postulan como candidatos a Reina de la Azucena a las graciosas y guapas señoritas Tita Hernández Morales y María Luisa Castillo" (*cfr.* Nota anterior).
[59] Entrevista realizada a Informante 13, en Tlacolula de Matamoros, noviembre de 2001. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

Cuando mencionamos que los Lunes del Cerro en algunas poblaciones tomaron tintes propios nos estábamos refiriendo a San Jerónimo Tlacochahuaya; puesto que si bien se promueve la visita a este sitio argumentando que en él se presentan los bailables de las siete regiones[60], los pobladores indican que, en realidad, la celebración de la fiesta es ante todo un ritual donde el orden establecido se revierte. Pareciera que se trata de un carnaval, puesto que para esos días, los varones se disfrazan de mujeres y forman una "comparsa". En el lugar acostumbrado -un cerro ubicado a las afueras de la población- apoyados por una banda de alientos, realizan un baile en el que invitan a danzar con ellos a otros hombres, ante el disfrute y las risas de los asistentes; caída la tarde, la comparsa se dirige al centro de la población, donde continuará bailando en la cancha municipal hasta altas horas de la noche. La ingesta de bebidas alcohólicas es parte complementaria del ritual, donde a través del humor se invierten -simbólicamente- las relaciones sociales internas. La organización de la fiesta es compleja y está a cargo del ayuntamiento, quien proporciona la comida para todos los participantes. Para el efecto, los miembros del cuerpo municipal se dividen en dos conjuntos; a uno le corresponderá preparar y servir los alimentos en el primero de los dos lunes, mientras que el otro grupo lo hará en la Octava. Esta es una fiesta en la que las autoridades municipales invitan a las familias de la localidad para participar con ellos. De esta forma, cada grupo tiene a sus invitados, pero al contrario de lo que pudiera pensarse, que los invitados son atendidos por quien les hizo la invitación; en este caso, ser invitado significa ser ayudante, puesto que se integra en las tareas de preparación de los alimentos que después serán repartidos. Fuera de este caso, no sabemos de alguna otra localidad que realice con motivo de los Lunes del Cerro una fiesta de revertimiento del orden social.

En otras localidades del Valle, los lunes de julio son utilizados como días de fiesta comunitaria, cuyo número central es la

[60] Noticias, lunes 29 de julio de 1996.

representación de la Guelaguetza. Casos concretos son los de Magdalena Apasco, Villa de Zaachila y San Antonino Castillo Velasco, entre otros muchos. En la primera localidad, la presentación de la Guelaguetza surgió como una forma de presentar a los mismos habitantes del lugar un espectáculo vistoso, ante la dificultad que tienen muchos de ellos parar poder asistir al que se realiza en la ciudad. De esta forma, las autoridades locales comenzaron a hacer la presentación de diversos bailables de las regiones oaxaqueñas, y en algunos casos, a invitar a las mismas delegaciones que asistirían a la Guelaguetza de la ciudad, para que ejecutaran en su localidad lo mismo que presentarían en el cerro del Fortín. Este recurso de invitar a las delegaciones al parecer data de varios años y es utilizado por diversos poblados. Algunas autoridades municipales se vinculan a ellas a través de los funcionarios de la Secretaría de Turismo, mientras que otras lo hacen por su propia cuenta. En el caso de Magdalena Apasco, el presidente municipal acudió a la reunión de coordinadores de las delegaciones, después de la calenda realizada el sábado anterior al primer Lunes del Cerro. Ahí intentó contactar con los responsables, pero al parecer, sus gestiones fueron infructuosas, debido a que -dijo- otros "se me adelantaron", lo que denota una preparación que es realizada con tiempo suficiente en otras poblaciones. En el caso mencionado, el interés del munícipe por llevar a su lugar a las "delegaciones auténticas" residía en el hecho de que ese era el último año de su gestión al frente del municipio y quería cerrarla "con broche de oro". El que una delegación se presente no es únicamente parte del folklore sino que se encuentra altamente valorado, pues se considera que, de este modo, la fiesta que realizan es "más auténtica". Es posible observar, así, que existe la concepción de unas fiestas "más auténticas" que otras, en cuanto que presentan a oriundos de las poblaciones de las cuales son los bailables que ejecutan. Sin duda alguna, la fiesta considerada como la de mayor autenticidad, en este sentido, es la de Oaxaca. Nuevamente, la primacía de la ciudad se hace presente.

En Zaachila, los Lunes del Cerro tuvieron un proceso que derivó finalmente en la representación de la Guelaguetza. Si bien la fiesta fue introducida en décadas pasadas, ahora se considera como parte del lugar. La organización depende de los barrios en que se encuentra dividido el lugar, ya que cada uno de ellos representa una región del estado, con los respectivos bailes que a ésta le son representativos[61]. Al contrario de lo que ocurre en otros sitios, en que las delegaciones invitadas son el atractivo principal, aquí pocas son las llegan; sin embargo, nunca falta la de los danzantes de la Pluma, porque son oriundos del lugar. Los habitantes de los barrios preparan sus bailables con meses de anticipación, buscan los vestuarios apropiados de la región que les tocó representar, ultiman los detalles a fin de que una vez sobre el escenario puedan ofrecer una representación fiel de aquella región y, con ello, una buena imagen de su lugar de origen. Es, sin duda, una preparación que sirve para que cada uno de esos sectores presente una imagen de sí ante la población en general; de ahí que el esfuerzo puesto, también busque una reafirmación sectorial y, por ende, redunde en un fortalecimiento de su identidad barrial. Pero el objetivo no es únicamente éste, sino que con el concurso de todos los barrios se pretende mantener la imagen que Zaachila se ha labrado con la celebración de esta fiesta:

> *En Zaachila, la fiesta es familiar, por tanto, más sentida. No apabulla, pero sí entusiasma. El pintoresco convite popular, con bandas de música, cohetes y sorbos de mezcal. Bailarines que salen de los barrios y delegaciones invitadas, propician la íntima armonía. Es una fiesta más cercana a nuestro corazón, a nuestro pueblo... el cerro se tapiza del multicolor regocijo ciudadano. Zaachila, como Etla, hacen su propia fiesta en julio. Zaachila es único. Los bailes llevan dentro el auténtico sentimiento de un pueblo conquistado, es cierto, pero orgulloso de su herencia*[62].

A pesar de que en líneas generales podría indicarse que la Guelaguetza realizada en esta población es semejante a la que se lleva a

[61] Estos barrios son el de San Jacinto, La Purísima, San Sebastián, San José, San Pedro y San Pablo, Lexío y el del Niño.
[62] El Imparcial, martes 31 de julio de 2001.

cabo en la capital del estado, hay que reconocer que la primera guarda diferencias con respecto a la última, principalmente porque aquí se hace énfasis en exponer, además, las tradiciones propias. Una de ellas es la exhibición del baile de los Zancudos, considerado como patrimonio de Zaachila[63], realizado por un grupo perteneciente a uno de los barrios; otra es representar las diversas costumbres indígenas, como las ceremonias de bodas, y otra más es hacer que el munícipe, junto con su esposa, ejecuten el "Baile del Guajolote"; por último, también juega un papel importante el lugar en el que se realiza, un sitio arqueológico ubicado en el centro de la población, que proporciona un sustento simbólico mucho más profundo a esta práctica social[64]; es decir, la fiesta toma tintes más personales; no se trata de una simple copia, sino de una reestructuración del hecho festivo, acorde a la situación del lugar. Con esto, logra tener un impacto mucho más fuerte a nivel local, puesto que de esta manera se considera propia, diferenciándose así de la fiesta urbana. En el nivel jerárquico, aunque se reconoce a esta última su poder de convocatoria sobre los grupos de las regiones del estado, se le concibe como un espectáculo del cual se obtienen ganancias; la que se realiza en Zaachila es una confrontación de ésta[65]:

> *...hay mucha gente que a lo mejor viene año con año y se dio cuenta de que en otros pueblos hay lo mismo, aunque no de la misma manera, no original, (sino) con bailarines del mismo pueblo, pero es lo mismo, pues; aquí nosotros también tenemos la Guelaguetza. Acá donde están las tumbas (en el centro de la población, en un sitio arqueológico), ahí se hace la Guelaguetza, hay una explanada bastante grande y ahí se hace, pues. Anteriormente, también;*

[63] Noticias, martes 31 de julio de 2001. Se dice que el origen de este baile es religioso. Los hombres del barrio se organizaron para venerar de esta forma a San Pedro, ya que recibieron ese encargo por una persona que se les apareció a las afueras de la población.

[64] Una nota periodística indica: "Junto a la pequeña zona arqueológica donde están enterrados en el misterio las figuras de dioses zapotecas y la esencia de una cultura que no murió a pesar de que le pusieron piedras encima, allí se reunieron grupos indígenas para compartir su Guelaguetza en forma de danzas, bailes, música y regalos, en la Guelaguetza 2000, paralela a la que se presenta en la 'octava' del Lunes del Cerro" (El Imparcial, miércoles 26 de julio de 2000).

[65] El interés por atraer turismo también es uno de los que motivan la realización de la fiesta zaachileña. Sin embargo, lo que aquí se procura es buscar que los visitantes lleguen al lugar durante todo el año y no solamente para la celebración de su Guelaguetza. No obstante, ésta es bastante concurrida, ya que se estima que cerca de 5 mil personas acuden a presenciarla.

ahorita se ha ido modificando, era en el suelo, ahora ya se le pone su tarima, pero aquí sí es gratis, porque aquí sí se practica la guelaguetza[66].

Otra de las localidades del Valle en donde la fiesta urbana ha sido apropiada es San Antonino Castillo Velasco; a diferencia de la de Zaachila, aquí se privilegia la participación de las delegaciones que acuden a bailar en el cerro del Fortín; no obstante, habitantes del lugar también participan representando bailables de las diversas regiones. La fiesta comienza a la usanza de las de los pueblos del entorno, con el desfile de chirimías que anuncian el inminente inicio de las festividades de los santos, para después dar paso a cada una de las delegaciones, sean invitadas o bien, de la misma localidad[67]. A decir de las autoridades municipales, la realización de esta actividad es básicamente por "el amor, el cariño y el respeto a nuestra cultura", en vista de que ésta perdure "de generación en generación". Sin duda aquí también, como en el caso anterior, la fiesta cohesiona a un grupo social, que busca la forma de presentarse públicamente de la mejor manera. Por eso no se escatima en su organización, puesto que se sabe que a esta actividad llegarán visitantes diversos, así como distintos medios de comunicación estatal[68]. Las costumbres del lugar tienen también un sitio preferencial en el desarrollo de la Guelaguetza, puesto que ésta, además de presentar el mosaico folklórico, es un medio a través del cual se exhibe lo propio, aquello de lo que la gente se siente orgullosa y que la hace diferente al resto de los pueblos del Valle.

Los ejemplos anteriores proporcionan una idea general de la forma en que la fiesta urbana fue apropiada y reformulada de acuerdo a los

[66] Entrevista realizada a Informante 16, en Villa de Zaachila, noviembre de 2001. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.
[67] En el año 2001, entre las delegaciones invitadas a participar en la Guelaguetza de San Antonino Castillo Velasco se encontraban la de Zaachila, Tlaxiaco, Miahuatlán de Porfirio Díaz, Ejutla de Crespo, Ciudad Ixtepec, San Pablo Macuiltianguis y del lugar.
[68] La celebración se realiza en el Cerro de la Azucena, que en 2001 fue objeto de reformas, a fin albergar a más espectadores. Se estima su capacidad para tres mil personas. Asimismo, en el lugar se construyó un escenario sobre el que las delegaciones ejecutan sus bailables.

intereses y necesidades de cada sitio. En ellas la fiesta se instala como lo hace en la capital; son días marcados en el calendario para tal fin; sin embargo, en otras muchas poblaciones del interior del estado, esto no se realiza; es decir, los Lunes del Cerro no son días festivos para ellas, aunque esto no implica que la Guelaguetza sea un asunto externo. Por eso, podemos indicar que existen otras "Guelaguetzas" que no son realizadas por las delegaciones que acuden al cerro del Fortín, mucho menos los habitantes se organizan para ello, como lo hacen en Zaachila, sino que son dejadas en manos de grupos folklóricos regionales, que las representan[69]. De esta forma, en algunos pueblos, en las celebraciones importantes dentro de sus respectivos calendarios festivos, la Guelaguetza puede ser encontrada; se le considera como un número especial dentro del programa de actividades, puesto que en ella se exponen los elementos folklóricos y culturales de otros pueblos y otras regiones. A pesar de que no son realizadas por "auténticos", no pierden por ello su significado. Por ejemplo, en El Espinal, una localidad perteneciente al distrito de Juchitán de Zaragoza, en el Istmo de Tehuantepec, la representación de la Guelaguetza dentro de su fiesta titular, en noviembre de 2001, fue realizada por un grupo folklórico juchiteco, que en esa ocasión invitó a la delegación de Putla de Guerrero que asistió a la fiesta urbana meses antes. En otras celebraciones, también se encuentra presente, como es el caso del Festival del Papaloapan, realizado en San Juan Bautista Tuxtepec, en la primavera, donde se presenta como un número especial dentro de la ceremonia de clausura y en la que la participación de las jóvenes de esa ciudad, que ejecutan Flor de Piña, es importante, además de imprescindible, puesto que son las señas de la identidad local, como antes habíamos dicho.

[69] En Juchitán, por ejemplo, la Compañía de Danza Folklórica A. C. decidió presentar, en agosto de 1993, la Guelaguetza, debido al "alto costo que implica viajar a la ciudad de Oaxaca, aunado a los precios prohibitivos para el acceso a la mayor fiesta folklórica del estado, (que) provocan que la mayoría de los habitantes de nuestra región no puedan disfrutar de este espectáculo grandioso". El director del grupo folklórico "consideró importante que todos puedan percibir la belleza de la recreación folklórica de la entidad para reafirmar la identidad étnica, 'para un reencuentro espiritual con las raíces que en gran medida conforman nuestra idiosincrasia'". (Noticias, domingo 4 de julio de 1993). Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

Otras Guelaguetzas más se desarrollan incluso fuera de las fronteras estatales y nacionales y no tienen que ver con la promoción turística propiamente; es decir, no son realizadas con un afán expreso de la Secretaría de Desarrollo Turístico por promover a Oaxaca, sino por organizaciones de migrantes que de esta forma intentan refrendar su identidad en un medio completamente diferente al de sus lugares de origen. Un caso concreto fue la organizada en Fresno, California, por el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), en agosto de 2001, realizada por un grupo folklórico que reside en ese estado. La fiesta, por tanto, se vuelve en un elemento que cohesiona a una población dispersa, como la oaxaqueña que se encuentra en Estados Unidos, pero que se siente unida a su lugar de origen. Por eso, no faltan declaraciones que hacen referencia a ello:

> *Estar aquí adentro de este salón donde se encuentran los oaxaqueños que vienen de varias partes de este país, llega al corazón las costumbres oaxaqueñas. Aquí adentro se siente uno que está en Oaxaca, se siente uno libre, la inspiración es profunda, por eso pienso que los que estamos aquí (en Estados Unidos) que no se olviden de nuestras costumbres porque son muy bonitas*[70].

Este tipo de representación de la Guelaguetza se da en diversos lugares, tanto del extranjero como al interior de la República, como ocurre en la Ciudad de México. Las motivaciones que las orientan son parecidas a las mencionadas arriba. De ahí que la fiesta se convierta en el símbolo a través del cual poblaciones diversas se sienten representadas. Sus identidades locales se diluyen momentáneamente en otra más general; así, se pasa de ser juchiteco a ser istmeño, y de ser istmeño a ser oaxaqueño, por poner tan sólo un ejemplo. Se transita por diversos niveles de adscripción, se refuerza la pertenencia a un lugar generalizado, que encierra las especificaciones, y los actores sociales se

[70] Semanario El Oaxaqueño. Voz de nuestra comunidad en Estado Unidos, 25 de agosto de 2001 (Editado en Los Angeles, California). La cita es un extracto de algunas opiniones vertidas sobre la actividad realizada. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

definen a través de elementos que hacen referencia a ese lugar general (el estado de Oaxaca), pero no necesariamente a sus lugares de origen.

No quisiera terminar este espacio sin dejar constancia que la estructura que sostiene a la fiesta urbana está siendo apropiada por algunos sectores sociales para realizar con ella un conjunto de actividades que sea representativo de su región. El caso concreto es el festival denominado Guendalizáa[71], que se desarrolla en Santo Domingo Tehuantepec y que pretende ser un espacio para que los pueblos del Istmo presenten sus tradiciones y costumbres. Esta idea, introducida y promovida por un intelectual de la localidad, surgió en el año de 1996 como el "encuentro étnico del Istmo", en donde se ofrecía un espacio para todos aquellos pueblos que no podían asistir, por diversos motivos, a la Guelaguetza de la ciudad de Oaxaca. En él participan los huaves, los chontales, los mixes y los zoques. Asimismo, se ha invitado a los nahuas de Veracruz. La idea de este proyecto es que participen todas las etnias que se encuentran en el corredor ístmico, que va de Salina Cruz a Coatzacoalcos, llevando sus danzas indígenas:

> *...ahorita, pues hay que empezar por la casa, por nuestra región. Entonces, el Guendalizáa yo creo que es el espacio, es el primer espacio para que la gente que está arraigada, como son los huaves, los de Huamelula, los chontales, estén dentro de ella, o sea, que la gente sepa que existen, porque mucha gente no sabía. Entonces, el Guendalizáa es el evento que va a venir a fortalecer a esos pueblos en cuestión cultural, en cuestión de danzas*[72].

Al igual de lo que sucede en la fiesta urbana, en Tehuantepec, la participación de cada contingente es precedida por un discurso que presenta al grupo étnico al cual pertenece y a las danzas y músicas que le son representativos. Cada -llamémosle- delegación asiste apoyada por un centro cultural de su lugar de origen, que le proporciona el

[71] Matus (1993:151) indica que la palabra zapoteca *guendalizaa* significa "emparentar, hacer parientes a todos para una ayuda a quien lo requiere. Se realiza de distintas maneras según los requerimientos temporales".
[72] Entrevista realizada a Informante 18, en Santo Domingo Tehuantepec, noviembre de 2001.

transporte. Los organizadores corren a cargo de la alimentación y el hospedaje. La duración de este evento es de una semana, en la que se desarrollan conferencias, exposiciones fotográficas, conciertos de música autóctona y, desde luego, bailables. El día principal es el sábado posterior al 22 de marzo; esta fecha se justifica por un motivo histórico, ya que conmemora:

> *la gran rebelión de Tehuantepec, que sucedió el 22 de marzo de 1660, cuando nuestra gente hizo justicia por su propia mano, o sea, cuando fueron humillados, cuando los humillaban, cuando los tenían como esclavos, entonces ellos se rebelaron. Fue una independencia del Istmo de Tehuantepec, de todos los pueblos indígenas del Istmo. Ahora es un reencuentro étnico*[73].

En ese día, en un escenario construido para la ocasión a orillas del río Tehuantepec, los grupos asistentes ejecutan una selección de sus danzas y costumbres. Si bien en ellos participan conjuntos que han sido marginados de la Guelaguetza, otro de los motivos que subyace en el Guendalizáa es también el devolverle a Tehuantepec el estatus de capital de la región, desplazada por la importancia comercial de Juchitán y el desarrollo económico, debido a la refinería de petróleo, de Salina Cruz. Así, la confrontación de estas dos ciudades impulsa a la creación de actividades. No obstante, podemos añadir un motivo más, que es el turismo, puesto que con su realización se pretende convertir al lugar en un polo de atracción turística[74]. Nuevamente se evidencia la utilización de los indios y la folklorización de sus culturas, tal como sucede en la ciudad de Oaxaca. Dejemos hasta aquí el Istmo, ya que no podemos detenernos mucho en el Guendalizáa, puesto que no poseemos los datos suficientes para su análisis; habrá que esperar la forma en que se desarrollará en el transcurso de los años siguientes. Por el momento, nos basta con notar ciertas semejanzas que guarda con respecto a la

[73] Ibid. Sobre esta rebelión véase la obra coordinada por Díaz (1992), así como los documentos que sobre este movimiento presentan Díaz y Manzo (1992).
[74] El mismo entrevistado (Informante 18) indicó: "Si nosotros tuviéramos el apoyo de lo que es la Guelaguetza, nosotros tuviéramos un evento de gran magnitud que le daría al Istmo una nueva fuente de ingresos en cuestión turística".

Guelaguetza: a) la referencia a un pasado que lo sustenta; b) la adopción de un nombre indígena; c) la exhibición de danzas y bailes por contingentes autóctonos; d) la posesión de un fin turístico; e) la búsqueda de una ciudad por tener un sitio particular en un contexto más amplio. Estas, entre otras características, asemejan a las dos actividades; de ahí que afirmáramos líneas arriba que la estructura festiva de la Guelaguetza ha comenzado a ser reproducida por otras localidades.

Queremos finalizar este apartado haciendo algunas reflexiones. 1) La fiesta urbana ha pasado a ser utilizada por diversos sectores poblacionales de Oaxaca como un medio a través del cual se identifican, como el símbolo que contiene aquellos elementos que hacen referencia a lo particular de cada uno de ellos. La apropiación que se hace de la Guelaguetza y su posterior reformulación depende de intereses diversos y del contexto en el que no sólo la ciudad sino también las poblaciones rurales están insertas. De esta forma, en algunos casos sirve para cohesionar a la población, por medio de la organización de los bailables, como ocurre en Zaachila; en otros, es un espacio que permite revertir los órdenes sociales, como los habitantes de Tlacochahuaya realizan; en unos más está la intención de mantener los lazos que los unen a una región particular, como los oaxaqueños radicados en la ciudad de México o en los Estados Unidos. Sea cual fuere el caso, los sectores sociales se adscriben a una fiesta para que a través de ella sus intereses sean satisfechos; la utilizan a su manera y no necesariamente siguiendo las líneas llevadas a cabo en la capital del estado.

2) Sin embargo, por otro lado, la realización de la Guelaguetza en localidades oaxaqueñas evidencia, también, la existencia de un sistema urbano, de una forma de integración de los pueblos del Valle con respecto a la ciudad de Oaxaca, y de los otros pueblos del interior del estado con su capital. Un sistema que se ha ido construyendo a lo largo del tiempo y de la historia misma del lugar.

3) La realización de la Guelaguetza en las poblaciones del interior del estado permite a los actores sociales "conocer" a través de una representación folklórica a aquellos otros grupos que habitan un territorio que posiblemente, a través de la imposición sistemática, han llegado a concebir como común. De esta manera, la actividad ayuda a reafirmar la idea de una "comunidad imaginada"[75], porque a pesar de que los oaxaqueños no se conocen todos entre sí, al menos tienen la noción de los otros con los que comparten un espacio político, una entidad federativa y una identidad general. Quizá los límites que abarca el estado no sean plenamente claros para todos; quizá tampoco todos posean una idea de cuántos nichos ecológicos posee éste, o de otras cuestiones semejantes, pero al menos, se puede llegar al conocimiento de que ese territorio está conformado por una multiplicidad de culturas, que tienen determinadas formas de vida, a veces diferentes a las de ellos y, en otras, parecidas. A final de cuentas se tiene la unidad, sustentada en la diversidad de sus partes.

4) La fiesta de la Guelaguetza llega así a poseer dos niveles claramente diferenciados. Por un lado es una fiesta enteramente urbana, porque son los mismos urbanitas los que imponen los requisitos a las delegaciones para participar en ella, porque reafirma los imaginarios urbanos con respecto a los indígenas, porque es capaz de movilizar a toda la población de la ciudad en torno a ella y porque sustenta las identidades sociales de la ciudad. Pero, por otro lado, es también una fiesta del estado; primero, porque a ella asisten representaciones de las siete regiones, porque las localidades que asisten intentan tener un espacio a través del cual darse a conocer, y porque aquello que presentan de sus poblaciones es vivido como lo profundamente propio. Independientemente de las ideas que posean los urbanitas sobre ellos y a pesar de las exigencias que les impongan, con su presencia en el cerro

[75] Lo mismo que los estereotipos asignados a cada región. El concepto está tomado de Anderson (1991), del que retomamos el carácter "imaginado" que propone.

celebran su identidad y la exhibición de ésta en contextos mucho más allá de los regionales y nacionales. En segundo término, porque en las localidades en donde la Guelaguetza se presenta llega a proporcionar un conocimiento -limitado- de la diversidad que conforma el conjunto social del estado, dotando, asimismo, de una identidad regional, porque éstas se han apropiado de esa fiesta; porque a través de ella se identifican y porque por su medio construyen simbólicamente su entidad federativa. Así, de las localidades se va a la región; de las regiones a la fiesta de la capital y de la capital se retorna a las localidades. Por eso, al inicio de este documento insistíamos en que algo que pudiera parecer tan folklórico como una fiesta inventada puede decir mucho de los actores sociales que la realizan.

CONCLUSIONES

UNA FIESTA EN LA CIUDAD DE LAS FIESTAS …

Porque ese cielo azul
que todos vemos
ni es cielo ni es azul
¡Lástima grande
que no sea verdad
tanta belleza!

Lupercio Leonardo de Argensola

¿Qué tiene qué decir una fiesta sobre las relaciones sociales entre los habitantes de la ciudad en la que se realiza? Esta es la pregunta sobre la que ha girado el análisis aquí expuesto. Se ha tratado de hacer hablar a la fiesta misma a fin de llegar a observar cómo procesos más generales se desarrollan en su interior y cómo, ahí, es posible encontrar elementos que refieren a hechos, sin duda, conectados a otros ámbitos. Lo central ha residido en el análisis de la fiesta en cuanto que proporciona pautas que permiten llegar al conocimiento de la forma en que la interacción social se desarrolla en una ciudad caracterizada por su multiculturalidad. En Oaxaca, como en otras ciudades latinoamericanas, las diversas formas de alteridad que se concentran en ella son producto de procesos históricos de conquista y colonización, que dieron por resultado el encuentro, la confrontación o la mezcla de los diversos grupos sociales involucrados y de sus respectivas formas de ordenar y conducirse por el mundo.

