CUADERNOS DEL SUR

38-39 **REVISTA** DE **CIENCIAS SOCIALES** • ENERO-DICIEMBRE 2015 • OAXACA, MÉXICO • AÑO 20

CIESAS

INAH

CUADERNOSDELSUR

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

CONSEJO DIRECTIVO

Virgina Reyes de la Cruz (IISUABJO)
Salvador Sigüenza (CIESAS Pacífico Sur)
Joel Omar Vázquez (INAH-Oaxaca)

DIRECTORA

María del Carmen Castillo (INAH - Oaxaca)

CONSEJO EDITORIAL

Holly Michelle Worthen (IISUABJO)
Arturo Ruíz López (IISUABJO)
Alejandra Aquino (CIESAS Pacífico Sur)
Sergio Navarrete (CIESAS Pacífico Sur)
Miguel A. Bartolomé (INAH-Oaxaca)
Ángeles Romero (INAH-Oaxaca)

COORDINADORA EDITORIAL

María Tercero

EDITOR

Fernando Mino

DISEÑO

Judith Romero

FOTO DE PORTADA

Gabán de chichicastle y lana de borrego en colores naturales. San Juan Guivini, ca.1940. Cat. GAB0028, Hilos del país de las nubes, CONABIO y MTO 2013.

CONSEJO ASESOR

Fernando Diogo
(Universidad de Azores)
Martin Holbraad
(University College London)
Emma Martín
(Universidad de Sevilla)
Carolina Mera
(Universidad de Buenos Aires)
Saúl Millán
(Escuela Nacional de Antropología e Historia)
John Monaghan
(University of Illinos at Chicago)
Gemma Orobitg
(Universidad de Barcelona)
Beatriz Padilla
(Instituto Universitario de Lisboa)
Pedro Pitarch
(Universidad Complutense de Madrid)
Perig Pitrou
(CNRS Collège de France)
Joan Josep Pujadas
(Universidad Rovira i Virgili Tarragona)
Laura Romero
(Universidad de las Américas Puebla)
Daniela Soleri
(UC Santa Bárbara)
Margarita Valdovinos
(Universidad Nacional Autónoma de México)
Emiliano Zolla
(Universidad Iberoamericana)

Cuadernos del Sur, revista de Ciencias Sociales, año 20, No. 38-39, enero-diciembre 2015, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, México, Distrito Federal, www.inah.gob.mx. Correo electrónico: info@cuadernosdelsur.com. Editor responsable: Fernando Mino. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-031512351600-203., ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Centro INAH-Oaxaca, María del Carmen Castillo Cisneros, Pino Suárez 715, Centro, 68000, Oaxaca, Oaxaca. Fecha de última modificación, septiembre de 2016. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CONTENIDO

Presentación 3

ARTÍCULOS

La desigualdad como organizadora de las movilidades: migración y acceso a los recursos multi-situados en el Istmo de Tehuantepec
DELPHINE PRUNIER 6

Sociología versus cosmología, la ontología en el sistema jurídico indígena
IVÁN PÉREZ TÉLLEZ 28

El juego de la pelota mixteca de hule en Oaxaca
LEOBARDO DANIEL PACHECO ARIAS 36

La Guelaguetza y los procesos de simbolización de la ritualidad festiva en las comunidades de Oaxaca
LUZ MALDONADO 59

Historia de un gabán: el *kaxkem* zapoteco del sur
DAMIÁN GONZÁLEZ PÉREZ 86

RESEÑAS

Intervención gubernamental en la vida de los pobres: discursos sobre el programa Oportunidades
BRUNO LUTZ 106

Zaachila y sus secretos develados
ÁNGEL IVÁN RIVERA GUZMÁN 115

CARTOGRAFÍAS

Montañas de Oaxaca
JULIO CÉSAR GALLARDO VÁSQUEZ 122

PRESENTACIÓN

Hace poco más de dos décadas, un grupo de académicos residentes en Oaxaca se marcó una misión fundamental: difundir en una publicación periódica avances de investigación sobre disciplinas sociales –arqueología, antropología, historia, sociología, economía, ciencia política, estudios sobre el desarrollo–, desde y sobre el sur de México. Los 37 números de *Cuadernos del Sur*, acumulados a lo largo de los últimos 22 años, dan cuenta de un interés creciente por los procesos sociales en esta región y el notable incremento de su actividad académica.

Los años de vida de la revista han coincidido con una transición tecnológica vertiginosa y todavía inconclusa. Las nuevas tecnologías han trastocado nuestra forma de comunicarnos e incluso aportan perspectivas novedosas a nuestros modos de percibir la realidad. Esta consciencia ha impulsado la transformación de *Cuadernos del Sur*. El presente número abre una nueva etapa, caracterizada por el soporte digital. En este sitio se podrá leer en línea los contenidos de la revista, descargar en formato PDF cada artículo o el número completo, recurrir a la hemeroteca con la colección histórica de la publicación, y también será la plataforma de comunicación para enviar y recibir propuestas de reseñas y artículos, acceder a formatos, normas editoriales y tener información acerca del comité editorial, la dirección y el consejo asesor de esta revista.

Este número inaugural de la nueva época es doble. Abarca los dos semestres de 2015 y compila cinco artículos, de diversas temáticas de interés para el contexto oaxaqueño.

En "La desigualdad como organizadora de las movilidades: Migración y acceso a los recursos multi-situados en el Istmo de Tehuantepec", Delphine Prunier propone una sugerente mirada a la migración, al abordar las desigualdades inherentes al tejido socio-económico rural que afectan el proceso mismo de acceder al recurso de la movilidad, a partir de una investigación de campo realizada en el municipio de San Juan Guichicovi, en el Istmo de Tehuantepec.

Por su parte, Iván Pérez Téllez, en su artículo "Sociología versus cosmología, la ontología en el sistema jurídico indígena", refiere la brecha cultural entre el derecho positivo y los

sistemas normativos indígenas, ejemplificada en la disputa alrededor de la noción de "agente no-humano", definido por el autor como entidad que puede realizar acciones violentas con intencionalidades específicas, personaje abstracto bien ubicado dentro de la cotidianidad indígena pero inexistente en la legislación moderna; a partir de esta situación de no diálogo, el autor explora la necesidad de considerar un "peritaje antropológico" como forma de mediación entre estos dos contrapuestos modelos de pensamiento.

En "El juego de la pelota mixteca de hule en Oaxaca", Leobardo Daniel Pacheco Arias hace una exploración histórica de las raíces de este deporte milenario. Destaca la polémica alrededor de su origen y contrasta fuentes para sopesar si su ascendencia es prehispánica o española. Al mismo tiempo, recupera la trascendencia social del juego, a partir de la historia de la elaboración artesanal de sus aditamentos por parte de la familia Pacheco, custodios de la tradición desde 1911.

En "La Guelaguetza y los procesos de simbolización de la ritualidad festiva en las comunidades de Oaxaca", Luz Maldonado propone una provocadora mirada antropológica a la festividad: por un lado destaca la invención contemporánea de fiestas y tradiciones para integrarlas al "Lunes del Cerro", visto como fenómeno turístico que descontextualiza las prácticas y significados rituales de los bailes que incluye. Esta visión es contrastada con el impacto que genera la participación en el evento por parte de las comunidades, lo que conduce a un complejo proceso de "reanudamiento de las cadenas significantes de los símbolos que articulan las fiestas y tradiciones en las comunidades que participan".

Por último, Damián González Pérez realiza un minucioso recorrido histórico y etnográfico para rescatar una prenda prehispánica masculina extinta. En "Historia de un gabán: el *kaxkem* zapoteco del sur", a partir de una investigación documental y de campo, el autor establece la genealogía de esta indumentaria textil elaborada en telar de cintura en comunidades zapotecas de los valles centrales y la sierra sur de Oaxaca.

Completan el número sendas reseñas. La primera, de Ángel Iván Rivera Guzmán, aborda el libro *Zaachila y su historia prehispánica, memoria del quincuagésimo aniversario del descubrimiento de las tumbas 1 y 2*, coordinado por Ismael G. Vicente Cruz y Gonzalo Sánchez Santiago. La publicación deja constancia de un encuentro académico que reflexiona sobre este importante sitio arqueológico y su trascendencia entre los antiguos zapotecas.

La segunda reseña, escrita por Bruno Lutz, glosa *Una etnografía de la administración de la pobreza. La producción social de los programas de desarrollo*, interesante ensayo de Alejandro Agudo Sanchíz que "analiza las condiciones de producción de conocimiento sobre los pobres así como el ambiguo proceso de modelización del desarrollo social".

Como complemento, presentamos un cartel infográfico elaborado por Julio César Gallardo Vásquez, que muestra las diez montañas más altas del estado de Oaxaca. Con ello in-

auguramos una sección llamada Cartografías, la cual pretende dar cuenta de diferentes tópicos utilizando "el mapa" como plataforma de conocimiento y representación.

Estamos seguros que cada uno de estos trabajos aportan a la reflexión y al desarrollo del pensamiento sobre Oaxaca, su historia, su patrimonio y sus problemas. Esperamos que el formato de lectura sea accesible y dinámico, y que la herramienta digital donde descansa este texto sea de utilidad para todos nuestros lectores.

Reciban un cordial saludo y una fuerte invitación para colaborar en los contenidos de *Cuadernos del Sur*.

María del Carmen Castillo
DIRECTORA

LA DESIGUALDAD COMO ORGANIZADORA DE LAS MOVILIDADES: MIGRACIÓN Y ACCESO A LOS RECURSOS MULTI-SITUADOS EN EL ISTMO DE TEHUANTEPEC

DELPHINE PRUNIER
prunier.delphine@gmail.com

RESUMEN

Este artículo busca mostrar que las familias rurales no se encuentran en situación de igualdad frente al acceso a una serie de recursos, empezando por el de migrar. Se enfoca en captar de qué manera las desigualdades organizan el tejido socio-económico rural y, por lo tanto, son factores primordiales en la construcción de las trayectorias de movilidad individuales y familiares.

A través de una investigación llevada a cabo entre 2009 y 2010 en el municipio rural de San Juan Guichicovi, en el Istmo de Tehuantepec, en México, se subraya la existencia de "recursos locales estables" articulados con una cierta capacidad de movilidad. La noción misma de "recursos" está discutida y se pone el acento en el carácter multi-situado de estos, por un lado, y en la importancia de acumularlos, por otro lado. Finalmente, se cuestiona sobre las condiciones necesarias para que la movilidad pueda convertirse también en un recurso, entre lógicas de dispersión y de anclaje territorial.

PALABRAS CLAVE

Migración, recursos multi-situados, familias rurales, desigualdad, Istmo de Tehuantepec.

ABSTRACT

This article seeks to show that rural families are not on an equal footing in the access to a range of resources, starting with the possibility of migrate. It focuses on get on what way inequalities organize the rural socio-economic fabric and, therefore, how they are key factors in building the individual and familiar trajectories of mobility?

Through a research conducted in 2009 and 2010 in the rural municipality of San Juan Guichicovi, in the Isthmus of Tehuantepec in México, we stress the existence of "stable local resources" articulated with a certain capacity for mobility. We discuss the very notion of 'resources' and emphasis their multi-located character, on the one hand, and the importance of cumulate them, on the other hand. Finally, we interrogate what are the necessary conditions in order to convert mobility into a resource, between dispersion and territorial anchorage logics.

KEY WORDS
Migration, multi-located resources, rural families, inequalities, Isthmus of Tehuantepec.

En las ciencias sociales, los debates sobre el concepto de ruralidad se han enfocado en las cuestiones agrícola y agraria como elementos determinantes de las transformaciones productivas, de las prácticas culturales y políticas, pero también de las organizaciones económicas familiares, presentando la figura campesina como indisociable del mundo rural. Sin embargo, la economía familiar organizada alrededor de la pequeña explotación familiar abarca más y más la percepción de ingresos exteriores diversificados, de origen comercial, artesanal, o asalariado.

Además de la inclusión creciente de actividades e ingresos no-agrícolas dentro de la organización económica de las familias campesinas, es indispensable considerar el medio rural más allá de su carácter agrícola, tomando en cuenta la proporción de la población activa que no depende de la tierra ni realiza actividades relacionadas, pero desarrolla sin embargo un modo de vida y de reproducción rural, por ejemplo, a través de la integración al mercado laboral local, de la pertenencia a un lugar de residencia y a un grupo de referencia comunes (Barkin 2005; Carton de G. 2004, 2009; Gastellu y Marchal 1997).

Desde la última década del siglo XX y con la integración del campo mexicano al Tratado de Libre Comercio de América del Norte, la evolución de las condiciones de producción y de comercialización transformó profundamente las dinámicas de ocupación de la fuerza de trabajo rural, la cual tuvo que reorientar sus estrategias de subsistencia y de desarrollo, para ampliar el campo de los sectores de actividad y de los espacios laborales (Appendini y Torres-Mazuera 2008; Giarracca 2001). Una vieja tradición de movilidad se articula entonces al modo de vida y de reproducción rural: permite flexibilizar la organización económica y mantener la presencia en el espacio de referencia, especialmente a través de prácticas de circulación y de movilidades temporales, bien documentadas en México, y también en otras regiones del

mundo, en África del oeste o en los Andes, por ejemplo (Baby-Collin et al. 2009; Cortes 2000; Dandler y Medeiros 1991; Faret 2003; Gubert 2000; Ndiaye y Robin 2010; Roberts 1982).

En este contexto, la estructura familiar debe volver a definir la organización de su unidad de producción. Multiplica las fuentes de ingresos (eso implica la multiplicación de los lugares en donde se labora) y adapta los sistemas de solidaridad, de responsabilidad y de transmisión de los recursos —agrarios, productivos, patrimoniales e incluso migratorios— a las nuevas condiciones de distribución de la mano de obra familiar, en forma de "archipiélagos", según la imagen propuesta por A. del Rey y A. Quesnel (2005) en el caso del Sotavento veracruzano.

Al abordar esta problemática desde la familia rural no pretendemos invisibilizar la cuestión de las iniciativas individuales, ni la de la conflictividad o de las tensiones (entre sexos o generaciones, por ejemplo) que rigen en gran parte las transformaciones de las familias. En cambio, esta lectura busca alcanzar una mejor comprensión de los procesos sociales y territoriales que articulan ruralidad y movilidad, a través de una entidad que sigue teniendo un papel fundamental en las trayectorias tanto individuales como colectivas. Pero, sobre todo, partimos de la idea de que estas familias rurales no se encuentran en situaciones iguales en términos de accesibilidad a una serie de recursos, empezando por el de migrar. Dicho de otra manera, nos interesa mostrar que las desigualdades organizan el tejido socio-económico rural y, por lo tanto, son factores primordiales en la construcción de las trayectorias de movilidad individuales y familiares.

Queremos, por medio de este análisis, insistir en el hecho de que las comunidades rurales no son cuerpos sociales homogéneos ni benefician de bases productivas o patrimoniales uniformes. No existe igualdad entre las familias frente a las oportunidades de salida en migración, y por lo tanto, tampoco en términos de impactos o potenciales que pueden acompañar estos movimientos y circulaciones.

Tres preguntas centrales guían este artículo: en las familias rurales, ¿de qué manera la valorización de una cierta capacidad de movilidad está asociada con el beneficio de "recursos locales estables" situados en el lugar de origen?, ¿de qué manera se dibujan las desigualdades en el acceso a los recursos multi-situados y en la capacidad de acumularlos?, y, finalmente, ¿la movilidad puede convertirse en un recurso con el cual las familias dispersas pueden contar para sus estrategias de sobrevivencia, reproducción y anclaje territorial?

El trabajo se apoya en una encuesta sobre organizaciones productivas y dinámicas de movilidad, llevada a cabo en el marco del programa de investigación ANR TRANSITER.[1] Se

1 *Dinámicas transnacionales y recomposiciones territoriales: un acercamiento comparativo en América central y*

trata de una encuesta por hogar, realizada únicamente en los domicilios "involucrados en la migración", es decir, donde uno o varios miembros eran migrantes (que se encuentren ausentes al momento de la encuesta, o bien que tengan experiencia/s migratoria/s anterior/es).

La encuesta se realizó en el municipio de San Juan Guichicovi, en la región del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca, en 2009.[2] Participaron 224 hogares, lo que permitió colectar información de 788 individuos, dentro de los cuales 365 tenían experiencia migratoria. El acercamiento cualitativo permitió, por otro lado, complementar esta base de datos: una serie de entrevistas a profundidad con las familias, dirigidas a los que se quedan, a los migrantes de paso y/o de regreso fue fundamental para construir esta reflexión, desde los espacios rurales de origen.

Empiezo el artículo presentando el contexto local del municipio de San Juan Guichicovi, en cuanto a las estructuras familiares, las condiciones de acceso a la tierra y las dinámicas de movilidad presentes. Enseguida, abordo la noción de "recurso" para entablar una reflexión sobre la articulación entre movilidad y espacio rural de origen. Posteriormente, muestro de qué manera y con qué objetivo se ha construido una variable de análisis para poder detectar la presencia de "recursos locales estables" en la familias encuestadas. Se subraya en particular la importancia de la captación de estos recursos de diferentes tipos, anclados en el territorio rural de origen pero, sobre todo, la importancia del cúmulo de éstos. Finalmente, pongo de relieve la relación estrecha que existe entre el beneficio —o, al contrario, la falta— de recursos estables locales y la orientación de los itinerarios de movilidad para enfatizar en la desigualdad como factor de organización de las movilidades.

Estructuras familiares, acceso desigual a la tierra y movilidades en el municipio

En San Juan Guichicovi el acceso al recurso agrario es difícil y los mecanismos de integración a las estructuras productivas locales condicionan en gran medida las posibilidades de proyectar una migración (Michel et al. 2011). En la localidad, la población es indígena (78.9

Asia del sur-este, SEDET (Université Paris Diderot), CASE-LASEMA (CNRS/EHESS), dirigida por Laurent Faret, 2008-2012.

2 También se realizó la misma encuesta en otros tres municipios de la región del Istmo de Tehuantepec y en dos municipios de Nicaragua.

por ciento de la población de más de 12 años habla una lengua indígena), en su gran mayoría mixe y con una pequeña minoría zapoteca (en las comunidades más cercanas a la carretera transístmica). Existen algunas explotaciones ganaderas y de agricultura intensiva (piña, cítricos, etc.), pero la agricultura de subsistencia descapitalizada es dominante.

Los ejidos tienen una cierta capacidad de integrar una parte de los activos y de sus familiares —aunque se carezca del estatus de titular ejidal—, a través de mecanismos de explotación indirecta de la tierra (locación de parcela, trabajo a media) o del estatus de posesionario particularmente atribuido a los hijos de ejidatarios en el proceso de herencia. La tierra se concentra, sin embargo, entre las manos de la generación de los mayores quienes conservan los poderes relacionados con los derechos agrarios y políticos de la asamblea ejidal. En consecuencia, las generaciones jóvenes se encuentran en situaciones precarias prolongadas, en tanto que su acceso a la tierra está postergado. La búsqueda de ingresos fuera del sector agrícola y fuera de los límites del municipio es imprescindible pero, al mismo tiempo, el hogar de tipo multi-nuclear juega un papel central para complementar las fuentes de ingresos y asegurar un cierto nivel de beneficio repartido del patrimonio entre las diferentes generaciones.

En el Istmo de Tehuantepec, el papel del estado como responsable e impulsor de las estructuras productivas y sociales locales (esencialmente en los sectores agrarios a nivel de los ejidos, y en los petroleros en las ciudades medianas de Minatitlán, Coatzacoalcos o Salina Cruz) ha perdido mucha importancia. Nuevas relaciones económicas y territoriales se han tejido entre lo rural y lo urbano, entre lo local y lo global (Almeyra y Romero 2004; Léonard y Velázquez 2000; Rodríguez 2003; Tallet y Palma 2007; Velázquez et al. 2009). En consecuencia, la generación de los recursos por parte de las familias se realiza con base en dinámicas espaciales cambiantes, particularmente en términos de acceso a los mercados de trabajo. En San Juan Guichicovi, los flujos migratorios se dirigen principalmente hacia otras regiones del territorio nacional y una proporción menor hacia los Estados Unidos (ver gráfica 1).