La fiesta urbana, en la medida en que es un espacio de encuentro de los diversos actores sociales, se convierte en un elemento que puede dar cuenta de ellos, de sus intereses, motivaciones o impulsos. Ningún actor, al ir a la fiesta, se libera de sus formas de pensar; nadie de ellos acude con la mente en blanco; incluso las diversas maneras en que los individuos piensan no son totalmente independientes unas de otras, sino que manifiestan la influencia que reciben de la sociedad en la cual se han formado y que les ha proporcionado esas formas específicas de ver el mundo. La acción individual, por tanto, reflejará en menor o mayor medida este último nivel, sin que ello signifique un determinismo social ni una hispostatización falsa, puesto que los modos de pensar están condicionados por los contextos históricos en los cuales se originan, pero

no son, de ninguna manera, entidades personificadas que trascienden a los individuos que los constituyen (Giménez, 2000ª:59)[1].

En esta parte final del trabajo volveremos sobre lo dicho acerca de la fiesta urbana; uniremos los capítulos aparentemente heterogéneos y desconexos, lo mismo que hilvanaremos el discurso y presentaremos su coherencia o, al menos, la coherencia que aquí le hemos atribuido.

1. FIESTA

La Guelaguetza ha sido una tradición inventada en fechas relativamente recientes; abordarla de esta forma no supone, de ninguna manera, descalificarla por ser un invento, sino que permite -por un lado- acercarnos al contexto histórico en el cual se creó, analizar las acciones y motivos que le dieron origen y comprender qué pasaba en la sociedad oaxaqueña de ese entonces. Por otro lado, a través del análisis de la referencia a un pasado -lejano o reciente- y de los elementos utilizados en esto último, se puede llegar a interpretar la forma en que la celebración fue legitimada por los actores sociales, a tal grado de llegar a desplazar en importancia a las demás fiestas de la urbe y convertirse, en poco tiempo, en la representación pública de una ciudad y de sus habitantes. Sin duda, esta celebración forma parte esencial de la imagen sobre Oaxaca y los oaxaqueños.

La fiesta, se dice, tuvo su origen en 1932, cuando en el marco de las celebraciones por el IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad, un grupo de intelectuales pertenecientes a prominentes e importantes familias locales organizó el Homenaje Racial, que fue el número principal del programa de festejos, y que consistió en el homenaje que los indígenas rindieron pública y simbólicamente a la ciudad. En la visión de los organizadores se encontraba la superioridad

[1] En el trabajo citado, Giménez se refiere únicamente a las identidades colectivas y no a los modos de pensar.

de la sociedad urbana con respecto a la rural, y de la mestiza frente a la indígena. Sin embargo, el Homenaje Racial no fue un hecho aislado en el país, sino que fue reflejo del período por el que México transitaba. Eran, aquéllos, los años posteriores a la Revolución Mexicana, cuando se intentó desarrollar un modelo de Estado-nación basado en concepciones modernas, donde lo indígena -tenido como reminiscencias del privitivismo local- sería superado por el mestizaje. Las ideas puestas sobre el escenario del Fortín, en el Homenaje Racial, reflejaban esta vinculación con lo nacional. No fueron exclusivas de los oaxaqueños sino que influenciaron sus formas de relacionarse con la alteridad, con esa diferencia siempre presente, pero también -como dijo Bonfil (1989)- siempre negada.

A pesar de que en numerosos autores, periódicos o folletería es posible observar la afirmación de que el Homenaje Racial es el origen de la fiesta, lo cierto -y como tal quedó evidenciado a través de la revisión hemerográfica- es que ésta se inició en la Octava del Lunes del Cerro de 1951. Veinte años después del programa de festejos del IV Centenario, los indios volvieron a ser llamados a participar en una fiesta urbana. La música, los bailes, el vestuario, las tradiciones se constituyeron como el atractivo principal de la fiesta de la ciudad, con la que se pretendía hacer de Oaxaca un centro turístico de importancia, a través de la oferta de un folklore revisitado. Estas tampoco fueron acciones debidas a la imaginación exclusiva de las autoridades gubernamentales y empresariales de la localidad, sino que reflejaron el marco contextual en el que se insertaron. En efecto, a varios años del arranque del proceso de industrialización del país -lo que después sería conocido como el "milagro mexicano"-, Oaxaca reflexionó sobre el papel que había tenido en el mismo y cayó en la cuenta de que éste no había llegado y que, posiblemente, no lo haría en los años siguientes, al menos, no con la misma fuerza con la que en el norte del país se estaba desarrollando. En vista de buscar nuevas fuentes de ingresos, los locales pusieron sus ojos

en una industria hasta hacía unos años atrás relativamente desconocida: el turismo. Después del término de la Segunda Guerra Mundial y de que la Carretera Panamericana llegó a la ciudad de Oaxaca, los extranjeros que visitaban la ciudad fueron, paulatinamente, en aumento, atraídos principalmente por sus zonas arqueológicas y, poco después, por el folklore local. Si el milagro mexicano no se reflejaba en la entidad, los oaxaqueños harían el suyo propio, especializándose en el turismo y en la venta de servicios, como una de sus principales fuentes de ingresos[2].

Los años que siguieron ilustran los cambios acontecidos en la festividad, que responden tanto a motivaciones internas como externas. La fiesta manifiesta la vida misma de la ciudad a través de las transformaciones sufridas; expone cuáles eran las preocupaciones principales en cada momento; evidencia las formas de pensar y cómo éstas se mantienen, retocan o transforman. Las fiestas son un elemento a través del cual es posible tomarle el pulso a la sociedad urbana y, en la Guelaguetza en particular, es posible observar, también, cómo la historia del lugar se mezcla con la nacional y como lo particular se vincula a lo general. La fiesta, su creación y sus transformaciones no responden únicamente a intereses puramente localistas; en este nivel no se encuentran todas las respuestas a los cambios, sino que éstas se van aclarando en la medida en que se presta atención a la relación entre lo local y lo global, sea éste la región, la nación o el mundo en general. En lo local, lo global se reproduce y logra comprenderse. Procesos que rebasan a los oaxaqueños influyen en su fiesta, la moldean, le agregan o suprimen elementos, todo a través de un lenguaje de signos conocido a nivel local, que puede hacer que se piense que éstos son procesos exclusivos de la ciudad, cuando en realidad son formas particulares que

[2] Este era un proceso que se desarrollaba de manera semejante en diversas partes del mundo. Por ejemplo, Gallini (citada por Lombardi, 1978:165) indicaba, en la década de los años setenta, que las fiestas de las principales ciudades de Cerdeña se estaban dirigiendo hacia formas de turistización, es decir, se encontraban en un proceso de reconstrucción con el objetivo de ser exhibidas al turismo. La comercialización de diversos aspectos del folklore local fue denominado por Lombardi como "folkmarket" (p. 77).

adquieren procesos más amplios y envolventes. Sin embargo, no queremos cometer el error de hipostasiar lo global. Hacerlo sería contradecir todo el discurso que se ha ido construyendo a lo largo de esta exposición. Si bien lo local es reflejo de procesos mucho mayores, éstos adquieren particularidad a través de él; no serán siempre los mismos en todos los contextos en que se reflejen ni mucho menos obtendrán siempre las mismas respuestas. El contexto histórico de cada sociedad los moldea, dando como resultado desarrollos específicos, concretos, adaptados de acuerdo a los intereses sociales en los cuales se insertan. En fin, lo que hoy se conoce como procesos glocales (Robertson, 1995).

En la fiesta de los oaxaqueños esto se manifiesta de forma evidente; los fenómenos macrosociales como la Revolución mexicana, la industrialización del país, el turismo, entre otros, la afectan indiscutiblemente, pero los urbanitas han construido una fiesta propia, particular, exclusiva y única que diferencia a su ciudad del resto de ciudades mexicanas, y que los diferencia a ellos de otros mexicanos. En la fiesta se expresa el *ethos* de su sociedad, el *alma oaxaqueña*, como la llamara un cronista décadas atrás. Es la condensación de atributos y valores netamente locales, por ello logra encender emociones y crear imágenes, porque no es sólo una festividad más de las que se encuentran en el abigarrado calendario festivo de la urbe, sino porque es la máxima fiesta, la que los representa y simboliza. Por esto último es que logra cohesionar a los diversos sectores que participan en ella. Los diferentes actores sociales se unen momentáneamente, presentan una imagen construida y concertada de sí mismos y de su lugar, y a través de una fiesta llena de música y danza expresan una unidad ideal, sustentada en la heterogeneidad cultural de los que en ella participan[3].

[3] Escalera (1998:83), en referencia al ciclo ritual sevillano, manifiesta que las fiestas constituyen elementos importantes en la definición "y reproducción de los diferentes niveles del *nosotros* que se articulan y dan consistencia a ese *Nosotros* global que define a Sevilla como *comunidad*".

La Guelaguetza, sin duda, comunica mensajes (Solé, 1991:21); expresa y refleja valores, creencias e intereses de quienes la protagonizan (Ariño, 1992:15), simboliza la realidad social (Moreno, 1982:74), fortalece la conciencia de unidad, sacraliza e idealiza a la comunidad (Lisón, 1983:61). Por ello, dice mucho de la ciudad misma, de las relaciones que a su interior se generan, de sus interrelaciones con ámbitos regionales, nacionales o internacionales, de la forma en que se vinculan lo local y lo global, y de las particularidades que este último adquiere en contextos específicos. Podría parecer paradójico que algo que desde la modernidad se ha evaluado como resquicios del pasado, propio de las sociedades premodernas, pueda llegar a convertirse en un vehículo a través del cual comprender una ciudad moderna. Sin embargo, no es ninguna paradoja, sino algo sistémico, ya que solamente la ciudad moderna "construye" su patrimonio simbólico y es capaz de manufacturarlo para consumo de propios y extraños.

2. IDENTIDAD

La fiesta urbana es también un espacio de interacción social, donde la alteridad, en sus múltiples formas, se confronta, contrasta y relaciona. Lo indígena y lo mestizo coinciden en la fiesta, convirtiéndola en un espacio en el que afloran las diversas construcciones ideológicas que unos y otros se han formado sobre ellos mismos, sobre sus grupos y sobre los demás grupos con los que allí se encuentran. Estos conjuntos de ideas los hemos llamado imaginarios, que se constituyen como una forma de conocimiento que permite a unos y otros conducirse por espacios compartidos. Cada grupo conforma los suyos incorporando tanto ideas sobre lo que se ha dicho sobre ellos, como vivencias experimentadas en una serie infinita de interacciones sociales, que posteriormente han sido sedimentadas[4]. Son, por ello, un capital

[4] Berger y Lukmann (1998:91) dicen al respecto que debido a que la conciencia sólo retiene una parte de la totalidad de las experiencias humanas, una vez que ésta es retenida se "sedimenta", es decir, "que esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables".

gnoseológico, un conjunto con coherencia relativa de representaciones, valores y creencias, que influyen en las posturas y acciones de los miembros que los comparten. En este sentido, integran las experiencias diversas y reconstruyen, en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente, que sirve de horizonte a lo "vivido" (Cardoso, 1992:51)[5].

Los imaginarios sociales son la base sobre la cual se articulan las relaciones sociales entre indios y no indios en Oaxaca, se convierten en el *a priori* de las mismas, es decir, en el elemento que orienta de forma específica la relación entre unos y otros, conceptualizados como tales a través de ese mismo conjunto de conocimientos previos. Por eso es posible observar algunas respuestas, posturas o acciones que uno y otro actor social asume en la interacción, dependiendo de la forma en que, tradicionalmente, el otro ha sido visualizado[6]. Esta serie de respuestas involucra, necesariamente, jerarquías axiológicas, puesto que va desde la confrontación por la puesta en escena de identidades altamente valoradas ("hablar de igual a igual con la sociedad nacional", como dicen los indígenas), hasta la asunción de identidades deterioradas (Goffman, 1970) o negativas (Eidheim, 1976). En este último caso, las relaciones se desarrollan en una situación de dominación-sujeción, en donde los no indios, en la mayoría de los casos, conforman los grupos hegemónicos.

El hecho de que toda interacción que realizan personas de grupos conocidos entre sí implique, en la mayoría de las ocasiones, un tipo de respuestas semejantes, remite a procesos históricos en los que se han enmarcado estas relaciones sociales. Es por ello que para comprender la forma en que se conducen actualmente sea necesario remontarse a

[5] Cardoso se refiere en esta cita a las "representaciones colectivas", un término durkhemiano que retoma cuando establece el nexo entre las nociones de "identidad" e "ideología".

[6] Los sociólogos de Chicago han prestado atención a este tipo de respuestas que se producen en la interacción social. Sus estudios observaron las relaciones entre la población blanca y la negra, documentando una serie de comportamientos típicos (Un ejemplo de trabajos de este tipo es el de Strong, 1940).

períodos pasados, a fin de observar el contexto en el cual surgieron y el proceso que han desarrollado. Son, en muchos casos, referencia de estructuras sociales creadas en otros momentos diferentes del actual, pero que se mantienen vigentes por las funciones que poseen. En la historia de las sociedades hay conjuntos de experiencias pasadas que sirven para ilustrar situaciones presentes. Las vivencias sedimentadas, a lo largo del tiempo, permiten a unos y otros desempeñar papeles específicos dentro de la relación social; por eso es posible hablar de situaciones regidas por normas que aunque no estén escritas son, por lo general, respetadas. Cada actor social, de esta forma, adquiere un papel qué desempeñar en la relación, un rol -en términos goffmanianos-, que implica una conducta que no sólo reproduce los imaginarios que la conducen sino que, también, los refuerza.

En la fiesta oaxaqueña, los indios y los no indios entran en relación. A unos se les pide que rindan tributo o pleitesía a la ciudad, reafirmando con ello un conjunto de ideas específicas que los urbanitas poseen. Sin embargo, la fiesta misma se conduce a través de estos imaginarios sociales. Todo lo que se exige, como la autenticidad en las delegaciones o en las candidatas en el certamen Diosa Centéotl, responde a ese conjunto ideológico previamente concebido, a las ideas que una sociedad urbana posee sobre la alteridad que irrumpe en su espacio geográfico[7]. Sin embargo, denotan también una forma específica del orden social, una jerarquía en la que se inscriben unos y otros, un cierto tipo de estructuras afianzadas a lo largo del tiempo. ¿Cuál es, entonces, el imaginario urbano con respecto a los indios? y ¿cuál es el imaginario

[7] Los distintos actores sociales, a lo largo del tiempo, han producido una serie de imágenes sobre la ciudad en que habitan, por lo que en muchas de las ocasiones, ésta es visualizada como "propiedad" de uno o varios grupos sociales. Ese sentimiento de propiedad propicia que los actos realizados por aquellos que no son considerados como urbanitas sean cuestionados y sancionados socialmente, dependiendo -en gran parte de los casos- de las valoraciones que se hagan de estos últimos personajes. No es lo mismo un turista europeo que un indio trique o un zapoteco serrano. Ambos son reconocidos como extranjeros de la ciudad, pero no poseen la misma calificación a los ojos de los urbanitas oaxaqueños. A unos se les tolera y a otros se les sanciona.

indio con respecto a lo urbano? Es difícil contestar estas preguntas, porque los imaginarios no son, en ningún caso, conjuntos cerrados con límites claramente establecidos; tampoco registran sistemática y ordenadamente cada una de las ideas que los componen, sino que sobre en el proceso de la relación, con base en el conocimiento mutuo y del contexto en el cual se desarrolla, se eligen algunos elementos y con ellos se construye la interacción.

En la Guelaguetza, los imaginarios afloran; en muchos casos, las relaciones sociales se desarrollan sin problemas mayores, lo que ilustra que éstas se llevan a cabo de la manera en que siempre se ha acostumbrado hacerlo. Cuando, por el contrario, aparece el conflicto y la negociación, en la arena social en que se convierte la fiesta se dirimen dos formas distintas de concebir una misma representación; estamos ante un elemento que posee dos tipos de valoración que, de entrada, se rechazan. En resumen, la interacción social aquí no se conduce bajo los lineamientos o normas habituales. Es, entonces, cuando se va adaptando, cuando los imaginarios se van transformando, paulatinamente, para dar cabida a situaciones específicas, a una casuística que requiere insertarse en marcos previamente establecidos. Por eso los imaginarios no son conjuntos acabados, sino que la acción social los sigue construyendo en cada momento en que se ponen en juego. El estigma y el racismo hacia los grupos indígenas, producto de un proceso histórico que se remonta a siglos atrás, parecen ser las líneas generales que regulan las relaciones sociales en la ciudad de Oaxaca. Son formas de ver y concebir al otro, que dotan de sentido a un tipo de relación y que resumen, de manera bastante limitada, el modo en que los imaginarios urbanos se estructuran y son utilizados en la acción social.

Por el hecho de que los imaginarios han sido construcciones sociales que ayudan a edificar la interacción, por eso mismo no son sujetos de reflexión sino que son tomados como lo ya dado, lo que

siempre ha sido, lo dado de antemano; de ahí que sean el *a priori*; por ello mismo, el tipo de relaciones que producen es visto como la forma "natural" de las mismas; es decir, como el modo socialmente aceptado de conducirse por el mundo y actuar sobre él. La Guelaguetza es un reflejo de lo anterior; a través de los periódicos locales se alaba la participación de las delegaciones, se exige autenticidad a los actores, se rechazan las innovaciones que trastocan una imagen tradicional de los grupos indígenas. Se busca, en otras palabras, la permanencia de una forma específica de ser social, que responda a expectativas e ideas históricamente particulares[8].

En estas formas de relación, de concebir al otro, de clasificarlo de acuerdo a ciertos parámetros formulados y reformulados constantemente, es posible observar las valoraciones que un grupo hace de otro(s) y que, necesariamente, incidirán en sus identidades colectivas. En las sociedades multiculturales, como la oaxaqueña, las adscripciones grupales, impuestas unilateralmente por las élites dominantes, son ubicadas dentro de un sistema que clasifica a cada actor social dependiendo de una serie de rasgos físicos o culturales[9]. De esta manera, la identidad adquiere un status, un lugar específico dentro de la jerarquía social, que otorga a los actores una capacidad de acción y respuesta limitada. ¿Hasta qué punto la forma en que un mismo grupo se define a sí mismo es aceptada en el seno de estas sociedades? Hasta el punto en que ésta quede inserta dentro de un sistema clasificatorio, normalmente rígido. De esta forma, las identidades no son, en muchos casos, solamente lo que el uno grupal dice ser, sino que en la definición

[8] Nieto (1998:125) afirma que en los imaginarios se establecen los mecanismos de identidad y pertenencia urbanas; sin embargo, además de la alteridad se reproducen también la diferenciación, la distinción y la segregación social.

[9] Estas adscripciones impuestas por las élites dominantes pueden ser vistas a través de los distintos marbetes que son utilizados para referirse a los grupos considerados como diferentes. Cada apelativo lleva consigo un tipo de valoración. Es posible que el actor social que lo utiliza no conozca el origen del mismo, aunque difícilmente podrá negar su significado, aun cuando lo emplee con diminutivos, tratando de "rebajar" la dureza del mismo. Eidheim (1976) presenta el caso de los lapones en su relación con los noruegos; por su parte, Pujadas (1993) abunda sobre las formas de etiquetaje social.

se debe, al menos, tener en cuenta la imagen impuesta. Esto no quiere decir que los colectivos se conformen con esa identidad dada por otros, mucho menos que sean vistos meramente como sujetos pasivos de voluntades externas; la realidad ha demostrado que sobre esta forma de identificación impuesta, los diversos grupos han sabido manejarse, adecuándola y utilizándola de manera estratégica en muchos casos, logrando con ello su reproducción social. Lo interesante no es detenerse en el status impuesto a los grupos indígenas, en el caso oaxaqueño, sino ver cómo éste es empleado, transformado, manipulado con vistas a la consecución de intereses específicos.

3. CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA

En la fiesta oaxaqueña concurre un gran variedad de elementos calificados positivamente porque hacen alusión a lo que los oaxaqueños dicen ser. Son elementos que simbolizan el ser social, a la colectividad misma y que, por ello, van acompañados de valores morales. En su proceso de construcción han tomado parte diferentes actores sociales, cada uno con un papel qué desempeñar; por eso la Guelaguetza ha sido una construcción colectiva, realizada por los oaxaqueños a lo largo de varias generaciones, que ha llegado a convertirse en un símbolo a través del cual se reflejan y se sienten representados. La fiesta, por tanto, identifica a los oaxaqueños, porque se dice que sólo ellos la han podido realizar; porque es una fiesta exclusiva, única y auténtica de Oaxaca. Sin embargo, las identidades que el hecho festivo sustenta no sólo se limitan a los diversos sectores, grupos, delegaciones o urbanitas que lo realizan, sino también a la ciudad misma en donde se lleva a cabo.

Hasta hace algunas décadas la Guelaguetza no existía; en las crónicas periodísticas anteriores a los años cincuenta del siglo pasado no se encuentran referencias a ella; hay -eso sí- diversos elementos localistas que se comienzan a introducir en las fiestas de julio, tomados en muchos casos del acervo cultural de los grupos etnolingüísticos que

habitan en el estado. Hay alusiones a la historia antigua de las festividades, producidas por la creatividad de escritores locales que buscan, a través de ellas, exaltar su terruño. Bailes, trajes regionales propios de los indígenas; música compuesta por autores locales, cuyas letras hablan de los barrios de la ciudad, de las costumbres típicas de la Antequera antigua, de una forma de ser, meramente oaxaqueña, que se va idealizando; todos fueron elementos que se introdujeron en la fiesta conocida como de los Lunes del Cerro, a partir del interés del poder político por dotar a la ciudad de una celebración propia y particular. Comenzaron a integrarse paulatinamente, a adquirir una relativa coherencia, a ser repetidos sistemáticamente año tras año y a tipificar la ciudad y, por ello, llegar a ser considerados, posteriormente, típicos de Oaxaca y de sus habitantes. El modelo de festivo introducido por las élites oaxaqueñas en 1951 dio un impulso decidido a estos elementos regionalistas, condensando en sí mismo, la esencia de lo oaxaqueño. Poco después se convirtió en el fenómeno a través del cual se representaban los habitantes y la ciudad y, al mismo tiempo, se convirtió en el símbolo del regionalismo oaxaqueño, capaz de crear imágenes, encender emociones, sentimientos e ilusiones en torno a elementos que representaban una ciudad enaltecida.

Los símbolos del regionalismo oaxaqueño, a pesar de que refieren a elementos afincados en la tradición y la historia locales son, por lo general, creaciones recientes. Las referencias históricas son utilizadas para legitimarlos, puesto que por medio de ellas los actores se conciben como parte de una sociedad que existía antes que ellos y que lo seguirá haciendo una vez que desaparezcan. Proporcionan, pues, una idea de continuidad a través del tiempo, la conciencia de haber sido idénticos consigo mismo a lo largo de la historia, y la certeza que las futuras generaciones serán idénticas a ellos. La biografía personal cobra sentido en la historia colectiva (Berger y Luckmann, 1998), y la pertenencia a un grupo se fortalece en la medida en que sus miembros asumen que

comparten entre sí elementos que sólo a ellos les pertenecen, que forman su patrimonio. Los símbolos del regionalismo oaxaqueño funcionan como marcadores de una identidad y, en la medida en que sacralizan a la colectividad, ellos mismos son sacralizados, corriendo tras de sí una cortina donde lo mítico, lo místico y lo tabuado se entretejen sutilmente.

Esos símbolos diversos, que posiblemente en otros contextos no posean mayor significación, al conjuntarse en el hecho festivo adquieren una coherencia mucho más fuerte que la simple adición de elementos; a través de ellos la ciudad se va construyendo simbólicamente; su análisis es, también, una forma de analizar los recorridos de la ciudad y sus habitantes; su historia, es la historia misma del lugar y de sus residentes[10]. Oaxaca está en la búsqueda constante de su identidad, de un lugar específico dentro del contexto regional, nacional o internacional, y para ello se viste de la tradición, sea ésta antigua o reciente. Los procesos por los que ha transitado no son exclusivos del lugar; como ella, otras ciudades buscan afanosamente un sitio específico en el mundo, y por ello retocan sus fiestas antiguas (Ariño, 1992)[11], se inventan otras (Cruces, 1998; Escalera, 1998)[12], revaloran sus barrios (Cordeiro, 1994)[13]

[10] Parafraseando a Escalera (1998:83) diríamos que la Guelaguetza es el mejor exponente de la especificidad oaxaqueña, de su existencia como colectividad diferenciada, de los mismos oaxaqueños como miembros de ella, que a la vez que participan son parte integrante de esos símbolos vivos.

[11] Ariño estudia la fiesta valenciana de las Fallas. El punto desde donde parte su análisis es averiguar cómo y por qué un festejo marginal en el calendario festivo, propio de las clases populares, emergía lentamente hasta llegar a convertirse en la fiesta mayor de la ciudad. Para Ariño es fundamental recalcar que en el proceso de construcción de las fallas se introducen símbolos que sustentan la identidad colectiva. Las fallas eran una fiesta típica de la celebración de la identidad colectiva, "una evocación autorreferente del *ánima* valenciana. La exaltación de Valencia y la afirmación de lo valenciano" (p.121).

[12] Cruces analiza el proceso de revitalización de las fiestas asociado al advenimiento del ayuntamiento democrático en el Madrid de los años setenta; por su parte, Escalera analiza la introducción de nuevas actividades, consideradas como "fiestas" en el contexto de Sevilla, una ciudad española conocida como "la Ciudad de las fiestas".

[13] Cordeiro, al estudiar los barrios de Lisboa, indica que las fiestas que en ellos se celebran fueron elaboradas con el objetivo principal de legitimar o condenar el orden social vigente. Son fiestas instituidas en su forma moderna en los años 30 y son una recreación de un conjunto de actividades preexistentes. Los rituales instituidos en las fiestas han servido para que ciertos grupos sociales evoquen, articulen y transmitan hechos importantes de su memoria social, independientemente de otros elementos instrumentales que les acompañan.

o sus manifestaciones religiosas (Moreno, 1982; Cátedra, 1997)[14], entre muchos otros fenómenos. Lo indicado sobre la Guelaguetza no es de ninguna forma un proceso particular y único del lugar[15]; al contrario, forma parte de un fenómeno que se ha venido dando en muchos lugares del mundo y que responde a situaciones globales que terminan afectando a todas las comunidades. Lo particular del caso expuesto ha sido ver cómo estos procesos se desarrollan en un sitio específico, en una ciudad del sur de México caracterizada por su multiculturalidad, y cómo a partir del estudio de una unidad pequeña se pueden llegar a comprender los procesos que la engloban.

4. LA CIUDAD COMO CONTEXTO

La fiesta ha sido tomada aquí como un espacio delimitado en el cual estudiar los imaginarios que orientan la interacción social. Ha sido la microunidad de análisis que da cuenta de procesos más amplios; que ejemplifica la forma en que una ciudad se piensa, en que los individuos se asumen, dependiendo del grupo étnico al cual se adscriban, o bien, sean adscritos; que refleja las confrontaciones que se producen entre las distintas maneras de concebir el mundo, entre procesos civilizatorios distintos y el marco social que los regula. Por eso, a pesar de haber sido tomada como una excusa para comprender la ciudad, este texto aborda lo más detalladamente posible la fiesta de la Guelaguetza, puesto que todo cuanto en ella sucede es (o puede ser) referente de situaciones externas. Con esto queremos indicar que cualquier aspecto social, por muy marginal que sea o por poco interesante que pueda parecer a un

[14] Moreno (1982, 1999 y 2000) ha realizado varios análisis sobre las cofradías y hermandades andaluzas, puesto que éstas constituyen uno de los marcadores más evidentes de esa cultura. Profundizar en su estudio puede ayudar a comprender la estructura de la sociedad sevillana. Por su parte, Cátedra hace un estudio sobre la figura de San Segundo, el patrono de Ávila, conocida como "la Ciudad de los Santos", y analiza cómo a través de un santo que nunca existió, la ciudad se construyó simbólicamente.

[15] Friedman (1995:109) indicaba que los Ainu, una minoría étnica de Japón, habían logrado revalorizar su identidad, a través de la recuperación de prácticas culturales en desuso, que exponían y vendían a turistas. La búsqueda de estos últimos por el folklore ainu, hacía ver a los miembros del grupo que su cultura y sus prácticas eran dignas de ser expuestas.

antropólogo, en cuanto que forma parte de la cultura de un colectivo puede dar cuenta de ella, siempre que se le tome como tal, es decir, como una unidad inscrita en un contexto social específico, con el cual guarda estrechas e inseparables interrelaciones.

La ciudad la hemos tomado como el contexto en el que se desarrollan procesos varios que, irremediablemente, terminan evidenciando su relación con unidades mayores. La fiesta y la vida urbana; la fiesta y los imaginarios que orientan la interacción social; la fiesta y la identidad local, la fiesta y la cultura nacional. ¿Cómo lo urbano es permeado, influido o teñido por procesos que suceden fuera de sus fronteras? ¿Cómo en la vivencia cotidiana de sus habitantes se reflejan o reproducen dichas problemáticas? Estas fueron las preguntas que motivaron la adopción de este enfoque metodológico en el estudio de la ciudad. Durante mucho tiempo, los antropólogos trabajamos sobre comunidades o fenómenos considerados como unidades cerradas. Si bien la amplia bibliografía producida sentó las bases que orientaron trabajos posteriores y, en muchos casos, enriqueció el acervo teórico de la antropología misma, también es cierto que en numerosas ocasiones, estudios de este tipo no permitieron abundar en las conexiones que la unidad de análisis poseía más allá de ella misma[16]. Eso propició la imagen de un mundo atomizado, compuesto por numerosas partes autónomas que entre sí no tenían vinculación alguna. De unos años a la fecha el panorama ha cambiado, propiciando estudios con presupuestos metodológicos diferentes que han permitido observar las relaciones que se establecen entre las unidades y los niveles que las contienen.

I

El estudio antropológico de la ciudad de Oaxaca a través del tiempo ha estado marcado por temas que han sido, en su momento, considerados

[16] Al respecto, Signorelli (1999:69-70) hace una evaluación somera sobre este tipo de estudios realizados en las ciudades. Dice que estos trabajos tuvieron el mérito de evidenciar cómo las formas tradicionales de la estructura social y del patrimonio cultural no se disuelven en el contexto urbano o metropolitano, sino que se rediseñan y refuncionalizan.

de relevancia. Migración, marginación, pobreza, economía o etnicidad, son sólo algunos. Todos han sido abordados desde una perspectiva teórica particular, que sitúa al observador desde un punto específico y le proporciona una imagen concreta -pero no global- de lo observado. En ello reside la riqueza de los estudios sobre la ciudad de Oaxaca, en la presentación de diversas perspectivas, de distintos modos de mirar el mismo objeto de estudio; son como fotografías tomadas desde diversos ángulos a una misma cosa, con las cuales poder construir, paulatinamente, una imagen general. Cada antropólogo ha mirado la ciudad a través de su lente particular, en el que se funden sus propias concepciones, sus posturas teóricas, sus anhelos, intereses, emociones, desagrados porque, al fin y al cabo, ve y ordena el mundo como su propia cultura le ha enseñado, y ésta no es posible de quedarse en casa cuando se va rumbo al trabajo. La pretendida objetividad es sólo relativa y, en muchos de los casos, el etnocentrismo permea fuertemente el producto de investigación (Pujadas, 1993:29); de ahí que sea necesario reforzar el sentido crítico hacia esas formas de etnocentrismo que aplicamos a lo estudiado; criticar nuestras propias críticas y evaluar desde qué posición las realizamos; asimismo, es conveniente indicar, aunque sea brevemente, la forma en que se ha desarrollado el trabajo; las perspectivas teóricas que lo guiaron, las posturas metodológicas asumidas y las técnicas por medio de las cuales la información fue obtenida. Contextualizar el estudio -no en el afán de engordar egos académicos por evidenciar una "autoridad etnográfica", por haber "estado allí", sino exhibiendo el lugar desde el cual se colocó el observador- hará posible que cualquiera que se sitúe en esas mismas coordenadas, pueda captar de una manera semejante el mismo fenómeno.

Si los temas pasan de moda, las perspectivas teóricas también; si los enfoques metodológicos cambian ¿qué es lo que perdura; teniendo en cuenta que el deseo de pervivir a través del tiempo es el afán y la ilusión de todo mortal -y, desde luego, de las ciencias que ha creado-? Son

preguntas que nos han acosado a lo largo del tiempo, como espectros a los cuales hay que ahuyentar y que, de ninguna manera, pretendemos darles respuesta aquí (puesto que todavía no las tenemos). Lo único que podemos decir, una vez realizado el estudio de la fiesta de la Guelaguetza, es que el método etnográfico nos han reafirmado, una vez más, su valor dentro de la antropología. Nos acerca a la comprensión de los procesos, a la relación cara a cara con los sujetos de los cuales deseamos aprehender sus experiencias, a fin de analizarlas; nos arroja datos y nos permite reconstruir procesos sociales. Las técnicas de la observación participante, la entrevista y el registro de campo se constituyeron para nosotros en imprescindibles, en cuanto que por ellos obtuvimos los datos empíricos, muchos de los cuales hemos consignado aquí, sin mayor profundidad de análisis. El trabajo de campo sigue siendo la principal aportación de la antropología a la ciencia; a pesar de que haya antropólogos que ya no salgan al campo y que reivindiquen otras formas de trabajo. En nuestra particular posición, consideramos que sin trabajo de campo, la antropología se diluiría, como un ente amorfo y sin personalidad, entre la nebulosa de las humanidades, y pasaríamos a ser literatos, ensayistas, narradores, críticos literarios o filósofos, en el mejor de los casos; seríamos especialistas en otros campos menos en la antropología.

II

¿Hay en la antropología urbana un método particular dentro de los métodos de la antropología? Es difícil responder, puesto que la metodología de la antropología urbana no está claramente definida y, por tanto, es susceptible a desarrollar intentos diversos[17]. La ciudad requiere ser planteada como un problema explícito de investigación; ya no es posible seguir haciendo estudios de microunidades, consideradas como unidades cerradas en sí mismas y sin mayores relaciones con un mundo que, evidentemente, influye sobre los procesos que en ellas se

[17] Cátedra (1997:18) dice al respecto que la metodología en Antropología Urbana está abierta a un alto grado de experimentación. Sobre esto, véase también otro texto de la autora, donde aborda de manera específica la problemática metodológica (1991).

desarrollan. No podemos hablar de los demás antropólogos que han realizado investigaciones en Oaxaca; pero en nuestro caso, para trabajar la ciudad tuvimos que reflexionar sobre los estudios que sobre grupos indígenas previamente habíamos realizado, vencer el miedo a enfrentarnos a un espacio que nos desbordaba, e incentivar nuestra creatividad para ver la forma de hacerlo manejable[18]. Puede ser que nuestros esfuerzos hayan dado resultado, o bien, que se hayan quedado en el sólo intento. Esto lo decidirán quienes lean nuestra versión sobre la ciudad de Oaxaca, mirada a través de su principal fiesta.

5. OAXACA, ENTRE FIESTA Y FIESTA...

A pesar de todo lo que hasta ahora se ha dicho, aún queda mucho más que poder decir sobre la fiesta de la Guelaguetza; temas diversos sobre ella que aquí se convierten en ausencias sentidas, en cuanto que no fueron abordados y, en muchos casos, ni siquiera mencionados. Por ejemplo, una de las funciones de las fiestas es su vertiente económica (Prat y Contreras, 1984). ¿Cuál es la derrama que deja la Guelaguetza?, ¿a quiénes beneficia?, ¿cómo se desarrolla? O bien, ¿cuántos son los gastos que posee la fiesta?, ¿hablamos de una fiesta autofinanciable?, si no es así ¿por qué invertir en ella?; otros puntos relativos a este tema abordan su mercantilización; ¿quién se hace responsable de la comercialización?, ¿cuáles son las estrategias de mercadotecnia seguidas?, ¿cuántos y quiénes trabajan en ellas? Aquí no se ha esbozado respuesta alguna a estas preguntas, aun sabiendo que el interés económico ha impulsado no sólo la creación de la festividad sino también muchas de las transformaciones que ha sufrido. Otros temas versan

[18] Sobre las experiencias personales de antropólogos en sus ciudades de estudio, véase el artículo de Mairal (2000), quien reflexiona sobre su trabajo de campo. En este texto expone cómo mediante el vivir en y participar de un espacio urbano, el antropólogo encuentra y construye su propio lugar en él; un sitio específico que determinará su mirada. Véase también a Hannerz (1993:342 y ss) en sus reflexiones sobre el trabajo de campo en ciudades. Para el caso mexicano, Sevilla y Aguilar (1996:149 y ss), después de pasar revista a los diferentes estudios que sobre la Ciudad de México se han realizado, abundan sobre las formas por medio de las cuales ésta ha sido abordada. Asimismo, en el trabajo de Estrada *et al* (1993:12-13) se realiza una rápida revisión sobre la metodología que han seguido diferentes trabajos antropológicos sobre la ciudad.

sobre el turismo que asiste a la fiesta ¿quiénes lo componen?, ¿de dónde vienen?, ¿cuántos son?, ¿qué motiva su estancia en la ciudad?, ¿cuál es el gasto promedio de cada uno?, ¿qué piensan de la fiesta una vez que la han observado?

Otro tema no desarrollado con la amplitud que se merece lo constituye el caso de la participación de los indígenas que viven en la ciudad. La fiesta la hacen los indios del interior del estado pero, sin duda alguna, también a ella asiste población perteneciente a alguno de los grupos etnolingüísticos que se encuentra residiendo en la capital. ¿A qué responde su participación en la fiesta?, ¿hasta qué punto se identifican con ella?, ¿cuáles son los procesos a través de los cuales reconstruyen sus identidades por medio de la representación de las delegaciones de sus regiones?, ¿qué es ser indio en Oaxaca en tiempos de fiesta?, ¿qué significa ser indio en Oaxaca en la cotidianidad?[19]. Al igual que con esta población, no se abunda más en las llamadas "clases populares"[20]. Si bien al inicio se pensó que estaban fuera de la fiesta, excluidas de ella en un afán por privilegiar al turismo nacional y extranjero, lo cierto del caso es que los autobuses urbanos que conectaban a las colonias periféricas con el cerro del Fortín y que, por lo general, siempre estaban llenos de "oaxaqueños", de familias enteras que se bajaban en la colonia Volcanes o que seguían a la colonia Guelaguetza o a la Donají, hizo que se replanteara la postura inicial[21]. No obstante, más allá de las charlas

[19] Friedlander (1977) se hace la misma pregunta, sólo que en un contexto rural como es una comunidad del estado de Morelos (centro de México). Cuando los habitantes dicen ser indios, según la autora, asumen una identidad impuesta por actores externos a la comunidad, que básicamente es negativa y se encuentra minusvalorada.

[20] Según el empleo que se hace en la ciudad de Oaxaca, la noción "clases populares" refiere a urbanitas pobres, habitantes de las colonias periféricas y marginadas de la ciudad.

[21] Indico sólo algunas de las rutas de los autobuses urbanos. Las colonias mencionadas son tenidas como pobres, donde vive la "plebe" o los urbanitas pobres. Las cito porque son las que abordaba para trasladarme del cerro del Fortín a la casa que ocupaba en el trabajo de campo. Las conversaciones escuchadas en ellos fueron registradas en la libreta de campo y algunas de ellas, reproducidas aquí.

informales tenidas con algunas personas pertenecientes a este segmento poblacional[22], no se realizó mayor cosa.

Por el estilo también quedaron en el camino los grupos folklóricos que presentan la Guelaguetza, a lo largo del año, en numerosos restaurantes y hoteles de Oaxaca. Su trabajo está dirigido al turismo, aunque en ocasiones se les ve ejecutando danzas en las plazas públicas, en actividades coordinadas por algún instituto de cultura local. ¿Qué significa la Guelaguetza para ellos, tanto la que se presenta en el cerro del Fortín como la que ellos escenifican en restaurantes? Sin duda hay un interés económico, pero ¿existe también un interés simbólico? Entre todos estos grupos, uno que más nos llamó la atención fue el creado por el gobierno del Estado para promocionar la fiesta en el extranjero, es el Grupo de Danza Costumbrista, que algunos intelectuales han criticado por presentar una Guelaguetza "chuleada"[23]; donde los danzantes poseen la misma estatura, el mismo tono del color de la piel, y que ejecutan movimientos perfectamente sincronizados. ¿Cuál es la imagen o imágenes que presentan todos estos grupos?, ¿Cuál es la Oaxaca que se puede ver a través de ellos?, ¿Cómo simbolizan la realidad social, la niegan, la disfrazan o transforman?, en fin, ¿cuál es el papel que juegan en el escenario urbano de las representaciones sociales?

* * * * *

Con todo, la belleza de la Guelaguetza es indiscutible; lo es tanto para el académico oaxaqueño que es consciente de que ésta es fruto de una invención, como para el simple habitante de las colonias periféricas, al que le causa ilusión imaginar su sola presencia en el cerro del Fortín, o para las miles de familias de la ciudad o del interior del estado que

[22] Nuevamente indicamos la problemática para definir en términos operativos a las llamadas "clases populares", puesto que en ellas están contenidas individuos pertenecientes a grupos étnicos diversos, sean mestizos o indígenas.
[23] Información proporcionada por informantes 1 y 5, Oaxaca de Juárez, octubre de 2001.

siguen su desarrollo a través de la televisión local, en el seno de sus hogares. Es la fiesta del colorido, de la música, del folklore en exceso, del localismo más encendido, de la heterogeneidad más visible, de la apabullante riqueza cultural de una entidad. Es una fiesta hermosa, a la que la mirada indiscreta del antropólogo ha tratado de ver de diversas formas y, como si de la epojé fenomenológica se tratara, puso entre paréntesis para mirar lo que había detrás de ella. ¿Qué es lo que mueve toda esta manifestación de la riqueza cultural? Si hay algo que se manifiesta es porque algo otro está ausente. La palabra clave aquí sería "metonimia", la parte por el todo, pero no en el sentido retórico del término sino en su sentido freudiano, de desplazamiento. En efecto, si hay algo que se muestra es porque algo otro no puede ser mostrado. Se muestra la riqueza porque no se puede mostrar la desnudez. La fiesta idealiza comportamientos, manifiesta una imagen lo mejor construida de las relaciones sociales en la ciudad de Oaxaca; se exhibe que indios y mestizos conviven en ella, por lo que ha sido llamada "de la hermandad"; se expone todo ello porque simplemente la realidad social más deprimente necesita ser ocultada. Se presenta la imagen de la riqueza cultural y de la hermandad de un pueblo, porque no puede ser exhibida la pobreza de las relaciones sociales cotidianas entre los indios y no indios. Contrario a lo que pudiera pensarse, la pobreza, la injusticia social, la marginación en que vive gran parte del estado no son elementos que están en contra la fiesta sino que se constituyen en su condición de posibilidad. Por ello, eso ausente de la fiesta es lo que, a final de cuentas, ha influido en las motivaciones para construirla.

Anexos

Anexo 2,1

Cuadro 1: Población Económicamente Activa

RUBROS	*TOTAL*	*RUBROS*	*TOTAL*
Agricultura	438.312	Servicios profesionales	10.641
Minería	3.829	Servicios de apoyo a los negocios	6.243
Electricidad y agua	2.800	Servicios educativos	57.930
Construcción	80.092	Servicios de Salud	19.920
Industria manufacturera	119.795	Servicios de esparcimiento y cultura	4.852
Comercio	119.994	Servicios de hoteles y restaurantes	36.709
Transportes	26.474	Otros servicios	67.004
Información en medios masivos	3.691	Actividades de gobierno	42.224
Servicios financieros y de seguros	2.901	No especificado	21.625
Servicios de Bienes raíces	1.522	**Total en el estado**	**1,066.558**

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda. INEGI, 2001.

Cuadro 2: Población del Estado de Oaxaca, 1993-1998

		1993	**1994**	**1995**	**1996**	**1997**	**1998**
Población total	Miles de Hab.	3.129,6	3.167,2	3.228,9	3.383,3	3.420,7	3.457,1
Urbana	%	39,4	39,4	43,5	44,3	45,1	45,9
Rural	%	60,6	60,6	56,5	55,7	54,9	54,1
Población indígena	Miles de Hab.	1.215,4	1.217,5	1.221,3	1.223,5	1.225,7	1.227,9
Dens. De Pob.	Hab/km^2	32,8	33,2	33,9	34,3	35,9	36,3

Fuente: Gobierno del Estado de Oaxaca, 2002.

Cuadro 3: Distribución de la población hablante de una lengua indígena por grupos de edad

GRUPOS DE EDAD	*TOTAL*	*BILINGÜES*	*MONOLINGÜES*
Oaxaca	*1,120.312*	*885.539*	*219.171*
5-9 años	149.727	90.813	55.278
10-14	149.215	130.746	18.012
15-19	120.692	110.730	9.540
20-24	97.653	87.563	9.563
25-29	83.526	73.670	9.322
30-34	76.639	66.491	9.523
35-39	75.107	62.970	11.347
40-44	67.330	53.816	12.628
45-49	61.502	46.670	13.739
50 y más	238.921	162.070	70.219

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda. INEGI, 2001.
Nota: No se consideró las cifras de la población no especificada.

Cuadro 4: Dinámica de la población hablante de alguna lengua indígena en Oaxaca 1930-2000

AÑOS	*POBLACIÓN TOTAL EN EL ESTADO*	*HABLANTES DE LENGUAS INDÍGENAS*	*PORCENTAJE CON RESPECTO AL TOTAL POBLACIONAL*
1930	1,084.549	519.245	56
1940	1,192.794	556.557	54,8
1950	1,421.313	583.853	48,2
1960	1,727.266	683.418	46,8
1970	2,015.424	577.347	40,1
1980	2,367.142	891.048	43,8
1990	3,019.560	1,018.106	39,1
2000	3,438.765	1,120.312	32,5

Fuente: Coespo, 1994, y XII Censo de Población y Vivienda. INEGI, 2001.

Cuadro 5: Afluencia turística a la ciudad de Oaxaca

Afluencia turística en la ciudad de Oaxaca					
	1994	**1995**	**1996**	**1997**	**1998**
Total de visitantes	355.125	462.314	567.750	607.094	711.144
Nacionales	274.754	328.877	392.157	409.391	479.117
Extranjeros	80.371	133.437	175.593	197.703	232.027
Derrama económica (miles de pesos)[1]	204.978,150	298.248,008	481.542,840	652.593,631	1,035.917,491

Fuente: Secretaría de Desarrollo Turístico. Gobierno del Estado de Oaxaca, 2002.

Cuadro 6: Datos de la población en el Municipio de Oaxaca de Juárez y en la Ciudad de Oaxaca, 2000

	Municipio de Oaxaca de Juárez	**Oaxaca de Juárez**
Total de viviendas habitadas	60.612	59.701
Población total	256.130	251.840
Hombres	119.439	117.309
Mujeres	136.691	134.537
Población Económicamente Activa	104.206	102.782
Población Económicamente inactiva	91.993	90.467
Población de 15 años o más alfabeta	172.071	169.613

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda. INEGI, 2001.

[1] 1 euro es igual a 10,4 pesos.

Cuadro 7: Población de Antequera en el siglo XVIII

CLASIFICACIÓN	*HOMBRES*	*MUJERES*	*TOTAL*	*PORCENTAJE*
Peninsulares	261	13	274	1,5%
Criollos	3.041	3.640	6.681	37,1%
Castizos	433	371	804	4,5%
Mestizos	1.228	1.284	2.512	13,9%
Moriscos o pardos	95	118	213	1,2%
Mulatos	911	980	1.891	10.5%
Afromestizos	185	198	383	2,1%
Negros	15	12	27	0,1%
Indios	2.644	2.374	5.018	27.9%
No identificados	82	123	205	1,1%
Total	*8.895*	*9.113*	*18.008*	*99,9%*

Fuente: Chance, 1993:194.

Anexo 7,1
Cuadro 1: Actividades culturales realizadas del 15 al 30 de julio de 2001, con motivo de la Guelaguetza

Día	*Hora*	*Actividad*	*Lugar*
Domingo 15		Exposición Escultórica A. Rodin en México	Centro Cultural Santo Domingo
Viernes 20	17.00 hrs.	Tertulia: Lic. Rosa María Topete	Biblioteca Pública
	18.00 hrs	Inauguración de la Expo Venta de Sarapes de Teotitlán del Valle, Oax.	Biblioteca Pública
	20.00 hrs.	Viernes de Concierto	Casa de la Cultura
		Exposición "Muestra de Arte Funerario"	Centro Cultural Santo Domingo
Sábado 21	10.00 hrs.	Concurso Diosa Centéotl 2001	Jardín "El Pañuelito"
	16.00 hrs.	Taller Literario Cantera Verde	Biblioteca Pública
	16.30 hrs.	Exposición de Dulceros Oaxaqueños (del 21 al 30 de julio)	Andador Turístico
	17.00 hrs.	Convite de Delegaciones Regionales	Centro Cultural Santo Domingo-Zócalo
	20.00 hrs.	La calenda de la Villa de Mitla	Jardín "El Pañuelito"
	20.00 hrs.	Sones y música chatina	Jardín "El Pañuelito"
	21.00 hrs.	Danzas regionales y música zapoteca	Jardín "El Pañuelito"
Domingo 22	10.00 hrs.	Actividades recreativas: Ajedrez	Casa de la Cultura
	17.00 hrs.	Danza de la Pluma del Grupo Infantil de Teotitlán del Valle, Oax.	Andador Turístico
	17.00 hrs.	Elaboración del chocolateatole	Biblioteca Pública
	18.30 rs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	19.30 hrs.	Hay un museo cerca de ti	Museo de Filatelia
	19.00 hrs.	Concierto de Organo	San Jerónimo Tlacochahuaya
	20.30 hrs.	Bani Stui Gulal	Plaza de la Danza.
Lunes 23	6.00 hrs.	Mañanitas (Chirimías)	Distintos templos
	10.00 hrs.	Guelaguetza	Auditorio Guelaguetza
	13.30 hrs.	Inauguración de la Feria del Mezcal (del 23 al 30 de julio).	Paseo Juárez "El Llano"
	16.00 hrs.	Presentación de las 7 delegaciones invitadas en el Cerro de las Azucenas	San Antonino Castillo Velasco
	17.00 hrs.	Teatro en atril	Biblioteca Pública
	18.00 hrs.	Programa artístico previo a la presentación de Donají	Auditorio Guelaguetza
	18.30 hrs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	20.00 hrs.	Bailes regionales y música zapoteca de San Blas Atempa, Oax.	Jardín "El Pañuelito"
	20.00 hrs.	Verbena popular en la explanada municipal	San Antonino Castillo Velasco
	20.30 hrs.	"Donají...la leyenda"	Auditorio Guelaguetza
Martes 24	9.30 hrs.	Encuentro de Productores de Mezcal y compradores (24-26 de julio)	Hoteles de la ciudad
	17.00 hrs.	Círculo de lectura	Biblioteca Pública
	18.30 hrs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	20.00 hrs.	Concierto de Víctor Martínez	Jardín "El Pañuelito"

	20.00 hrs.	Convite (desfile oaxaqueño)	Centro Histórico
	20.30 hrs.	Degustación de cócteles y mezcal (24-28 de julio)	Restaurantes y discotecas de la ciudad
	21.00 hrs.	Concierto de Organo	Templo de la Soledad
	21.30 hrs.	Fuegos artificiales en la Feria del Mezcal	Paseo Juárez "El Llano"
Miércoles 25	17.00 hrs.	Taller de lectoescritura	Biblioteca Pública
	18.30 hrs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	20.00 hrs.	Concierto de "Son de Madera"	Jardín "El Pañuelito"
	20.30 hrs.	Bani Stui Gulal	Plaza de la Danza
		Exposición temporal "Yo el Rey"	Museo de Filatelia
Jueves 26	17.00 hrs.	Rincón Poético	Biblioteca Pública
	18.30 hrs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	20.00 hrs.	Cancierto de la Marimba "Nandayapa"	Jardín "El Pañuelito"
Viernes 27	17.00 hrs.	Tertulia con Rosa Ma. Topete	Biblioteca Pública
	18.30 hrs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	20.00 hrs.	Viernes de Concierto	Casa de la Cultura
	20.00 hrs.	Concierto de Lila Down	Jardín "El Pañuelito"
	20.00 hrs.	Concierto de Alejandro Filio	Teatro Alvaro Carrillo
Sábado 28	16.00 hrs.	Taller para escritores con Julio Ramírez	Biblioteca Pública
	17.00 hrs.	Presentación de la Guelaguetza Infantil de San Pablo Huitzo, Oax.	Museo de Filatelia
	17.00 hrs.	Convite de Delegaciones Regionales	Centro Cultural Santo Domingo-Zócalo
	18.00 hrs.	Presentación del libro de José Miguel Oriol	Teatro Alvaro Carrillo
	20.00 hrs.	Guelaguetza	Teatro Alvaro Carrillo
	20.00 hrs.	Guelaguetza	Casa de la Cultura
	20.00 hrs.	Danza de los Diablos de Santiago Coyantes	Jardín "El Panuelito"
	21.00 hrs.	Danza de los Diablos de Santiago Juxtlahuaca	Jardín "El Pañuelito"
Domingo 29	10.00 hrs.	Actividades recreativas	Casa de la Cultura
	18.30 hrs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	19.00 hrs.	Concierto de Organo	San Jerónimo Tlacochahuaya
	20.00 hrs.	Concierto de Gala, Orquesta Sinfónica de Oaxaca	Teatro Alvaro Carrillo
	20.00 hrs.	Ballet Tochtépetl de Tuxtepec, Oax.	Jardín "El Pañuelito"
	20.30 hrs.	Presentación del Bani Stui Gulal	Plaza de la Danza
Lunes 30	6.00 hrs.	Mañanitas (Chirimías)	Templos de la ciudad
	10.00 hrs.	Guelaguetza	Auditorio Guelaguetza
	13.00 hrs.	Guelaguetza en San Antonino Castillo Velasco	Cerro de las Azucenas
	18.00 hrs.	Programa artístico previo a la presentación de Donají, la Leyenda.	Auditorio Guelaguetza
	18.30 hrs.	Festival de Bandas Musicales	Plaza de la Constitución
	20.00 hrs.	Sones y Chilenas de San Pedro Pochutla, Oax.	Jardín "El Pañuelito"
	20.00 hrs.	Verbena Popular	San Antonino Castillo Velasco
	20.30 hrs.	Donají... la Leyenda	Auditorio Guelaguetza

	21.00 hrs.	Sones chatinos de Santos Reyes Nopala, Juquila, Oax.	Jardín "El Panuelito"
		Exposiciones	Centro Fotográfico Alvarez Bravo.