Tres principales mercados de trabajo canalizan estas movilidades en el territorio nacional (ver gráfica 2). Además, es importante señalar que, en la muestra, 73.6 por ciento de los migrantes son hombres.

1. El sector del comercio, muchas veces informal: varios miembros de una o varias generaciones de una misma familia realizan labores de negocios, como asalariados o como independiente ambulantes, en ciudades regionales y sobre todo en la ciudad de México. Estas dinámicas de movilidad implican, en muchos casos, una instalación durable y la formación de nuevos hogares en los lugares de destino. Las mujeres que declaran ser amas de casa, en muchos casos, son miembros de estas familias asentadas, en particular cuando el hogar completo se encuentra en la ciudad de México o en ciudades regionales.

GRÁFICA 1.

DISTRIBUCIÓN DE LOS MIGRANTES AUSENTES AL MOMENTO DE LA ENCUESTA

Fuente: Encuesta TRANSITER, 2009.

2. El sector de la maquiladora: hombres y mujeres jóvenes emprenden una migración de larga distancia y larga duración hacia la franja fronteriza del norte del país (estados de Chihuahua, Sonora o Baja California), integrándose como mano de obra en las fábricas. Esta migración ocurre antes o justo después de la unión y de la formación del hogar y del nacimiento de los hijos.

3. El sector de las fuerzas armadas, policía o ejército: este sector es muy atractivo, particularmente para los hombres. A lo largo de su carrera, pueden cambiar de lugar de trabajo, dirigiéndose de sur a norte, desde las ciudades de San Cristóbal de las Casas u Oaxaca,

GRÁFICA 2.
REPARTICIÓN DE LOS MIGRANTES AUSENTES AL MOMENTO DE LA ENCUESTA, SEGÚN EMPLEO

Fuente: Encuesta TRANSITER, 2009.

hacia ciudades fronterizas de Tijuana o Ciudad Juárez, pasando por la ciudad de México. Los entrevistados valoran, sobre todo, el beneficio del seguro social para toda la familia y de la jubilación, previsto por estos contratos, aunque las condiciones laborales y la separación familiar se viven como una experiencia muy difícil.

En términos de ritmos de movilidad, cabe distinguir las temporalidades circulares, de las que corresponden con distancias y duración de ausencia más largas. Las primeras tienen que ver esencialmente con las actividades de negocio o con contratos temporales a escala regional, mientras las segundas coinciden con instalaciones durables en la capital federal o en centros urbanos regionales, de familias completas o entre hermanos/as, en los sectores del comercio informal, de la industria, de la policía o del ejército. Es preciso subrayar que el acceso a los mercados laborales del norte del país y de los Estados Unidos es más difícil, no solamente por razones obvias de distancia sino por factores que tienen que ver con distintos tipos de costos: el costo económico del viaje o del asentamiento, el costo de la inserción en ciertos nichos de empleo (se requiere niveles de estudios más altos para los obreros de fábrica o para los trabajadores de las fuerzas armadas, por ejemplo, en los hechos, los indígenas que no manejan bien el castellano son excluidos de estos sectores), y finalmente el costo en términos de organización familiar tanto social como productiva, puesto que la imposibili-

dad de circular de manera frecuente y fluida pone a los migrantes en situación de "ausente" por periodos largos.

La noción de "recurso" para pensar la articulación entre movilidad y espacio rural de origen

La Real Academia Española defina el *recurso* (singular) como "medio de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende": el recurso sirve para sacarse del apuro, de una situación difícil. En plural, los *recursos* representan el "conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa", tratándose por ejemplo de recursos naturales, económicos o humanos que proveen posibilidades diversas de uso. A finales de los años noventa, E. Ma Mung (1999) estudiaba la diáspora china y planteaba la posibilidad de concebir la dispersión —es decir la multiplicación de los lugares de vida, trabajo y asentamiento para esta comunidad migrante— como un recurso. Por extensión, en el campo del estudio de los fenómenos migratorios, y particularmente desde la geografía humana y social francesa, la noción de "recurso espacial" emergió, mostrándose muy útil para comprender de qué manera la dispersión espacial, la movilidad, la multi-localización o la multi-pertenencia constituyen recursos, en el sentido de herramientas con potencial para el mejoramiento o la transformación de una situación dada.

Los recursos espaciales no existen de por sí, sino a través de contextos, configuraciones y construcciones sociales. Tampoco son permanentes: los procesos históricos participan de su evolución. Tanto a nivel individual como a nivel colectivo, los recursos se construyen y se solidifican gracias a las interacciones que se producen con un contexto, un entorno, pero también con base en las relaciones de poder que allí se revelan. El "recurso territorial", definido por H. Gumuchian y B. Picqueur (2007) no está solamente relacionado con los atributos o las riquezas de un espacio definido, sino que se construye a partir del saber-hacer, de las competencias e intencionalidades de los actores territoriales. En un contexto de globalización, este tipo de recurso se presenta como central y contribuye a explicar la diversidad y la desigualdad en los procesos de desarrollo local y de ordenamiento territorial.[3]

---

3 Discusión alrededor de la noción de recurso entablada por Laurent Faret, en el marco del taller PICS-RESUM "Recursos urbanos y movilidad en México", FLACSO México, en julio de 2015: "*Les ressources urbaines sous l'angle des dynamiques migratoires pour les Centraméricains à Mexico*".

Ahora bien, en el campo de nuestra investigación, la noción de "recurso espacial" puede estar articulada con el estudio de las dinámicas de movilidad espacial, al considerar que los migrantes ejercen un uso diferenciado de los espacios y finalmente buscan beneficiarse de los diferenciales territoriales (lo legal y lo ilegal, los distintos sectores de empleo, los distintos lugares y temporalidades que conforman el mercado laboral, etc.). En última instancia, desplazarse hace recurso porque permite apostar a diversos potenciales espaciales y porque este mecanismo de diversificación es un pilar, tanto para las estrategias de sobrevivencia como para los proyectos de transformación (mejoramiento del aparato productivo, de la vivienda, patrimonialización o instalación independiente de un hogar en una nueva etapa del ciclo de vida).

De la misma manera que el acceso a la tierra o a los otros recursos locales, consideramos que el acceso a las formas y temporalidades de la movilidad es desigual. Coincidiendo con A. Quesnel (2010), planteamos que la movilidad constituye un recurso, cuyo acceso es desigual según el estatus socio-económico y patrimonial; está articulado a los demás recursos localizados y funciona como instrumento de regulación de las "instituciones productivas y familiares" (Quesnel 2010:22).

Figura 1. Cruce a flote, San Juan Guichicovi, 2009, Delphine Prunier.

Los recursos locales estables. Construcción y movilización de una herramienta de análisis

En el campo de la investigación sobre dinámicas de movilidad en el mundo rural, distintos estudios ya mostraron muy bien la importancia de los títulos de propiedad de la tierra en los mecanismos de selectividad de los candidatos a la migración. En el caso boliviano (Cortes 2002) o mexicano (Del Rey y Quesnel 2005; Léonard 1995), por ejemplo, se observó que las familias rurales titulares de un capital agrario se encontraban mucho mejor posicionadas que las otras para emprender una migración, y especialmente para que esta migración se realice en largas distancias, a escala internacional.

Al detenernos en la parte de la encuesta que nos proporciona datos sobre la detentación de un título agrario y sobre los destinos de los migrantes (ver gráfica 3), podemos subrayar tres puntos. En primer lugar, menos de la mitad de los migrantes (38 por ciento) que se encontraban fuera del lugar de origen al momento de la encuesta cuentan con un título agrario en su familia. Sin embargo, aunque no tenemos datos cifrados precisos y actualizados, el

GRÁFICA 3.
PRESENCIA DE UN TÍTULO AGRARIO (EN EL EJIDO O EN PROPIEDAD PRIVADA) SEGÚN EL LUGAR DE DESTINO DE LOS MIGRANTES AUSENTE AL MOMENTO DE LA ENCUESTA

Fuente: Encuesta TRANSITER, 2009.

trabajo de campo nos permite relativizar esta información con la situación general, a nivel de toda la población del municipio: si consideramos el conjunto de los habitantes de San Juan Guichicovi y el contexto de concentración de la tierra, sabemos que el porcentaje de personas beneficiarias de un título agrario en su familia es menor al que se encuentra en la población migrante (probablemente alrededor de 10 por ciento).

Es importante recordar, sin embargo, que dentro del grupo de migrantes que no cuenta con título agrario en su familia, muchos no pertenecen a familias campesinas: ni su proyecto migratorio, ni la organización de su economía familiar tienen que ver con la tierra. Hace falta, entonces, precisar que más de tres cuartas partes de los migrantes ausentes que forman parte de una familia campesina cuentan con un título agrario (20 por ciento en propiedad privada y 56 por ciento en ejido). De igual manera, aunque nuestra encuesta no permite comparar estas cifras con la parte de la población que no está involucrada en el proceso migratorio, sabemos bien que este porcentaje es mucho menor para las familias campesinas en su conjunto.

En segundo lugar, la proporción de personas migrantes beneficiarias de un título agrario en su familia tiende a ser menor para la categoría de los que se encuentran en un espacio del mercado laboral cercano y accesible (accesibilidad en términos de distintos costos, como lo hemos planteado anteriormente) que para la totalidad de la muestra, por ejemplo para el grupo de los migrantes que viven y trabajan en la ciudad de México.

Al contrario, para la categoría de los migrantes en el noroeste del país, más de 70 por ciento cuenta con un título agrario en su familia, indicando que la selectividad del proceso migratorio opera a favor de las familias mejor dotadas en este capital económico y político, para que uno o varios de sus miembros puedan integrar mercados laborales y espacios geográficos más difíciles de alcanzar.

Finalmente, en tercer lugar, el caso de los Estados Unidos como destino de los migrantes originarios de San Juan Guichicovi se presenta como paradójico, o por lo menos, como un contra-ejemplo: es muy baja la parte de migrantes que cuentan con un título agrario en su familia (3 de 13, en total). A continuación, intentaremos aportar una explicación a este fenómeno, a partir de la inclusión de elementos complementarios para el análisis de la articulación entre movilidad y posicionamiento socio-productivo local.

Los elementos expuestos permiten apreciar más claramente que la movilidad no es simplemente el resultado de una absorción o atracción de la mano de obra excedente, sino que la posesión de ciertos recursos (la tierra, sin duda, pero también otros recursos de distintos tipos) interviene en la capacidad para programar una migración. Seguimos buscando respuestas a la pregunta siguiente: ¿qué diferencia a los habitantes del campo mexicano, en cuanto a su acceso tanto a la ruralidad como a la movilidad?

En el camino de esta reflexión hemos detectado diferentes tipos de "recursos locales estables" claves en la fase de trabajo de campo. Pueden ser aportados por uno de los miembros del hogar, o por el grupo doméstico en su conjunto. Son de diferentes naturalezas, pero se caracterizan por el hecho de beneficiar al conjunto del grupo porque son susceptibles de ser valorizados en todos los proyectos productivos, particularmente en el proyecto migratorio. El objetivo de este enfoque es de medir la fuerza o, al contrario, la fragilidad del hogar en términos de movilización de recursos locales para la puesta en marcha de trayectorias de movilidad. Más que todo, proponemos enfatizar en el eventual cúmulo de estos recursos, es decir en la posibilidad de que recursos de diferentes tipos se complementen o se refuercen mutuamente.

A partir de los cuestionarios recolectados, cinco variables han sido seleccionadas para detectar la existencia de recursos locales estables y evaluar su potencial de valorización en el medio rural. De esta forma, se atribuye la presencia de un recurso local estable para todos los miembros del hogar[4] cuando:

1. Uno de los miembros del hogar es titular de la tierra, ya sea en propiedad ejidal o en propiedad privada. Esto corresponde con el primer postulado expuesto.
2. Uno de los individuos activos del hogar declara ejercer un empleo y obtener un salario fijo. Generalmente, estos salarios se perciben como maestro/a, funcionario/a del sector público o empleado en un negocio. La obtención de un salario por uno de los miembros representa una entrada de ingresos considerada como estable, que participa en el presupuesto del hogar, y del cual todos los miembros pueden disponer, dado que permite asegurar la satisfacción de ciertas necesidades materiales, alimentarias, escolares o de salud, por ejemplo.
3. Uno de los individuos activos del hogar declara ejercer el oficio de comerciante.[5] Esta actividad constituye una entrada de ingreso y atestigua sobre todo de la detentación de un capital y/o de un medio de producción no agrícola que influye fuertemente en la diferenciación y el posicionamiento socio-económico de las familias dentro del tejido rural. De la misma manera que en el caso del salario fijo, se trata de una actividad ejercida por uno o varios miembros del hogar pero que constituye para todos una plataforma de apoyo.

---

4 Hogar tal y como se define en el marco de la encuesta, es decir de acuerdo a lo que la persona que contesta, generalmente el/la jefe de hogar, declara: él o ella determina quién es parte del hogar, ya sea presente o ausente.

5 En su aceptación amplia en el momento del levantamiento de la encuesta, por ejemplo, propietario de una tienda de abarrotes, de un taller de mecánica o auto-empresario en el transporte y la comercialización de productos agrícolas, madera, ganado, etc.

Figura 2. Techo de la iglesia, San Juan Guichicovi, 2009, Delphine Prunier.

4. El jefe de familia declara poseer al menos 10 cabezas de ganado en la explotación agrícola. Consideramos la presencia de una plataforma sólida a partir de 10 cabezas porque la producción de carne o de leche permite, a este nivel, sacar excedentes para la venta y porque la posesión de este ganado constituye un patrimonio, garantía o capital que se puede vender en caso de emergencia o de necesidades específicas (por ejemplo, para financiar el viaje de un migrante). Con menos de 10 cabezas, se trata de una producción para el auto-consumo del hogar y de un capital sujeto a más inestabilidad.
5. El jefe de familia declara percibir ayuda de un programa federal de subsidio o de apoyo a la producción (Procampo, Tercera edad, Oportunidades) que asegura una entrada regular de ingresos. Aunque este dinero suele participar más de dinámicas de desarrollo de supervivencia que de real mejoramiento de las condiciones de vida, forma parte también de los recursos cuyo acceso es desigual.

Desde la captación de recursos dispares hacia el reto de acumularlos

Los cinco recursos locales estables considerados en este trabajo son de naturaleza muy diferente. Algunos constituyen recursos económicos a la vez que políticos (la tierra ejidal, por ejemplo), otros son ingresos que tienen que ver con un contrato salarial —lo que incluye un cierto nivel de precariedad y de relación de dependencia—, otros son productivos y pueden llegar a ser patrimoniales (negocio, aparato productivo, ganado, etc.), otros, finalmente, corresponden con ayudas gubernamentales no-productivas pero se articulan con cuestiones de estatus y pertenencia a redes de poder. Para estas cinco categorías seleccionadas, los niveles de constitución del recurso son diferentes, así como la manera en la que este recurso se puede mutualizar, compartir o heredar. Cada recurso que tomamos en cuenta no tiene, de por sí, ni el mismo valor ni el mismo potencial. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es poner en relieve las posibilidades de combinarlos y sobre todo de acumularlos.

GRÁFICA 4.
DISTRIBUCIÓN DE LOS HOGARES SEGÚN EL NÚMERO DE RECURSOS LOCALES ESTABLES ACUMULADOS

Fuente: Encuesta TRANSITER, 2009.

En San Juan Guichicovi, cerca de 75 por ciento de los hogares disponen al menos de un recurso local estable. En muchos casos, la captación de un programa federal dirigido al campo por el gobierno mexicano se muestra aquí: la mayoría de las familias se benefician de sub-

sidios para la escolarización de los niños y para los gastos cotidianos, la subsistencia de las personas de la tercera edad o la producción agrícola. Los mecanismos de captación de subsidios públicos se encuentran en el corazón de los procesos de ajuste para los hogares rurales, como ya lo mostró muy bien un equipo investigador en el norte del Istmo de Tehuantepec (Léonard et al. 2012).

Al visualizar el porcentaje de los hogares que disponen de al menos dos recursos locales estables (más de una tercera parte) se enfatizan las lógicas de cúmulo de patrimonios y plataformas de diferentes tipos, a partir de las cuales ciertas familias rurales logran distinguirse, particularmente relacionadas con el nivel de integración al ejido. En efecto, dentro del grupo de los hogares donde se acumulan tres o cuatro recursos locales estables (12 por ciento), el trabajo de campo nos permitió discernir la presencia mayoritaria de familias para las cuales un perfil similar se observó de manera frecuente: se trata de los ejidatarios (plataforma de los titulares de la tierra) que se benefician de Procampo (plataforma de los programas federales) y que, por otro lado, poseen ganado, o bien ejercen el oficio de maestro —estatus particularmente valorado porque, además de la percepción de un salario (tercera plataforma), se puede transmitir la plaza a un miembro de la siguiente generación.

En todo caso, el papel del Estado mexicano —con sus enormes debilidades en términos de equidad, repartición y eficiencia— y la relación histórica entre el gobierno y el ámbito rural (social y agrario) se subrayan claramente a través de estos datos, específicamente cuando los confrontamos con la situación del campo centroamericano, por ejemplo (ver Prunier 2014, para una perspectiva comparativa con el caso de Nicaragua).

Construimos entonces el análisis a partir de la siguiente hipótesis: los recursos locales estables son capitales, patrimonios, ingresos o bases económicas que se presentan como constantes y/o relativamente sólidos (en el sentido de un potencial sostenible de rentabilidad y de fructificación, o de posesión de un capital que tiene un cierto valor) y que son, por lo tanto, estructurantes para la economía familiar, en el territorio rural de origen. El hecho de beneficiarse de estas plataformas, pero sobre todo de acumularlas, representa un desafío mayor para las familias. La agregación y la solidez —o al contrario, la carencia y la fragilidad— de estos recursos establecidos en el territorio rural son determinantes para resolver las distintas problemáticas económicas que surgen en cada una de las etapas del ciclo de vida de los hogares. Por extensión, este factor es decisivo para llevar a cabo un proyecto migratorio y asegurar impactos productivos o patrimoniales potencialmente favorables.

Si el acceso a los recursos está siempre manejado bajo lógicas de herencia, jerarquía y orden generacional, consideramos, sin embargo, que forman parte de lo que los individuos disponen aunque no sea de forma inmediata. En los contextos de migración, particularmente, la existencia o la falta de estos recursos locales estables es una variable de la ecuación que

se opera en la toma de decisión, en las estrategias de reproducción y de orientación de las trayectorias tanto laborales como familiares.

Recursos locales estables y orientación de los itinerarios de movilidad

Los datos de la encuesta nos permiten poner a la luz el papel central del posicionamiento socio-económico de los hogares dentro del territorio rural de origen (evaluado en términos de recursos locales estables) para la orientación de los itinerarios de movilidad. Esto nos lleva a entender mejor la importancia de las articulaciones entre recursos valorizados localmente y recursos específicamente relacionados con las dinámicas de movilidad.

GRÁFICA 5.
DESTINOS MIGRATORIOS Y PRESENCIA DE RECURSOS LOCALES ESTABLES EN EL HOGAR PARA LOS MIGRANTES AUSENTES

Fuente: Encuesta TRANSITER, 2009.

El trabajo de campo nos permite confirmar esta hipótesis y dar respuestas a estas interrogantes sobre la correspondencia entre agregación de los recursos locales estables y espacios de destino de los migrantes. Dos dinámicas mayores resaltan a partir de los resultados más significativos de la encuesta (ver gráfica 5).

Por un lado, los migrantes que pertenecen a los hogares más vulnerables (es decir que carecen de recursos locales estables, o bien se benefician de un solo tipo) se dirigen en general hacia los mercados laborales cuyo acceso es más fácil en términos de costo del viaje, de eventual cruce de frontera, de condiciones para conseguir empleo e instalarse. Se observa que la proporción de migrantes cuyo hogar no logra acumular recursos locales estables es, en general, ligeramente más alto para los individuos que se dirigen hacia los espacios de movilidad de la región cercana que para el conjunto de los individuos ausentes. Esto es particularmente visible para el grupo de los migrantes que se encuentran en la ciudad de México, con casi 70 por ciento que pertenecen a hogares vulnerables.

Por otro lado, son los migrantes que disponen de un mejor nivel de estabilidad, en términos de recursos locales estables, los que tienen más capacidad de emprender una migración hacia los espacios para los cuales el costo de la migración es más alto, a nivel de costo del viaje, de condiciones sociales, económicas o educativas para la instalación, pero también a nivel del costo de la separación y de la distancia que se impone a largo plazo para la organización social y productiva familiar. Esta diferenciación se hace especialmente visible en los destinos de los estados del norte de la República, con 73 por ciento de los migrantes presentes en estos espacios que disponen de al menos dos recursos locales estables en su hogar de origen, contra 41 por ciento en esta categoría para la totalidad de los migrantes ausentes.

Sin embargo, para los migrantes que se encuentran en los Estados Unidos los datos —aunque se trata de un número reducido de casos— dejan ver una dinámica específica sobre la articulación entre patrimonios disponibles y lógicas de movilidad: la mayor parte de los migrantes que se dirigieron hacia el país vecino (9 de 13) pertenecen a hogares "vulnerables", lo que nos hace suponer que, lejos de ser contradictorio con las dinámicas generales que descubrimos anteriormente, se trata en estos casos particulares de estrategias individuales y colectivas distintas.

Una parte de las familias se presenta como muy vulnerable desde el punto de vista del anclaje económico local pero, de cierta manera, realiza una inversión en la migración. Las entrevistas a profundidad llevadas a cabo con estas familias muestran que se trata de una especie de apuesta de uno o varios miembros: ellos (son hombres en la gran mayoría de los casos) buscan empleo en el mercado laboral internacional, se confrontan con un alto costo de viaje y muchas veces entran en una situación de endeudamiento. Esperan, a cambio, beneficiarse de las remesas que cubrirían entonces la función de un salario exterior para asegurar los gastos cotidianos.

Este tipo de escenario corresponde a la situación de los migrantes que emprenden una migración costosa sin disponer del cúmulo de los recursos locales estables en su hogar. El itinerario migratorio de larga distancia y larga duración no se agrega con los recursos y pa-

trimonios locales como suele suceder en la mayoría de los casos que hemos observado. Al contrario, la migración internacional se junta, en estos casos particulares y minoritarios, con una situación de vulnerabilidad productiva y patrimonial y con la fragilidad del anclaje territorial en el medio rural.

Reflexiones finales

Las condiciones de integración a las lógicas de venta de la fuerza de trabajo en los espacios de la economía transnacional y, más generalmente, de acceso al recurso migratorio, son muy desiguales para las familias que deben administrar en la distancia estrategias tanto individuales como colectivas. Por un lado, las familias mejor dotadas combinan diversos sectores de actividad y logran acceder a un mejor nivel de remuneración del trabajo en condiciones de migración. Pero por otro lado, para la mayor parte de las familias rurales más vulnerables, la búsqueda de un salario afuera del espacio de referencia no se acompaña de transformaciones profundas que puedan reforzar las condiciones de reproducción. El grupo doméstico se encuentra en su conjunto subordinado a unas condiciones inestables de inserción al mercado laboral regional e internacional, expuesto a la precariedad y a remuneraciones extremadamente bajas.

En sus trabajos sobre las movilidades campesinas en Bolivia, G. Cortes demuestra que la migración "tiende a reforzar la diferenciación inicial de acceso a los recursos: de manera paradójica, son las familias que tienen inicialmente mejores recursos en tierra las que pueden acceder 'sin riesgos' a la migración" (2004:192).

Nuestra investigación permitió, por su parte, captar el proceso heterogéneo y selectivo que es la migración, poniendo de relieve el desigual beneficio de una plataforma doméstica que juega un papel central en la administración del proyecto migratorio, en la gestión de los riesgos espacialmente distribuidos, así como en la constitución de un marco para recibir eventuales inversiones. Estos procesos de reciprocidad y de complementariedad están en juego a través del sector campesino de las sociedades y de los territorios rurales, pero también —y sobre todo— más allá de él: el capital agrario es central en la evolución de estos mecanismos de solidaridad y gestión de los archipiélagos de actividad, pero es a un nivel más amplio, a partir de recursos locales, dispares y entrecruzados, que la reproducción social, productiva y patrimonial se realiza.

Existen, entonces, diferentes niveles de capacidad —tanto individual como familiar— para articular los recursos locales estables con los recursos de la migración y manejar la dispersión de la fuerza de trabajo. La disponibilidad de los recursos locales estables corres-

ponde a la existencia de plataformas en las cuales la familia, y más específicamente el/la migrante, puede contar para establecer un proyecto de movilidad. Proyecto que llegará, en ciertos casos, a sostener esta lógica de aglomeración, seguro, reparto y organización reticular. El cúmulo y la solidez —o, en casos contrarios, la falta y la debilidad— de estos recursos establecidos en el territorio rural son estrechamente articulados con las trayectorias de movilidad y con la aptitud de conectar los diferentes lugares del espacio migratorio.

La migración, cuando logra convertirse en recurso, se integra a lo que calificamos de sistema de recursos de la "ruralidad distendida" (Prunier 2013) y puede contribuir a relacionar, articular y solidarizar los procesos productivos y sociales dispersos o fragmentados. Estos sistemas de recursos rurales distendidos se caracterizan por ser maleables y elásticos, de cierta manera estirados entre mercados laborales y territorialidades multi-situadas (Cortes y Pesche 2013). Se activan y se transforman en el marco de los "sistemas migratorios" (Simon 1981; 1995; 2006), o "sistemas de movilidad" (Cortes 1998), que funcionan como estructuras "flexibles, evolutivas y no-fijas" (Ma Mung et al. 1998:10) a partir de flujos migratorios multipolarizados, de ritmos de movilidad muy diversos y de una cierta habilidad para adaptar y conectar diferentes espacios, tanto de vida como de trabajo y producción.

Los sistemas de recursos rurales distendidos permiten poner a la luz, por un lado, la parte situada, anclada (que tiene finalmente que ver con el patrimonio rural), de la organización familiar y, por otro lado, subrayar la articulación entre los recursos del campo y los diferentes recursos migratorios que se pueden captar al involucrar distintas escalas y diferenciales territoriales. La elasticidad de la familia y del territorio rural está claramente a prueba en el campo mexicano y la desigualdad constituye un poderoso factor de organización de las sociedades rurales frente al desafío de la movilidad tanto interna como internacional.

Bibliografía

Almeyra, Guillermo y Rebeca Romero
2004 *El Plan Puebla Panamá en el Istmo de Tehuantepec*. UACM, México D.F.

Appendini, Kirsten y Gabriela Torres-Mazuera
2008 *¿Ruralidad sin agricultura?: perspectivas multidisciplinarias de una realidad fragmentada*. Colegio de México, México D.F.

Baby-Collin, Virginie, Geneviève Cortes, Laurent Faret y Susana Sassone
2009 Une approche comparée des circulations migratoires latino-américaines: les cas bolivien et mexicain. En *Les circulations transnationales: lire les turbulences migratoires contemporaines*, editado por Geneviève Cortes y Laurent Faret, pp. 91–108. A. Colin, Paris.

Barkin, David
2005 Hacia una comprension de la nueva ruralidad. En *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, tomo 2, editado por Yolanda Massieu Trigo, Michelle Chauvet Sánchez y Rodolfo García Zamora, pp. 49–71. AMER / Editorial Praxis, México.

Carton de Grammont, Hubert
2004 La nueva ruralidad en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología* 66:279–300.
2009 La desagrarización del campo mexicano. *Convergencia* 16 (50):13–55.

Cortes, Geneviève
1998 Migrations, systèmes de mobilité, espaces de vie: à la recherche de modèles. *Espace géographique* 27(3):265–275.
2000 *Partir pour rester: survie et mutations de sociétés paysannes andines*, Bolivie. IRD, Paris.
2002 L'accès aux ressources foncières, enjeu de l'émigration rurale andine.. Essai de lecture systémique à partir de l'exemple bolivien. *Revue européenne des migrations internationales* 18(2):83–104.
2004 Una ruralidad de la ausencia. Dinámicas migratorias internacionales en los valles interandinos de Bolivia en un contexto de crisis. En *Migraciones transnacionales: visiones de Norte y Sudamérica*, editado por Alfonso Hinojosa Gordonava, pp. 167–96. Centro de Estudios Fronterizos, La Paz.

Cortes, Geneviève y Denis Pesche
2013 Territoire multisitué. *L'Espace géographique* 42(4):289–292.

Dandler, Jorge y Carmen Medeiros
1991 Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: patrones e impactos en las areas de envío. En *Fronteras permeables: migración laboral y movimientos de refugiados en América*, editado por Patricia Pessar, pp. 19–53. Planeta, Buenos Aires.

Del Rey, Alberto y André Quesnel
2005 Migración interna y migración internacional en las estrategias familiares de reproducción. El caso de las poblaciones rurales del sur del estado de Veracruz, México. *Papers de demografía* 259:1–19.

Faret, Laurent
2003 *Les territoires de la mobilité: migration et communautés transnationales entre le Mexique et les Etats-Unis*. CNRS, Paris.

Gastellu, Jean-Marc y Jean-Yves Marchal
1997 *La ruralité dans les pays du Sud à la fin du XXe siècle*. Orstom, Paris.

Giarracca, Norma
2001 *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Gubert, Flore
2000 Migration et gestion collective des risques. L'exemple de la région de Kayes (Mali). Tesis de doctorado. Université de Clermont Ferrand.

Gumuchian, Hervé y Bernard Pecqueur
2007 *La ressource territoriale*. Economica, Paris.

Léonard, Eric
1995 *Una historia de vacas y golondrinas: ganaderos y campesinos temporeros del trópico seco mexicano*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

Léonard, Éric, Rafael Palma y Virginie Brun
2012 Transferts publics et adaptations des ménages agricoles au processus de libéralisation au Sud du Mexique. *Autrepart* 3:115–39.

Léonard, Eric y Emilia Velázquez
2000 *El Sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. CIESAS, IRD, México D.F.

Ma Mung, Emmanuel, Mohamed Kamel Doraï, Marie-Antoinette Hily y Frantz Loyer
1998 La circulation migratoire, bilan des travaux. Synthèse. *Migrations études, revue de synthèse sur l'immigration et la présence étrangère en France* 84: 1-12.

Ma Mung, Emmanuel
1999 La dispersion comme ressource. *Cultures et conflits* 33-34:89–103.

Michel, Aurélia, Delphine Prunier y Laurent Faret
2011 Familles migrantes et ancrages locaux au Mexique: trajectoires et patrimoines migratoires dans la région de Tehuantepec. *Autrepart* 57-58:77–94.

Ndiaye, Mandiogou y Nelly Robin
2010 Les migrations internationales en Afrique de l'Ouest. *Hommes & Migrations* 4:48–61.

Prunier, Delphine
2013 De nouvelles ruralités en Amérique centrale? Dynamiques de mobilité, ressources et organisations familiales. Tesis de doctorado. Université Paris Diderot.
2014 Les socles de l'économie familiale et les ressources migratoires. Savoir partir, revenir et circuler. *Migrations Société* 153-154:117–131.

Quesnel, André
2010 El concepto de archipiélago: una aproximación al estudio de la movilidad de la población y a la construcción de lugares y espacios de vida. En *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, editado por Sara María, Lara Flores, pp. 19–46. Cámara de Diputados, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Miguel Ángel Porrúa, México D.F.

Roberts, Kenneth D.
1982 Agrarian structure and labor mobility in rural Mexico. *Population and Development Review* 8(2):299–322.

Rodríguez, Nemesio
2003 *Istmo de Tehuantepec: De lo regional a la globalización (o apuntes para pensar un quehacer)*. Secretaría de Asuntos Indígenas, Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, Oaxaca.

Simon, Gildas
1981 Réflexions sur la notion de champ migratoire international. *Hommes et Terres du Nord* número especial (1):85–89.
1995 *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*. Preses universitaires de France, Paris.
2006 Migrations, la spatialisation du regard. *Revue européenne des migrations internationales* 22(2):9–21.

Tallet, Bernanrd y Rafael Palma
2007 ¿Hacia un nuevo ordenamiento del espacio rural en el Sotavento veracruzano?. En *Globalización y localidad: espacios, actores, movilidades e identidades*, editado por Margarita Estrada Igúniz y Pascal Labazée, pp. 369–94. CIESAS, México D.F.

Velázquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffmann y Marie-France Prévôt-Schapira
2009 *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales*, CIESAS, México D.F.

SOCIOLOGÍA *VERSUS* COSMOLOGÍA, LA ONTOLOGÍA EN EL SISTEMA JURÍDICO INDÍGENA

IVÁN PÉREZ TÉLLEZ
ivan.perez.tellez@gmail.com

RESUMEN
La impartición de justicia en las comunidades indígenas enfrenta la necesidad de compaginar el derecho positivo y los sistemas normativos indígenas. La problemática de la falta de diálogo entre ambos sistemas surge en la práctica cuando se trata de atribuir una acción a un sujeto. Por un lado, para los pueblos indígenas el cosmos está poblado de *existentes* humanos y no-humanos que poseen una *agencia* y una intencionalidad que repercute la vida cotidiana de los individuos. De tal forma, la acción violenta en la esfera humana puede ser atribuida a alguna de las distintas potencias que habitan el cosmos, como sucede en el caso de la brujería. Por otro lado, el derecho positivo no contempla que los delitos puedan ser cometidos por agentes no-humanos. En este punto se rompe la capacidad del diálogo, lo cual permite pensar en las necesidades de un peritaje antropológico que posibilite entender, en su conjunto, las cosmologías indígenas y sus implicaciones jurídicas.

PALABRAS CLAVE
Cosmología, derecho positivo, sistema normativo indígena, peritaje antropológico.

ABSTRACT
The delivery of Justice in indigenous communities faces the need to reconcile the positive law and indigenous normative systems. The problems of the lack of dialogue between these two systems arise in practice when it comes to assign an action to a subject. On the one hand, for indigenous peoples, the cosmos is populated with existing human and non-humans that possess an agency and an intentionality that affects the daily life of individuals. In such a way that violence in the human sphere can be attributed to any of the various powers that inhabit the cosmos, as happens in the case of witchcraft. On the other hand, positive law does

not consider that offences may be committed by non-human agents. At this point the ability to dialogue breaks, suggesting about the needs of an anthropological expertise that enables an understanding, as a whole, of the indigenous cosmologies and its legal implications.

KEY WORDS
Cosmology, positive law, indigenous legal system, anthropological expertise.

Este trabajo pretende abonar a una discusión, en apariencia sencilla, que surge de los "mal entendidos", de las "incomprensiones mutuas", que se suscitan entre dos formas radicalmente distintas de entender lo que es lo "humano", la justicia o el derecho, así como sus implicaciones en el sistema jurídico indígena y el nacional.

Por lo general, los problemas que se plantean a la hora de compaginar el derecho positivo con los sistemas normativos indígenas, sobre todo en lo referente a la impartición de justicia, son de carácter sociológico. Es decir, la forma en que un sistema de justicia, u otro, intenta resolver un conflicto, un delito, etcétera, se centra normalmente en la manera en que se le atribuye una acción a un sujeto. Así, ya sea en las instancias de gobierno de impartición de justicia que proporciona el Estado —por medio de jueces y abogados—, o bien a partir de mecanismos comunitarios —a través de las autoridades tradicionales y el derecho consuetudinario—, se trata de solventar un conflicto y resarcir el agravio o el daño.

El primer modelo es el del derecho positivo, el segundo es de raigambre colonial. Si bien ambos sistemas de impartición de justicia poseen una innegable herencia europea, el segundo es más una apropiación de un sistema impuesto pero "digerido", tras siglos de manejo por los pueblos indígenas. Sucede un poco como con otras instituciones coloniales, por ejemplo el sistema de cargos, el cual fue apropiado de tal modo que las comunidades indígenas del país terminaron por conformar un sistema civil y religioso propio, mismo que estructuró la vida comunitaria con base en nociones de autoridad, poder o jerarquía bastante indígenas, centradas muchas veces en la mitología y, por ende, en cosmología local (Millán 2007).

Pero más allá de las incompatibilidades de ambos sistemas jurídicos, se encuentra una "incomprensión" mutua en cuanto a los *agentes* que intervienen en un "caso". El verdadero choque cultural se da en términos bastante más complejos y radicales, pues se trata, finalmente, de un choque de cosmologías.

Para los pueblos indígenas del país —y amerindios, en general— el cosmos está poblado por diversos sujetos humanos y no-humanos (Viveiros de Castro 2010). Así, los sucesos de la vida ordinaria muchas veces son consecuencia de la interacción que guardan ambos colecti-

vos; las más de las veces, las relaciones entre estos sujetos son mediadas por un especialista ritual. Algunas veces en su papel de curandero, y otras en su carácter de brujo, el ritualista negocia con las potencias para que incidan en la vida de sus congéneres, algunas veces provocando el daño y otras retirándolo. Así, la enfermedad es entendida como un proceso de "pérdida del alma" debido a la acción predadora de un brujo, en su carácter de *nahual*, o al de una "potencia" que actúa por mandato de un brujo, o debido al propio arbitrio de la divinidad. Aquí el ritualista opera como un traductor de intereses, como el encargado de regular las interacciones entre personas humanas y no-humanas.

Sea como sea, en las comunidades indígenas la muerte de un persona puede ser atribuida a la acción de alguna de las distintas *potencias* que habitan el cosmos —divinidades, muertos, dueños, nahuales. De manera que cuando existen indicios y sospechas de brujería se desencadena una serie de acciones violentas; ya sea a través de un ritualista, o simplemente a través del ejercicio directo de la violencia física. No es extraño, entonces, que en las comunidades indígenas el asesinato se justifique porque el homicida se sabía, y se sentía, embrujado (González González s.f.).

El peritaje antropológico, multiplicando *naturalezas*

Ante una multiplicación de *sujetos*, el peritaje antropológico tiene mucho que decir. Mostrar la pluralidad de *agentes* humanos y no-humanos que participan del cosmos indígena arroja luz sobre cómo es entendido un conflicto agrario, una riña familiar, la muerte de un infante o, en términos más generales, la brujería. Lejos de ser un todo armónico, las comunidades presentan a su interior una serie de conflictos que en ocasiones devienen en verdaderas *vendettas*, como sucede, por ejemplo, en el caso del pueblo triqui de San Juan Copala, Oaxaca (López Bárcenas 2009).

El conflicto es, en efecto, constitutivo de las comunidades, en tanto la envidia y la brujería aparecen como mecanismos fortísimos de desahogo de tensiones al interior de los pueblos indígenas. Por ejemplo, entre los teneek de la huasteca veracruzana, Anath Ariel de Vidas evidencia cómo la envidia es un verdadero regulador de las relaciones sociales y estructura las representaciones de la carencia y la marginalidad (Ariel de Vidas 2003); algo similar sucede entre los zoques de Chiapas, donde se trata de neutralizar las envidias por medio de la participación en el sistema ceremonial (Thomas 1974). Por su parte, algunos estudios hablan de la importancia de los sistemas de cargos como reguladores de la riqueza en las comunidades, y bajo la presión de ser objeto de brujería (Holland 1963). Incluso el cambio religioso es visto como una forma más de resguardase de la brujería (Pitarch 2013).