Cuadro 2: Actividades Deportivas realizadas en el mes de julio de 2001, con motivo de la Guelaguetza

Día	*Hora*	*Actividad*	*Lugar*
Domingo 1	9.00 hrs.	2º Torneo de Invitación de Karate Do	Gimnasio Ricardo Flores Magón
Viernes 6	9.00 hrs.	Campeonato Estatal de Pelota Mixteca (del 6 al 8 de julio).	Instituto Tecnológico de Oaxaca
	9.00 hrs.	2º Campeonato de Invitación de Voleibol	Gimnasio Ricardo Flores Magón
	10.00 hrs.	1ª Copa Deportiva "Luis Braille", Atletismo y Natación	Gimnasio Ricardo Flores Magón y El Tequio
Viernes 13	10.00 hrs	2º Torneo de Invitación de Béisbol	Campos de San Bartolo Coyotepec, Oax.
Domingo 15	8.00 hrs.	Medio Maratón Atlético	Salida y meta: Alameda de León
	10.00 hrs.	2º Torneo de Invitación de Béisbol	Campos de San Bartolo Coyotepec
Sábado 21	10.00 hrs.	Torneo Cerrado Estatal de Ajedrez	Oficinas del Instituto de la Juventud Oaxaqueña
	12.00 hrs.	Clásica Ciclista Nacional "Lunes del Cerro". 1ª Etapa: Oaxaca-Sol C/R	Av. Independencia
	17.00 hrs.	2ª Etapa: Centro Histórico	Av. Independencia
	18.00 hrs.	1er Torneo de Box	Gimnasio Ricardo Flores Magón
Domingo 22	10.00 hrs.	3ª Etapa Circuito Lunes del Cerro	Cerro del Fortín
	10.00 hras.	Torneo Cerrado Estatal de Ajedrez	Oficinas del IJO
	10.00 hrs.	Exhibición de "Bug Inn Nacional"	Trailer Park (Colonia Reforma)
Lunes 23	10.00 hrs.	Torneo Cerrado Estatal de Ajedrez	Oficinas del IJO
Domingo 29	9.00 hrs.	8ª de la Clásica Ciclista	Mirador del Cerro del Fortín
	10.00 hrs.	Torneo Internacional de Pelota Mixteca	Instituto Tecnológico de Oaxaca
	16.00 hrs.	Carrera Atlética de Relevos 4x5000	Salida y meta: Alameda de León
Lunes 30	10.00 hrs.	Torneo Internacional de Pelota Mixteca	Instituto Tecnológico de Oaxaca

Anexo 8,1
Identificación de los informantes

Informante 1: Intelectual oaxaqueño, estudioso del folklore local; Su participación en la Guelaguetza data de los años cincuenta. Actualmente es miembro del Comité de Autenticidad. El informante fue contactado al término de un concierto ofrecido por una banda de música de una localidad del interior del estado, en el zócalo de la ciudad. La entrevista fue realizada dos días después de este encuentro, en un café del centro de la ciudad; el informante solicitó que fuera grabada.

Informante 2: Oaxaqueño, profesor de música graduado en el Conservatorio Nacional. Forma parte de una asociación cultural de la ciudad. Enseña en un instituto musical dependiente del gobierno del Estado y, además, se dedica a investigar sobre tradiciones y personajes oaxaqueños. Fue contactado en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca; la entrevista se realizó ahí mismo y estuvo de acuerdo en que fuera grabada. El informante es de unos cuarenta años, aproximadamente.

Informante 3: Historiadora oaxaqueña que labora en una institución cultural del lugar y en un archivo administrado por el gobierno del Estado. Fue contactada en su sitio de trabajo y la entrevista se realizó en nuestra residencia, ubicada en el Centro Histórico de la ciudad. La informante es de unos cuarenta años, descendiente de zapotecos y vinculada a los pueblos de origen de sus padres. La entrevista no fue grabada.

Informante 4: Reconocido antropólogo oaxaqueño, de unos cincuenta años de edad. Labora en un centro educativo. Se ha especializado en el estudio de las identidades étnicas en el estado. La entrevista se desarrolló en sus oficinas. No fue grabada.

Informante 5: Antropóloga oaxaqueña, perteneciente a la Asociación Folklórica de Oaxaca y miembro del Comité de Autenticidad. Labora en un centro de investigación social. Fue contactada en un seminario sobre identidad en el que ambos participamos. La entrevista fue realizada en su casa, al norte de la ciudad, y fue grabada.

Informante 6: Folklorista oaxaqueño, miembro del grupo de organizadores de la Guelaguetza y creador de varios espectáculos folklóricos. Fue contactado a través de una tercera persona, que nos citó a ambos en su residencia, para que, en torno a la mesa, discutiéramos de los temas relacionados con la fiesta. La entrevista no fue grabada y en ella estuvieron presentes, además, miembros del extinto Grupo Folklórico Universitario, que participó activamente en la Guelaguetza en los años 60 y 70.

Informante 7: Folklorista oaxaqueño, profesor de un instituto de enseñanza media y miembro del Comité de Autenticidad y del grupo organizador de la Guelaguetza. Ha sido autor de varios guiones de espectáculos que se han desarrollado en el seno de la fiesta. Funcionarios de la dependencia de Turismo local reconocen su autoridad en temas relacionados al folklore oaxaqueño. La entrevista fue realizada en casa de unos amigos mutuos. No fue grabada

Informante 8: Sacerdote católico, de unos ochenta años, perteneciente a una antigua y acomodada familia del estado de Puebla. Fue vicario parroquial de San Juan Bautista Tuxtepec, en los años cincuenta, al inicio de su ejercicio pastoral. Fue contactado en la sede del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca y la entrevista fue realizada en una de las bancas de la Alameda de León, frente a la Catedral. La entrevista no fue grabada por petición expresa del informante.

Informante 9: Profesor de danza, de unos cuarenta años, y coordinador de una de las delegaciones del Istmo de Tehuantepec que estuvieron presentes en la Guelaguetza 2001. Dirige también un grupo folklórico del lugar. Fue contactado por teléfono, a través de la Secretaría de Desarrollo Turístico (Delegación Tehuantepec). La entrevista se desarrolló en su lugar de origen, en sus oficinas. Fue grabada.

Informante 10: Istmeño profesor de danza, de unos cuarenta y cinco años de edad. Es responsable de la organización de una de las fiestas más vistosas y renombradas de su localidad. Participó en la Guelaguetza 2001 y colaboró en la dirección artística del grupo que representó a su lugar de origen. Fue contactado a través del Ayuntamiento local. La entrevista se desarrolló en la sede de la Oficina de Turismo de su municipio. Aceptó que fuera grabada la entrevista, pero sólo concedió para ella unos treinta minutos.

Informante 11: Empresario istmeño, y folklorista local, de unos sesenta años de edad. Participó en años anteriores como miembro de la delegación que representó a su localidad y, posteriormente, la dirigió en una ocasión. Fue contactado a través de la Secretaría de Desarrollo Turístico de Oaxaca (Delegación Tehuantepec) y la entrevista se desarrolló en un restaurante céntrico de su lugar de origen. Permitió que fuera grabada y solicitó se le enviara un ejemplar de aquello que se publicara sobre el tema.

Informante 12: Empleado de un centro cultural del Istmo. De aproximadamente 25 años de edad, participó en la delegación que representó a su ciudad (del Istmo) en años anteriores. La entrevista se desarrolló en sus oficinas, y fue contactado a través de la Secretaría de Desarrollo Turístico de Oaxaca. La entrevista fue grabada.

Informante 13: Profesionista oaxaqueño y miembro del ayuntamiento de su localidad, de unos cuarenta y cinco años de edad. Se dice estudioso del folklore. Fue uno de los responsables de la delegación de la Guelaguetza de lugar de origen (Valles Centrales). Fue contactado en una reunión realizada en la sede de las oficinas de la Secretaría de Desarrollo Turístico, y la entrevista se desarrolló –meses después- en sus oficinas. Fue grabada.

Informante 14: Profesor de danza, director de la delegación de su lugar de origen, de unos cuarenta años de edad. Es reconocido en su población como conocedor de las costumbres locales y a él se dirigen todos aquellos que son los encargados de realizar las fiestas tradicionales de esa población (Valles Centrales), que reconocen su autoridad en estos temas. Fue grabada.

Informante 15: Folklorista, miembro de una asociación cultural de su localidad (un poblado istmeño). Ha participado como organizador en diversos eventos sobre cultura istmeña. La entrevista fue desarrollada en sus oficinas. Fue grabada.

Informante 16: Profesor de educación primaria y folklorista local, de unos treinta y cinco años de edad. Vive en un poblado de los Valles Centrales y, dirige un grupo folklórico de su lugar de origen. Fue contactado a través del ayuntamiento local y la entrevista se realizó en su lugar de trabajo.

Informante 17: Folklorista local, miembro del Comité de Autenticidad. Ha publicado varios trabajos sobre temas oaxaqueños. Fue contactado en sus oficinas y la entrevista se desarrolló ahí mismo. Fue grabada.

Informante 18: Funcionario de un centro de cultura local. La entrevista se desarrolló en sus oficinas. Sin embargo, no era la persona que habíamos contactado (ya que ésta había salido de viaje cuando nos encontrábamos en su localidad), sino su ayudante, a quien se le pidió que nos atendiera. La entrevista fue grabada.

Olga Montes García: Doctora en Antropología Social por la UNAM y profesora investigadora del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez de Oaxaca". Se ha especializado en el estudio de las relaciones interétnicas en la ciudad de Oaxaca, en la migración internacional de zapotecos serranos.

María Luisa Acevedo Conde: Maestra en Antropología Social y profesora investigadora del Centro Regional Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ha trabajado sobre temas de educación y sobre configuraciones étnicas en Oaxaca. Actualmente es concejal del H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, gobernado por el partido político Convergencia por la Democracia.

Anexo 9.1
Créditos de las fotografías

Portada Principal:
Fotografía: Danzante de la Pluma, Región de los Valles Centrales (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada de la Introducción:
Fotografía: Delegación de Chinas Oaxaqueñas, Región de los Valles Centrales (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada del Capítulo 1:
Fotografía: Delegación de Danzantes de la Pluma, Región de los Valles Centrales (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca

Portada del Capítulo 2:
Fotografía: Zócalo de la ciudad de Oaxaca (tomada de una postal comercial).

Portada del Capítulo 3:
Fotografía: Delegación de Ejutla de Crespo, Región de los Valles Centrales (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada del Capítulo 4:
Fotografía: Imagen del Homenaje Racial de 1932, captada por Aarón Pérez Yescas; Motivo principal del cartel Oficial de la Guelaguetza 2001 (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada del Capítulo 5:
Fotografía: Delegación de San Melchor Betaza, Región de la Sierra Juárez (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada del Capítulo 6:
Fotografía: Delegación de Huautla de Jiménez, Región de la Cañada (cedida por Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada del Capítulo 7:
Fotografía: Delegación de San Juan Bautista Tuxtepec, Región del Alto Papaloapan (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada del Capítulo 8:
Fotografía: Pareja de istmeños de Ciudad Ixtepec, Región del Istmo de Tehuantepec (imagen cedida por el Profr. Felipe Girón Villalva).

Portada de las Conclusiones:
Fotografía: Delegación de Huajuapan de León (El Jarabe Mixteco), Región de la Mixteca de Lázaro Cárdenas (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Portada de los Anexos:
Fotografía: Cuadro del artista Miguel Covarrubias, Motivo principal del cartel oficial de la Guelaguetza 2000 (cedida por la Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado de Oaxaca).

Anexo 3,1

Calendario de Fiestas de la Ciudad de Oaxaca

Tiempo Litúrgico	*Festividad*	*Fecha*	*Lugar de celebración*	*Comentarios*
Adviento	Nuestra Señora de Juquila	8 de diciembre	San Juan Chapultepec	Culto mariano local
	Nuestra Señora de Guadalupe	12 de diciembre	Santuario de Guadalupe	Culto nacional
	Nuestra Señora de la Soledad	18 de diciembre	Basílica de la Soledad	Patrona de Oaxaca
	Posadas	Del 16 al 24 de diciembre	Templos y suburbios de toda la ciudad	Costumbre nacional
	Santo Tomás Apóstol	21 de diciembre	Barrio de Xochimilco	Fiesta Patronal
	Noche de Rábanos	23 de diciembre	Zócalo de la ciudad	Fiesta civil que reúne a artesanos
Navidad	Noche de las Calendas	24 de diciembre	Barrios de la ciudad	Fiesta organizada a través de barrios
	Acostadita del Niño	24 de diciembre	Casas familiares	En debacle
	Santísima Trinidad	1 de enero	Fraccionamiento del ISSSTE	Fiesta titular o Patronal
	Paradita del Niño Dios	6 de enero	Templo del Carmen Alto y casas familiares	Costumbre familiar
	Santos Reyes	6 de enero	Casas familiares	Celebración familiar
	Virgen de los Pobres	15 de enero	Colonia Reforma	Fiesta titular
	Medalla Milagrosa	15 de enero	Colonia Sabino Crespo	Fiesta titular
	Señor de Esquipulas	15 de enero	Templo del Carmen Alto	Fiesta secundaria
			Esquipulas Xoxocotlán	Fiesta titular
	Virgen de los Cantaritos	Tercer domingo de enero	Barrio del Peñasco	Fiesta titular del barrio. En debacle
	Virgen de Belén	Tercer domingo de enero	Templo de los Siete Príncipes	Realizada por el Sector de la Noria de esta parroquia
	Virgen de la Candelaria	2 de febrero	Agencia de Cinco Señores	Fiesta de mayor arraigo
			Templos de la ciudad	Se realiza la bendición del Niño Dios
			Casas particulares	Fiestas familiares
Cuaresma	Jueves de los Compadres	Jueves anterior al Miércoles de Ceniza	Barrio del Marquesado	Fiesta titular
	Día de la Constitución	5 de febrero	Ciudad	Ceremonia cívica
	Viernes del Llano	Todos los Viernes de Cuaresma	Paseo Juárez	Fiesta civil

	Señor de las Misericordias	Primer Viernes de Cuaresma	Templo de San Juan de Dios	Fiesta importante, pero no titular
	Día de la Bandera	24 de febrero	Ciudad	Ceremonia cívica
	San Juan de Dios	8 de marzo	Templo de San Juan de Dios	Fiesta titular
	Aniversario de la Expropiación Petrolera	18 de marzo	Centro de la ciudad	Ceremonia cívica
	San José	19 de marzo	Templo de San José	Fiesta titular actualmente deslucida
			Colonia Volcanes	Fiesta titular
	Día de la Samaritana	4º Viernes de Cuaresma	Templos, casas, escuelas, oficinas y empresas	Fiesta civil
	Señor de la Columna		Templo de Santo Domingo	Fiesta secundaria
	Aniversario del Natalicio de Juárez	21 de marzo	Dependencias oficiales	Ceremonia cívica
	Señor de las Peñas	5º Viernes de Cuaresma	Templo del Carmen Alto	Culto local
	Viacrucis		Templos del Centro Histórico	De reciente introducción
	Señor de los Trabajos		Templo de los Siete Príncipes	Fiesta en debacle
	Altares de Dolores	Viernes de Dolores	Barrios de la ciudad y agencias municipales	Fiesta de gran arraigo
	Virgen de los Dolores	Viernes de Dolores	Templo de San Cosme y San Damián	Fiesta en decadencia
			Agencia Municipal de Dolores	Fiesta titular, de gran tradición
Semana Santa	Domingo de Ramos	Movible	Templos de la ciudad	Bendición de las palmas
	Señor del Rescate	Lunes Santo	Basílica de la Soledad	Fiesta secundaria
	Exposición de Estandartes y Relicarios de las Cofradías de Oaxaca	Del Lunes al Viernes Santos	Ex Convento de Santa Catalina de Siena	Organizada por la Secretaría de Turismo. De reciente creación
	Señor de las Tres Caídas	Martes Santo	Barrio de Xochimilco	Acostumbra repartir agua de frutas entre los asistentes.
	Visita a los Siete Altares	Jueves Santo	Templos de la ciudad	Los altares exponen símbolos eucarísticos
	Viacrucis	Viernes Santo	Templos de la ciudad	Actividades religiosas propias del día

	Ceremonia del Encuentro		Templos de la ciudad, en especial el de la Merced	Actividades religiosas propias del día
	Liturgia de las Siete Palabras		Templos de la ciudad	Actividades propias del día
	Ceremonia del Descendimiento		Templos de la ciudad	Actividades propias del día
	Procesión del Santo Entierro		Templos de la ciudad	Actividades propias del día
	Procesión del Silencio		Centro Histórico de la ciudad	Tradición inventada en 1986
	Pésame a la Santísima Virgen de la Soledad		Basílica de la Soledad	Expresión máxima del Viernes Santo para los oaxaqueños
Pascua y tiempo ordinario	Vigilia Pascual	Sábado Santo por la noche	Templos de la ciudad	Fin de la Semana Santa e inicio del tiempo pascual
	Fiesta de la Resurrección	Domingo de Resurrección	Templo del Carmen Alto	Fiesta importante
			Colonia Trinidad de las Huertas	Fiesta secundaria
	Octava de la Resurrección	Domingo siguiente al de Resurrección	Colonia Gómez Sandoval	Fiesta importante
	Aniversario de la elevación de Oaxaca a la categoría de Ciudad	25 de abril	Ciudad de Oaxaca	Fiesta civil importante. Se realiza para el efecto el Festival Oaxaca (música).
	San Felipe Apóstol	1 de mayo	Agencia de San Felipe del Agua	Fiesta titular, se realiza la Feria del Maíz y la Tortilla.
	Día del Trabajo		Ciudad	Ceremonia cívica
	Santo Cristo	3 de mayo	Parroquia de las Santas Perpetua y Felícitas	Fiesta importante
	Santa Cruz		Colonia Libertad	Fiesta titular
			Seminario Pontificio	Fiesta titular
	Santa Cruz de Huatulco		Catedral	Fiesta en debacle
	Señor de la Agonía		Colonia del Bosque	Fiesta titular
	Día del Albañil		Obras en construcción	Fiesta importante
	Día del Arquitecto e Ingeniero		Instituto Tecnológico de Oaxaca, Universidad Autónoma de Oaxaca.	Fiesta de reciente introducción
	Aniversario de la Batalla de Puebla	5 de mayo	Ciudad	Ceremonia cívica
	Virgen de Fátima	13 de mayo	Colonia Alemán	Fiesta titular

	San Matías	14 de mayo	Barrio de Jalatlaco	Fiesta titular
	San Isidro Labrador	15 de mayo	Agencia municipal de Candiani	Fiesta titular
	Señor de Tepeaca	22 de mayo	Templo de Jalatlaco	Antigua fiesta titular del pueblo de Tepeaca, hoy desaparecido
	San Felipe Neri	26 de mayo	Templo de San Felipe Neri	Fiesta titular, en debacle
	Espíritu Santo	Movible	Colonia Unión y Progreso	Fiesta titular
			Colonia El Arenal	Fiesta titular
	Corpus Christi	Movible	Diversos templos de la ciudad	Fiesta importante, en ella se levantan altares y se acostumbra el consumo de dulces típicos oaxaqueños.
	San Antonio de Padua	13 de junio	Colonia Reforma Agraria	Fiesta titular
	Santísima Trinidad	Movible	Trinidad de las Huertas	Fiesta titular, en debacle
	San Juan Bautista	24 de junio	Agencia municipal de San Juan Chapultepec	Fiesta titular
	Preciosa Sangre de Cristo	Movible	Templo de la Sangre de Cristo	Fiesta titular, en debacle
	San Marcial Obispo	3 de julio	Catedral	Patrono de la ciudad de Oaxaca Fiesta en debacle
	Virgen del Carmen	16 de julio	Templo del Carmen de Abajo	Fiesta titular
			Templo del Carmen Alto	Fiesta titular, importante para la ciudad
	Fiesta de los Lunes del Cerro - Guelaguetza-	Los dos lunes siguientes al 16 de julio y días comprendidos entre ellos	Ciudad	Máxima fiesta de los oaxaqueños
	Aniversario luctuoso de Benito Juárez	18 de julio	Ciudad	Ceremonia cívica
	San Ignacio de Loyola	31 de julio	Templo de la Compañía	Fiesta titular, en debacle
	Santo Domingo de Guzmán	2 de agosto	Templo de Santo Domingo	Fiesta titular, en debacle
	Nuestra Señora de los Ángeles	2 de agosto	Barrio de los Siete Príncipes	Fiesta titular
	Nuestra Señora de las Nieves	5 de agosto	Templo de las Nieves	Fiesta titular, en debacle
	Nuestra Señora de la Asunción	15 de agosto	Catedral	Fiesta titular, en debacle

	San Agustín	28 de agosto	Templo de San Agustín	Fiesta titular
	Santa Rosa de Lima	30 de agosto	Colonia Santa Rosa	Fiesta titular
	San Ramón Nonato	31 de agosto	Templo de la Merced	Bendición de animales
	Fiesta de los Remedios	1 de septiembre	Colonia Aurora, 4ª sección	Fiesta de los oriundos de Sola de Vega radicados en la ciudad.
	Virgen de la Consolación	8 de septiembre	Templo de Nuestra Señora de la Consolación	Fiesta titular
	Nuestra Señora del Rayo	15 de septiembre	Templo de la Defensa	Fiesta titular, en debacle
	Aniversario de la Independencia de México	16 de septiembre	Zócalo de la ciudad	Fiesta nacional. Ceremonia del Grito, desfile por las calles de la ciudad.
	Nuestra Señora de las Mercedes	24 de septiembre	Templo de la Merced	Fiesta titular
	San Cosme y San Damián	27 de septiembre	Templo de San Cosme y San Damián	Fiesta titular, en debacle
	San Francisco de Asís	4 de octubre	Templo de San Francisco	Fiesta titular
	Virgen del Rosario	7 de octubre	Templo de Santo Domingo	Fiesta importante
			Ex Hacienda del Rosario	Fiesta titular
			Agencia de Santa María Ixcotel	Fiesta titular
			4ª Calle de Abasolo	Fiesta titular
			Trinidad de las Huertas	Fiesta importante
			Parroquia del Marquesado	Fiesta importante
			Barrio de Xochimilco	Fiesta importante
	Día de Muertos	31 de octubre, 1 y 2 de noviembre	Ciudad de Oaxaca	Fiesta importante
	El Señor del Rayo	27 de octubre	Catedral	Fiesta importante
	San Martín Caballero	13 de noviembre	Agencia de San Martín Mexicapan	Fiesta titular
	Aniversario de la Revolución Mexicana	20 de noviembre	Ciudad	Ceremonia Cívica, desfile
	Santa Cecilia	22 de noviembre	Templos del Marquesado y de San Felipe Neri	Fiesta importante. Actividades religiosas en debacle.

Anexo 4,1

Programa General de festejos del IV Centenario

Día	Hora	Actividad	Lugar
Miércoles 20 de abril	Tarde	Conferencia sobre la historia local (por la Sociedad Científico Literaria).	Instituto de Ciencias y Artes del Estado.
Viernes 22	Noche	Concierto de la pianista veracruzana Sofía de la Hoz.	Teatro Mier y Terán.
Sábado 23	19 horas	Manifestación Popular, por estudiantes del Instituto Autónomo y miembros de la Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca.	Calles de la ciudad
	21 horas	Concurso de Composiciones Musicales Inéditas.	Teatro Luis Mier y Terán.
Domingo 24	11 horas	Teatro Autóctono.	Teatro Mier y Terán.
	15 horas	Llegada de la Gran Banda Mixe.	Puente Nacional.
	16 horas	Inauguración de la Exposición Regional Oaxaqueña.	Edificio de Aguilera.
	Noche	Desfile nocturno con hachones, realizado por atletas y deportistas.	De Monte Albán al zócalo de la ciudad.
	21 horas	Lunada Oaxaqueña (Música y serenatas en la ciudad).	Calles de la ciudad.
Lunes 25	5 horas	Mañanitas Oaxaqueñas (Coros e himnos a Oaxaca por la población estudiantil).	Calles de la ciudad.
	11 horas	Descubrimiento de la piedra del Escudo de la Ciudad de Oaxaca.	Palacio Municipal.
	16 horas	Homenaje Racial.	Explanada del Cerro del Fortín.
	18 horas	Desfile de autoridades, grupos raciales e invitados de honor.	Cerro del Fortín-edificio de Aguilera.
Martes 26	16 horas	Ceremonia literario musical en honor de la Señorita Mixe y su comitiva (Baile al terminar la ceremonia mencionada).	Edificio de Aguilera.
	Tarde	Tarde Popular (diversiones populares; música y juegos diversos).	Barrios de la ciudad.
	21 horas	Solemne Velada.	Teatro Mier y Terán.
Miércoles 27	17 horas	La Hora del Cuento (tarde infantil, con la participación de los alumnos de las escuelas de la ciudad y comunidades vecinas).	Explanada del Cerro del Fortín.
	19 horas	Desfile Nocturno con farolillos de la población infantil, al son de coros regionales e himnos oaxaqueños.	Cerro del Fortín-zócalo.
	21 horas	Gran Noche Regional en honor de la Señorita Oaxaca.	Edificio de Aguilera.
Jueves 28	18 horas	Baile en honor de la Embajadora de la Cañada y su comitiva.	Edificio de Aguilera.
	Tarde	Tarde Obrera.	Edificio de Aguilera.

	Noche	Gran Velada Musical, en la que tomará parte León Mariscal, dirigiendo a la Orquesta Sinfónica IV Centenario.	Teatro Mier y Terán.
	Noche	Audición de la Gran banda Mixe (ejecutando piezas de su región, debidas a la inspiración de los autores "autóctonos" de esa zona).	Jardín de la Constitución (zócalo).
Viernes 29	10 horas	Inauguración del monumento al historiador Manuel Martínez Gracida.	Carretera a Monte Albán.
	16 horas	Inauguración de las obras municipales realizadas a la salida de la población.	Límites de la ciudad.
	18 horas	Baile en honor de la Embajadora de la Mixteca y su comitiva.	Edificio de Aguilera.
	Tarde	Tarde Típica (Cabalgata de charros y chinas, acompañados de música oaxaqueña).	Calles de la ciudad.
	Noche	Carrera de relevos con antorchas.	Sede de la Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca- Edificio de Aguilera.
Sábado 30	10 horas	Día del Vehículo (desfile de todos los vehículos existentes en la ciudad, desde aquellos tirados por animales, hasta los "modernos" automóviles de lujo).	Calles de la ciudad.
	11 horas	Solemne Sesión en honor de la Señorita Oaxaca y su corte de embajadoras.	H. Congreso local.
	Todo el día	Feria Popular (se invita a los vecinos de las comunidades del Valle, que llegan a Oaxaca al día de mercado, a visitar la Exposición Regional).	Edificio de Aguilera.
	21 horas	Noche del Istmo. Baile en honor de la Señorita del Istmo y su comitiva.	Edificio de Aguilera.
Domingo 1 De mayo	9 horas	Gran Manifestación Obrera, conmemorando el aniversario de los Mártires de Chicago.	Calles de la ciudad.
	16 horas	Fiesta Militar (encuentros de polo, finales de tenis, frontenis, volivol, fútbol, básquetbol, carreras a pie y en bicicleta).	Campo Hípico Militar "Plutarco Elías Calles".
		Tómbola para recaudar fondos para sufragar los gastos del IV Centenario.	
Lunes 2	11 horas	Inauguración del Instituto de Investigación Social.	Instituto de Ciencias y Artes del Estado.
	18 horas	Baile en honor a la Embajadora del Valle y su comitiva.	Edificio de Aguilera.
	21 horas	Baile en el Mercado Porfirio Díaz y concurso de la "China más guapa".	Mercado Porfirio Díaz.
Martes 3	16 horas	Feria Regional en honor a la Señorita de la Costa y su comitiva.	Edificio de Aguilera.
	22 horas	Gran Noche Oaxaqueña (recorridos con música y canciones por la ciudad).	Calles de la ciudad.
Miércoles 4	19 horas	Gran Calenda Popular (tomarán parte los floricultores y pueblo oaxaqueño).	Calles de la ciudad.

	21 horas	Baile en honor a la Embajadora de la Sierra y su comitiva.	Edificio de Aguilera.
Jueves 5	10 horas	Ceremonia Cívica conmemorativa de la Batalla de Puebla.	Centro de la ciudad.
	12 horas	Feria de Clausura de la Exposición Regional.	Edificio de Aguilera.
	16 horas	Fiesta Hípico Militar.	Campo "Plutarco Elías Calles".
	21 horas	Serenata.	Jardín de la Constitución.
		Tómbola.	
Domingo 8	Tarde	Corrida de toros en honor de la Señorita Oaxaca.	Plaza de Toros "Rodolfo Gaona".
	Noche	Sesión Cultural organizada por el Departamento de Educación Pública (Zarzuela).	Teatro Mier y Terán.

Anexo 5,1

Sucesión de acontecimientos en las fiestas de los Lunes del Cerro, 1932-2001

Año	*Acontecimientos principales*
1932	- 25 de abril: Homenaje Racial con motivo del IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad.
1933	- Noviembre: se repite el Homenaje Racial, esta vez con motivo del Congreso de Historia de América. Observan el espectáculo el Presidente de la República, su gabinete, autoridades locales y embajadores de América Latina.
1934	- El Grupo Oaxaca Tradicional presenta un espectáculo titulado Xunaxi xuba, para rendir tributo a la Diosa Centéotl, poniendo a sus pies los productos representativos de la agricultura del estado.
1935	- Elección de la Diosa Centéotl, María Teresa López Cámara. - Concurso de yuntas y carretas mejor engalanadas, organizado por Alfredo Canseco Feraud.
1936	- Los Lunes del Cerro: 20 y 27 de julio. - Inicio de las actividades deportivas de los Lunes del Cerro. - Se espera un incremento del turismo con la carretera a Tehuacán. - Números de gimnasia rítmica en los Lunes del Cerro, ofrecidos por el Departamento de Bellas Artes. - Se ejecuta el vals "Sobre las Olas", bailado por 100 parejas de escolares.
1937	- Los Lunes del Cerro: 19 y 26 de julio. - Se programa la Gran Feria Regional, con concursos de trajes regionales, de cancioneros, de flores silvestres, de adornos, y de frutas mejor cultivadas. - En el cerro: Gimnasia Calisténica, tabla de ejercicios, baile "Las Varsovianas" y la ejecución del Jarabe Tapatío, todo por escolares. - En los deportes: Carrera de relevos, de bicicletas, lanzamiento de disco y de bala. - Calenda Popular acompañando a la Srita. Oaxaca, Lucila Roca, rodeada de jóvenes que representan a los distintos distritos del estado. - Gran Baile Popular, para clausurar las fiestas. - Manifestación de antorchas recorre las calles para finalizar las fiestas.
1938	- Los Lunes del Cerro: 18 y 25 de julio. - María Elena Sandoval representa a la Diosa Centéotl. Su comitiva la integran alumnas de los diversos colegios de la ciudad. Calenda de descenso del Cerro. - La Cadena XEFO dedica una transmisión al estado de Oaxaca, realizándola desde el Fortín, en el Lunes del Cerro.
1939	- Los Lunes del Cerro: 17 y 24 de julio. - El programa contiene "atractivos números de mero sabor regional". - Concurso a la mejor canción de tipo costumbrista. Triunfa la canción "Oaxaca" de Próspero González y Daniel Rueda. - Concurso de traje regional. - Desfile Racial, participando las escuelas de la ciudad, para rendir pleitesía a la Diosa Centéotl.

1940	- Los Lunes del Cerro: 22 y 29 de julio. - Homenaje a la Diosa Centéotl. Son ofrecidos algunos bailables, ejecutados por alumnos de las escuelas de la ciudad. - En el cerro: Alumnos de la Escuela Normal Federalizada interpretan la Danza de los Huenchues. Canciones regionales; Danza Huave, Danza "autóctona" Zacatepec, y Danza Mixteca, ejecutadas por alumnos de diferentes escuelas de la ciudad.
1941	- Los Lunes del Cerro: 21 y 28 de julio. - Homenaje a la Diosa Centéotl, acompañada de alumnas de diferentes escuelas portando trajes regionales. - Estudiantes presentan la Danza de la Pluma y otros bailables regionales, en la mañana del lunes. - Se estrena la Danza India, una "bellísima danza autóctona" de la autoría de los profesores Teresa Luna Vargas y Enrique L. Caballero. - El Gobernador y las autoridades municipales, presentes en los Lunes del Cerro. - Día de asueto para los trabajadores del Ayuntamiento, del Gobierno del Estado, del Banco de México y del Comercio. - En diciembre: se presenta por tercera ocasión el Homenaje Racial, con motivo de la Primera Feria Indígena organizada por el gobierno del Gral. Vicente González Fernández.
1942	- Los Lunes del Cerro: 20 y 27 de julio. - Nuevamente se presenta el Homenaje a la Diosa Centéotl. - En el cerro: Bailes regionales, canciones oaxaqueñas y gimnasia rítmica.
1943	- Los Lunes del Cerro: 19 y 26 de julio. - Por primera vez se indica en el programa de actividades que se ofrecerán bailables típicos de las distintas regiones del estado. - Las escuelas representan a las distintas razas en el Lunes del Cerro. - En el cerro, se hace el relato de la Leyenda de los Lunes del Cerro, por la profesora Beatriz Ávila, directora de la Escuela Anexa a la Normal Federalizada. - La Diosa Centéotl, María Teresa Gómez Porras, designada por el Ayuntamiento de la Ciudad. - Carreras de caballos organizadas por la Asociación de Charros Oaxaqueños. - Serenata y baile popular, como clausura de la fiesta.
1944	SIN INFORMACIÓN PARA ESTE AÑO.
1945	- Los Lunes del Cerro: 23 y 30 de julio. - Se inaugura el tramo de carretera que va al Cerro del Fortín. - La Diosa Centéotl, Emelia Guzmán Guerrero. - Los bailables se organizan por regiones y delegaciones. Son realizados por alumnos de las escuelas de la ciudad, a excepción de la Danza de la Pluma, cuyos danzantes llegaron de Zaachila. - Participa en los Lunes el Mariachi Jalatlaco. - Coro de 300 voces escolares entonando canciones oaxaqueñas.
1946	SIN INFORMACIÓN PARA ESTE AÑO.
1947	- Los Lunes del Cerro: 21 y 28 de julio. - Se pide ilustrar al público sobre la importancia de la Danza de la Pluma. - Bailan en el cerro danzantes de Teotitlán del Valle y de Cuilapan de Guerrero, cada uno en un lunes diferente. - Se suprimen los números realizados en años anteriores (de gimnasia y bailes), con el fin de no celebrar la fiesta únicamente en un sitio sino por todo el cerro. - Se suprime la calenda de descenso de la Diosa Centéotl. - La Banda de Música Municipal deja de amenizar los Lunes del Cerro. Comienza la etapa de la Banda de Música del Estado.
1948	- Los Lunes del Cerro: 19 y 26 de julio. - Se regresa a la "tradición" y se suprimen los números llamados de espectáculo. - Se pide volver al origen de la fiesta, a lo auténtico. - Se proporciona mayor importancia a las actividades deportivas.

	- Concurso de trajes regionales y de puestos mejor adornados. - Sin noticias de la Diosa Centéotl.
1949	- Los Lunes del Cerro: 15 de julio y 1 de agosto. - Se inaugura la reforestación del Cerro del Fortín. - Se regresa al espectáculo. - Noticias sobre una intensa campaña turística a favor del estado - Afluencia de turistas para admirar "nuestras danzas autóctonas" y "las costumbres de la tierra oaxaqueña". - Escolares vuelven a participar en los bailables. - Se escenifica la obra *Las Bodas del Rey Cosijoeza*, plenas "del estilo de nuestra música autóctona precolombiana". - Danzantes de Teotitlán y Cuilapan, en el cerro. - Se complejiza la organización al crearse diversos comités, como el de Orden o el de Recepción de Autoridades.
1950	- Los Lunes del Cerro: 24 y 31 de julio. - Participación de los escolares en los Lunes del Cerro. - Se presentan los números primero y último, así como la Danza de las Esclavas, de *Las bodas del Rey Cosijoeza*. - Se celebra el Homenaje a la Princesa Donají. - Se presentan bailes de Michoacán y Veracruz en el Lunes del Cerro, así como bailables de la Costa (por escolares) y la Danza de la Pluma (por Cuilapan de Guerrero). - Se decreta día de asueto en las escuelas con motivo del Lunes del Cerro. - Los Lunes del Cerro se celebran en otros distritos del estado.
1951	- Los Lunes del Cerro: 23 y 30 de julio. - Se integra el Comité Pro Fiestas Tradicionales de Oaxaca, que propone que embajadas (delegaciones) de diversas regiones del estado participen en la fiesta de la Octava del Lunes del Cerro. - En el primer Lunes están presentes: Macuilxóchitl, la Danza de la Pluma de Teotitlán del Valle y Los Zancudos de Zaachila. - En la Octava: llegan delegaciones del Valle (Ejutla de Crespo), Sierra (Yalalag), Istmo (Salina Cruz, Tehuantepec, Juchitán, Ixtaltepec, Espinal, Ixtepec y Matías Romero), y Cañada (Teotitlán del Camino). - Se organiza un baile en el Hotel Monte Albán, en honor de las embajadoras. - Se suprime la participación de escolares en los Lunes del Cerro. - Se pide a las autoridades su intervención para mantener la autenticidad del vestuario de los Danzantes de la Pluma. - Exposición de Artículos Típicos con motivo de los Lunes del Cerro. - El Fortín es declarado Parque Nacional por decreto presidencial. - Concurso de Bandas de Música en la Octava (suprimida por la lluvia). - Los bailables de la Octava, por primera vez se realizan por la mañana.
1952	- Los Lunes del Cerro: 21 y 28 de julio. - Pocas noticias relativas a este año; únicamente se encuentra en la Hemeroteca un ejemplar del año, correspondiente al Semanario crítico El Chapulín.
1953	- Los Lunes del Cerro: 20 y 27 de julio. - Participan en el Lunes del Cerro y en la Octava las delegaciones llegadas de la Costa (Sola de Vega, en el primer Lunes y Miguel A. Schutlz, en el segundo), los Valles (Chinas oaxaqueñas, Tlacolula y Ejutla de Crespo); Mixteca (Miguel A. Schutlz, Armandita Velasco; Cipriano Villa, en el segundo –junto con los anteriores-), Istmo (Tehuantepec) y Sierra (Yalalag). - Los programas cierran con el vals "Dios nunca Muere".
1954	- Los Lunes del Cerro: 19 y 26 de julio. - Un comercio local reparte folletos explicativos en inglés. - Delegaciones llegadas de los Valles (San Antonino Ocotlán, Ejutla de Crespo, Tlacochahuaya), Sierra (Villa Alta y grupo folklórico), Costa (Sola de Vega), Mixteca

	(Huajuapan) e Istmo (Espinal). - Intelectuales critican a la delegación de San Jerónimo Tlacochahuaya por presentar una versión "no muy original" de la Danza de la Pluma. - En la octava, la Danza de la Pluma es presentada por alumnos del internado Gral. Ignacio Mejía. - La Danza del Sacrificio es presentada en la tarde de la Octava, en la Rotonda.
1955	- Los Lunes del Cerro: 25 de julio y 1 de agosto. - Delegaciones llegadas de Sierra (Villa Hidalgo, Yalalag, con su propia banda de música), Valle (San Antonino Ocotlán, Ejutla de Crespo), Istmo, Costa (San Juan Lachao, Juquila), Mixteca (presentando el Jarabe Mixteco y la Danza de los Mecos). - La Danza de la Pluma, nuevamente por alumnos del internado Ignacio Mejía. - La Romería vespertina sufrió falta de lucimiento. Yalalag regresa al cerro por la tarde, para bailar.
1956	- Los Lunes del Cerro: 23 y 30 de julio. - Delegaciones llegadas de la Sierra (Villa Hidalgo, Yalalag), Valle (San Antonino Ocotlán y Ejutla de Crespo), Istmo, Costa (San Juan Lachao) y Mixteca. - Los alumnos del internado Ignacio Mejía presentaron las danzas de la Pluma y Los Pachecos. - Concurso del mejor traje regional llevado con propiedad, y del Conjunto de Cancioneros e intérpretes de la mejor canción oaxaqueña.
1957	- Los Lunes del Cerro: 22 y 29 de julio. - El programa de los Lunes del Cerro se publica en el periódico en inglés. - Las celebraciones en la Rotonda inician con la marcha "Cosijoeza". - Delegaciones llegadas de Valles (Ejutla de Crespo, San Antonino Ocotlán, Chinas - Oaxaqueñas y Tlacolula), Mixteca, Cañada (Teotitlán del Camino y Huautla de Jiménez), Istmo y Costa (ejecutando la chilena "Pérez Gasca" –apellidos del gobernador en turno-, participando en la delegación un diputado de esa región). - La Danza de la Pluma nuevamente interpretada por alumnos del internado Ignacio Mejía (acompañados por la banda de música de Cuilapan de Guerrero).
1958	- Los Lunes del Cerro: 21 y 28 de julio. - Se incorpora a los Lunes del Cerro el baile "Flor de Piña", de la delegación de San Juan Bautista Tuxtepec, región del Papaloapam. - Tlacolula de Matamoros presenta por primera vez una boda. - Se indica que estarán en el cerro las Siete Regiones (Mixes, Sierra, Valle, Cañada, Costa –Pinotepa Nacional-, Istmo y Mixteca). - La Danza de la Pluma es ejecutada por Zimatlán de Álvarez. - Se pone en venta un folleto explicativo, en español e inglés.
1959	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio. - La celebración se comienza a llamar Guelaguetza, tanto en el programa como en los periódicos. - Preside la celebración la Sra. Eva Sámano de López Mateos, esposa del Presidente de la República. En la Octava, embajadores de diversos países son invitados de honor. - Popular actriz dice que filmará en Oaxaca la película "Guelaguetza". - Las siete regiones, presentes (Sierra, Tuxtepec –Flor de Piña y sones ojitecos-, Costa, Mixteca, Istmo, Valle y Cañada). - Vuelve el internado Ignacio Mejía, con la Danza de la Pluma.
1960	- La Guelaguetza: 25 de julio y 1 de agosto. - Intento por celebrar la Guelaguetza en un espacio aledaño a la Rotonda del Fortín, con mayor capacidad para albergar a los asistentes. - Los hoteles, desbordados. Se pide que particulares ofrezcan sus casas para hospedar a los turistas. - Se realizan torneos de Pelota Mixteca en la Plaza de la Danza, presididos por la Princesa Itandehui (representada por una joven oaxaqueña). - Preside la Guelaguetza la esposa del Presidente de México, Eva Sámano de López

	Mateos. - Silacayoapan, por la Mixteca, en el cerro por primera ocasión. - Realizan los Lunes del Cerro en la capital de la República, los oaxaqueños domiciliados ahí. - Comienzan a alternar en los Lunes del Cerro, Juchitán y Tehuantepec.
1961	- La Guelaguetza: 24 y 31 de julio. - Preside la Guelaguetza la esposa del Presidente del República, Eva Sámano de López Mateos, acompañada por la Princesa Irene de Holanda. - El maestro López Alavez, acompañado de la Banda de Música del Estado, entona la Canción Mixteca. - Salina Cruz, en el primer Lunes; Juchitán, en el segundo. - Como resultado de la visita del Presidente de la República, se inicia una campaña para "preservar nuestro patrimonio artístico y cultural".
1962	- La Guelaguetza: 23 y 30 de julio. - 11 de julio: La Asociación Folklórica Oaxaqueña presenta al Presidente de la República una iniciativa para la construcción de un estadio con el nombre de Rotonda de la Azucena. - El maestro López Alavez entona nuevamente en el Cerro del Fortín su Canción Mixteca. - Después de dos años de ausencia, regresa Tlacolula de Matamoros, bailando un jarabe del Valle. - La Danza de la Pluma: alumnos del internado Ignacio Mejía en el primer Lunes; y estudiantes de la Universidad, en el segundo. - Sin mayores cambios en el programa.
1963	- La Guelaguetza: 22 y 29 de julio. - Se presenta la Guelaguetza en Durango y Mexicali. En la primera, por un grupo de la Preparatoria de la UBJO, y en el segundo lugar, por el Club de Danza Folklórica Donají. - Yalalag, fuera de programa, presenta en el cerro la Danza de los Huenches y el son La Botella. - El Grupo Folklórico Universitario presenta por primera vez la costeña Danza de los Tejorones
1964	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio. - Se reparten boletos gratuitos para ocupar un lugar en la Rotonda de la Azucena. - Se vuelven a solicitar las labores de ampliación de la Rotonda, dado el incremento de visitantes. - La Cámara de Comercio realiza intensa promoción turística con otras cámaras de Comercio del país. - Gustavo Pérez Jiménez inicia narrando la Guelaguetza. - Abren la fiesta de la Guelaguetza las Chinas Oaxaqueñas. - La delegación del Istmo presenta dos nuevos bailables: El Fandango y La Malagueña. - Putla de Guerrero se presenta fuera de programa. - Ultima actuación de Cipriano Villa, de la delegación de la Mixteca (Huajuapan de León). - La Guelaguetza finaliza con la Marcha "Benito Juárez" en lugar de "Dios nunca Muere".
1965	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio - El Gobernador convoca a los sectores sociales para reglamentar la conservación arquitectónica de la ciudad. - Restauran el convento de Santo Domingo. - Se venden boletos para las tribunas del Cerro del Fortín. - Sin información periodística del programa y de la crónica de la Octava del Lunes.
1966	- La Guelaguetza: 25 de julio y 1 de agosto. - Se inician obras para construir las gradas en la Rotonda de la Azucena. - El Secretario de Educación solicita al Gobierno del Estado que la Guelaguetza se pase para la tarde, para que pueda asistir. Se niega su petición. - Vuelve a bailar Cipriano Villa, a petición del público. - Se realiza en Lunes del Cerro en otras poblaciones del Valle.
1967	- La Guelaguetza: 17 y 24 de julio.

	- Se invita a la Guelaguetza al Gral. Lázaro Cárdenas. Asiste su esposa, Dña. Amalia Solórzano. - Se pide que las delegaciones recorten sus actuaciones. - Se solicita que por la tarde de los Lunes se vuelvan a presentar bailes, como las "Bodas de Cosijoeza", para que la gente que no puede acudir al cerro en la mañana no quede excluida de la fiesta. - Se solicita el acondicionamiento del Fortín. - Se presenta al inicio de la Guelaguetza un símil de una calenda. - Cipriano Villa bailó la primera parte del Jarabe Mixteco. Dice en esta ocasión que será la última vez. - López Alavez entona de nuevo la Canción Mixteca en la Rotonda de la Azucena. - Cierra la Guelaguetza la Marcha "Benito Juárez".
1968	- La Guelaguetza: 22 y 29 de julio. - Alumnos del Grupo Folklórico de la Universidad presentan la Guelaguetza en San Antonio California. - Cierra la Guelaguetza la Marcha "Benito Juárez".
1969	- La Guelaguetza: 21 y 28 de julio. - Programa matutino y vespertino en los Lunes del Cerro. - Exposición de muñecas con vestidos de las diversas regiones del Estado, para promoción de Oaxaca en Europa. - Se elige nuevamente a la Diosa Centéotl. Resultó ser de la delegación de Santiago Pinotepa Nacional. - Se presenta por primera ocasión el Bani Stui Gulal. - Se realiza una calenda después de la Guelaguetza (por la tarde) del Cerro al Zócalo. - Juxtlahuaca, presente en la Guelaguetza. - San Melchor Betaza presenta la Danza del Niño y la de los Negritos. - Doña Amalia Solórzano de Cárdenas y el Príncipe Rodolfo de Italia, entre los invitados. - "Dios nunca muere" vuelve a cerrar la Guelaguetza.
1970	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio. - Carrera de antorchas, desde Monte Albán hasta la Av. Independencia. - En la Plaza de la Danza, en la víspera del primer Lunes, ballet hawaino. - Una juchiteca electa Diosa Centéotl. - Se inicia el Convite: Chirimías, grupos musicales, marimbas, a las 6 de la mañana, los Lunes. - Se vuelve a solicitar la ampliación de la Rotonda o la edificación de un estadio especial para la Guelaguetza (los últimos trabajos aumentaron la capacidad del lugar: 10 mil personas). - Exposición de pinturas, grabados y artesanías en el Convento de Santo Domingo. - Se interpreta el Himno a la Diosa Centéotl. - Se pide que las delegaciones tengan un tiempo limitado para su actuación. - Aumenta el número de delegaciones asistentes a los Lunes del Cerro: de 11 pasan a 19. - El embajador de Italia y el pintor Rufino Tamayo, entre los asistentes. - San Melchor Betaza presenta por primera vez la Danza de los Huenchitos. - San Pedro Juxtlahuaca presenta Los Rubios y La Cordillera. - Retornan San Pedro Ixcatlán y Tlacolula de Matamoros (con el Jarabe del Valle) a los Lunes del Cerro. - Vuelve a bailar Cipriano Villa. - Los universitarios presentan "El Cántaro de Coyotepec". - La Danza de la Pluma es nuevamente presentada por grupos autóctonos (Cuilapan de Guerrero) y ya no por estudiantes de la Universidad, como en años anteriores. - Se presenta una Guelaguetza en San Jerónimo, D. F., como muestra de simpatía de Oaxaca para con el candidato presidencial priísta, Luis Echeverría Álvarez.
1971	- La Guelaguetza: 19 y 26 de julio. - Plan de Rescate Arquitectónico de la Ciudad.