¿De qué hablamos cuando hablamos de brujería? Por lo común se hace referencia a la continuación de la violencia por otros medios, la continuación de la guerra por otros medios (Viveiros de Castro 2010). Y, por otra parte, ¿qué tipo de implicaciones tienen los estudios que los especialista realizan sobre temas como el chamanismo o la brujería? Acaso, tender un puente para intentar comprender la realidad indígena no solo en términos de sus "usos y costumbres" o sus "sistemas de cargos", sino algo quizá más radical: llevar a comprender en términos ontológicos la relación que guardan humanos y no-humanos, y cómo este tipo de conexiones y este acervo singular genera una *cosmopolítica* en la que algunos conflictos jurídicos cobran sentido.

Normalmente la antropología ha estudiado, en términos de sistemas jurídicos, los aspectos mucho más sociológicos. Así, por ejemplo, estudia fenómenos como el de las Guardias Comunitarias del estado de Guerrero donde el sistema jurídico no reposa en unos jueces —idealmente objetivos— sino en una asamblea. Donde la forma en que se debe resarcir el daño no es siempre punitiva sino conciliadora, y donde lo que interesa es que el infractor comprenda que ha actuado mal y se "reeduque". Todo estos aspectos son, podría decirse, visibles, empíricamente comprobables, no se representan como aspectos de una otredad radical. Se trata de fenómenos sociológico, no intervienen otras personas, humanas o no.

En este sentido, y en el mismo terreno sociológico, en algunos casos el peritaje antropológico sirve para determinar la competencia lingüística de un persona que se dice indígena, o saber si efectivamente el inculpado es, o no, indígena (Heiras 2010). También para atender otros asuntos lingüísticos: el grado de monolingüismo, competencia en el español, etcétera. Pero aquí queremos ensayar sobre otra cosa distinta, queremos hablar de incompatibilidad de "entendimientos", de la multiplicación de *sujetos*, es decir de la cosmología indígena y su correlato en el sistema jurídico, en cómo se entiende un "delito", y cómo y de qué manera se puede encontrar a los culpables.

Brujería, chamanismo y administración de la violencia

La brujería, finalmente, se trata no solo de una violencia simbólica sino de una violencia que recurre a otras *agencias* para realizar la acción dañina. Nos encontramos, obviamente, en un mundo no *naturalista* (Descola 2005) sino en un cosmos repleto de *sujetos*. Así, en las comunidades indígenas es perfectamente posible embrujar a un contrario y asesinarlo por medio de la brujería, y todo el mundo entenderá que es así, y este hecho hará comprensible una venganza, o que alguien tome la justicia en sus propias manos, pues saben que una persona puede ejercer violencia sobre un contrario por otros medios. Es decir, recurriendo a los "muertos

en desgracia", a los malos aires, o al propio diablo, a quien, por medio de la intervención de un curandero en su faceta de brujo, se puede acudir para solicitar sus servicios a cambio de una suerte de soborno que las más de las veces se ofrece en forma de donaciones alimenticias.

Entre los nahuas de la sierra norte de Puebla, por ejemplo, las potencias nefastas están siempre ávidas, son seres carentes, y los chamanes, en su investidura de brujos, lo saben, por ello solicitan sus servicios y éstas no se pueden negar una vez que han recibido una ofrenda (Pérez Téllez 2011). El predominio de la violencia se centra, así, en estos chamanes que lo mismo pueden curan que dañar a sus congéneres. Los ejecutores de la violencia, los encargados de provocar el daño, los encargados de la brujería son seres rapaces, se trata de alguna clase de muertos que, debido a que no "amortizaron" su cuerpo, están particularmente ávidos y son seres muy virulentos.

A estos seres se recurre a menudo para provocar muertes, para ejecutar el deseo de una persona que quiere causarle daño a otra. Estos *aires —yeyekame*, en náhuatl— son seres sumamente reales para los nahuas, no se cuestiona su existencia "real" y su poder. Incluso, desde la perspectiva nahua, cualquier tipo de enfermedad puede tener como causa última la intervención de las potencias no-humanas. Así que en caso de sospecha, el pronóstico último está reservado al chamán: él ha de decir si se trata de violencia ejercida por medio de la brujería, y también es el medio para resolver el problema, tanto si se opta por vengarse por medio de la brujería o si, por el contrario, se quiere cerrar el ciclo.

¿Cómo compaginar esta cosmología indígena con la de los jueces del Estado mexicano? ¿Hay alguna manera? En términos concretos: ¿qué sucede cuando una persona mata a otra por saberse embrujado?, ¿cómo reacciona el sistema jurídico mexicano? El caso estudiado por Mauricio González González es ejemplar en este sentido. Según el peritaje antropológico, en la huasteca hidalguense un hombre asesina a machetazos a una mujer porque se sabía embrujado y moribundo por ella. La mujer, que a un tiempo es víctima-victimario, es asesinada por el señor que también es victimario-víctima. Cuando el caso llega a una instancia de justicia estatal se solicita un peritaje para saber si existen "brujos" entre los nahuas de la huasteca hidalguense y, por tanto, si es cierto que la brujería existe y, en todo caso, para saber si es un atenuante en el caso, o si efectivamente la reacción de asesino se trata de una "respuesta cultural" (véase Valdivia Dounce 1994:29-30). Aquí, ante el choque cultural, se requiere un peritaje antropológico.

Años atrás, en la década de los noventa, Teresa Valdivia Dounce había planteado el problema en su introducción para un libro que había compilado (Valdivia Dounce 1994). En *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)*, dice: "El culpable de daño con brujería puede ser el mismo brujo, o bien, terceros que contratan sus servicios. A veces, la simple sospecha de haber sido embrujado por

alguien causa tal temor en las personas que toman la justicia en sus manos y actúan contra el responsable" (1994:30).

Pese a que existen registros de este tipo de fenómenos, de esta incompatibilidad de entendimientos, seguimos en la misma situación. A pesar del auge en el registro de las cosmologías indígenas, el reconocimiento de estas realidades en términos normativos y, en términos más generales, el reconocimiento legal de los sistemas jurídicos y normativos indígenas está lejos de ser simétrico, en un Estado-nación que reconoce incluso constitucionalmente los derechos de los pueblos indígenas (Artículo 2 Constitucional).

Conclusiones

Más que plantear modos de instrumentar mecanismos que contemplen la cosmología indígena, más allá de los meros peritajes antropológicos a los que recurre el sistema jurídico mexicano, se trata de visibilizar el fenómeno. Quizás son necesarios más trabajos académicos que ensayen sobre esta problemática para que el sistema jurídico sea sensible a la alteridad indígena. Para que al contemplar estas variables culturales se piense en algo más que en un simple atenuante, que se subvierta el cauce de las cosas y se permita a los pueblos indígenas solventar este tipo de situaciones, tanto en el ámbito jurídico nacional como por medio de mecanismos de derecho consuetudinario.

En este sentido, los Juzgados Indígenas, implementados a través del Tribunal Superior de Justicia de la Federación, que funcionan en distintas regiones del país, podrían solventar, si tuvieran mayores atribuciones, ese choque de modos de entender qué es una "persona", y de qué derechos y obligaciones es sujeto. Por ejemplo, en el Juzgado Indígena de Pahuatlán, donde hay intérpretes nahuas y otomíes y el juez es también una persona indígena que "comparte" la lógica cultural de los implicados, frecuentemente es utilizado por los indígenas del municipio para resolver conflictos que el derecho positivo no contempla.

En ese juzgado, los temas de brujería son muy frecuentes, según se puede constatar en el libro de registro de atenciones (revisado en 2010). En estas instancias, la argumentación, a favor o en contra de los implicados, puede venir de la consulta a un chamán y se pueden tomar los procesos adivinatorios consultados como prueba a favor de un argumento, sin que se requiera traducir —en términos de peritajes antropológicos— lo que, idealmente, posee un entendimiento mutuo del fenómeno.

Otro recurso posible es contemplar las implicaciones que tiene otorgarle mayores atribuciones a las figuras de autoridad en las juntas auxiliares, donde los jueces de paz pueden dar cauce a conflictos que de otro modo requerirían peritajes antropológicos. Como en el

caso de la comunidad nahua de Cuacuila, en la sierra norte de Puebla, donde un joven chamán puede ser acusado ante el juez de paz por no cumplir con sus deberes maritales con su también joven esposa. Y cómo es que el padre del joven acude en su defensa argumentando que no es que su hijo no quiera tener encuentros sexuales con su esposa, sino que sus *nenenkawa* —sus fetiches chamánicos, que son pensados como una esposa suplementaria— no lo dejan. Este simple "drama" familiar no tendría ningún sentido en un instancia de procuración de justicia gubernamental, pero entre los nahuas serranos es completamente pertinente "demandar" a un esposo que incumple no sólo con sus obligaciones, sino en términos más generales, con "su trabajo" de marido. En un hecho tan doméstico salta ya a la vista que el universo indígena está poblado por muchos más sujetos, los cuales inciden en el mundo ordinario por lo que son variables que deben ser contempladas.

Finalmente, este trabajo sólo explora, de manera somera, la colisión y las implicaciones en términos de conflicto de estos dos "entendimientos" a nivel jurídico. Dada la relación asimétrica entre ambos sistemas —consuetudinario y derecho positivo—, considero que la antropología tiene mucho que aportar.

Bibliografía

Ariel de Vidas, Anath
2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México).* CIESAS-CEMCA, México.

Bárcenas, Francisco
2009 *San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. UAM-Xochimilco, México.

Descola, Philippe
2003 *Antropología de la Naturaleza*. IFRA- Lluvia Editores, Perú.

González González, Mauricio,
s.f. Crónica de un desencuentro: la brujería nahua frente a la psicopatología. Mecanuscrito.

Heiras Rodríguez, Carlos.
2010 Dos experiencias en un peritaje en materia sociocultural: de la identidad etnolingüística a la etnicidad monolingüe, un caso otomí oriental. Mecanuscrito.

Holland, William R.
1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas: un estudio del cambio sociocultural*. INI, México.

Lazcarro Salgado, Israel
2008 Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana. *Diario de Campo* 100:10-24.

Millán, Saúl
2007 *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*. INAH, México.

Pérez Téllez, Iván
2011 Chamanismo y existentes, la relación entre humanos y no-humanos entre los nahuas de Cuacuila Huachinango. En *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas,* editado por Laura Romero, pp. 83-96. BUAP, México.

Pitarch, Pedro
2013 *La cara oculta del pliegue*. *Antropología indígena*. Artes de México, México.

Thomas, Norman D.
1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*. Sepsetentas, México.

Valdivia Dounce, Teresa
1994 Introducción. En *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)*, editado por Tersa Valdivia Dounce, pp. 15-36. INI, México.

Viveiros de Castro, Eduardo
2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores, España.

EL JUEGO DE LA PELOTA MIXTECA DE HULE EN OAXACA

LEOBARDO DANIEL PACHECO ARIAS
leobardo.pacheco@udlap.mx

RESUMEN

La "pelota mixteca" es un deporte único y tradicional del estado de Oaxaca, México. Sus orígenes difieren entre dos posturas, por un lado se considera una supervivencia de un juego de pelota a mano prehispánico y por el otro, se piensa que es un juego con raíces en juegos españoles. Una de las tres variantes de este juego llamada "pelota de hule" se identifica por el uso de un guante hecho de cuero y una pelota de caucho vulcanizado; su historia comenzó en 1911, cuando Daniel Pacheco Ramírez inventó estos guantes para el juego que se conocía como "pelota a mano fría", antecedente directo de la pelota mixteca. Actualmente, el hijo y nieto de Daniel Pacheco siguen fabricando estos implementos que hoy en día se resisten a morir. Aquí se documenta la evolución, a través de tres generaciones, de los guantes y las pelotas utilizadas en este deporte, practicado en su mayoría por mixtecos y zapotecos, quienes lo han llevado más allá de Oaxaca y las fronteras de México como parte de su identidad cultural.

PALABRAS CLAVE

Juego de pelota, pelota mixteca, pelota a mano fría, pelota de hule, guantes y pelotas.

ABSTRACT

'Pelota Mixteca' is unique in the world of sports and has a long tradition in the southern state of Oaxaca, México. The origins of this sport are plenty debated, one position is that there is continuity from the Prehispanic ballgames of Mesoamerica and the other is that the game is of Spanish origin. The 'Pelota de Hule' or 'rubber ball' variant of the game is characterized by the use of a leather glove and ball made of vulcanized rubber. This particular variant of the game began in 1911 when Daniel Pacheco Ramirez invented the leather gloves for use in the game 'Pelota a Mano Fría', predecessor of Pelota Mixteca. Later, his son introduced vulca-

nized rubber balls into the game which were previously made of natural rubber. Currently, Leobardo Pacheco, Daniel Pacheco's grandson, is the only manufacturer of the gloves and balls for this game. He represents the third generation of this tradition which is still very much alive. Here, I will document the evolution over three generations of the gloves and balls used in this game, played for the most part by Mixtec and Zapotec people, who have taken the game beyond the boundaries of Oaxaca and Mexico as a part of their cultural identity.

KEY WORDS
Mesoamerican ballgame, pelota mixteca, pelota a mano fría, rubber ball, gloves and balls.

El juego conocido como "pelota mixteca" es un legado cultural de varias comunidades zapotecas (*beniza*) y mixtecas (*ñuu dzaui*) del estado de Oaxaca, México (Mapa 1). Eric Taladoire (1979, 2003) lo define como un deporte de competencia entre dos equipos, rasgo que es compartido con otros juegos de pelota en Mesoamérica y, junto con otros arqueólogos (Bernal 1969; Swezey 1972), afirma que sus raíces se encuentran en un juego de pelota a mano de tradición prehispánica.

Otro arqueólogo, Martin Berger (2010:174), argumenta que la pelota mixteca es un juego autóctono mexicano, practicado por indígenas de Oaxaca, aunque actualmente se ha popularizado entre diversos grupos sociales. Este autor propone que la pelota mixteca tiene su origen en juegos de pelota de la época medieval, como la pelota valenciana, que fue traída por los españoles al Nuevo Mundo en la época colonial (Berger 2010).

A pesar de estas divergencias, la pelota mixteca comprende otros aspectos culturales que desarrollaremos en este trabajo. Uno de ellos es la evolución que este juego y sus implementos ha tenido a lo largo del tiempo desde los primeros años del siglo veinte, época en la que se tienen las primeras fuentes escritas sobre esta práctica, anteriormente llamada "mano fría" o "pelota a mano fría".

Tres generaciones de artesanos oaxaqueños, dedicados a la fabricación de los guantes y las pelotas para este juego, han sido testigos y actores principales en la historia de la pelota mixteca de hule. Todo comenzó por un "accidente" que Daniel Pacheco Ramírez sufrió en 1911. Los guantes de cuero son distintivos únicamente de una de las tres variantes que tiene este deporte, la modalidad de "pelota de hule". De igual manera, las pelotas que se usan han participado paralelamente de esta evolución histórica. Así, el legado artesanal del juego de los oaxaqueños, la pelota mixteca de hule, ha sido transmitido y conservado por familiares

Mapa 1.Ubicación de los pasajuegos para la pelota mixteca en el estado de Oaxaca, México y algunos lugares mencionados en el texto.

del inventor, quienes continúan en pie de lucha para que este deporte no se pierda entre tantos cambios y fenómenos del mundo actual.

A continuación se hace una descripción general del juego y sus tres variantes actuales. Luego se retoma brevemente el juego de pelota mesoamericano para comprender la discusión en torno a los orígenes y la evidencia que argumenta el origen europeo. La tercera parte está dedicada a los registros históricos a partir del siglo veinte y, posteriormente, el cambio del nombre de "pelota a mano fría" a "pelota mixteca". Seguido de esto, se muestra la evolución de los guantes y las pelotas y, finalmente, se describe a grandes rasgos la situación actual de este deporte y algunos valores culturales que lo denominan patrimonio cultural de Oaxaca.

El juego de pelota mixteca y sus variantes

Existe una amplia literatura referente a los juegos de pelota practicados en el mundo desde tiempos antiguos, por ejemplo, en el caso de los griegos o de los olmecas —incluso anteriores a ellos (Tarkanian y Hosler 2001)—, lo que refleja el valor cultural universal que la

actividad conserva hasta hoy. Un ejemplo es el impacto social y económico que tienen los torneos, copas y olimpiadas deportivas de futbol y basquetbol, entre otros, que se realizan a nivel regional, nacional e internacional.

El juego de pelota mixteca es una práctica arraigada en la vida cotidiana de muchos oaxaqueños, pues cada domingo (y algunas veces los jueves) ejecutantes de este deporte se reúnen en lo que llaman "pasajuego" o "patio de pelota", en donde juegan de las 14:00 hasta las 18:00 horas, aproximadamente. Generalmente, los pasajuegos se ubican en el margen de la cabecera principal de las comunidades, debido al peligro que representa la pelota en movimiento. Además, se encuentran en espacios abiertos o, en casos muy especiales, están rodeados por una malla de protección.

Un pasajuego es un terreno plano, de planta rectangular, que mide alrededor de 9 m de ancho. El largo de la cancha puede variar entre 70 y 100 m de extensión. Los márgenes laterales, que delimitan el ancho del patio, están marcados por una línea blanca de cal pintada en el suelo. Hacia uno de los extremos de la cancha hay dos líneas paralelas que cortan los márgenes laterales, cuya área se denomina cajón. De este modo, el cajón divide la cancha en dos secciones, la zona del resto y la zona de juego (Figura 1).

La persona encargada del cuidado y la preservación de los patios de pelota recibe el nombre de "coime", vocablo de origen y significado incierto. El coime organiza los partidos de compromiso en la cancha a su cargo y se asegura de contar con pelotas suficientes y en buen estado. En su mayoría, los patios de pelota mixteca son propiedad particular de los coimes y, en casos sumamente raros, son terrenos que las mismas autoridades políticas han facilitado.

Figura 1. Pasajuego o patio de pelota con sus partes, dimensiones y terminología.

Figura 2. Chacero con su carrizo y el dinero de las apuestas en su mano durante un juego de exhibición en Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca, Junio 2011, Leobardo Daniel Pacheco.

La práctica de este juego requiere de diez jugadores, regularmente hombres, divididos en dos equipos o "quintas", pues cada uno se integra por cinco individuos. No es la intención de este artículo profundizar en la manera en que se desarrolla el juego y sus reglas, pero podemos apuntar brevemente que éste comienza en el momento en que un jugador llamado "saque" rebota la pelota sobre la botadera —una piedra generalmente circular con cara lisa e inclinada— y la lanza en la zona del cajón hacia la otra quinta, quien la devuelve de la misma manera y así sucesivamente. Quizá esto podría compararse, en cierta medida y con mucho cuidado, con el juego de tenis, sólo que no se utiliza una red. Al principio, las reglas (especialmente el sistema de rayas) parecen difíciles y complejas, pero con la práctica se vuelven familiares.

El "chacero" o árbitro es quien funge como juez y dictaminador durante los partidos. Carga un carrizo o palo de madera largo que utiliza para marcar las rayas en la cancha, pero también permite identificarlo visualmente de manera rápida, por lo que es un símbolo de mando o autoridad (Figura 2). Así mismo, usa dos "chazas" o marcadores para llevar el conteo de la primera y segunda *raya* hechas durante el juego. Además, es quien recoge y controla el dinero de las apuestas que hacen tanto espectadores como los que juegan. Esta persona debe ser muy respetada por su experiencia y, junto con el coime, tiene la última palabra ante cualquier situación o problema surgido.

En este juego existen tres categorías (o ligas) similares a las de otros deportes. La de primera fuerza se refiere a los jugadores que destacan por su resistencia física y destreza en grandes partidos y torneos. Debajo de ellos están los de segunda fuerza y, por último, los de

Figura 3. Guante y pelota utilizados en la pelota mixteca-zapoteca de hule actual, Oaxaca, Leobardo Daniel Pacheco.

tercera fuerza que son principiantes o veteranos, es decir, aquellos individuos que por sus capacidades y habilidades prefieren jugar en una liga menor.