	- Se amplían los días de festividades previas y posteriores a los dos Lunes del Cerro, a fin de que los turistas se queden más tiempo en la ciudad. - El Grupo Folklórico Universitario presenta la leyenda de la Princesa Donají. - Se solicita de nuevo la ampliación de la Rotonda. - La Guelaguetza es presentada por el Grupo Folklórico Universitario en la ciudad de Campeche. - La Guelaguetza estrena nueva narración en el Lunes del Cerro. - Se pide que se agilice el programa de la Guelaguetza. - Más de 10 mil asistentes a la Rotonda. - El gobernador de Yucatán, Carlos Loret de Mola, preside la Guelaguetza en el primer Lunes del Cerro. - Tlacolula de Matamoros presenta un Fandango del Valle. - La delegación de Estancia Grande, de la región de la Costa, presenta La Artesa. - En la Octava, la delegación de Putla de Guerrero es representada por el Grupo Folklórico Universitario. - Se presentan en la Octava San Mateo del Mar, San Pedro Huamelula y Chihuitán, por el Istmo, pero son criticados por su "pobre" vestuario. - Macuiltianguis presenta El Torito Serrano. - Se pide que Teococuilco de Marcos Pérez deje de presentar la Danza de la Botella por no ser original del lugar. - Se solicita de nuevo que las delegaciones tengan un tiempo límite para realizar su presentación en la Rotonda de la Azucena.
1972	- La Guelaguetza: 24 y 31 de julio. - Centenario de la muerte de Juárez. Se transfiere una semana la fiesta. - Se intensifican los actos previos a la Guelaguetza y a la Octava. - Innumerables quejas por abusos en hoteles, restaurantes y taxis. - Se vuelve a presentar el Poema Escénico "Donají", con el Grupo Folklórico Universitario. En esta ocasión en el atrio de Catedral. - Se pide que la Diosa Centéotl presida las fiestas junto a las autoridades. - El Gobernador de Chihuahua preside el primer Lunes. - Tlacolula de Matamoros presenta por primera vez la Mayordomía. - La Danza de la Pluma ejecutada por miembros del Grupo Folklórico Universitario. - Se suspende el desfile de delegaciones del Cerro del Fortín al Zócalo, que se venía haciendo desde 1969. - Piden mayor autenticidad en el Bani Stui Gulal. - Se pide mayor autenticidad a serranas e istmeñas.
1973	- La Guelaguetza: 23 y 30 de julio. - "México, Magia y Encuentro" (Televisa) promoverá los Lunes del Cerro. - Exposición artesanal organizada por el Instituto Mexicano del Comercio. - Limitan el tiempo de presentación a las delegaciones. - La Diosa Centéotl, junto con el gobernador, preside las fiestas. - La delegación de Huautla de Jiménez inicia la fiesta en el primer Lunes. - Los Mixes presentan la Danza del Tigre y el Jarabe Mixe. - Tlacolula de Matamoros lleva una marmota al primer Lunes. - La Danza de la Pluma, ofrecida por universitarios. Cuilapan de Guerrero, presente en la Octava bailando un jarabe del Valle, pero no la Danza de la Pluma.
1974	- La Guelaguetza: 22 y 29 de julio. - Primera Carrera de los Barrios. - La Guelaguetza y su Octava se presentan en la Unidad Deportiva del ITRO, ante las obras de construcción del auditorio, que se realiza en el cerro del Fortín. - Exposición de Artesanías "Oaxaca Exporta". - 23 de noviembre: Se inaugura el Auditorio Guelaguetza, con capacidad para 11,250 espectadores.
1975	- La Guelaguetza: 21 y 28 de julio.

	- La Guelaguetza se presenta ante el presidente Luis Echeverría, en el D. F. Asiste también Mario Moreno "Cantinflas". -Se presenta por primera vez la Guelaguetza en el auditorio Guelaguetza del cerro del Fortín. - Presidió la fiesta el Secretario de Educación y ex gobernador de Oaxaca, Víctor Bravo Ahuja.
1976	- La Guelaguetza: 19 y 26 de julio. - Raúl Velasco (Televisa) filmará la Guelaguetza. - Primera Exposición de Artesanías en el Mercado de Abastos. 400 expositores. - Se construye el estacionamiento de autos, anexo al Auditorio. - El Secretario de Educación, de nuevo en la Guelaguetza. - La Casa de la Cultura presenta en el atrio de la Catedral, bailables de otros pueblos, con gente "autóctona" de esos lugares.
1977	- La Guelaguetza: 25 de julio y 1 de agosto. - Una Guelaguetza especial para turistas en la Plaza de la Danza, debido al cambio de fechas. - La Guelaguetza se transmitirá por primera vez en televisión. - El Grupo Folklórico del Tecnológico presenta la Guelaguetza en Mazatlán, Durango, Tijuana y San Diego. - Carmen Romano de López Portillo, esposa del Presidente de la República, preside la Guelaguetza. - La hija del Rey de Italia, presente también en la Octava. - En la fiesta, el secretario de Turismo. - Fuertes críticas por la "mixtificación" de vestuario y música de algunas delegaciones. Se pide la asesoría de expertos para evitarlo. - Se critican cambios realizados en algunos bailables, como la Danza de la Pluma. El secretario de Turismo dice para ello que fueron asesorados por expertos. - Serie de artículos del Cronista de la Ciudad, Rosas Solaegui, sobre la diferencia entre los Lunes del Cerro y la Guelaguetza. "La mentira es serpiente: daña", dice. - Sin crónica del primer Lunes y breve relación de la Octava.
1978	- La Guelaguetza: 17 y 24 de julio. - Se pide mayor atención a la autenticidad. - Semana Cultural organizada por el Centro de Investigaciones Artísticas y Culturales y el Ayuntamiento. - Alicia y Margarita López Portillo (hermanas del Presidente de la República) presiden los Lunes del Cerro. - El secretario de Turismo y embajadores de Estados Unidos y Guatemala, también en la Guelaguetza. - Se pide que las danzantes de Flor de Piña (Tuxtepec) utilicen sandalias, en vista de que varias de ellas resultaron con quemaduras de segundo grado al bailar sobre el escenario de la Rotonda. - Miguel Ángel Schultz califica como una "salvajada" el baile del Guajolote de San Antonino Castillo Velasco, dado que en el transcurso de la misma se le despoja al animal de algunas plumas. Una *mamada*, la Danza de la Malinche y Hernán Cortés, afirma el mismo profesor.
1979	- La Guelaguetza: 23 y 30 de julio. - Enero: El Papa Juan Pablo II visita Oaxaca y en Cuilapan de Guerrero le es ofrecida una Guelaguetza, en la que participan delegaciones "auténticas". - Una integrante del Grupo Folklórico Universitario es elegida Diosa Centéotl. - El Jarabe Mixteco cumple 50 años; reconocimiento a Cipriano Villa. - Es fuertemente criticada la Danza de los Salvajes, presentada por los Mixes en la Guelaguetza. - El ex Shá de Irán en la Octava del Lunes del Cerro.
1980	- La Guelaguetza: 21 y 28 de julio.

	- Oaxaca presencia la Guelaguetza más mixtificada de su historia: Periódico Noticias. - La delegación de Santiago Pinotepa Nacional, sustituida por el grupo folklórico del ITRO. - El Grupo Folklórico Universitario presenta la Boda Mixe, como fruto de "una nueva investigación", y Los Compadres, baile de Juxtlahuaca. - Esposas de funcionarios y políticos formando parte de las delegaciones. - El escritor mexicano Juan José Arreola aboga por la institución de Comités de Defensa de las Tradiciones Folklóricas. - Andrés Henestrosa: La Guelaguetza es bella a pesar de estar mixtificada. - Es criticada la participación de grupos pertenecientes a instituciones escolares.
1981	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio. - Una mixe monolingüe: Diosa Centéotl. - El Bani Stui Gulal se presenta en el Auditorio en lugar de la Plaza de la Danza. - Sin invitados especiales en el primer Lunes, ya que "es una fiesta de los oaxaqueños". Los secretarios de Turismo y Reforma Agraria, en la Octava. - Cambios durante el desarrollo del programa. Un mosaico folklórico abre la Guelaguetza. Las Chinas son colocadas junto con las demás delegaciones del Valle, y no al principio, como se hacía desde 1964. - Juchitán de Zaragoza excluido de la Guelaguetza, por los problemas políticos que acontecen en esa ciudad. - Regresa Ciudad Ixtepec, por el Istmo. - Suprimida la exhibición del Cántaro de Coyotepec. - La Danza de la Pluma vuelve a ser interpretada por grupos procedentes de comunidades del Valle (Teotitlán del Valle y Santa María Zaachila). - Ixtlán de Juárez, presente en la Octava. - Putla de Guerrero presenta en la Octava, el baile de Los Tecuanes. - "La espontaneidad del oaxaqueño es la esencia de la Guelaguetza": secretaria de Turismo. - Las delegaciones, con el tiempo medido.
1982	- La Guelaguetza: 19 y 26 de julio. - Alfredo Canseco Feraud escribe interesante artículo sobre la historia de la Guelaguetza, a cincuenta años de haberse llevado a cabo el Homenaje Racial. - 1ª Bienal Rufino Tamayo. - Primer Premio de la Canción Regional Oaxaqueña. - El Bani Stui Gulal regresa a la Plaza de la Danza. - Sólo una delegación por región, con el propósito de hacer más fluido el espectáculo. - 40, el número máximo de participantes por región. - A pesar de que San Melchor Betaza y Yalalag son excluidas de la Guelaguetza este año, la primera se presenta fuera de programa en el primer Lunes, ejecutando "La Danza de los Nudos". - Después de 28 años, San Jerónimo Tlacochahuaya regresa al Fortín, en la Octava, bailando la Danza de la Pluma. - Fluido programa en los dos Lunes del Cerro.
1983	- La Guelaguetza: 18 y 25 de julio. - Queja por la falta de poder para retener turistas en Oaxaca. - El historiador oaxaqueño Luis Castañeda Guzmán hace un llamado para conservar las tradiciones y urge la realización de investigaciones sobre las mismas. - Es presentada "por primera vez" la Leyenda de la Princesa Donají. - Queja porque las delegaciones no llevan a "auténticos indígenas". - Las Chinas vuelven a abrir la Guelaguetza, después de la presentación del Mosaico folklórico con las delegaciones participantes, y la Diosa Centéotl. - San Pedro Ixcatlán presenta el criticado bailable "La India Chichi". - San Pedro Juxtlahuaca presenta nuevamente "Los Rubios". - El San Palilú (Huitepec, Zaachila) es fuertemente criticado en los dos Lunes.

	- Santa María Tavehua, bailando sones y jarabes serranos, se presenta por primera vez en el Cerro. - Las delegaciones se quejan de que no existe reciprocidad. No reciben nada a cambio de su participación.
1984	- La Guelaguetza: 23 y 30 de julio. - El historiador oaxaqueño Bradomín se pronuncia a favor de que el gobierno saque las manos de los eventos culturales. - Se realiza la primera carrera atlética de relevos "Guelaguetza Oaxaqueña". - Se celebran los 15 años de haberse instituido el Bani Stui Gulal. - Una juchiteca, electa Diosa Centéotl. - Juchitán de Zaragoza regresa a los Lunes del Cerro después de tres años de ausencia.
1985	- La Guelaguetza: 22 y 29 de julio. - Se realiza la construcción del Corredor Turístico, sobre la calle Alcalá. - Juchitán de Zaragoza presenta el cambio de mayordomía en una vela. - Es altamente criticada la inclusión de varones en la delegación de Huautla de Jiménez.
1986	- La Guelaguetza: 21 y 28 de julio. - Primera Muestra Artística, Artesanal y Gastronómica en el Museo Oaxaca. - El Comité Organizador indica que cuidará la autenticidad de la fiesta. - La Secretaría de Turismo dice que "no habrá experimentos" en las dos versiones de los Lunes del Cerro. - Primera Muestra del Dulce Oaxaqueño. - 3ª Bienal Rufino Tamayo. - Juchitán presenta el Bani Gulasa, la regada de fruta de los angelitos enmascarados. - La mayordomía de Tlacolula de Matamoros "carece ya de interés". - Manuel Ramírez López, de la delegación de Ejutla de Crespo, se despide de los Lunes del Cerro después de 34 años de participar en ellos.
1987	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio. - Oaxaca, primera ciudad mexicana declarada por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad. - En la ciudad, se crea el Grupo de agentes de Protección Turística, dependientes del municipio. - Apoyo a la Danza de la Pluma de Santa Ana del Valle. - Severas críticas a los Rubios de San Pedro Juxtlahuaca, "no aportan nada ni enriquecen el folklore oaxaqueño. Parece un baile michoacano". - Se presenta por primera vez San Juan Yaé, de la Sierra Juárez, pero no son bien recibidos, "No aporta nada digno de halago ni de admiración". - La delegación de San Melchor Betaza es criticada por la presentación del baile "El Niño". - El San Palilú, de Huitepec, considerado como "una grosería". - Fuertes críticas por la falta de autenticidad de los dos Lunes del Cerro.
1988	- La Guelaguetza: 25 de julio y 1 de agosto. - Primera exposición de artesanías de la Casa de la Cultura de San Pedro y San Pablo Ayutla, Mixes, en el Carmen Alto. - Primera Muestra de Artes Plásticas Oaxaqueñas. - Por primera ocasión se lleva a cabo la Calenda (23 de julio), un sábado anterior a los Lunes del Cerro, para anunciar el inicio de la fiesta. - Santos Reyes Nopala, por la Costa, San Juan Bautista Cuicatlán, por la Cañada, y Santa María Lachixío, por el Valle, por primera vez en el cerro. Las tres son criticadas. - San Pedro Juxtlahuaca presenta los Chilolos, y Santa Ana del Valle, con la Danza de la Pluma, se presenta en la Octava. - Primera Fiesta Anual de la Guelaguetza en Los Angeles, Ca.
1989	- La Guelaguetza: 17 y 24 de julio. - Una China Oaxaqueña, Diosa Centéotl. - El futbolista Hugo Sánchez, en la Guelaguetza.

	- Ciudad Ixtepec (en lugar de Juchitán), de nuevo en el Cerro. - Santa María Zacatepec (tacuate), se presenta por primera vez en el cerro, ejecutando la Danza el Combate de las Luces. Severamente criticada, por lo desangelada de su actuación.
1990	- La Guelaguetza: 23 y 30 de julio. - V Bienal Rufino Tamayo. - La actriz de telenovelas Verónica Castro baila con la delegación de Tuxtepec en la Octava. - Se realiza el Concurso del Barro Oaxaqueño.
1991	- La Guelaguetza: 22 y 29 de julio. - Diódoro Carrasco Altamirano, candidato del PRI al Senado de la República. - Tlaxiaco, en la Octava. - El Presidente de Costa Rica, en los Lunes del Cerro.
1992	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio. - Diódoro Carrasco, candidato del PRI a la Gubernatura del Estado. - Gustavo Pérez Jiménez cumple 25 años de estar narrando la Guelaguetza (aunque los primeros registros señalan que lo hacía desde 1964). - La Fiesta "cumple" 60 años. - La Cadena de las Américas transmitirá la Guelaguetza a 25 países. - Es fuertemente criticada la falta de autenticidad de la fiesta.
1993	- La Guelaguetza: 19 y 26 de julio. - Los Reyes de España; el Presidente Salinas de Gortari y la Premio Nóbel de la Paz, Rigoberta Menchú, en la Guelaguetza. - 1ª Muestra Gastronómica Oaxaca '93. - Expo Guelaguetza, en la Ciudad de las Canteras. - El Gobernador Carrasco Altamirano promete conservar la autenticidad de la fiesta. - Crecimiento del turismo "mochilero", y baja del turismo convencional.
1994	- La Guelaguetza: 25 de julio y 1 de agosto. - Pinotepa, excluido oficialmente de la Guelaguetza, se presenta fuera de programa en la Octava. - Villa de Tututepec de Melchor Ocampo, por la Costa, por primera vez en la Guelaguetza. - La Coordinadora de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Oaxaca (COICO) amenaza con boicotear la Guelaguetza.
1995	- La Guelaguetza: 17 y 24 de julio. - Exposición del "Vestido Oaxaqueño". - El Comité de Defensa de los Derechos del Pueblo (CODEP) se manifiesta en la Guelaguetza. - La esposa del Presidente Zedillo, Nilda Patricia Velasco, preside la fiesta. - Sola de Vega presenta el Jarabe de la Rosa, en el primer Lunes. - Juquila, por primera vez incluida en la Guelaguetza.
1996	- La Guelaguetza: 22 y 29 de julio. - Promoción por internet de la Guelaguetza. - Margarita Santaella, Señorita Oaxaca en 1932, invitada en la fiesta. - En la Octava no se presenta el Jarabe Mixteco. - San Melchor Betaza pide que se rescate la autenticidad de la Guelaguetza.
1997	- La Guelaguetza: 21 y 28 de julio. - Primera Feria del Mezcal. - El Grupo Folklórico de Oaxaca recibe un reconocimiento por sus 25 años ininterrumpidos participando en el Bani Stui Gulal. - La elección de la Diosa Centéotl, en el ex Convento de Santo Domingo. - Donají, la Leyenda, cumple 15 años de representarse en los Lunes del Cerro. - El Presidente Ernesto Zedillo Ponce de León preside la Guelaguetza. - Miahuatlán de Porfirio Díaz, por primera vez en el Cerro. - San Bartolo Coyotepec se presenta por primera vez en la fiesta y ejecuta la Danza de la

	Pluma. - La delegación de Villa Hidalgo, Yalalag, excluida de la Guelaguetza. Se presenta fuera de programa.
1998	- La Guelaguetza: 20 y 27 de julio. - José Murat, candidato del PRI al Gobierno del Estado. - IX Bienal Rufino Tamayo. - Putla de Guerrero vuelve a estar presente en el cerro. - San Melchor Betaza amenaza con no asistir a la Guelaguetza si no le cumplen ciertas condiciones. (A pesar de que no se las cumplieron, se presentó finalmente).
1999	- La Guelaguetza: 19 y 26 de julio. - 9 de julio: Primer tranvía turístico en la ciudad. - Huajuapan de León y Yalalag denuncian estar marginadas de la Guelaguetza. - Es incluida dentro de la Guelaguetza la delegación de Huazolotitlán, que participa con la Danza de los Negros. - San Pablo Villa de Mitla se presenta por primera ocasión en el cerro, presentando el Fandango Mitleño. - El Jarabe Mixteco, ausente en el programa de los Lunes del Cerro. Se presenta finalmente, aunque "no estaban preparados". - Los Zancudos, en el primer Lunes. - La Guelaguetza se transmite por internet.
2000	- La Guelaguetza: 17 y 24 de julio. - Ciudad Ixtepec, de nuevo en el cerro. - Se comienzan a vender los boletos para la representación de Donají, la Leyenda. - Después de dos años de ausencia, regresa la Mayordomía de Tlacolula. - Juchitán de Zaragoza es fuertemente criticado por su participación en el Cerro, donde escenifica una boda juchiteca. - Exposición "Fiesta de los Lunes del Cerro en la Memoria Impresa 1917-1971", del Archivo Histórico Municipal.
2001	- La Guelaguetza: 23 y 30 de julio. - Teléfonos de México lanza 150 mil tarjetas telefónicas, cuyo motivo principal es la fotografía que se utiliza para el cartel alusivo a la Guelaguetza 2001, la del Homenaje Racial de 1932. - El Bani Stui Gulal se presenta en tres ocasiones, y no dos como era costumbre. Comienza a cobrarse la entrada a este espectáculo. - San Juan Bautista Tuxtepec amenaza con no asistir a la Octava si no se soluciona el problema que padecen los productores de piña de la región. - Es excluida la delegación de los Negros de la Costa. - San Bartolo Coyotepec y Cuilapan de Guerrero, en el primer lunes con la Danza de la Pluma. - La hija del Gobernador baila con la delegación de Tuxtepec. - En la delegación de Ejutla de Crespo bailan parejas de ciudadanos americanos, de padres mexicanos, pertenecientes a un ballet folklórico de California. - El cantador Domingo Guzmán Morales, sucesor de Catarino Iriarte, de la delegación de Ejutla, se despide de la Guelaguetza después de 42 años de participar en ella. - Se acusa que las muchachas de la delegación de Tuxtepec bailaron "Flor de Piña", con piñas importadas de Tailandia y no oriundas de la región. - El Palacio Nacional de Bellas Artes acoge por primera vez la Guelaguetza. - La Guelaguetza, en el Festival Cervantino de Guanajuato.

Anexo 6,1

Cuadro 1: Personas electas como Diosa Centéotl, 1969-2001

Año	*Nombre*	*Localidad*	*Grupo Étnico*	*Región*
1969	Dora Rodríguez Baños	Santiago Pinotepa Nacional	Mestizo	Costa
1970	Rosalinda Martínez	Juchitán de Zaragoza	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec
1971	Ma. Teresa Ramírez Caballero	Ejutla de Crespo	Zapoteco del Valle	Valles Centrales
1972	Silvia Bautista	San Melchor Betaza	Zapoteco de la Sierra	Sierra Juárez
1973	María del S. Ramírez Olivera	Mixes	Mixe	Sierra Juárez
1974	Catalina Peralta Mendoza	Huautla de Jiménez	Mazateco	Cañada
1975	Ma. Luisa Salinas Villanueva	Santo Domingo Tehuantepec	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec
1976	Carmen Rodríguez Pérez	Santiago Pinotepa Nacional	Mestizo	Costa
1977	Marina Martínez V.	San Pedro y San Pablo Ayutla, Mixes	Mixe	Sierra Juárez
1978	Olimpia Rodríguez			
1979	María Alfa López	Integrante del Grupo Folklórico de Oaxaca.	Mestizo	Valles Centrales
1980	Margarita Vega Abrego	Juchitán de Zaragoza	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec
1981	Raquel Chávez Ramírez	Santa María Tlahuitoltepec, Mixes	Mixe	Sierra Juárez
1982	Josefina Pérez Cuevas	Huajuapan de León	Mixteco	Mixteca de Cárdenas
1983	Sonia Suárez Vidal	Huajuapan de León	Mixteco	Mixteca de Cárdenas
1984	Laura García López	Juchitán de Zaragoza	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec
1985	Lorena Castellanos Villanueva	Mixes	Mixe	Sierra Juárez
1986	Rosalía Flores Rocío	Santiago Pinotepa Nacional	Mestizo	Costa
1987	Marisol Figueroa García	Huautla de Jiménez	Mazateco	Cañada
1988	Adela Galván Ruiz	Santos Reyes Nopala	Chatino	Costa
1989	Maira Fernández Acosta	China Oaxaqueña	Mestizo	Valles Centrales
1990	Gema Luisa Salgado Ruiz	Juchitán de Zaragoza	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec
1991	Lilia Aragón Galdino	Mixes	Mixe	Sierra Juárez
1992	María Guadalupe Toscano Nicolás	Santiago Pinotepa Nacional	Mestizo	Costa
1993	Maribel Roque Pérez	San Juan Bautista Tuxtepec	Chinanteco	Alto Papaloapan
1994	Angélica María Mendoza Sánchez	San Miguel Panixtlahuaca	Chatino	Costa
1995	Julia Soriano Román	San Miguel Panixtlahuaca	Chatino	Costa
1996	Magdalena Juárez García	Huautla de Jiménez	Mazateco	Cañada
1997	Basilia Luis Julián	Villa de Zaachila	Zapoteco del Valle	Valles Centrales
1998	Dominga Ramón Ortega	San Martín Soyaltepec	Chinanteco	Alto Papaloapan
1999	María del Socorro Galván Martínez	San Pedro y San Pablo Ayutla, Mixe	Mixe	Sierra Juárez
2000	Enriqueta Mendoza Mendoza	San Miguel Panixtlahuaca	Chatino	Costa
2001	Concepción Martínez Merino	San Miguel Copala, Putla de Guerrero	Triqui	Costa

Cuadro 1: Diosas Centéotl electas según región de procedencia

Región:	***Electas***
Istmo de Tehuantepec	5
Sierra Juárez	7
Valles Centrales	4
Costa	9
Alto Papaloapan	2
Mixteca de Lázaro Cárdenas	2
Cañada	3
Sin identificar	1

Cuadro 2: Diosas Centéotl electas según grupo étnico al que pertenecen

Grupo étnico	***Electas***
Zapoteco (Istmo,Valles y Sierra)	8
Mixteco	2
Mixe	6
Mazateco	3
Triqui	1
Chinanteco	2
Chatino	4
Huaves	0
Chontales	0
Zoques	0
Ixcatecos	0
Chochos	0
Amuzgos	0
Nahuas	0
Tacuates	0
Negros	0
Mestizos	6
Sin identificar	1

Anexo 6,2
Convocatoria para el concurso Diosa Centéotl

Certamen Diosa Centéotl 2001

El Gobierno del Estado de Oaxaca, el Instituto Oaxaqueño de las Culturas y el Comité Organizador de las festividades de los Lunes del Cerro 2001

Convocan

a todas las señoritas representantes de las diferentes delegaciones que concurren a la Guelaguetza del Lunes del Cerro, a participar en el concurso para elegir a la Diosa Centéotl 2001, quien presidirá con el Gobernador Constitucional del Estado de Oaxaca la máxima fiesta de los oaxaqueños, conforme a las siguientes

Bases

1.- Podrá participar una concursante por delegación que asista a la Guelaguetza 2001, o una representante por comunidad, que avale la Casa de la Cultura, Casa del Pueblo o Asociación Cultural que certifique la autenticidad de la participante.
2.- Las participantes deberán tener una edad de 15 a 25 años al momento del certamen.
3.- Las participantes deberán ser solteras, originarias y nativas de la región o comunidad que representen y conocedoras prácticamente de las tradiciones, costumbres y cultura de su pueblo.
4.- Las concursantes se presentarán al concurso rigurosamente ataviadas con la indumentaria representativa de su comunidad sin alteraciones artificiales, evitando el uso del maquillaje y accesorios modernos.
5.- Será especialmente valorado aquellas aspirantes que además del español dominen su lengua materna indígena.
6.- Las aspirantes monolingües indígenas podrán ser auxiliadas durante su participación en el certamen por un intérprete miembro de la comunidad que se trate, quien deberá asistir ataviado con la indumentaria propia de su región.
7.- Durante la realización del certamen, las participantes desarrollarán, de acuerdo a su criterio, alguno o algunos de los siguientes temas: indumentaria, gastronomía, tradiciones, costumbres y cultura general de la región representada.
8.- El tiempo de participación efectiva para describir el tema elegido será de cinco minutos. Extenderse en el tiempo restará puntos a su calificación por parte del Honorable jurado calificador.
9.- El orden de la participación de cada aspirante será determinado por el Honorable jurado calificador, durante un sorteo previo, el cual se efectuará el viernes anterior, a las 19 horas, en el salón de la Hemeroteca Pública Néstor Sánchez, sita en la calle de Reforma esquina con Constitución.
10.- Las señoritas seleccionadas por sus comunidades al concurso deberán asistir con un acompañante para ser instaladas en el hotel asignado por la Sedetur, en su estancia en la ciudad de Oaxaca.