Hoy en día se conocen tres variantes o modalidades que componen la pelota mixteca, las cuales se distinguen por los implementos que usan y el tipo de pelota, pero en lo demás se puede decir que no existe mayor diferencia.

La variante conocida como "pelota mixteca de esponja" toma su nombre del material en que están fabricadas las pelotas y, por lo mismo, no excede los 100 gr ni los 10 cm de diámetro. Otra característica primordial es el uso de una tabla cuadrada de madera, de alrededor de 20 cm de lado; a ésta se le colocan unas cintas y broches de cuero que se utilizan para fijarla a la mano y de este modo poder golpear la pelota. Esta variante surgió después de la década de 1960 en la parte sur del valle grande de Oaxaca, probablemente alrededor del valle de Ejutla de Crespo (Cortés Ruíz 1992).

La "pelota mixteca de forro" es la variante que necesita de un rescate antropológico, pues es la menos conocida y practicada, y se encuentra en peligro de quedarse sólo en el recuerdo de la historia oaxaqueña. En esta variante se utilizan largas vendas de algodón amarradas a la muñeca hasta formar una especie de "manopla", la cual sirve para amortiguar y golpear la pelota, que mide entre 5 y 8 cm de diámetro y está fabricada con hilo y estambre forrado con gamuza o piel de venado; además, llega a tener un peso de 300 gr (Scheffler et al. 1998).

La última variante, que no menos importante, es la "pelota mixteca de hule" que se caracteriza por el uso de un guante hecho de piel curtida y una pelota de caucho vulcanizado (Figura 3). Probablemente es la variante más conocida y practicada, debido a su fama extendida en varias partes de Oaxaca y fuera del país. Más adelante se dará mayor explicación so-

bre esta modalidad y sus implementos, mientras tanto, entraremos brevemente en el debate sobre los comienzos de este juego.

¿Cuándo y dónde se originó este juego? ¿mesoamericano o medieval?

Para una mejor comprensión de la discusión en torno a las raíces de la pelota mixteca es fundamental considerar algunos aspectos del juego de pelota mesoamericano en general, para reconocer elementos en común y diferencias. La extensa bibliografía que lo aborda permite afirmar que, "además de ser una práctica deportiva milenaria, [el juego de pelota] tuvo un papel ritual, político y posiblemente económico que lo sitúa en la esfera del poder y de la historia de Mesoamérica" (Taladoire 2000:21).

En el juego de pelota se representaban aspectos como la dualidad: vida y muerte, día y noche, tierra y agua (Uriarte 2000:32-35). También aludían a temas socialmente trascendentes, como la lucha de contrarios y el establecimiento de ganadores y perdedores entre líderes —tal como el juego realizado entre el Señor 8 Venado y Topiltzin Quetzalcóatl (Jansen y Pérez Jiménez 2007:54); los rituales de sacrificio y decapitación asociados con la fertilidad, vistos en la iconografía de canchas como las del Tajín y Chichen Itzá (Wilkerson 1991:56-67); y ritos asociados con el mantenimiento del cosmos y su tiempo cíclico, es decir, el *ollin* o movimiento reflejado en la pelota de hule como un símbolo solar (Cohodas 1991:259; Uriarte 2000:35, 1992).

Además, el juego fue una manera de reforzar la ideología estatal, o también, el medio para crear alianzas y resolver conflictos y guerras entre grupos en disputa, marcando fronteras sociopolíticas y espacio-temporales (Gillespie 1991; Kowalewski et al. 1991; Taladoire 1991). Así mismo, la cancha era un portal al inframundo y elemento principal del "santuario mesoamericano" formado por el complejo juego de pelota-plaza-pirámide (Jansen y Pérez Jiménez 2007:54).

Hasta la fecha, se han reportado más de 2,000 canchas para el juego de pelota en Mesoamérica, muchas de ellas relacionadas con el *ullama* o *ullamaliztli* (Eric Taladoire, comunicación personal 2011), juego en el que la pelota es golpeada con la cadera o el antebrazo, también conocido como *pok-ta-pok* entre los mayas. Esta variante del juego de pelota se encuentra distribuido desde el estado de Chihuahua, en la parte norte de México, hasta lugares de Guatemala, Salvador y Honduras en el sur (Scarborough 1991; Taladoire 2000; Uriarte 1992).

Hay que destacar que la cifra de canchas indicada no refleja necesariamente el total, puesto que hubo más canchas que no necesitaron de una construcción especial para practicar el juego, tal como se observa en la actualidad (Turok 2000; Uriarte 1992). El *ullama* no era

una práctica exclusiva para estas estructuras arquitectónicas, ya que existieron otros juegos como el juego con bastón o mazo, con guante o sin él (Taladoire 2003: 319-320). Desafortunadamente existen pocos datos sobre estos juegos, al contrario del amplio conocimiento que se tiene del *ullamaliztli*.

Con la llegada de los españoles en el siglo dieciséis, los juegos de pelota tuvieron el mismo destino trágico que otros elementos culturales, como los códices o libros antiguos, que fueron considerados "idolátricos y del diablo". Sin embargo, ciertos juegos lograron conservarse y continuaron practicándose, pero ya sin el simbolismo y ritualidad que tenían anteriormente (Turok 2000).

El único texto etnohistórico, conocido hasta la fecha, que habla sobre un juego de pelota en Oaxaca proviene del Archivo General de Indias (AGI). Fue escrito en Tepeucila, en la región de la Cañada en Oaxaca, en 1547, en el cual se describen conflictos por malos tratos y demasiados tributos:

> Dixo queste t[estig]o conoçe al d[ic]ho Melchior Rrodriguez q[ue] fue/ ynterpetre en la d[ic]ha ynformaçion e queste t[estig]o lo tiene/ por onbre de mala conçiençia e mentiroso y por tal/ es tenido y es tan apocado que come con los yndios/ en el suelo como yndio e una bez vido que lo/ prendio un español bachiller porq[ue] lo hallo vaylando/ haziendo mitote con los yndios e q[ue]s publico q[ue] a co/mido çigarrones y jugado al bate y con las nalgas/ y con el braço con los yndios e q[ue] por esto es tenido entre/ ellos en poco por cosa muy rruyn e apocado (AGI, Justicia, legajo 198, no.7, 1542).

De este párrafo se pueden destacar dos cosas importantes. Lo primero es que atestigua el carácter idolátrico y discriminatorio que se daba a quien practicara algún juego de pelota mesoamericano durante la época virreinal, lo que podría explicar su ausencia en las fuentes etnohistóricas. Además, documenta que todavía en el siglo dieciséis se practicaban al menos dos tipos de juegos de pelota —uno con bate o palo y el otro con las nalgas y el brazo (*ullamaliztli*)— en esta zona, importante para la comunicación entre Oaxaca y el Altiplano Central. Sin embargo, hoy en día no se tienen registros etnográficos de alguno de los dos juegos conservados en esta región oaxaqueña.

Después de este breve repaso al juego de pelota mesoamericano, toca el turno a la pelota mixteca. Existen dos posturas referidas a su origen. Una de ellas (Swezey 1972; Taladoire 2003) afirma que este juego es una supervivencia de los antiguos juegos de pelota mesoamericanos, que si bien perdió su carácter ritual, continuó hasta hoy en día gracias a otros elementos claves, como la cohesión social que genera, su papel en la identidad cultural y la tradición que atestigua a través de generaciones.

La otra postura le atribuye un origen alóctono, es decir, que la pelota mixteca es un juego traído al Nuevo Mundo durante o en forma posterior al contacto entre americanos y europeos (Berger 2010), el cual fue adoptado rápidamente por los indígenas debido a la flexibilidad que estos juegos europeos poseen. De esta manera los religiosos permitieron su práctica pensando en que habían terminado con la herejía de los juegos prehispánicos, cuando en realidad, quizás en un principio, los indígenas encontraron astutamente la manera de engañar a los confesores para seguir con sus "enfermedades espirituales" y "pecados idolátricos".

Desde los inicios del siglo veinte, los que practican este deporte lo han considerado una práctica milenaria heredada por sus ancestros a través de generaciones (Agustín Pacheco, comunicación personal 2011). Entre 1966 y 1967, Bernal y Oliveros (1988) hallaron una serie de grabados en piedra en uno de los edificios más grandes (Complejo A) del sitio arqueológico de Dainzú, ubicado en el brazo oriental del Valle de Oaxaca. De acuerdo con Ignacio Bernal (1968), estos relieves representan jugadores de pelota ricamente ataviados, ya que portan una careta o casco, rodilleras, manoplas y una pelota en sus manos, así que por primera vez se podía documentar un juego de pelota a mano en Mesoamérica (Bernal 1968). Aparte, declaró que las posturas adoptadas parecen similares a las de la pelota mixteca y por lo tanto así estableció su origen.

Posteriormente, en la década de 1970, William Swezey (1972) y Eric Taladoire (1979) reafirmaron lo dicho por Bernal con datos arqueológicos e iconográficos de otros juegos de pelota. Además de Dainzú, Taladoire (1979, 2003) utiliza como evidencia el mural de la Tumba 5 del Cerro de la Campana, en el cual se observa una procesión de posibles jugadores de pelota que usan una careta parecida a los del Complejo A de Dainzú, y de igual forma llevan una manopla o guante en una de sus manos (Miller 1995). Así también, ve semejanzas con la iconografía presente en los juegos de pelota de sitios como El Baúl y La Lagunita, en Guatemala, y la similitud arquitectónica de los pasajuegos actuales y las canchas de tipo palangana (Taladoire 2003).

Por su parte, Swezey (1972) hizo una breve etnografía de la pelota mixteca en la ciudad de Oaxaca y en Santa Cruz Xoxocotlán (Mapa 1). En su texto, relaciona la botadera (descrita anteriormente) como una posible reminiscencia de los marcadores del juego de pelota encontrados en sitios como Copán y Xochicalco. También menciona que los guantes de cuero pueden tener su antecedente en las manoplas observadas en las esculturas y parafernalia de piedra encontradas en el área olmeca de la costa del Golfo de México (Swezey 1972).

Desafortunadamente, la evidencia arqueológica y etnohistórica que pudiera documentar el juego, desde los tiempos de los olmecas, Dainzú y el Cerro de la Campana hasta el siglo diecinueve, es muy escasa, por lo tanto, existe un hueco cronológico que hasta el momento no se ha podido completar. Por ende, la postura del origen prehispánico de la pelota mixteca se debilita, reduciendo así su antigüedad (Gillmeister 1987). Orr (2003:92) ha planteado que

los relieves de Dainzú no representan jugadores de pelota sino individuos que llevan piedras redondas en sus manos como parte de un combate y sacrificios rituales. Con base en este argumento, Taube y Zender (2009) sugieren la presencia de escenas de "boxeo" asociadas con ritos de fertilidad en estos mismos grabados.

Así, Berger (2010, 2011) argumenta que no existe un juego de pelota a mano representado en Mesoamérica y, por lo tanto, los "boxeadores" de Dainzú son guerreros que pelearon en una batalla. Los principales argumentos que usa Berger (2011) son los siguientes: las bolas o esferas que usan los personajes del Complejo A de Dainzú no son necesariamente pelotas de hule para un juego, ya que pueden ser piedras redondas usadas para golpear al contrincante en una guerra; y las caretas, manoplas y rodilleras podrían ser parte de la protección personal.

Además, menciona que las posiciones que se ven en los relieves pueden ser producto de una guerra o tal vez una danza. Aparte, no hay evidencia sólida de equipos contrarios de jugadores en Dainzú, pues todos parecen ser individuos vencidos o derrotados y, finalmente, en las probables escenas de sacrificio y decapitación del Complejo A, los guerreros no están desnudos como "los danzantes" o caciques muertos representados en Monte Albán o San José Mogote, así que no fueron sacrificados, o al menos no como parte de un juego de pelota (Berger 2011).

Con base en estas interpretaciones, Berger (2010:173) ha propuesto una nueva hipótesis que plantea las raíces españolas de la pelota mixteca introducida a América en la época temprana de la Conquista. Esta hipótesis contrasta la pelota mixteca con juegos de pelota a mano de tradición europea, como la pelota valenciana, especialmente en rasgos como la nomenclatura y el sistema de puntuación, los cuales son casi idénticos en ambos juegos.

Entonces, ¿es una supervivencia prehispánica o un juego europeo introducido en Oaxaca? A pesar de la larga historia en la búsqueda de sus inicios, la pelota mixteca no parece tener a la fecha una respuesta clara y definitiva sobre su origen. Aun así, hace falta mayor literatura con evidencias más sólidas que ayuden a encontrar los mejores argumentos para definir cuándo y dónde se originó este juego. Mientras tanto el tema continúa abierto a cualquier estudio futuro.

De "pelota a mano fría" a "pelota mixteca"

Anteriormente la pelota mixteca se conocía como mano fría o pelota a mano fría, ya que la pelota era golpeada con la mano sin un guante o implemento en las manos. En ocasiones se usaba un palo de madera pequeño o un pedazo de la rama de un arbol (alrededor de 8 cm de largo por 1.5 cm de diámetro), sujetado con la palma de la mano dentro del puño y luego era cubierto con un pañuelo de tela. La pelota originalmente se fabricaba a partir del hule o

caucho natural. El hule se obtenía de regiones cálidas y tropicales de Oaxaca, donde extraían la "leche" o savia de la planta del árbol de hule o *Castilla elástica* (Agustín Pacheco, comunicación personal 2011).

En sus estudios sobre el hule mesoamericano, Tarkanian y Hosler (2001) han demostrado que éste ya se producía desde 1600 a.C., incluso esta fecha proviene de un contexto con pelotas o bolas de hule encontradas en el sitio de El Manatí, Veracruz. Además de recurrir a datos etnohistóricos, los autores han documentado de cerca la producción de hule en tiempos modernos y se puede ver que los procedimientos tradicionales y el producto final (pelotas) no han cambiado mucho en los últimos siglos.

Aproximadamente entre 1920 y 1930 las fuentes escritas comienzan a utilizar el nombre de pelota mixteca (Berger 2010:164). El primer reglamento, hecho en 1901 por Espiridión Peralta, menciona el nombre de este juego como "pelota a mano fría" (Peralta 1901). En 1947, Raúl Bolaños Cacho, entonces director de Educación Física de Oaxaca, escribió un nuevo reglamento en el que hace referencia al juego con el nombre de "pelota mixteca" (Bolaños 1947). Sólo Berger (2010:164) ha dado una explicación a este cambio, pero nadie se ha cuestionado el por qué se decidió utilizar el nombre de un grupo etnolinguístico en especial, es decir, los mixtecos o *ñuu dzaui*.

Coincido con la propuesta de Martin Berger (2010), que menciona que probablemente el cambio de nombre se debe a la implementación de los primeros guantes en 1911, con la finalidad de distinguir una nueva variante de la mano fría, que después se dejó de practicar. Pero, ¿por qué pelota mixteca y no zapoteca, si los guantes fueron inventados en el pueblo zapoteco de Ejutla y junto con el juego se extendieron hacia la Mixteca en años posteriores (Agustín Pacheco, comunicación personal 2011)? A continuación se tratará de resolver esto revisando los antecedentes y su contexto histórico.

Bolaños Cacho (1947:5) menciona que "las tribus pobladoras del Estado de Oaxaca no permanecieron ajenas al desenvolvimiento de esas creaciones [los juegos de pelota], y así, al florecer la gran Cultura Mixteca Zapoteca, apareció la actividad deportiva conocida con el nombre de PELOTA MIXTECA" [mayúsculas en el original]. De este párrafo se puede entender que el autor reconoce a la cultura *beniza* y *ñuu dzaui* como una sola, además de que se refiere a ellas como "tribus". Para esto hay que precisar el momento histórico que influyó en su manera de pensar.

En los años cuarenta aún se encontraban vigentes los trabajos de exploración en Monte Albán por Alfonso Caso y sus colegas, con el objetivo de entender esta urbe y su relación con la cultura del Valle de Oaxaca. En 1932, con el hallazgo de la Tumba 7 de filiación mixteca en Monte Albán, surgió una gran polémica sobre la relación entre mixtecos y zapotecos. Incluso se llegó a pensar que durante el Posclásico Tardío, o la época Monte Albán V, la "invasión"

y "conquista" de los *ñuu dzaui* sobre el Valle de Oaxaca —habitado principalmente por los *beniza*— representó el surgimiento de una nueva cultura híbrida ("manifestaciones mixteco-zapotecas"), que recibió también influencia de los mayas, quienes al igual que los aztecas eran considerados como las únicas civilizaciones de Mesoamérica (Robles 2001:16). Debido a esto, probablemente se decidió utilizar el nombre de "pelota mixteca", haciendo referencia a la cultura del Valle de Oaxaca donde se practica el juego, sobreentendiendo que los *beniza* o zapotecos forman parte de la misma cultura.

Gracias al trabajo de etnohistoriadores y etnólogos se ha podido esclarecer en cierta medida la ocupación *ñuu dzaui* y su interacción con los *beniza* del Valle de Oaxaca (Jansen 1998, Oudijk 2000, Paddock 1966, Whitecotton 1990). Michel Oudijk arguye que las relaciones entre mixtecos y zapotecos del Posclásico (900-1521 d.C.) fueron más complejas que las guerras, las conquistas, los pagos de tributo y las alianzas matrimoniales entre ambos grupos. Sus relaciones interétnicas estaban basadas más en "el poder económico, religioso y político de los señoríos y sus linajes relacionados" (Oudijk 2008:62).

Por la discusión anterior debe reflexionarse el nombre de pelota mixteca-zapoteca, dejando claro que no me refiero a que estos dos grupos étnicos formen uno mismo, sino que, tal como lo demuestra el Mapa 1, el juego no está limitado sólo a la región etnolinguistica de los *ñuu dzaui*. Cabe destacar que aun con este nombre, se omitiría a jugadores de posible filiación chatina, que también practican este deporte en la costa de Oaxaca, como por ejemplo en Bajos de Chila, Pochutla y Escobilla. Entonces, quizá un nombre geográfico en lugar de un nombre étnico sería otra opción, el problema es que "pelota oaxaqueña" resultaría más difícil de asociar, pues lingüísticamente no tiene una relación directa con el nombre que por cien años aproximadamente ha mantenido este deporte.

El centenario de una tradición artesanal y deportiva

Los guantes y las pelotas de la pelota mixteca de hule han cambiado a lo largo del tiempo como se demuestra en la Figura 4. El uso de una pelota de caucho natural tiene antecedentes milenarios, mientras que los guantes se implementaron hace poco más de cien años. La información presentada a continuación, adquirida por tradición oral de mi abuelo, Agustín Pacheco Morga, y mi padre, Leobardo Pacheco Vásquez, narra el desarrollo evolutivo que por tres generaciones ha dado lugar a dichos implementos tal como se conocen ahora.

La historia inicia en 1911, cuando Daniel Pacheco Ramírez (Figura 5), oriundo de Ejutla de Crespo, Oaxaca (Mapa 1), y de oficio tablajero, practicaba cada semana su deporte favorito: la mano fría. En aquella época, los juegos como el basquetbol o el futbol no se conocían en

Figura 4. Evolución de los guantes y las pelotas desde 1915 hasta la actualidad, Leobardo Daniel Pacheco.

la región, se volvieron populares varias décadas después. En un día cotidiano de trabajo, mi bisabuelo Daniel sufrió un accidente, al enterrarse un hueso en la palma de su mano derecha.

La profundidad de la lesión le causó muchas molestias, pero como ya había acordado un juego de compromiso tuvo que pensar en una solución rápida que le permitiera aminorar el dolor. Cortó un pedazo de cuero de la montura de su caballo y con éste protegió su herida. El cuero medía aproximadamente 10 cm de largo por 8 cm de ancho y en cada esquina tenía un orificio por el que pasaba un cordón que permitía sujetarlo a la palma de la mano (Figura 6). La sorpresa fue grande pues ganó aquel partido. Se dio cuenta que el pedazo de cuero impulsaba con mayor fuerza la pelota que con la simple mano y siguió usándolo varias jugadas después, a pesar de ya no tener malestar alguno.

Figura 5. Daniel Pacheco, inventor de los guantes para la pelota mixteca-zapoteca de hule, Ejutla de Crespo, Oaxaca, *circa* 1920, fotografía de Agustín Pacheco M.

Figura 6. Reconstrucción del primer guante usado por Daniel Pacheco junto con una pelota de hule natural, Leobardo Daniel Pacheco.

Aparentemente, la introducción del nuevo implemento no provocó una descalificación o violación a las reglas que establecían los mismos jugadores, sino al contrario, ellos aceptaron esta innovación y adquirieron sus primeros guantes. Daniel Pacheco notó que la velocidad con la que se movía ahora la pelota requería de mayor habilidad y agilidad por parte de los jugadores, haciendo que los partidos fueran más dinámicos y atractivos. Entonces agregó otras capas de cuero, pegadas una con otra y cocidas con hilo para resistir el impacto de la pelota. Para 1915, los guantes ya alcanzaban un tamaño considerable, cubriendo gran parte de la mano, excepto los dedos.

En la década de 1920 y 1930, Daniel Pacheco, famoso ya por la hechura de sus guantes, continuó modificando su invento. Ahora añadió una pulsera que protegía la muñeca de la mano, a la vez que daba mayor agarre y la seguridad de no perder el guante ante un golpe muy fuerte. Adicionalmente, las costuras que unían las capas de cuero comenzaron a ser más vistosas en la parte inferior del guante, formando algunas veces diseños geométricos. También, se colocaron ojillos metálicos para una mejor vista estética. Muy pronto, estos guantes ganaron popularidad entre los jugadores de Oaxaca, quienes no dudaban en trasladarse hasta Ejutla para adquirir los guantes de moda.

Figura 7. Leobardo Pacheco Vásquez, tercera generación de fabricantes de los guantes de Pelota Mixteca, mayo 2011, Leobardo Daniel Pacheco.

A principios de la década de 1940, Agustín Pacheco Morga, apenas un niño de alrededor de 12 años, hijo de Daniel Pacheco, aprendió la elaboración de los guantes de Pelota Mixteca. En ese entonces, los guantes se volvieron más pesados debido a la incrustación de clavos de hierro de media pulgada de largo. Así mismo, se empezaron a decorar con pintura de aceite, generalmente de un solo color, y la pulsera llegó a la forma que mantiene hasta ahora.

En la década de 1960 el guante mostró varios cambios en sus dimensiones y su aspecto estético. Ahora se aplicó un forro de cuero más suave para tener protección y comodidad en la mano. Se puso mayor cuidado en la ornamentación, empleando varios colores llamativos acompañados por clavos de fantasía o tachuelas. En este tiempo se hizo muy común la decoración con grecas escalonadas, diseños inspirados en los motivos prehispánicos que decoran los muros de los bellísimos edificios de la antigua ciudad de Mitla. Estos motivos han tenido un papel importante en el reforzamiento de una identidad cultural, sobre todo entre los jugadores que por diversas razones han tenido que dejar su lugar de origen y migrar a distintas parte de la república y más allá (Figura 3).

Desde la década de 1970 los cambios en los guantes han sido muy paulatinos. Hoy en día, el peso de un guante puede variar dependiendo de la capacidad física del jugador o la

posición que practica en la cancha. Un guante estándar pesa entre 4 y 5.4 kg. En 1980 se hicieron guantes de hasta 6 kg, pero este peso dificulta la movilidad del brazo y provoca lesiones graves al jugador. El guante que utiliza un saque —la persona que da el bote de inicio del juego— suele ser de menor tamaño y peso que el de otros. Por ende, debe aclararse que no existen guantes de 7 u 8 kg como mencionan algunas fuentes (Del Ángel y León 2005:6; FMJDAT 2008; Scheffler et al. 1998).

Actualmente el guante conserva varios de los rasgos mencionados anteriormente como los ojillos blancos, los clavos de gota y de fantasía, la pintura y los diseños prehispánicos. En algunas ocasiones el jugador pide que su guante esté grabado con su nombre o con algún diseño particular, lo que lo convierte en un objeto personalizado que no tan fácil es compartido con otro jugador.

Las pelotas, que originalmente se hacían de hule natural, se elaboran a partir de 1960 con caucho vulcanizado, preparado industrialmente, pero la manufactura es totalmente artesanal. La pelota vulcanizada se mantiene sólida y elástica, característica principal para rebotar durante el juego. Su peso se encuentra en un rango de 0.900 a 0.930 kg, peso suficiente para que el viento no desvíe la pelota durante el juego. Las pelotas de la variante de "hule" se identifican por sus llamativos colores, generalmente rojo, amarillo y blanco, que les permite ser vistas fácilmente. Hay que considerar que los guantes y las pelotas tuvieron un desarrollo evolutivo paralelo. Cuando el guante aumentaba de tamaño, la pelota también lo hizo de manera proporcional.

El legado artesanal de la fabricación de los guantes de pelota mixteca ha quedado en manos de Leobardo Pacheco Vásquez, hijo de Agustín Pacheco Morga. Leobardo, también conocido como el "Güero Guantero", dedica casi un mes para elaborar un guante, es su único oficio y con orgullo representa a la tercera generación (Figura 7). Además de los guantes grandes y pesados para jugadores de todas las edades, el Güero Guantero elabora una versión de ellos en tamaño pequeño y muy ligero que se usan como llaveros u obsequios especiales.

Es impotante aclarar que, de acuerdo a la historia presentada, los guantes tuvieron sus inicios en Ejutla de Crespo en la segunda década de siglo veinte y no en alguna región de la Mixteca, como afirma Berger (2010: 174). En los años cincuenta, los guantes y las pelotas se comenzaron a fabricar en la ciudad de Oaxaca debido a la migración de la familia Pacheco y, desde hace cuarenta años, se producen en un pequeño taller ubicado en el municipio de Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca (Mapa 1). A este taller acuden jugadores de todas partes de México para adquirir su guante, o bien, se exportan hacia Estados Unidos, donde radica un gran porcentaje de oaxaqueños que no olvidan este deporte. En años recientes, las pelotas también se fabrican en la ciudad de México.

Los guantes y las pelotas siguen transformándose en pleno siglo veintiuno, aunque tal vez los cambios no son tan notorios como en décadas pasadas. La piel curtida artesanal lamentablemente casi ha desaparecido en Oaxaca, lo que ha obligado a consumir cuero proveniente de otros estados. Además, la calidad de otros materiales como el clavo, las hebillas y los ojillos ha decaido, a tal grado que no resisten el uso que se les da a los guantes. Por tanto, Leobardo Pacheco busca innovar con nuevos materiales y técnicas que permitan continuar una tradición artesanal centenaria.

¿Por qué la pelota mixteca ha rebasado las fronteras oaxaqueñas?

La pelota mixteca es, probablemente, el único juego de pelota tradicional que conserva su arraigo en el estado de Oaxaca, comparado con otros contemporáneos, como el futbol y el basquetbol, difundidos fuertemente entre las instituciones educativas en tiempos modernos. Por desgracia, el desconocimiento del juego de pelota mixteca entre los niños y los jóvenes de Oaxaca ha mermado su práctica en varias comunidades. Hoy en día se conservan alrededor de 60 patios de pelota mixteca en el territorio de Oaxaca (Mapa 1). Una buena noticia es que, así como muchos han desaparecido, otras canchas han surgido o revivido gracias al interés de los mismos jugadores y en ocasiones muy especiales con el apoyo de organizaciones no gubernamentales.

Durante las festividades anuales celebradas en honor del santo patrón de ciertas poblaciones se realizan torneos o "juegos de compromiso" que reúnen equipos o quintas. En varias ocasiones estos compromisos se repiten en la octava de la fiesta patronal, es decir, una nueva celebración igual de importante llevada a cabo a los ocho días de la fiesta principal.

En la década de 1980 la antropóloga Lilian Scheffler reportó: "este juego [la pelota mixteca] se practicará en San Bartolo Coyotepec, Oaxaca, este 24 de agosto con motivo de la fiesta patronal en honor de San Bartolomé Apóstol, junto con otras manifestaciones de la cultura popular, como son fuegos artificiales, danza de la Pluma y danza de Jardineros" (Scheffler ca. 1980:32). Lo anterior refuerza el alto valor que ha mantenido el juego de pelota dentro de las poblaciones contemporáneas de Oaxaca, donde las "manifestaciones de cultura popular" son una manera de integrar a la comunidad local y regional debido a que en estas actividades participan individuos originarios de diversos territorios, costumbres e idiomas.

Cabe señalar lo que Jansen y Pérez Jiménez (2007:54) afirman: "el juego de pelota [mesoamericano] fue una competencia explícitamente pacífica que pudo substituir a la guerra". Es decir, en el juego la lucha de contrarios (quintas) es una forma de desahogar o arreglar, de cierta

Figura 8. Quinta representativa de Oaxaca participando en el Torneo Internacional en Fresno, California, Julio 2011, cortesía del Dr. James Grieshop.

forma, conflictos o diferencias que podrían llegar a mayores circunstancias. En los encuentros de pelota mixteca se observan frecuentemente riñas o diferencias. A fin de cuentas, se trata de un juego de competencia donde el orgullo y la identidad comunitaria se pone en juego.

Como parte de las festividades de los Lunes del Cerro o Guelaguetza, la Asociación de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales del Estado de Oaxaca, A.C. (AJDATEO), en coordinación con el gobierno del estado de Oaxaca, realiza cada año un Torneo Estatal de Pelota Mixteca en el que se reúnen equipos de varias partes del estado y la ciudad de México para competir por un primer lugar en este deporte.

Este juego se ha extendido en varias partes de Estados Unidos, principalmente en los estados de California y Texas, donde la presencia de migrantes oaxaqueños es mayor. Ellos ven al juego como algo propio de sus antepasados y representativo de su lugar de origen, por lo que la pelota mixteca-zapoteca juega, más allá de un ejercicio físico y recreativo, un papel importante en la identidad cultural de estos mexicanos que tuvieron que cambiar su residencia.

El consulado de México en Fresno, California, organiza anualmente en el mes de junio el Torneo Internacional de Pelota Mixteca, con el propósito de congregar a la mayor cantidad de quintas distribuidas a lo largo y ancho del territorio estadounidense (Figura 8). Asimismo, en este torneo participa una quinta representativa del estado de Oaxaca, integrada por

jugadores de primera fuerza. Este torneo es ampliamente difundido por distintos medios de comunicación de California, principalmente periódicos, radio y televisión, lo que fortalece la función del juego en la mediación y cohesión social entre diversos grupos oaxaqueños, mexicanos e incluso chicanos. La pelota mixteca ya no es exclusiva de un solo grupo cultural como se pensaba en un principio.

Consideraciones finales

Los estudios arqueológicos e iconográficos sobre los juegos de pelota en Mesoamérica permiten apreciar la relevancia sociocultural, política y religiosa que esta práctica tuvo en la época prehispánica y, de este modo, tratar de entender los vínculos con los juegos que sobreviven actualmente (Solís et al. 2010; Uriarte 1992, 2015). También, el estudio de juegos de pelota como el *ullama* o la pelota mixteca resulta útil para conocer aspectos culturales que se encuentran fuera del alcance de la arqueología, como la integración social, la identidad y el arraigo cultural que se revive en el juego.

El debate sobre el orígen prehispánico o medieval de la pelota mixteca parece no terminar. Nuevos descubrimientos en textos escritos y fotografías de las haciendas del Distrito de Ejutla a finales del siglo diecinueve y principios del veinte describen la práctica de juegos europeos e indígenas en esa región. Esta investigación sigue en curso por lo que sus resultados serán presentados en futuras publicaciones.

La mayoría de los jugadores de pelota mixteca ve el juego y su propio guante como símbolos de su identidad como oaxaqueños, por eso el guante es de las primeras cosas que llevan consigo cuando tienen que trasladar su lugar de residencia, por diversos motivos, hacia lugares de "mayor desarrollo", inclusive fuera de su país.

Es imposible asegurar que la práctica de este deporte continuará dentro de cien años, ya que ha pasado por periodos críticos —aunque también por otros exitosos— a lo largo de su evolución. Hace algunas décadas, la práctica de juegos extranjeros como el futbol y el basquetbol entre los niños y jóvenes oaxaqueños, por sobre otros juegos como la pelota mixteca, era una preocupación entre adultos y ancianos que anhelaban la sobrevivencia de su deporte.

En 2008, el gobierno del Distrito Federal declaró al juego de pelota mixteca como Patrimonio Cultural Intangible de la Ciudad de México, pero un año después, incongruentemente, demolieron el Pasajuego de Balbuena, refugio de los migrantes oaxaqueños que por más de 50 años practicaron su deporte en esa ciudad capital. Ahora, en ese mismo lugar se ubican oficinas de Seguridad Pública (Cornelio Pérez, comunicación personal 2015). En

2012, el Congreso del Estado de Oaxaca decretó a la Pelota Mixteca como Patrimonio Cultural Inmaterial de Oaxaca, sin embargo, no se estipuló un fondo o un plan de desarrollo para garantizar su conservación y difusión.

La Federación Mexicana de Juegos y Deportes Autóctonos y Tradicionales, A.C., creada en 1988, es el organismo que ha intentado promover y apoyar la práctica de este juego. A pesar de los esfuerzos realizados acorde a sus posibilidades, la pelota mixteca se encuentra en peligro de perderse en varias localidades oaxaqueñas y en otras regiones del país, como ya sucedió en Puebla y Orizaba (FMJDAT, A.C. 2008).

En años recientes, el Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca implementó la práctica de la pelota mixteca, en su variante de esponja, entre los estudiantes de nivel preescolar, primaria y secundaria de varias comunidades de Oaxaca. Igualmente, el Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca estimula la práctica de la pelota mixteca entre sus estudiantes. Este tipo de acciones directas, como la educación deportiva tradicional entre los niños y jóvenes de Oaxaca, comienza a dar frutos y representa un gran paso para conocer y valorar nuestro patrimonio e identidad cultural.

AGRADECIMIENTOS: Agradezco a mi padre y mi abuelo por involucrarme en su enorme conocimiento sobre la pelota mixteca de hule. También doy las gracias a todas las personas que me apoyaron con sus valiosos comentarios y críticas en el desarrollo de este artículo, en especial al Dr. Eric Taladoire, Dr. Michael Lind, Dr. Javier Urcid, Dr. Robert Markens y el Mtro. Martin Berger. Gracias a la Dra. Carmen Castillo "Pame" por su apoyo para publicar este artículo.

Bibliografía

Berger, Martin
2010 El juego de Pelota Mixteca: tradición, cambio y continuidad cultural. *Itinerarios* 12:157-177.
2011 The ballplayers of Dainzú? An alternative interpretation of the Dainzú iconography. *Mexicon* XXXIII (2): 46-51.

Bernal, Ignacio
1968 The Ball Players of Dainzú. *Archaeology* 21(4): 246-251.
1969 El juego más antiguo. *Artes de México* 119: 28-33.

Bernal, Ignacio, y Arturo Oliveros
1988 *Exploraciones arqueológicas en Dainzú, Oaxaca*. Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

Bolaños Cacho, Raúl
1947 *Reglamento de Pelota Mixteca*. Dirección de Educación Física del Estado de Oaxaca, Oaxaca de Juárez.

Cohodas, Marvin
1991 Ballgame Imagery of the Maya Lowlands: History and Iconography. En *The Mesoamerican Ballgame*, editado por Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox, pp. 251-288. University of Arizona Press, Tucson.

Del Ángel, Varinia, y Gabriela León
2005 *El juego de Pelota Mixteca*. Ediciones Castillo, México, D.F.

Federación mexicana de juegos y deportes autóctonos y tradicionales, A.C.
2008 *Juegos y Deportes Autóctonos y tradicionales de México*. Editorial Trillas, México, D.F.

Gillespie, Susan D.
1991 Ballgames and Boundaries. En *The Mesoamerican Ballgame*, editado por Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox, pp. 317-345. University of Arizona Press, Tucson.

Gillmeister, Heiner
1987 Os Métodos de Investigaçao e o Desporto Medieval: Resultados Recientes e Perspectivas. *Desporto e Sociedade*, No. 39. Ministerio da Educaçao e Cultura, Lisboa.

Jansen, Maarten
1998 Monte Albán y Zaachila en los códices mixtecos. En *The Shadow of Monte Albán: Politics and Historiography in Postclassic Oaxaca, Mexico*, editado por Maarten Jansen, Peter Kröfges y Michel Oudijk, pp. 67-122. CNWS Publications, Leiden, Países Bajos.

Jansen, Maarten, y Gabina Aurora Pérez Jiménez
2007 *Encounter with the Plumed Serpent: Drama and Power in the Heart of Mesoamerica*. University of Colorado Press, Boulder.

Kowalewski, Stephen, Gary Feinman, Laura Finsten, y Richard Blanton
1991 Prehispanic Ballcourts from the Valley of Oaxaca. En *The Mesoamerican Ballgame*, editado por Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox, pp. 25-46. University of Arizona Press, Tucson.

Miller, Arthur G.
1995 *The Painted Tombs of Oaxaca, Mexico. Living with the Dead.* Cambridge University Press, Cambridge.

Oudijk, Michel R.
2000 *Historiography of the Bènizàa: The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*. CNWS Publications, Leiden, Países Bajos.
2008 Mixtecos y Zapotecos en la época prehispánica. *Arqueología Mexicana* 15 (90):58-62.

Orr, Heather
2003 Stone Balls and Masked Men: Ballgame as Combat Ritual, Dainzú, Oaxaca. *Ancient Mesoamerica* 5:73-104.

Paddock, John
1966 Mixtec Ethnohistory and Monte Alban V. En *Ancient Oaxaca*, editado por John Paddock, pp. 367-385. Stanford University Press, California.

Peralta, Espiridión
1901 *Juego de pelota. Reglamento*. IIH-Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Robles García, Nelly Margarita
2001 Breve historia sobre las discusiones de Monte Albán. En *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Monte Albán*, editado por Nelly M. Robles García, pp. 13-21. CONACULTA-INAH, México, D.F.

Scarborough, Vernon L.
1991 Courting in the Maya Lowlands: A Study in Pre-Hispanic Ballgame Architecture. En *The Mesoamerican Ballgame*, editado por Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox, pp. 129-144. University of Arizona Press, Tucson.

Scheffler, Lilian
1980 *Rudeza prehispánica en la pelota mixteca*. Fotocopias en posesión del autor, Xoxocotlán, Oaxaca.

Scheffler, Lilian, Regina Reynoso, y Víctor Inzúa
1985 *El juego de pelota prehispánico y sus pervivencias actuales*. La Red de Jonás, México, D.F.

Solís, Felipe, Roberto Velasco Alonso, y Roberto Rochin
2010 *Ulama: el juego de la vida y la muerte. Una película de Roberto Rochin*. Gobierno del Estado de Sinaloa y Universidad Autónoma de Sinaloa, México, D.F.

Swezey, William R.
1972 La Pelota Mixteca. En *Religión en Mesoamérica*, editado por Jaime Litvak y Noemí Castillo, pp. 471-477. Sociedad Mexicana de Antropología, Cholula, Puebla.

Taladiore, Eric
1979 La Pelota Mixteca: un juego contemporáneo con orígenes complejos. En *Procesos de cambio en Mesoamérica*, editado por Jaime Litvak, pp. 431-439. Sociedad Mexicana de Antropología, Guanajuato.
2000 El juego de pelota mesoamericano. Origen y desarrollo. *Arqueología Mexicana* 8(44):20-27.
2003 Could We Speak of the Super Bowl at Flushing Meadows? La Pelota Mixteca a Third Prehispanic Ballgame, and its Possible Architectural Context. *Ancient Mesoamerica* 14:319-342.