Anexo 6,3
Cuadro 1: Participantes en el certamen Diosa Centéotl 2001

No.	*Nombre*	*Edad*	*Localidad*	*Grupo étnico*	*Región*	*Tema*
1	Raquel Morales Antonio	19 años	Ciudad Ixtepec	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec	Día de Muertos
2	Evelin Medina Baños	15 años	Pinotepa Nacional	Mestizo	Costa	Costumbres y tradiciones
3	Estela Yaliz Gamboa Mora	17 años	Teotitlán de Flores Magón	Mazateco	Cañada	Ubicación geográfica y cultura general de la región
4	Vanesa Ramírez Cruz	17 años	Tlaxiaco	Mixteco	Mixteca de Cárdenas	Indumentaria
5	Cristian Pedro González	18 años	San Bartolo Coyotepec	Zapoteco del Valle	Valles Centrales	Indumentaria
6	Nayeli Santiago Barrita	18 años	Ejutla de Crespo	Zapoteco del Valle	Valles Centrales	Cultura General
7	Magali Pérez Hernández	18 años	Valle Nacional	Chinanteco	Alto Papaloapan	Traje y costumbres
8	Vidalia Triste Galván	20 años	Santos Reyes Nopala	Chatino	Costa	Cultura general de la región
9	Rosalinda Ruiz Santiago	15 años	Juchitán de Zaragoza	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec	Costumbres y tradiciones
10	Basilia Mendoza Mendoza	16 años	San Miguel Panixtlahuaca	Chatino	Costa	Cultura general
11	Cintia Gabriel Rusque	20 años	San Pedro Pochutla	Mestizo	Costa	Tradiciones y costumbres
12	Elena Velásquez Rivera	15 años	Oaxaca de Juárez	Zapoteco del Valle	Valles Centrales	Cultura general
13	María Antonia Martínez Aguilar	20 años	Huajuapan de León	Mixteco	Mixteca de Cárdenas	Costumbres y tradiciones
14	Brígida Severiano Patricio	18 años	San Pedro Ixcatlán	Mazateco	Alto Papaloapan	Cultura general
15	Salustiana Cruz Polar	23 años	Santa María Temaxcaltepec	Chatino	Costa	Cultura general
16	Eulalia Rocha Vivero	15 años	Huautla de Jiménez	Mazateco	Cañada	Costumbres y tradiciones
17	Adriana Alejandra Martínez Santiago	18 años	San Antonino Castillo Velasco	Zapoteco del Valle	Valles Centrales	Indumentaria y tradiciones
18	Alma Leticia Toledo Villalana	23 años	Santo Domingo Tehuantepec	Zapoteco del Istmo	Istmo de Tehuantepec	Las mujeres de Tehuantepec
19	Ediberta Bajando Cumplido	21 años	San Felipe Usila	Chinanteco	Alto Papaloapan	Reseña
20	Concepción Martínez Merino	15 años	San Martín Copala (Putla de Guerrero)	Triqui Bajo	Costa	Indumentaria y boda trique
21	Eloisa Aragón Galdino	20 años	San Pedro y San Pablo Ayutla, Mixes	Mixe	Sierra Juárez	Indumentaria, gastronomía, tradiciones y cultura
22	Cecilia Fabián Santiago	14 años	San Melchor Betaza	Zapoteco de la Sierra	Sierra Juárez	Cultura General

Cuadro 2: Número de participantes por región

Región:	***Número de participantes***
Istmo de Tehuantepec	3
Sierra Juárez	2
Valles Centrales	4
Costa	6
Alto Papaloapan	3
Mixteca de Lázaro Cárdenas	2
Cañada	2

Cuadro 3: Número de participantes por grupo étnico

Grupo étnico	***Participantes***
Zapoteco (Istmo,Valles y Sierra)	8
Mixteco	2
Mixe	1
Mazateco	3
Triqui	1
Chinanteco	2
Chatino	3
Huaves	0
Chontales	0
Zoques	0
Ixcatecos	0
Chochos	0
Amuzgos	0
Nahuas	0
Tacuates	0
Negros	0
Mestizos	2

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola, 1996
Diccionario de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica.

Acevedo Conde, María Luisa, 1997
"Historia de la Fiesta de los Lunes del Cerro". En: *Historia del Arte en Oaxaca*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Tercer tomo: Arte Contemporáneo.

Acevedo Conde, María Luisa, Iñigo Aguilar, *et al*, 1993
Etnografía y educación en el estado de Oaxaca. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Col. Científica.

Acevedo, Jorge Octavio, 1989
"Las Calendas". En: *Testimonios de Oaxaca*. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca.

Adán, Elfego, 1922
"Los cuicatecos actuales". En: *Anales del Museo Nacional de México*, época 4, n. 1.

Agier, Michel, 1997
"La ciudad: sentidos y representaciones". En: Hoffmann, Odile y Fernando Salmerón (coordinadores), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Aguado, José Carlos y María Ana Portal, 1992
Identidad, ideología y ritual. México: Universidad Autónoma Metropolitana, serie "Textos y contextos", 9.

Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer, 1993
A la sombra de la Revolución Mexicana. México: Cal y Arena.

Aguilar Medina, José, 1980
La ciudad de Oaxaca, el hombre y la urbe. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniega, 1981
La política indigenista en México. Métodos y resultados. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública. Tomo II.

Aguirre Gómez, Ignacio, 1932
"El misticismo popular hizo de sus templos perennes joyas de arte". En: Vega, Agustín, *Oaxaca en el IV Centenario de su exaltación a la categoría de ciudad. Album conmemorativo*. México: sin pie de imprenta.

Alducín Servín, José y Dushka Barranco Fernández, 1994
El Jarabe Mixteco en la Fiesta del Lunes del Cerro en Oaxaca de Juárez, Oax. México: Instituto Nacional de Bellas Artes. Tesina para optar por el título de ejecutante de Danza Folklórica.

Allport, Gordon, 1972
La estructura del ego. Argentina: Siglo XX.

Altamirano Ramírez, Hugo, 1990
Casos y cosas curiosas de Oaxaca. Oaxaca: Carteles Editores, Col. Obra Negra.
Altamirano Ramírez, Hugo, 1992
La ciudad de Oaxaca que conoció Morelos. México: Ediciones del autor.
Álvarez Donoso, Ignasi, 1993
Diversidad cultural y conflicto nacional. Madrid: Talasa.
Anderson, Benedict, 1991
Imagined Communities. Londres: Verso.
Anderson, Nels, 1961
The Hobo. Chicago: University of Chicago Press.
Ariño, Villaroyo, Antonio, 1992
La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas. Barcelona: Anthropos, Ministerio de Cultura.
Arellanes Meixueiro, Anselmo, 1997
"La Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca". En: Dalton, Margarita (compiladora), *Oaxaca, textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora". Tomo IV.
Arjona, Marta, 1986
Patrimonio Cultura e Identidad. La Habana: Letras Cubanas.
Arias, Patricia, 1993
"Dos miradas antropológicas a la ciudad media". En: Estrada, Margarita, Raúl Nieto, Eduardo Nivón y Mariángela Rodríguez (compiladores), *Antropología y Ciudad*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana.
Arquidiócesis de Oaxaca, 1909
Album de la Coronación de la Santísima Virgen de la Soledad que se venera en Oaxaca. Oaxaca: La Voz de la Verdad.
Arroyo, Esteban, 1970
"Prólogo". En: Martínez Vigil, Jesús, *El Códice Gracida Dominicano sobre la Danza de Ya Ha Zucu hoy Cuilapan (La Danza de la Pluma)*. Oaxaca, México: sin pie de imprenta.
Atilano Flores, Juan José, 2000
Entre lo propio y lo ajeno. La identidad étnico local de los jornaleros mixtecos. México: Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
Audiffred Bustamante, Enrique, Margarita García, *et al*, 1995
"Guelaguetza, cultura, magia y color". En: Periódico *Noticias*, Oaxaca, lunes 17 de julio.
Augé, Marc, 1994
Los no lugares. Espacios del anonimato. Barcelona: Gedisa.
Bailón Corrés, Moisés, 1982
"Artesanía y capital comercial en los valles centrales de Oaxaca". En: Benítez, Raúl (editor), *Sociedad y política en Oaxaca, 15 estudios de caso*. México: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.
Bajtin, Mijail, 1976
La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Barcelona: Barral.

Bajtin, Mijail, 1982
La estética de la creación verbal. México: Siglo XXI.
Banton, Michael, 1983
Racial and Ethnic Competition. Cambridge: Cambridge University Press.
Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coordinadores), 1990
Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Col. Regiones.
Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coordinadores), 1999
Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista. 3 tomos.
Barth, Fredrik, 1976
"Introducción". En: Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
Bartolomé, Miguel, 1993
"La represión de la pluralidad. Los derechos indígenas en Oaxaca". En: *Cuadernos del Sur*, n. 4, año 2, mayo-agosto.
Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, 1996
La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista.
Bartra, Roger, 1996
El Salvaje en el espejo. Barcelona: Ensayo/Destino.
Beals, Ralph, 1975
The peasant marketing system of Oaxaca, Mexico. Berkeley: University of California Press.
Beals, Ralph, 1979
"Some social and economic implications of an open peasant marketing system". En: Williams, A. (editor), *Social, Political and economic life in contemporary Oaxaca*. Nashville: Vanderbilt Publications in Anthropology, n. 24.
Benítez, José, 1934
Las Catedrales de Oaxaca, Morelia y Zacatecas. Estudio de arqueografía comparada. México: Talleres Gráficos de la Nación.
Berger, Peter y Thomas Luckmann, 1998
La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.
Bernardino de Sahagún, 1985
Historia General de las Cosas de la Nueva España. México: Porrúa, Col. Sepan Cuántos, 300.
Blanco, José Joaquín, 1976
"El proyecto educativo de José Vasconcelos como programa político". En: Aguilar Camín, Héctor, *et al*, *En torno a la cultura nacional*. México: Instituto Nacional Indigenista.
Bonfil Batalla, Guillermo, 1989
México Profundo, una civilización negada. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalvo.
Bonfil Batalla, Guillermo, 1991
Pensar nuestra cultura: ensayos. México: Alianza Editorial Mexicana.

Bourdieu, Pierre, 1995
Respuestas. Por una antropología reflexiva. México: Grijalvo.
Brading, David, 1989
Mito y profecía en la historia de México. México: Vuelta.
Bradomín, José María, 1980
Monografía del Estado de Oaxaca. México: Ediciones del autor.
Brandes, Stanley, 1988
Power and Persuasion. Fiestas and Social Control in Rural Mexico. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Bricker, Victoria, 1973
Ritual Humor in Highland Chiapas. Austin: University of Texas Press.
Butterworth, Douglas, 1970
"A Study of Urbanization Process among Mixtec Migrants from Tilantongo in Mexico City". En: Mangin, W., (comp.), *Peasants in Cities*. Boston: Houghton Mifflin Co.
Bustamante Vasconcelos, Alberto, 1979
Canto a Oaxaca. Oaxaca: Ediciones del Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca.
Bustamante Vasconcelos, Alberto, 1989
El Barrio de Xochimilco en Oaxaca. Oaxaca: Casa de la Cultura Oaxaqueña, Col. Valores de Oaxaca.
Caillois, Roger, 1984
El hombre y lo sagrado. México: Fondo de Cultura Económica.
Calvo Camacho, Alejandro y José Ramón Ramírez Peña, 1999
La Ciudad de Oaxaca y zona metropolitana. Teoría y práctica de las ciudades y áreas conurbadas. Oaxaca: Universidad José Vasconcelos de Oaxaca.
Camacho, Pedro, 1954
"Leyenda de la fiesta del Lunes del Cerro". En: Periódico *El Imparcial*, Oaxaca, martes 27 de julio.
Campos, Luis Eugenio, 1999
"Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca". En: Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coordinadores), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista. Vol. II.
Canseco Feraud, Alfredo, 1982
"Historia del memorable espectáculo folklórico de la Guelaguetza, instaurado en Oaxaca en el año de 1932 con motivo de la celebración del IV Centenario de su fundación como ciudad". En: Periódico *Noticias*, Oaxaca, lunes 19 de julio.
Cardini, F., 1984
Días Sagrados. Tradición popular en las culturas euromediterráneas. Barcelona: Argos Vergara.
Cardoso de Oliveira, Roberto, 1992
Etnicidad y estructura social. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Col. Miguel Othón de Mendizábal.
Carmagnani, Marcello, 1993

El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII. México: Fondo de Cultura Económica.

Carrasco Parada, Roque, 1990

Tres danzas del folklore oaxaqueños. La Tortuga, Los Tejorones, El Palomo. México: Dirección de Comunicación Social del Gobierno del Estado de Oaxaca. Col. Tintero Nuestro.

Carrasco, Roque, 1999

"Los Lunes del Cerro". En: *Letra Viva, suplemento cultural de El Imparcial*. Oaxaca: 25 de julio. Oaxaca.

Carriedo, Juan A., 1949

Estudios históricos y estadísticos del Estado libre de Oaxaca. México: Talleres Gráficos de Adrián Morales. 2 tomos.

Castañeda Guzmán, Luis, 1997

Templo de los Príncipes y monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.

Castells, Manuel, 1974

La cuestión urbana. México: Siglo XXI.

Castro, Celso N., 1951

Cinerarias. México: Sin pie de imprenta.

Castro Mantecón, Javier, 1971

Las Fiestas de los Lunes del Cerro en Oaxaca. Oaxaca: Instituto de Protección a la Infancia del Estado de Oaxaca.

Cátedra, María, 1991

"Técnicas cualitativas en la antropología urbana". En: *Malestar cultural y conflicto en la sociedad madrileña, II Jornadas de Antropología*. Madrid: Comunidad de Madrid.

Cátedra, María, 1997

Un santo para una ciudad. Barcelona: Ariel.

Chance,John, 1976

"The Urban indian in Colonial Oaxaca". En: *American Ethnologist,* Vol. 3, n. 4.

Chance, John, 1981

"The Ecology of Race and Class in Late Colonial Oaxaca". En: Robinson, David (editor), *Studies of Spanish American Population History*. Colorado: Westview Press.

Chance, John K., 1990

"La dinámica étnica en Oaxaca colonial". En: Barabas Alicia y Miguel Bartolomé (coordinadores), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Col. Regiones.

Chance, John y W. B. Taylor, 1977

"Estate and Class in Colonial City: Oaxaca in 1792". En: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 21, n. 3.

Chance, John K., 1993

Razas y clases en la Oaxaca colonial. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Col. Presencias, 63.

Chassen, Francie, 1986
Oaxaca: del profiriato a la revolución, (1902-1911). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos.
COESPO (Consejo Estatal de Población de Oaxaca), 1994
Población Indígena de Oaxaca, 1895-1990. México: Coespo.
Cohen, Abner, 1996
"Ethnicity and Politics". En: Hutchinson, John y Anthony Smith (editores), *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
Cohen, Antony, 1989
The Siymbolic Construction of Community. Londres: Routledge.
Colegio de la Frontera Norte, 1995
La migración nacional e internacional de los oaxaqueños. México: Consejo Estatal de Población de Oaxaca, Colegio de la Frontera Norte.
Coles, Robert, 1975
Erik Erikson. La evolución de su obra. México: Fondo de Cultura Económica.
Comas d'Argemir, Dolors, 1998
Antropología Económica. Barcelona: Ariel.
Comité Organizador del Lunes del Cerro, 1986
Bani Stui Gulal. Historia de los Lunes del Cerro. Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca.
Connerton, Paul, 1991
How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press.
Cordeiro, Graça Indas, 1997
Um lugar na cidade. Quotidiano, memória e representaçao no barrio da Bica. Lisboa: Publicaçoes Dom Quixote.
Cortés Osorio, Luis, 1982
"Octava: Lunes del Cerro". En: Periódico *Noticias*, Oaxaca, martes 27 de julio.
Cressey, Paul, 1969
The Taxi-Dance Hall. Nueva Jersey: Patterson Smith.
Cruces, Francisco, 1998
"La fiesta en Madrid (1977-1993)". En: Fórum Barcelona Tradició, *Festa i Ciudad*. Barcelona: El Medol L'Agulla, Ajuntament de Barcelona.
Cruz Andrés, Ricardo y Amadeo Hernández, 1989
"Castellanización: implantación de una lengua ajena. El zapoteco en la Sierra Juárez". En: Coronado Suzán, Gabriela (editora), *De la realidad al deseo: hacia un plurilingüismo viable*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Col. Cuadernos de la Casa Chata, 169.
Dalevuelta, Jacobo, 1932
"Bocetos. A Oaxaca". En: Periódico *Mercurio*, Oaxaca, lunes 25 de abril.
Dalton, Palomo, Margarita, 1997
Oaxaca, una historia compartida. México: Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto de Investigaciones "Dr. José María Luis Mora".
Darío, Rubén, 1984
Poesía (Introducción y selección de Jorge Campos). Madrid: Alianza.
De Varine, Huges, 1976

La culture des autres. París: Seuil.

Díaz-Berrio, Salvador, 1989
"La convención sobre patrimonio mundial, cultural y natural". En: Bonfil Castro, Ramón y Néstor García Canclini, *Memorias del Simposio Patrimonio Museo y Participación Social*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Col. Científica.

Díaz Cervantes, Efrén, 1949
"Preámbulo". En: Velasco, Adolfo, *Las Bodas de Cosijoeza, último rey de los zapotecas*. Oaxaca: Sin pie de imprenta.

Díaz Cervantes, Efrén, 1999
"Lunes del Cerro". En: Periódico *El Imparcial*, Oaxaca, domingo 18 de julio.

Díaz Polanco, Héctor (coordinador), 1992
El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Col. Miguel Othón de Mendizábal.

Díaz Polanco, Héctor y Carlos Manzo (compiladores), 1992
Documentos sobre las rebeliones indias de Tehuantepec y Nexapa (1660-1661). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Col. Miguel Othón de Mendizábal.

Diskin Martin, Scott Cook, 1990
Mercados de Oaxaca. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Drucker-Brown, Susan (editora), 1982
Malinowski in Mexico: The Economics of a Mexican Market System. London: Routledge & Kegan Paul.

Duhau, Emilio, 1991
"La sociología y la ciudad. Panorama y perspectivas de los estudios urbanos en los años ochenta". En: *Sociológica*, año 6, n. 15, enero-abril.

Dunleavy, Patrick, 1988
"Group Identities and Individual Influence. Reconstructing the Theory of Interest Groups". En: *British Journal of Political Sciencies*, Vol. 18, I.

Durkheim, Emile, 1982
Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia. Madrid: Akal.

Eidheim, Harald, 1976
"Cuando la identidad étnica es un estigma social". En: Barth, Fredrik (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Epstein, A., 1978
Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity. Londres: Tavistock.

Erikson, Erik, 1979
Historia personal y circunstancia histórica. Madrid: Alianza.

Erikson, Erik, 1990
Identidad, juventud y crisis. Madrid: Taurus.

Escalera, Javier, 1998
"Las fiestas como patrimonio: reflexiones sobre la fiesta en la ciudad contemporánea a partir del caso de Sevilla". En: Fórum Barcelona Tradició, *Festa i Ciudad*. Barcelona: El Medol L'Agulla, Ajuntament de

Barcelona.

Esparza, Manuel, 1978

Un proyecto piloto sobre el turismo en Oaxaca. México: Instituto Nacional de antropología e Historia.

Esparza, Manuel, 1979

"The Poor 'Visitors" an Aspect of Oaxacan Tourism". En: Williams, A. (ed.), *Social, Political and Economic Life in Contemporary Oaxaca.* Nashville: Vanderbilt Publications in Anthropology, n. 24, pp.143-160.

Esparza, Manuel (editor), 1994

Relaciones Geográficas de Oaxaca 1777-1778. Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Esparza, Manuel, 1996

Santo Domingo Grande. Hechura y reflejo de nuestra sociedad. Oaxaca: Patronato Pro-defensa y Conservación del Patrimonio Cultural y Natural de Oaxaca, Fundación Rodolfo Morales.

Estrada, Jesús, 1973

Música y músicos de la época colonial. México: Secretaría de Educación Pública, Col. SepSetentas, n. 95

Estrada, Margarita, *et al*, 1993

Antropología y Ciudad. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana.

Fenochio, Arturo, 1890

El Cielo de Oaxaca. Puebla, México: Establecimiento Tipográfico de Benjamín Lara.

Florescano, Enrique (compilador), 1993

El patrimonio cultural de México. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Foster, George y Robert Kemper, 1974

"Introduction: a Perspective on Anthropological Fieldwork in Cities". En: Foster, Geroge y Robert Kemper (editores), *Anthropologist in Cities*. Boston: Little Brown and Company.

Fox, Richard, 1977

Urban Anthropology. New Jersey: Prentice-Hall.

Friedlander, Judith, 1977

Ser indio en Hueyapan. México: Fondo de Cultura Económica.

Friedman, Jonatan, 1990

"Being in the World: Globalization and Localization". En Featherstone, Mike (editor), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage.

Friedman, Jonathan, 1995

Culture Identity and Global Process. Londres: Sage.

Frigolé, Joan, 1980

"Inversió simbòlica i identitat ètnica: una aproximaciò al cas de Catalunya". En: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, n. 1.

Gamio, Manuel, 1982

Forjando Patria. México: Editorial Porrúa; Col. Sepan Cuántos, 368.

Gamio, Manuel, 1987

Hacia un México Nuevo. México: Instituto Nacional Indigenista.

García Canclini, Néstor, 1993

"Los usos sociales del patrimonio cultural". En: Florescano, Enrique (compilador), *El patrimonio cultural de México*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García Ricaño, Alfonso y Miriam Solís, 2000

"La distribución y localización de las empresas en la ciudad de Oaxaca y su zona conurbada". En: Ramírez Peña, José Ramón (coordinador), *Jornadas Académicas 1*. Oaxaca: Universidad José Vasconcelos de Oaxaca.

Geertz, Clifford, 1987

La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.

Geothas, George, 1986

El ritual de la televisión. México: Fondo de Cultura Económica.

Gilmore, David, 1975

"Carnaval in Fuenmayor: Class Conflict and Social Cohesion in Andalusian Town". En: *Journal of Anthropological Research*, Vol. 31, 4.

Gillow, Eulogio, 1990

Apuntes Históricos. Oaxaca: Ediciones Toledo (Facsimilar de la edición de 1890).

Gillow, Eulogio, 1921

Reminiscencias. Puebla: Imprenta Salesiana.

Giménez Montiel, Gilberto, 2000[a]

"Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: Valenzuela Arce, José Manuel, *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés.

Giménez Montiel, Gilberto, 2000[b]

"Identidades étnicas: estado de la cuestión". En: Reina, Leticia (coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Editorial Miguel Angel Porrúa.

Giménez Montiel, Gilberto, 2001

"Cultura, Patrimonio y Cultura Política". México: Mecanoescrito.

Glazer N. y Moynihan D., 1970

Beyond the Melting Pot. Cambridge: MIT Press.

Gobierno del Estado de Oaxaca, 1986

El Centro Histórico de la Ciudad de Oaxaca. Oaxaca: Gobierno del Estado.

Gobierno del Estado de Oaxaca, 2002

"Datos estadísticos". En: Página electrónica del Gobierno del Estado de Oaxaca: www.oaxaca.gob.mx

Goffman, Erving, 1970

Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, Erving, 1997

La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu.

Gómez García, Pedro (coordinador), 2000

Las ilusiones de la identidad. Madrid: Cátedra, Universitat de València.

Gómez Ugarte, José, 1930

"Prólogo". En: Dalevuelta, Jacobo, *Estampas de México*. México: Talleres Gráficos de la Nación.

González, Álvaro (coordinador), 1993

Oaxaca, tierra de la Pluralidad. La Guelaguetza: Breve semblanza. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

González, Jorge A. (compilador), 1998

La cofradía de las emociones (in)terminables. Miradas sobre las telenovelas en México. México: Universidad de Guadalajara.

González Santiago, Moisés, 1990

La fiesta del Lunes del Cerro y la Guelaguetza. México: Ediciones del autor.

Grimberg, León y Rebeca Grimberg, 1971

Identidad y cambio. Buenos Aires: Kargieman.

Habermas, Jürgen, 1984

Teoría de la Acción Comunicativa, complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra.

Habermas, Jürgen, 1987

Teoría de la Acción Comunicativa. Madrid: Taurus. Dos tomos.

Habermas, 1989

Identidades nacionales y postnacionales. Madrid: Tecnos.

Hanke, Lewis, 1974

El prejuicio racial en el nuevo mundo. México: Secretaría de Educación Pública. Col. SepSetentas, no. 156.

Hannerz, Ulf, 1993

Exploración de la Ciudad. Hacia una antropología urbana. México: Fondo de Cultura Económica.

Harries-Jones, P., 1975

Freedom and Labour. Oxford: Brasil Blackwell.

HAOJ (H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez), 1998

Calendario de Fiestas Tradicionales del Municipio de Oaxaca de Juárez. Oaxaca: Dirección General de Turismo Municipal. Mecanoescrito.