Taladoire, Eric y Colsenet Benoît
1991 Bois Ton Sang, Beaumanoir: The Political and Conflictual Aspects of the Ballgame in the Northern Chiapas Area. En *The Mesoamerican Ballgame*, editado por Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox, pp. 167-174. University of Arizona Press, Tucson.

Tarkanian, Michael J., y Dorothy Hosler
2001 An Ancient Tradition Continued: Modern Rubber Processing in Mexico. En *The Sport of Life and Death: The Mesoamerican Ballgame*, editado por Michael Whittington, pp. 116-121. Thames & Hudson, Charlotte, Carolina del Norte.

Taube Karl A., y Marc U. Zender
2009 American Gladiators: Ritual Boxing in Ancient Mesoamerica. En *Blood and Beauty: Organized Violence in the Art and Archaeology of Mesoamerica and Central America*, editado por H. Orr y R. Koontz, pp. 161-220. Cotsen Institute of Archaeology-UCLA, Los Ángeles.

Turok, Martha
2000 Entre el sincretismo y la supervivencia. El juego de pelota en la actualidad. *Arqueología Mexicana* 8(44):58-65.

Uriarte, María Teresa
2000 Mariposas, sapos, jaguares y estrellas. Prácticas y símbolos del juego de pelota. *Arqueología Mexicana* 8(44):28-35.

Uriarte, María Teresa (editora)
1992 *El juego de pelota en Mesoamérica. Raíces y supervivencia*. Siglo XXI, México, D.F.
2015 *El juego de pelota mesoamericano: temas eternos, nuevas interpretaciones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Whitecotton, Joseph W.
1990 Zapotec Elite Pictorical Genealogies: New Evidence for Zapotec-Mixtec Interactions in Postclassic Oaxaca. *Mexicon* 12:66-73.

Wilkerson, Jeffrey
1991 And Then They Were Sacrificed: The Ritual Ballgame of Northeastern Mesoamerica Through Time and Space. En *The Mesoamerican Ballgame*, editado por Vernon L. Scarborough y David R. Wilcox, pp. 45-71. University of Arizona Press, Tucson.

LA GUELAGUETZA Y LOS PROCESOS DE SIMBOLIZACIÓN DE LA RITUALIDAD FESTIVA EN LAS COMUNIDADES DE OAXACA

MARÍA DE LA LUZ MALDONADO RAMÍREZ
senisebiyorum@msn.com

RESUMEN
Analizaremos los procesos de simbolización que instaura la Guelaguetza en las delegaciones participantes que representan la ritualidad festiva de las tradiciones en su comunidad, a través de tres momentos: la adaptación, la recreación, la recuperación y/o la invención de las fiestas y tradiciones con miras a participar en los Lunes del Cerro; la degradación simbólica en las representaciones de Guelaguetza, como descontextualización de las prácticas y significados rituales adaptados para el espectáculo turístico; y el impacto que suscita en las comunidades participar en la Guelaguetza, como reanudamiento de las cadenas significantes de los símbolos que articulan las fiestas y tradiciones en las comunidades que participan. Para lograrlo, esbozaremos el proceso de organización de la Guelaguetza, cambios fundamentales en su historia y estudiaremos el caso de tres delegaciones: Sola de Vega, Tlacochahuaya y Tuxtepec.

PALABRAS CLAVE
Guelaguetza, ritualidad festiva, tradiciones, degradación simbólica, comunidad.

ABSTRACT
We will analyze the symbolization processes established by the Guelaguetza, which represent the festive rituality in the traditions of the different participating communities through three stages -the adaptation, recreation, recovery and/or invention of the festivities and traditions involved in the *Lunes del Cerro* (Mondays on the Hill); the symbolic deterioration in the Guelaguetza ceremony due to the decontextualization of ritual practices and meanings adapted to tourism; and the impact generated inside the participating communities as a restart of the significant strings of symbols that are part of the festivities and traditions

in these communities. In order to achieve this, we will outline the Guelaguetza's process of organization and the fundamental changes in its history. We will study the case of three specific delegations: Sola de Vega, Tlacochahuaya and Tuxtepec.

KEY WORDS
Guelaguetza, festive rituality, traditions, symbolic deterioration, community.

Introducción

La Guelaguetza ha logrado ser la máxima fiesta de los oaxaqueños. Año con año, más de 11 mil personas se concentran en el Auditorio Guelaguetza para admirar la fiesta cultural indígena y mestiza más grande de América Latina, el lunes posterior a la celebración de la Virgen del Carmen, el 16 de julio, y a la muerte de Benito Juárez, 18 de julio, y en su octava. Con una derrama económica que supera los 200 millones de pesos, resultado de una ocupación hotelera mayor al 70 por ciento y de una serie de actividades culturales, artísticas, deportivas y comerciales que atraen al turismo nacional e internacional a la Ciudad de Oaxaca, la Guelaguetza es, sin duda, uno de los máximos referentes de la industria cultural que toma al folclor como medio de sus ganancias.

La organización de esta fiesta cumple un papel central en este contexto. Organizada por la Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico del estado de Oaxaca, la Guelaguetza también puede ser vista como una manifestación de la centralización del poder económico y político propio de la ciudad y sus dirigentes. En pos del objetivo mercantil, se perpetúa un escenario de interacción social que legitima las diferencias, más allá de reconocer las cercanías que articulan la alteridad, resultando una suerte de imposición de las identidades o, en el mejor de los casos, un ejercicio de idealización de lo que son el indio y el mestizo oaxaqueños, en aras de su comercialización.

Si este es el panorama general que circunda a la Guelaguetza, ¿por qué las comunidades tienen tanto interés en asistir a ella? Es decir, ¿por qué, año con año, aumenta el número de solicitudes para participar en algún Lunes del Cerro? Partir del panorama descrito para tratar de adentrarnos a las posibles respuestas a estas interrogantes limita en demasía los alcances de nuestra comprensión, en la medida en que implica una postura crítica externa a los principales actores de la Guelaguetza: los danzantes y músicos de las diferentes comunidades.

Lo que nos interesa indagar son las formas de participación de las comunidades oaxaqueñas en la Guelaguetza y el impacto de dicha participación en las comunidades. Analizaremos este doble motivo a través de la historia de la Guelaguetza como tradición inventada

que surge en 1932. Destacaremos los motivos de su realización y los principales cambios que ha experimentado para conformar lo que conocemos hoy en día: escenario de posibilidad de la participación de las comunidades sobre la base de una estructura organizativa particular. De esta forma, podemos trascender los criticismos externos y proponer una mirada de la Guelaguetza, a manera de hipótesis, como un espacio-tiempo de interacción social entre actores diferenciados por su posición estructural, cuyas formas de participación, a través de la representación de lo que llamamos *ritualidad festiva* de las comunidades, genera un desdoblamiento de la experiencia de esa ritualidad: la que se realiza en el contexto de la comunidad y la que se extrae para ser representada, escenificada y dramatizada en la Guelaguetza. Pero no termina allí, dado que esa representación para la Guelaguetza tiene un impacto sobre las prácticas rituales y festivas dentro de la comunidad.

A partir del trabajo de campo realizado en la Guelaguetza 2014 con diez delegaciones, analizaremos el proceso de simbolización que activa la participación en ella en tres momentos: *el proceso de adaptación, recreación, recuperación y/o invención de las fiestas y las tradiciones* en el espacio de la comunidad para ser presentadas en la Guelaguetza; *la degradación de lo simbólico* de las representaciones en la fiesta de la ciudad; y el impacto, como *reapropiación de las fiestas y tradiciones*, que suscita participar en ella.

Para fines de este texto expondremos tres casos que ilustran formas diferenciadas del proceso de simbolización, determinadas por la orientación de los procesos que preparan la participación en la fiesta: recreación, recuperación e invención de las tradiciones en las delegaciones de Sola de Vega, San Jerónimo Tlacochahuaya y San Juan Bautista Tuxtepec, respectivamente.

Apuntes teóricos para el estudio de los procesos de simbolización de la ritualidad festiva

En el acervo de conceptos construidos y compartidos por los diversos estudios que configuran el horizonte académico de la sociología y la antropología de la religión, son inciertos los límites explicativos de conceptos como *culto*, *ritual*, *rito* y *fiesta*, que según las líneas de investigación, las propuestas epistémicas y la construcción del objeto, responden a realidades diversas.

Para esclarecer nuestro compromiso epistémico, nuestra orientación metodológica, así como nuestros alcances explicativos, retomamos la distinción conceptual del antropólogo catalán Lluis Duch, quien utiliza el término *culto* para designar "el conjunto de la vida ritual de una determinada religión" (Duch 2012:398); *ritual* entendido como "un complejo

cultural que se activa para una determinada situación" como una fiesta o una ceremonia; y por *rito*, "los diversos componentes y acciones parciales de un ritual concreto", por lo que todo rito es una "figura de la historia", es decir, una traducción espacio-temporal específica de la *cultualidad humana*, cuya ambigüedad está marcada por "la presencia activa en el presente de lo que se evoca y se invoca. Esto es lo que diferencia radicalmente el rito del simple hábito y todavía mucho más de aquellas manías y obsesiones que tienen un marcado carácter rítmico y patológico" (Duch 2012:399).

De esta forma, tenemos que "El culto, los ritos y los rituales son decisivos para la estructuración y organización de los seres vivos, porque les ofrecen pautas y esquemas de relación, comunicación y resolución de conflictos" (Duch 2012:400). Esto es así porque hay aspectos de la cultualidad del hombre que sólo pueden ponerse en comunicación a través de las acciones rituales que implican una escenificación creativa de las vicisitudes de la existencia humana.

A partir de las reflexiones de Lluis Duch (2012), consideramos que la fiesta se inscribe dentro de un culto determinado, un gran contexto de religiosidad en el que se articulan creencias y prácticas rituales que dan forma a ritos concretos que tienen lugar durante las fiestas. "La fiesta que se concreta por medio de un montón de ritos diversos es la conquista por parte de un mundo imaginario de fuerzas y de representaciones suprasensibles de un equilibrio inestable y frágil entre orden y desorden, entre cosmos y caos" (Duch 2012:394). A través de las fiestas se hace evidente el carácter público y político-religioso del culto: expresión de la relación entre iglesia y esfera pública.

La fiesta posee una función pública, una función político-religiosa: refuerza el vínculo social. A su vez, genera una situación de efervescencia, que los medios de comunicación, de interesarse, amplían en la escenificación y dramatización de las emociones del pueblo que participa. La fiesta genera una suerte de escisión en la realidad, cercana al término fenomenológico de *verticalidad* (Merleau Ponty 1975): provoca una apertura en la visión y experiencia del mundo en la medida en que permite una especie peculiar de terapia colectiva que apunta a minimizar los conflictos sociales, las diferencias políticas de una sociedad, momentáneamente (Durkheim 2000). "En la fiesta se puede detectar la búsqueda del equilibrio psíquico de los individuos y de la sociedad. Es mucho más que una simple institución social porque, en realidad, es la encarnación vívida de una ontología" (Duch 2012:381).

En esta cadena de acciones significantes (culto, ritual y rito), la fiesta es la que conjuga la expresividad y las formas creativas de cada una, confirmándose como el contexto de la vivencia en el que se despliegan las acciones rituales y los ritos de un culto. Así, se constituye como el contexto ampliado de interacción social de la ritualidad del hombre, lo que llama-

mos *ritualidad festiva*.[1] Partiendo de este postulado, queremos plantear, siguiendo a Lluis Duch (2012), que la fiesta es un proceso de simbolización en el que se configuran praxis de dominación de la contingencia.

En la fiesta, los símbolos entran en un proceso de reactivación a través de las prácticas rituales y de los ritos, entendidos como praxis de dominación de contingencia. Esta premisa tiene dos consecuencias epistémicas: por una parte, pensar el ritual como praxis de dominación de la contingencia, marcada por el deseo y la finitud como las condiciones existenciales del hombre, nos permite hablar de rituales en contextos ajenos a lo sagrado, es decir, rituales de la vida cotidiana, a la manera de rutinizaciones. Esto es muy importante pues el *homo ritualis* no es sólo una dimensión del hombre que se activa en un contexto específico, es el ser del hombre, una de sus dimensiones ontológicas que lo definen en su modo de estar en el mundo. "La normalidad de la vida cotidiana se haya regulada por un conjunto de rituales que no son explícitamente religiosos pero que, más o menos subrepticiamente, son los equivalentes funcionales de la religión, que estabilizan la vida social porque, en realidad, instituyen, a menudo de incógnito, praxis de dominación de la contingencia" (Duch 2012:378).

La diferencia entre las rutinizaciones y los rituales radica en cómo se anuda lo simbólico con las experiencias del mundo. Evidentemente, lo que nos interesa en esta investigación es destacar el despliegue del *homo ritualis* en su relación con lo sagrado, pero es indudable que no es sólo un momento de la experiencia del hombre, esto lo acompaña, en menor grado, en su vida diaria. Por otro lado, pensar el ritual como praxis de dominación de la contingencia nos introduce un orden en la experiencia de lo sagrado. Esto es fundamental pues la ritualidad del hombre en su relación con lo sagrado instaura otro orden de la experiencia sensible y social, que contiene formas precisas que orientan las prácticas rituales. Dicho de otra forma, la capacidad simbólica del *homo ritualis* indica qué se puede hacer, cómo se hace, quiénes pueden participar, qué hay que hacer para poder participar, dónde realizar las prácticas y qué no se puede hacer.

En las prácticas rituales y en los ritos que conforman la fiesta, como expresiones de un culto anclado a la tradición, se despliega en plenitud el conjunto de símbolos que comparte

---

1 Por *ritualidad festiva* entenderemos el contexto de interacción social en el que tienen lugar prácticas simbólicas que toman forma y contenido través de las cadenas significativas que conforman el culto, en su vínculo con la tradición, el ritual como la expresividad de la capacidad simbólica del hombre y el rito como las acciones concretas en el ritual, de la que se desprenden una serie de elementos. Esto es así porque la fiesta asalta el devenir de la vida cotidiana normada y rutinizada, instaurando otro orden que posibilita la experiencia de lo sagrado en el contexto de una comunidad.

una comunidad y que permiten generarse una *imagen de mundo* compartida. Pero, ¿cómo es que sucede esto? Es decir, ¿qué potencia la capacidad simbólica del hombre para dar lugar a la fiesta? Consideramos que esto es posible mediante la descolocación vivencial, como descentración existencial del ser social normalizado y normativizado mediante los procesos de simbolización que trazan los caminos hacia la experiencia de lo sagrado, lo que genera otra sensibilidad de lo social y permite que la sociedad pueda mirarse en el devenir y cuestionar sus rumbos.

Esta descolocación de la vivencia cotidiana hacia la experiencia de lo sagrado se encuentra, en la mayoría de los casos, anclada a una tradición. Entenderemos por *tradición* un acervo de saberes y prácticas simbólicas comunes entre un grupo social, comunidad o sociedad, del que emanan las orientaciones cruciales para dar forma al *oficio de ser hombre y ser mujer*. Pero este acervo no se mantiene inmutable. La tradición no se mantiene tradición conservándose inmune al paso del tiempo, al contrario, una tradición, como transmisión-traducción, requiere del cambio constante pues, al dinamizar la actividad simbólica, no puede mantenerse inmune a la acción creativa e incluso destructiva que emana de la potencia simbólica configurada y configuradora de las prácticas del hombre.

Toda tradición es una recreación, en su propia estructura interna es necesaria la actualización constante de los saberes que provee a los individuos en contextos prácticos, con base en la relación que el hombre establece con su entorno social y natural. De esta forma, el falso dilema en torno a las tradiciones como estructuras o como contexto histórico puede ser rebasado y podemos pensarlas como procesos comunicativos que, por medio de las transmisiones, permiten al hombre "empalabrar"[2] su mundo (Duch 2002). Aunado a ello, el objetivo de toda tradición ya no será solamente la incorporación de un sistema de valores y normas de comportamiento que propicia el proceso de socialización por el cual una persona se acredita como miembro de una comunidad, sino la formulación de una visión de mundo y el despliegue creativo del habitar colectivo.

¿Por qué aludir a saberes y prácticas simbólicas? Entendemos por *símbolo* el conjunto de mediaciones ontológicas, epistémicas y sociales que los hombres de todos los tiempos han construido para vincularse y conocer la realidad, a sí mismos y a los otros. Todo símbolo es

2 *Empalabrar* es un neologismo introducido por Lluis Duch (2002) y que se traduce directamente del catalán "emparaular". Como nosotros lo entendemos, *empalabrar el mundo* consiste en la construcción polifacética y polifónica de la realidad que habitamos por medio de nuestra competencia gramatical, ya que por medio del lenguaje ordenamos expresivamente nuestra experiencia.

posible porque el hombre es un *capax symbolorum*, es decir, posee una aptitud simbólica que le orienta en la construcción de mediaciones significativas con la realidad. Una realidad que no se le presenta de forma directa, sino a través de representaciones.[3]

En este mismo tenor, el filósofo neokantiano Ernst Cassirer (1944) nos dirá que la diferencia entre el hombre y las demás especies es la capacidad simbolizadora, es decir, *la capacidad de darle forma a una emoción*, porque "el hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción en que avanza su actividad simbólica" (Cassirer 1944:47-48). Se trata del tránsito de la instintividad animal, condición biológica de la insuficiencia humana, a la cultura, sin que se esté declarando una negación de la primera, sino un potencial de diferenciación que apunta a la compleja articulación entre naturaleza y cultura en el ser humano (Levi-Strauss 1981).

En su interior, el símbolo implica la reconciliación de los contrarios. En su raíz etimológica, *symbolon* era un artefacto que se partía a la mitad, era la unión de dos partes que habían sido arrojadas, metáfora de la escisión fundamental del ser humano en el que la búsqueda de la unidad originaria —entre el universo, la naturaleza y el hombre— se nos presenta como la búsqueda del sentido (Lanceros 2006). Una de las formas de esta reconciliación apunta al reconocimiento de la otredad y la pertenencia a la comunidad. "*Symbolon* era el artefacto que permitía el reconocimiento de la pertenencia de determinados individuos a una misma comunidad. Sobre todo en algunos grupos de Grecia, el símbolo, a partir del valor sagrado y vinculante que se otorgaba a los pactos, ponía de manifiesto unos vínculos de amistad no evidentes ni efectivos a primera vista… desde esa perspectiva, el símbolo era un factor de aproximación y reconocimiento de los *extraños-próximos*" (Duch 2004:26-27). Por lo tanto, la mediación simbólica está referida a las posibilidades y a los límites de una cultura que se caracteriza por el flujo de la tradición. El trabajo del símbolo es propiciar y esclarecer el reconocimiento de la complementariedad que encuentra como lugar privilegiado el acogimiento en una comunidad, en el contexto de una cultura "en cuyo interior los acontecimientos, los comportamientos, las instituciones y los procesos pueden ser descritos simbólicamente" (Duch 2004:25).

---

3 Parafraseando los postulados ontológicos del filósofo alemán Immanuel Kant, en *Crítica de la razón pura* (1787), nunca se nos presenta la realidad en sí (noúmeno), límite del conocimiento humano, sino que el hombre recibe una serie de estímulos que proyecta a través de las *formas a priori de la conciencia* (el tiempo y el espacio) para generar las condiciones de posibilidad de la experiencia de un mundo que es representación de la realidad (fenómeno).

Finalmente, la relación entre símbolo y tradición orienta el trabajo del símbolo que realiza el hombre en sus acciones. El trabajo del símbolo que se logra mediante el buen uso de los símbolos permite al hombre el reconocimiento intersubjetivo del *nosotros*. Pero el trabajo del símbolo también está marcado por el mal uso de los símbolos.