Hendricks, Janet y Arthur Murphy, 1981

“From Poverty to Poverty: the Adaptation of Young Migrant Households in Oaxaca, Mexico”. En: *Urban Anthropology*, vol. 10, n. 1, pp. 53-70.

Heers, Jacques, 1988

Carnavales y fiestas de locos. Barcelona: Península.

Hernández Díaz, Gilberto, 1988

El convento de Santo Domingo de Guzmán de Oaxaca: Fundación del siglo XVI. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, serie Monumentos, 2.

Hernández Díaz, Jorge, 1993

"Etnicidad y nacionalismo en México. Una interpretación". En: Hernández Díaz, Jorge, *et al*, *Etnicidad, Nacionalismo y Poder*. Tres ensayos. Oaxaca: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

Hernández Díaz, Jorge, 1995

"La migración oaxaqueña hacia el norte del país". En: *Oaxaca, Población y Futuro*. Revista trimestral del Consejo Estatal de Población. Año 6, n. 16, abril-octubre.

Hernández Díaz, Jorge, 1998
"La construcción de la categoría 'indio' en el discurso antropológico mexicano". En: Hernández Díaz, Jorge (coordinador), *Las imágenes del indio en Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

Hernández Díaz, Jorge y Jesús Lizama, 1996
Cultura e identidad étnica en la región huave. México: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

Hernández Domínguez, Francisco, 1991
"Oaxaca en el diálogo con sus siete regiones". En: *Semblanzas de Oaxaca*. Oaxaca: Comunicación Social, Gobierno del Estado de Oaxaca.

Hiernaux-Nicolas, Daniel, 2000
Metrópoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco. México: El Colegio Mexiquense, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, H. Ayuntamiento Valle de Chalco Solidaridad.

Higgins, Michael, 1974
Somos gente humilde. Etnografía de una colonia urbana pobre de Oaxaca. México: Instituto Nacional Indigenista, serie Antropología Social, 35.

Higgins, Michael, 1977
"Relaciones sociales entre los pobres de Oaxaca". En: *América Indígena*, n. 3.

Higgins, Michael, 1983
Somos tocayos. Anthropology of Urbanism and Poverty. New York: New York University Press of America.

Higgins, Michael, 1990
"¿Quiénes son los migrantes étnicos al teatro urbano de Oaxaca?". En: Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Col. Regiones.

Hirschman, C., 1983
"America's melting pot reconsidered". En: *Annual Review of Sociology*, 9.

Hobsbawm, Eric, 1993
"Introduction: Inventing Traditions". En: Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, *The invention of tradition*. Inglaterra: Cambridge University Press.

Ibarra González, Ana Carolina, 1996
Clero y política en Oaxaca. Biografía del doctor José de San Martín. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Ibarra González, Ana Carolina, 1998
El Cabildo eclesiástico de Oaxaca: el Cabildo Catedral y la Insurgencia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado en Historia.

INEGI, 2001
Tabuladores Básicos. Estados Unidos Mexicanos. XII Censo General de Población y Vivienda. México: INEGI.

Iturribarría, Jorge Fernando, 1957
"Alonso García Bravo, trazador y alarife de la Villa de Antequera". En:

Historia Mexicana, n. 7.

Kapferer, Bruce, 1995
"The Performance of Categories: Plays of Identity in Africa and Australia". En: Rogers Alisdair y Steven Vertovec (editores), *The Urban Context*. Oxford: Berg Publishers.

Knutsson, Karl, 1976
"Dicotomización e integración. Aspectos de las relaciones interétnicas en el sur de Etiopía. En: Barth, Fredrik (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Larumbe Reimers, Gloria, 1998
Así era Oaxaca. México: Lito-Grapo, Amigos de Oaxaca.

Leeds, Anthony, 1994[a]
"Mytos and Phatos: Some Unpleasantries and Peasantries". En: Leeds, Antohony, *Cities, Classes and the Social Order*. Ithaca: Cornell University Press.

Leeds, Anthony, 1994[b]
"Locality Power in Relation to Supralocal Power Institutions". En: Leeds, Antohony, *Cities, Classes and the Social Order*. Ithaca: Cornell University Press.

Lehman, Frederick, 1967
"Ethnic Categories in Burma and the Theory of Social Systems". En: Kunstadter, Peter (editor), *Southeast Asian Tribes, Minorities and Nations*. New Jersey: Princenton University Press. Vol. I.

Levi-Strauss, Claude, 1981
La identidad. Seminario interdisciplinario. Barcelona: Petrel.

Lewis, Oscar, 1968
Tepoztlán, un pueblo de México. México: Mortiz.

Lisbona Guillén, Miguel, 1999
"La diáspora chiapaneca. Los tzotziles en la selva de los Chimalapas". En: Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coordinadores), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista. Vol. III.

Lisón Tolosana, Carmelo, 1983
Antropología Cultural de Galicia. Madrid: Akal.

Lisón Tolosana, Carmelo, 1997
Las máscaras de la identidad. Barcelona: Ariel.

Lizama Quijano, Jesús y Daniela Traffano (coordinadores), 1998
De papeles mudos a melodías sonoras. La música en la Catedral de Oaxaca. Siglos XVI al XX. Oaxaca: Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, serie: Cuadernos de Historia Eclesiástica, 2.

Lizama Quijano, Jesús, 1998[a]
"Huaves y zapotecos". En: Hernández Díaz Jorge (coordinador), *Las imágenes del indio en Oaxaca*. México: Universidad Autónoma "Benito Juárez de Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Lizama Quijano, Jesús, 1998[b]
"Los indios vs los indios. Huaves y zapotecos en el Istmo de Tehuantepec". En: Ariel de Vidas, Anath y Jacques Galinier (coords.), Las figuras

nacionales del indio (número temático de la revista *Ateliers de Caravelle*; No. 11. Universidad de Toulouse).

Lizama Quijano, Jesús, 1999[a]

"Los Moradores de la Tierra del Canto: el grupo etnolingüístico cuicateco". En: Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coordinadores) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista. Tomo II.

Lizama Quijano, Jesús, 1999[b]

"El Verdadero Nosotros: El grupo etnolingüístico huave". En: Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (coordinadores) *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional Indigenista. Tomo II.

Lizama Quijano, Jesús, 2002

"La máxima fiesta de los Oaxaqueños. Algunos comentarios sobre la Guelaguetza de los Lunes del Cerro". En: *Cuadernos del Sur*, n. 17.

Lombardi, Luigi, 1978

Apropiación y destrucción de las culturas de las clases subalternas. México: Nueva Imagen.

Lombardi, Luigi, 1996

"La mirada de la fiesta-la fiesta de la mirada. Notas sobre el universo festivo". En *Antropología*, n. 11.

López Austin, Alfredo, *et al*, 1975

Un recorrido por la historia de México. México: Secretaría de Educación Pública; Col. SepSetentas.

López Morales, María Claudina, 1993

Lunes del Cerro en la ciudad de Oaxaca. Oaxaca: Carteles Editores.

Lucas Marín, Antonio, Carmen garcía y José Ruiz, 1999

Sociología de la Comunicación. Madrid: Trotta.

Mairal Buil, Gaspar, 2000

"Una exploración etnográfica del espacio urbano". En: *Revista de Antropología Social* (Universidad Complutense de Madrid), n. 9.

Maldonado Alvarado, Benjamín, 1999

"Comunidad, escuela y compadrazgo entre migrantes indios en la ciudad de Oaxaca". En: *Alteridades*, año 9, n. 17, enero-junio, pp. 43-50.

Mannheim, Karl, 1997

Ideología y Utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.

Marín, Josep Lluís, 1996

"El suport literari de les Falles". En: Asociació d'Estudis Fallers, *La Festa de les Falles*. Valencia: Generalitat Valenciana.

Marroquín, Alejandro, 1978

Tlaxiaco, la ciudad mercado. México: Instituto Nacional Indigenista.

Martínez Barroso, Alfredo, 1957

"Leyenda del Lunes del Cerro. Centéotl". En: Periódico *El Imparcial*, Oaxaca, lunes 22 de julio.

Martínez Barroso, Alfredo, 1966

Breve historia de la fiesta de El Lunes del Cerro en la ciudad de Oaxaca. Oaxaca: Ediciones del autor.

Martínez Barroso, Alfredo, 1995

Noche de Rábanos en la ciudad de Oaxaca. México: Ediciones del autor.

Martínez Corro, Antonio, 1999

"Jarabe Mixteco". En: *Letra Viva, suplemento dominical de El Imparcial*. Oaxaca, domingo 25 de julio.

Martínez Vigil, Jesús, 1970

El Códice Gracida Dominicano sobre la Danza de Ya Ha Zucu hoy Cuilapan (La Danza de la Pluma). Oaxaca, México: Sin pie de imprenta.

Matus Manzo, Manuel, 1993

"Los zapotecas del Istmo en el fin de siglo". En: Hernández, Jorge, *et al*, *Etnicidad, Nacionalismo y Poder. Tres ensayos*. México: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

Mauss, Marcel, 1991

Sociología y Antropología. Madrid: Tecnos.

Mead, George Herbert, 1993

Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social. México: Paidós.

Melucci, Alberto, 1982

L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali. Bologna: Societè Editrice Il Mulino.

Méndez Aquino, Alejandro, 1997

Noche de Rábanos. Tradiciones Navideñas de Oaxaca. Oaxaca: H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, Biblioteca del 465 Aniversario.

Méndez Pérez, Nicéforo, 1989

"Pérdida del zapoteco en Zimatlán de Alvarez, Oaxaca". En: Coronado Suzán, Gabriela (editora), *De la realidad al deseo: hacia un plurilingüismo viable*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Col. Cuadernos de la Casa Chata, 169.

Mendoza Flores, Amanda, 1989

"Proceso de imposición del español en Chontecomatlán". En: Coronado Suzán, Gabriela (editora), *De la realidad al deseo: hacia un plurilingüismo viable*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Col. Cuadernos de la Casa Chata, 169.

Mitchell, Clyde, 1956

The Kalela Dance. Manchester: Manchester University Press; Rodees Livingston Papers, n. 27.

Mitchell, Clyde, 1995

“Afterword”. En: Rogers Alisdair y Steven Vertovec (editores), *The Urban Context*. Oxford: Berg Publishers.

Moguel Viveros, Reyna, 1979

Las regionalizaciones para el Estado de Oaxaca. Un análisis comparativo. México: Centro de Sociología de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

Montes García, Olga, 1996

"Oaxaca, una ciudad racista". Ponencia presentada en la II Conferencia

Bianual de Estudios Oaxaqueños. Oaxaca, México: Instituto Welte de Estudios Oaxaqueños.

Montes García, Olga, 1998ª

Etnicidad y poder: el caso de los empresarios criollos en una sociedad colonial. México: Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado en Antropología.

Montes García, Olga, 1998b

"El indio visto por una oligarquía regional. El caso de Oaxaca". En: Hernández Díaz, Jorge (coordinador), *Las imágenes del indio en Oaxaca*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca.

Morales Sánchez, Antonio, 2001

"Exposición de Estandartes y Relicarios de las Cofradías de Oaxaca". En: *Semana Santa*. Oaxaca: Dirección de Turismo del H. Ayuntamiento.

Moreno Navarro, Isidoro, 1982

"Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos". En: Velasco, H. (editor), *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre la fiesta en España*. Madrid: Tres, Catorce, Diecisiete.

Moreno, Isidoro, 1991

"Identidades y rituales". En: Prat, Joan et al (editores), *Antropología de los Pueblos del España*. Madrid: Taurus Universitaria.

Moreno, Isidoro, 1999

"Las hermandades andaluzas como referentes de identidad colectiva". En: Rodríguez Becerra, Salvador (coord.), *Religión y cultura*. Sevilla: Junta de Andalucía, Fundación Machado.

Moreno, Isidoro, 2000

"Identificaciones colectivas, modernidad y cultura andaluza: la Semana Santa sevillana en la era de la glocalización". En: Hurtado Sánchez, José (editor), *Religiosidad popular sevillana*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.

Mühlenpfordt, Eduard, 1993

Ensayo de una descripción fiel de la República Mexicana con especial referencia a su geografía, etnografía y estadística. El Estado de Oaxaca. México: Codex.

Mullen, Robert J., 1975

Dominican Architecture in Sixteenth Century in Oaxaca. Phoenix: Center for Latin American Studies, Arizona State University.

Murphy, Arthur, 1979

Urbanization, Development, and Household Adaptative Strategies in Oaxaca, a Secondary City of Mexico. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.

Murphy, Arthur y Alex Stepick, 1991

Social Inequality in Oaxaca a History of Resistance and Change. Philadelphia: Temple University Press.

Murphy, Arthur, Mary Winter y Earl Morris, 1999

"Etnicidad en Oaxaca de Juárez". En: *Alteridades*, año 9, n. 17, enero-junio.

Nader, S. F., 1974

Fundamentos de Antropología Social. México: Fondo de Cultura Económica.

Nieto Calleja, Raúl, 1998
"Lo imaginario como articulador de los órdenes laboral y urbano". En: *Alteridades*, año 8, n. 15.

Nolasco Armas, Margarita, 1981
Cuatro ciudades. El proceso de urbanización dependiente: Puebla, Oaxaca, Coatzacoalcos e Ixtapa. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública.

Ocejo García, Luis Manuel, 1993
"Marginación municipal: el caso de Oaxaca". En: *Oaxaca, Población y Futuro*. Revista trimestral del Consejo Estatal de Población. Año 4, n. 14, junio.

Park, Robert, 1952
Human Communities. Illinois: Free Press.

Pérez, Espiridión, 1937
"El Lunes del Cerro". En: Periódico *Oaxaca Nuevo*, Oaxaca, lunes 19 de julio.

Pérez García, Rosendo, 1998
La Sierra Juárez. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. Tomo I.

Pérez Montfort, Ricardo, 1998
"La invención de lo 'típico' en el imaginario". En: Pérez Siller, Javier y Verena Radkau García (coordinadores), *Identidad en el imaginario nacional. Reescritura y enseñanza de la historia*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de San Luis, Instituto Georg-Eckert.

Powdermaker, H., 1962
Copper Town. Nueva York: Harper and Row.

Prat, Joan y Jesús Contreras, 1984
Les Festes Populars. Barcelona: Els Llibres de la Frontera, Col. Coneguem Catalunya.

Prat, Joan, 1992
"Antigalles, relíquies i essències: reflexions sobre el concepte de patrimoni cultural". En: *Revista d'Etnologia de Catalunya*, n. 3.

Prats, Llorenç, 1997
Antropología y Patrimonio. Barcelona: Ariel Antropología.

Pujadas, Joan Josep, 1992
"Memoria colectiva y discontinuidad. La construcción social de las identidades culturales". En: *Papers d'Antropologia*, n. 2.

Pujadas, Joan Josep, 1993
Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos. Madrid: Eudema.

Quiroz, Abelardo, 1959
"La Guelaguetza del Lunes del Cerro". En: Periódico *El Imparcial*, Oaxaca, martes 21 de julio.

Rabell Romero, Cecilia, 2001
Oaxaca en el siglo XVIII. Población, familia y economía. México: El Colegio de México. Tesis de doctorado.

Ramírez, Alfonso, 1932

"Antequera". En: Vega, Agustín, *Oaxaca en el IV Centenario de su exaltación a la categoría de ciudad. Album conmemorativo*. México: Sin pie de imprenta.

Ramírez Bohórquez, Everardo, 1982

El Homenaje Racial. Oaxaca: Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, Casa de la Cultura Oaxaqueña.

Ramírez Bohórquez, Everardo, 1990

Gentes y Cosas de Oaxaca. México: Gobierno del Estado de Oaxaca.

Ramírez Bohórquez, Everardo, 2001ª

"Los Viernes de Cuaresma". En: *Semana Santa*. Oaxaca: Dirección de Turismo del H. Ayuntamiento.

Ramírez Bohórquez, Everardo, 2001b

"Viernes de Samaritana". En: *Semana Santa*. Oaxaca: Dirección de Turismo del H. Ayuntamiento.

Ramos, José Luis, 1991

"Nombre, santo y seña: algunas consideraciones sobre la identidad étnica". En: Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López y Rivas (coordinadores), *Etnia y sociedad en Oaxaca.* México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

Real Academia Española, 1992

Diccionario de la Lengua Española. Madrid: Espasa Calpe.

Redfield, Robert, 1960

The Little Community. Peasant Society and Culture. Chicago: The University of Chicago Press.

Revueltas, Andrea, 1998

"La identidad nacional del mexicano". En: Pérez Siller, Javier y Verena Radkau García (coordinadores), *Identidad en el imaginario nacional. Reescritura y enseñanza de la historia*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de San Luis, Instituto Georg-Eckert.

Reyes Morales, Rafael, 1999

"Comparación socioeconómica de seis colonias populares en la ciudad de Oaxaca, 1995". En: *Alteridades*, año 9, n. 17, enero-junio.

Robertson, Roland, 1995

"Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity". En: Mike Featherstone, Scott Lash y Robert Robertson (editores), *Global Modernities*. Londres: Sage.

Rodrigo Alsina, Miquel, 2000

Identitat i comunicació intercultural. Barcelona: Edicions 3 i 4.

Rodrigo Alvarez, Luis, 1998

Geografía General del Estado de Oaxaca. México: Carteles Editores.

Rodrigo Mendizábal, Iván, 1999

"Del análisis del contenido al análisis del discurso: aspectos metodológicos en relación a la etnometodología". En: Van Dijk, Teun e Iván Rodrigo Mendizábal, *Análisis del discurso social y político*. Quito: Abya-Yala.

Rodríguez Becerra, Salvador, 1985

Las fiestas de Andalucía. Granada: Ed. Andaluzas Unidas.

Rodríguez, Elsa, 1932

"Oaxaca". En: Vega, Agustín, *Oaxaca en el IV Centenario de su exaltación a la categoría de ciudad. Album conmemorativo*. México: Sin pie de imprenta.

Rodríguez, Mariángela, 1998
Mito, identidad y rito. Mexicanos y chicanos en California. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Porrúa.

Rogers, Alisdair, 1995
"Cinco de Mayo and 15 Janaury: Contrasting Situations in a Mixed Ethnic Neighbourhood". En: Rogers Alisdair y Steven Vertovec (editores), *The Urban Context*. Oxford: Berg Publishers.

Rollwagen, Jack, 1975
"Introduction: The City as Context: a Symposium". En: *Urban Anthropology*, Vol. 4, n. 1.

Romann, M. y Weingrod, A. (1991)
Living Together Separately. Princenton: Princenton University Press.

Romero Frizzi, María de los Angeles, 1996
El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.

Rosas Mantecón, Ana, 1998
"Presentación". En: *Alteridades*, año 8, n. 16, julio-diciembre.

Rosas Solaegui, Guillermo, 1971
Un hombre en su tiempo. México: Costa Amic.

Rosas Solaegui, Guillermo, 1975
"Lunes del Cerro. Su origen indígena". En: Periódico *El Imparcial*, Oaxaca, lunes 21 de julio.

Rosas Solaeguí, Guillermo, 1978
La vida en Oaxaca. En el carnet del recuerdo. Oaxaca: Lito Ofsset de Oaxaca.

Royce, Anya Peterson, 1975
Prestigio y filiación en una comunidad urbana: Juchitán Oaxaca. México: Instituto Nacional Indigenista, serie Antropología Social, 37.

Ruiz Cervantes, José Francisco, 1986
La Revolución en Oaxaca, el movimiento de la soberanía, 1915-1920. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Sociales.

Safa, Helen y Brian Du Toit (compiladores), 1975
Migration and Development. La Haya: Mounton.

Safa, Patricia, 1998
Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D.F. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Angel Porrúa.

Salazar, Francisco, 1932
"Monografia de la Ciudad de Oaxaca". En: Vega, Agustín, *Oaxaca en el IV Centenario de su exaltación a la categoría de ciudad. Album conmemorativo*. México: Sin pie de imprenta.

Sanmartín, Ricardo, 1982

"Ecología, economía y fiesta". En: Velasco, Honorio (editor), *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre la fiesta en España*. Madrid: Tres Catorce Diecisiete.

Santiago, Luis, 1999
"Crónicas cotidianas. Homenajes". En: Periódico *El Imparcial*, Oaxaca, martes 27 de julio.

Schutz, Alfred, 1974
El problema de la realidad social. Buenos Aires: Amorrortu.

SEDETUR (Secretaría de Desarrollo Turístico), 1999
"Bani Stui Gulal" y "Fiesta de la Guelaguetza". En: Página electrónica de la Secretaría de Turismo de Oaxaca (www.oaxaca.gob.mx/sedetur).

Sevilla, Amparo y Miguel Aguilar Díaz, 1996
Estudios recientes sobre cultura urbana en México. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés.

Short, John Rennie, 1997
The Urban Order. Massachusetts: Blackwell Publishers.

Signorelli, Amalia, 1999
Antropología Urbana. Barcelona: Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.

Signorini, Italo, 1991
Los huaves de San Mateo del Mar. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Sigüenza Acevedo, Luis Felipe, 1994
Desarrollo turístico internacional de los Valles Centrales de Oaxaca: La oferta de un patrimonio común de una sociedad milenaria. México: Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales.

Smith, Pierre, 1989
"Aspectos de la organización de los ritos". En: Izard, Micchel y Pierre Smith (compiladores), *La función simbólica*. Barcelona: Júcar Universidad.

Solana Ruiz, José Luis, 2000
"Identidad cultural, racismo y antirracismo". En: Gómez García, Pedro (coordinador), *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra, Universitat de València.

Solé i Mauri, Belén, 1991
Festa i ideologies a Lleida. Interpretacions de la festa a la Lleida de la Restauració. Lleida: Ajuntament de Bellpuig, Publicacions de l'Abadia de Monstserrat.

Strong, S. M., 1940
Social Types in Negro Community of Chicago: An Example of the Social Type Method. Chicago: The University of Chicago Press.

Tamayo, Jorge, 1950
Geografía de Oaxaca. México: El Nacional.

Taylor, William, 1998
Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Thasher, Frederic, 1963
The Gang. Chicago: Chicago University Press.

Thomas, W. y F. Znaniecki, 1984
The Polish Peasant in Europe and America. Chicago: University of Illinois Press.
Todorov, Tzvetan, 1992
Simbolismo e interpretación. Venezuela: Monte Avila Ediciones.
Toussaint, Manuel, 1983
Oaxaca y Tasco. México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública.
Turner, Victor, 1990
La selva de los símbolos. Madrid: Siglo XXI.
Valencia Rojas, Alberto, 2000
La migración indígena a las ciudades. México: Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
Van Dijk, Teun, 1984
Prejudice in Discourse. An Analysis of Ethnic Prejudice in Cognition and Conversation. Philadelphia: John Benjamins
Vargas, Alberto, 1932
Homenaje Racial. Argumento para la ceremonia al aire libre con que se celebrará el IV Centenario en que Oaxaca obtuvo la jerarquía de Ciudad. Oaxaca: Sin pie de imprenta.
Vasconcelos Beltrán Rubén, 1992
Los días de muertos en mi barrio La Defensa. Oaxaca: Casa de la Cultura Oaxaqueña.
Vasconcelos, José, 1983
La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. México: Asociación Nacional de Libreros.
Vásquez, Genaro, 1928
El camino de la reconstrucción, la semilla está echada. Hemos sembrado para nuestros hermanos. México: Sin pie de imprenta.
Vázquez de Lira, Hortensia, 2001
"La Procesión del Silencio". En: *Semana Santa*. Oaxaca: Dirección de Turismo del H. Ayuntamiento.
Vega, Agustín, 1932
Oaxaca en el IV Centenario de su exaltación a la categoría de ciudad. Album conmemorativo. México: Sin pie de imprenta.
Vega, Rosendo, 1994
"¡Hacía falta Pinotepa!". En: *Noticias*, Oaxaca, martes 2 de agosto.
Vega, Rosendo, 1997
La magia de Oaxaca. ¿Lunes del Cerro o Guelaguetza? La riqueza cultural total. Oaxaca: Cultura para el Tercer Milenio, A.C.
Velasco, Adolfo, 1949
Las Bodas de Cosijoeza, último rey de los zapotecas. Oaxaca: Sin pie de imprenta.
Velasco Arriaga, Luis, 1962
"La Gran Fiesta de los Señores". En: Periódico *El Imparcial*, Oaxaca, martes 24 de julio.
Velasco, Honorio, F. Cruces y A. Díaz, 1996
"Fiesta de todos, fiesta para todos". En: *Antropología*, n. 11.
Velasco Pérez, Carlos, 1982

La conquista armada y espiritual de la Nueva Antequera. México: Ediciones del autor.

Velasco Pérez, Carlos, 1995

Oaxaca de mis recuerdos. México: Ediciones del autor.

Velasco Pérez, Carlos, 1999

Oaxaca. Patrimonio Cultural de la Humanidad. Oaxaca: Ediciones del autor.

Villa Castañeda, Guillermo, 2001

"Viernes de Dolores". En: *Semana Santa*. Oaxaca: Dirección de Turismo del H. Ayuntamiento.

Villorio, Luis, 1987

"Presentación". En: Gamio, Manuel, *Hacia un México nuevo*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Warman, Arturo, 1970

"Todos santos y todos difuntos". En: Warman, Arturo, Mercedes Olivera, *et al*, *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Whyte, William, 1971

La sociedad de las esquinas. México: Diana.

Winter, Marcus, 1990

"La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica". En: Barabas Alicia y Miguel Bartolomé (coordinadores), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Col. Regiones.

Wirth, Louis, 1988

"El urbanismo como modo de vida". En: Bassols, A., et al, *Antología de Sociología Urbana*.México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Yescas Martínez, Isidoro, 1988

"La Guelaguetza, ¿para quién?". En: Periódico *Noticias*, Oaxaca, domingo 31 de julio.

Zafra, Gloria, Margarita Alvarado y Laura Gaytán, 2001

Mujer, trabajo y salud en Oaxaca. Las mujeres que se dedican a la elaboración manual de tortillas. Oaxaca, México: Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Instituto de la Mujer Oaxaqueña.

Zúñiga Silvia María y Salvador Aquino, 1989

Casilda la Horchatera. Oaxaca: Dirección General de Culturas Populares.