> Por el contrario, el "mal uso de los símbolos" —que siempre, de una u otra manera, consiste en la asimilación (no en la participación, que es algo completamente diferente) del simbolizando por el simbolizante—, conduce inevitablemente a la confrontación, a la división y, a menudo, a las aberraciones más lamentables y deshumanizantes. En efecto, los simbolizantes abandonados a su propia dinámica, porque nunca pueden dejar de encontrarse cultural, social y, con frecuencia incluso, políticamente determinados, están anclados en el ámbito de la parcialidad, de los "intereses creados", de aquella inmanencia que no es la parábola de la trascendencia, sino más bien el síntoma más evidente de su utilización partisana y de su cerrazón a cualquier trascendencia (la de Dios y/o la del prójimo) (Duch 2004:30).

Cuando se agota el simbolizado en el simbolizante, los materiales simbólicos se privan de la función primordial del simbolizado: la función crítica, es decir, el ejercicio reflexivo con base en criterios compartidos que permiten construir el mundo y habitarlo en colectividad. El simbolizado se solidifica y surge la idolatría. La tensión creadora entre el simbolizado y el simbolizante se fractura y se da una caída de lo inalcanzable y simbólicamente representado al ámbito de las figuras disponibles y manipulables: los estereotipos. Esta es la forma del uso de los símbolos que caracteriza a los procesos de degradación simbólica, pero hay que indagar, en todo momento, desde dónde se están propiciando: si es dentro de la propia comunidad o si surgen externamente y son impuestos a las comunidades. Ante esto, es pertinente afirmar que a toda forma de imposición se puede generar una reacción de asimilación o de resistencia en función del trabajo del símbolo dentro de las tradiciones de la comunidad. La diferencia radica en los símbolos que se reactivan, en los usos que se le dan y en las consecuencias que surgen. Este movimiento es el que nos interesa estudiar en tres comunidades que participan en la Guelaguetza 2014 en la ciudad de Oaxaca.

El análisis que sigue busca indagar tres momentos específicos de este circuito analítico y comprensivo: *el proceso de adaptación, recreación, recuperación y/o invención de las fiestas y tradiciones* en la comunidad cuyo fin es participar en la Guelaguetza; *la degradación simbólica* como característica principal de las representaciones en la Guelaguetza, resultado de la descontextualización de las prácticas y sus significados que son adaptadas para el espectáculo turístico; y las consecuencias de participar en la fiesta de la ciudad: *la reapropiación de las*

fiestas y las tradiciones, que suscita el reanudamiento de las cadenas significantes de los símbolos que articulan las fiestas y tradiciones en las comunidades que participan. Pero antes de ahondar en ello, es necesario hacer un esbozo de la organización de la fiesta de la Guelaguetza como complejo festivo que configura un espacio de interacción social.

Organización, actores y formas de participación en la Guelaguetza.

La Guelaguetza es una tradición inventada (Hobsbawm y Ranger 2012), que surge en 1932 para celebrar el IV Centenario de la obtención del estatuto de ciudad para Oaxaca y al calor del descubrimiento de la Tumba 7 de Monte Albán. Para ello, se formó un comité organizador dirigido por los funcionarios del municipio del Centro, al que pertenecía la ciudad, y miembros de la "sociedad oaxaqueña", la clase alta y media alta que la historiadora norteamericana Francie R. Chassen-López (2010) llama *vallistocracia*.

Los intereses de esta celebración superaban los motivos de festejo y se volcaban sobre la necesidad de levantar la economía de la ciudad que se había desplomado un año antes tras una serie de sismos que destrozaron parte de su estructura urbana y fracturaron las relaciones interregionales entre los mercados de las regiones, Puebla y Veracruz. Para ello, se ideó una serie de actividades deportivas, culturales, sociales y artísticas. Pero sin duda, el "Homenaje Racial" fue el evento que acaparó todas las miradas en 1932, realizado el 25 de abril en la Rotonda de las Azucenas, un escenario perteneciente al teatro del pueblo de la época en el Cerro del Fortín. Los organizadores invitaron a la ciudad a una "delegación racial" representante de cada región para que participara en el evento con su vestimenta, música y danza autóctonas.

El "Homenaje Racial" no se volvió a realizar, pero en su lugar se impulsó una tradición de la época virreinal conocida como "Lunes del Cerro", la cual consistía en ir al Cerro del Fortín a realizar un paseo y degustar de la comida regional después de haber participado en la celebración a la Virgen del Carmen, el 16 de julio de cada año. Fue hasta 1959 que tales celebraciones conformarían el complejo festivo denominado Guelaguetza. A partir de ese año, los organizadores, liderados por el gobierno del municipio del Centro, se preocuparían por invitar a las comunidades a la fiesta, dado que entre 1932 y 1959 la participación estuvo a cargo de grupos folclóricos y escuelas de la Ciudad de Oaxaca.

En 1980 tuvo lugar un cambio fundamental en la Guelaguetza: la organización de la fiesta pasa del municipio del Centro a la Secretaría de Turismo del estado. Con ello comienza la consolidación de la fiesta de la ciudad como espectáculo folclórico para el turismo. En este

nuevo contexto, fue necesario crear un organismo que se encargara de cuidar las formas de la representación del folclor de las comunidades: el Comité de Autenticidad. A su vez, las posibilidades de participación dejan de estar mediadas por la invitación del municipio: ahora las comunidades interesadas en participar tendrían que realizar una solicitud a la Secretaría de Turismo para que el Comité de Autenticidad las visitara, evaluara y diera un fallo a favor o en contra de su solicitud.

Ese es el contexto organizativo y participativo de la Guelaguetza en la actualidad. En las comunidades se forman las delegaciones que las representarán en la fiesta y realizan su solicitud vía la autoridad municipal en una fecha determinada: el día inmediatamente después a la octava de la Guelaguetza, y hasta el 31 de diciembre de ese año. La actual Secretaría de Turismo y Desarrollo Económico (STyDE) da lugar a todas las solicitudes, las envía al Comité y éste se organiza para visitar a las delegaciones entre los meses de febrero a junio.

La primera semana de julio, idealmente, se publican las listas de aceptados para participar en la Guelaguetza. Pero esta lista final no es resultado cabal del trabajo realizado por el Comité de Autenticidad, cuyos miembros evalúan el conocimiento de la delegación sobre su tradición o festividad a través de dos elementos: la presentación del cuadro que proponen para la Guelaguetza —que se ajuste a los tiempos del espectáculo y se conforme como un extracto de la "esencia" de la festividad o tradición representada (mayordomía, boda, vela, bautizo, Semana Santa, carnaval, rendida de culto o la sola danza); y una investigación monográfica que sustente dicho cuadro.

El Comité propone una lista que es revisada por un "Comité ampliado" y por los funcionarios de la STyDE. Este es el peldaño estructural donde se realizan los "acuerdos políticos", en el que los presidentes municipales negocian la participación de la delegación de su municipio cuando ésta no fue evaluada favorablemente. Así surge una distinción de posibilidad fundamental: los municipios organizados bajo el sistema de partidos políticos tienen más posibilidades de negociar, vía los acuerdos políticos con los funcionarios de la ciudad, en detrimento de los representantes de las comunidades organizadas por usos y costumbres internos (lo cual no significa que esto sea imposible). Lo cierto es que es más común que un municipio de sistema de partidos incurra en este tipo de prácticas que un municipio usocostumbrista, por lo que las posibilidades de éste último se ciñen a la organización de la propia comunidad para apoyar el trabajo de su delegación.

Las delegaciones aceptadas no reciben pago alguno por su participación. La STyDE cubre los gastos de alimentación, transporte y hospedaje en la ciudad para las delegaciones que vienen de otras regiones, mientras que para las locales sólo les ofrece el transporte y en algunas ocasiones les da alimentos. Las delegaciones llegan a la ciudad desde el viernes

previo al primer lunes de la Guelaguetza, lo mismo para las delegaciones que participarán en la octava. El sábado asisten a la "Comida de la Hermandad" con las demás delegaciones que se presentarán el mismo día y con el Gobernador del Estado. Terminando se preparan para el "Desfile de delegaciones" que recorre las principales calles del centro de la Ciudad.

Tanto el sábado como el domingo, las delegaciones asisten al ensayo general en el Auditorio Guelaguetza (construido en 1974, con capacidad para 11 mil personas): el sábado para las delegaciones que traen su propia banda de música y el domingo para las delegaciones que recurren a la interpretación musical de la Banda de Música de la Policía del Estado. Se retiran a sus comunidades el martes posterior al lunes de su presentación.

Ante este escenario de participación reglamentado, un par de preguntas nos saltan irremediablemente ¿Por qué quieren participar las comunidades en la Guelaguetza? ¿Qué motiva a los pobladores para organizar y formar parte de una delegación para participar en la Guelaguetza? Cada pregunta apunta a un actor diferente, con alcances de acción diferentes, pero vinculado: los danzantes y el director de la delegación y la comunidad que representan, mediado por las autoridades municipales. Los músicos no forman parte de las delegaciones, dado que las bandas de música cobran a la delegación por su acompañamiento en los ensayos, en la evaluación y en todas las actividades de Guelaguetza.[4] Durante el trabajo de campo logramos la saturación teórica en las entrevistas semi-estructuradas en torno a dos motivos que orientan la acción de los participantes en la Guelaguetza. Los principales motivos de los participantes en la Guelaguetza son: el *gusto* por bailar, por vestir los trajes, por mostrar la riqueza cultural y las prácticas festivas de sus comunidades; y el *orgullo* que sienten al representar a su comunidad.

Sin embargo, los intereses que se desprenden de la articulación de estos dos motivos generales bifurcan los caminos hacia los tipos de actores. Por un lado, observamos que entre los aspirantes a participar en la Guelaguetza hay una *disputa por el prestigio* que da la presencia en la fiesta, "estar allí", pues es un foro en el que están puestos los ojos del mundo. Por otro lado, en distinción y hasta en franca oposición, están quienes derivan de la articulación entre el gusto y el orgullo una gran *responsabilidad* al representar a su comunidad en la Guelaguetza.

A partir de los motivos e intereses que orientan la acción de los participantes, podemos caracterizarlos en dos tipos, haciendo uso del argot de quienes están en el medio y se identifican como "Guelaguetzero" o "Huevaguetzero". Ambos se orientan por el gusto y el

4 Los cobros oscilan de los $6,000 hasta los $50,000 pesos.

orgullo, pero uno lo hace bajo la responsabilidad de la representación de su comunidad y el otro lo hace por el prestigio que da ser visto en tal escenario. Ejemplo de este último son los danzantes que, cuando sus delegaciones no son aceptadas para ir a Guelaguetza, buscan participar con la delegación de otra comunidad con la que hayan establecido previamente alguna relación.[5] Un elemento de distinción hace muy evidente la diferencia de actores: el conocimiento práctico que tienen sobre su danza. Esto lo incentiva la monografía que tienen que entregar al Comité de Autenticidad para la evaluación: quienes sienten la responsabilidad de representar a su comunidad, participan activamente en la indagatoria de información por todo el pueblo: van a las casas a preguntar a los ancianos, piden fotos prestadas, realizan bocetos de los trajes, investigan la historia de su música, entre otras cosas. Al contrario, quienes sólo quieren poseer el prestigio que da la presencia en la fiesta, preparan los conocimientos mínimos en caso de ser entrevistados por los medios que hacen la cobertura.

En este contexto se establece la relación entre actores: entre los miembros de una delegación y la comunidad. En el caso de las comunidades de sistema de partidos, el interés del presidente municipal es crucial para lograr la participación en la Guelaguetza. Hay presidentes que no se interesan y que no dan apoyo a las delegaciones, salvo como conductos para la solicitud. Hay otros presidentes que apoyan con las regalías, con algún elemento del vestuario e incluso con la banda de música, gastos que cubrirían los integrantes de la delegación de no ser apoyados.

Otra cosa sucede con las comunidades de usos y costumbres, ya que en las asambleas se resuelve si la comunidad tiene el interés y los medios económicos para apoyar a su delegación, así que por más que haya sido invitada por los organizadores, si la comunidad decide que no van por falta de recursos o por incurrir en faltas a sus cargos y actividades con la comunidad, la delegación no participa. Por ende, el involucramiento de la comunidad y las autoridades con la delegación es más cercano.

Pese a las diferencias en la cantidad de pobladores, tanto las comunidades con mayor población como las que presentan una cantidad menor se interesan por participar en la Guelaguetza y se mantienen atentas del papel de su delegación. Esto es así porque consideran

5 Estas acciones son seguidas y sancionadas por el Comité de Autenticidad, pues su trabajo no se limita a la evaluación en las comunidades, también evalúan los ensayos, las presentaciones y el comportamiento de los participantes en la Guelaguetza. De incurrir en faltas, a la delegación se le sanciona negando su presencia la próxima edición si meten solicitud. El año de la investigación, quienes cometieron la falta que ejemplificamos, fueron los integrantes de la Delegación de Comitancillo, al acceder a incluir en su grupo a 4 integrantes de Unión Hidalgo.

que la Guelaguetza es un foro de alcances internacionales para promover el turismo en las comunidades que participan o simplemente para dar a conocer sus tradiciones. En este caso, falta investigación dura al respecto, pues son muy inciertos los datos que aseguren que hay un repunte turístico en las comunidades que participan en la Guelaguetza. Quizá a largo plazo podría darse, pero en el corto plazo el beneficio para las comunidades es de otro tipo: la renovación de sus tradiciones y fiestas, así como de los elementos centrales que se manifiestan en ellas: danza, música y vestimenta, pese al proceso de degradación simbólica por el que transitan al ser parte de un espectáculo folclórico turístico.

Procesos de adaptación y preparación para participar en Guelaguetza: recreación, recuperación e invención de las tradiciones y su ritualidad festiva

Si la fiesta es un proceso de simbolización, es decir, la fiesta propicia, activa, dinamiza un proceso de simbolización, podemos decir que la singularidad del proceso de simbolización en torno a la Guelaguetza es la mediación de un proceso de degradación simbólica, resultado de los vínculos entre tradiciones y una tradición inventada. No obstante, ni la calificación del proceso de degradación simbólica ni las ideas en torno a la invención de la tradición son posturas peyorativas, con afán de descalificar o esbozar una crítica moral. Se trata de herramientas conceptuales que utilizamos para describir acontecimientos y procesos que no son concluyentes, es decir, que no se agotan en ellos mismos, pues tanto la invención de la tradición como los procesos de degradación simbólica generan contextos de interacción que incentivan la creatividad humana, a la vez que pueden ser objeto de manipulación. Ahora expondremos tres ejemplos que ilustran tres caminos diferentes que orientan el proceso de simbolización que propicia la participación en Guelaguetza.

La recreación de las danzas de conquista a través de la cosmovisión zapoteca: la *Danza de la Pluma* de San Jerónimo Tlacochahuaya

Numerosos trabajos de investigación han dedicado su esfuerzo a estudiar las danzas de conquista y han formulado un consenso más o menos estable que propone entenderlas como un complejo dancístico cuyo núcleo dramático gira en torno a una confrontación de carácter étnico y religioso de las contrapartes, en el contexto de la representación de un conflicto épico-militar (Jáuregui y Bonfiglioli 1996). La confrontación se realiza, en la mayoría de los

casos, entre los conquistadores españoles y los nativos, resultando diversas versiones del conflicto y su resolución. Siguiendo la clasificación que propone el cubano Demetrio Brisset (1991), ubicamos la *Danza de la Pluma* como una expresión dancística perteneciente al ciclo azteca de las danzas de conquista, donde se representa la disputa entre Moctezuma y Cortés en México, Jalisco, Puebla y Oaxaca, principalmente, así como en Panamá, llamada *Los Montezumas*, y Guatemala, *El Baile de Cor*tés.

En Oaxaca, el texto más antiguo que se tiene de la *Danza de la Pluma* pertenece a la cultura mixteca de Cuilapan de Guerrero, el *Códice Gracida-Dominicano*, el cual responde a la estructura general que analizan los estudiosos del tema. Sin embargo, durante el trabajo de campo nos dimos cuenta de que esta explicación no alcanza para explicar la forma en que comprenden su danza las comunidades zapotecas.

Tal fue el caso de San Jerónimo Tlacochahuaya, población de origen zapoteco perteneciente al Valle de Tlacolula, donde tuvo lugar un proceso de resignificación de la danza a partir de la cosmovisión de su etnia. En la investigación que realizó Jorge Hernández-Díaz (2012) sobre la *Danza de la Pluma* en Teotitlán del Valle, además de referirse a su origen colonial, que la vincula con las danzas de conquista, menciona otra hipótesis de la siguiente manera: "Con ella rendían culto al movimiento de los astros: los movimientos del danzante principal, Moctezuma, es el movimiento del sol en sus distintas fases y al conjugarse con los pasos de los demás danzantes representa el movimiento de los planetas alrededor del sol y de sus propias órbitas" (Hernández-Díaz 2012:25). Este mismo referente lo encontramos durante el trabajo de campo con los danzantes de San Jerónimo Tlacochahuaya, quienes nos explicaron que las formas de la coreografía que presentan, más que líneas o cruces, se trata de solsticios, equinoccios y eclipses. Así mismo, bailan hacia los cuatro puntos cardinales.

El Grupo Huehuecoyotl Danza de la Pluma de San Jerónimo Tlacochahuaya surge como un grupo de promesa en 2010. La mayoría de sus integrantes ya habían participado en un grupo de promesa en 1999, con el objetivo de preparase un año para presentarse durante la fiesta titular del pueblo, el 30 de septiembre, en honor a San Jerónimo Doctor. Por otro lado, algunos de los integrantes del grupo tenían familiares que habían formado parte del grupo de danza que participó en la Guelaguetza de 1983. Impulsados por ese motivo familiar y por generar un espacio de representatividad en la Guelaguetza que despuntara el interés por la danza en su comunidad, se organizaron para solicitar su inclusión en la Guelaguetza 2011. El magnífico resultado que consiguieron en esa ocasión, si bien está respaldado por años de experiencia danzando en la comunidad, por el gran interés y compromiso que tienen los integrantes del grupo con su danza y con su comunidad, así como por la formación de algunos de ellos, que aporta los elementos artísticos que complementan la experiencia de los danzantes, también está sustentado por la ardua investigación que han realizado los "co-

Figura 1. Guelaguetza 2014, Oaxaca, 2014, María de la Luz Maldonado.

yotes viejos" sobre la danza en su comunidad, su significado, la relación con la música y la vestimenta.

Los integrantes del grupo Huehuecoyotl propiciaron un proceso de simbolización que comenzó por la indagación profunda del motivo por el que la *Danza de la Pluma* se baila durante las fiestas patronales, antes de los motivos personales y religiosos, cuestión que cobró mayor sentido cuando se articuló con los saberes generales sobre la danza.

> Antiguamente sabemos que los indígenas hacían sus danzas a sus deidades. Debido a la mano de los conquistadores fueron desapareciendo o se les fue dando otra representación. Los centros ceremoniales también fueron sustituyéndose por templos. Ya no ofrecemos nuestra danza al sol o a la lluvia, sino al sustituto de esas divinidades, que en este caso sería el santo patrón. La *Danza de la Pluma* conserva muy pocos rasgos indígenas, lo único que conserva es la sonaja, porque de los demás elementos, por ejemplo el *macahuite* que llevaban en la mano izquierda, ha sido sustituido por la paleta en forma de azucena, en señal de que fuimos conquistados. La vestimenta toda es de influencia europea, prácticamente, y religiosa sobre todo. Ha sido impuesta por los frailes, que fueron los primeros que retomaron estas danzas pero con otra intención (Pablo Sernas, danzante de la Pluma de San Jerónimo Tlacochahuaya).

El grupo Huehuecoyotl forma parte del trabajo de rescate de la tradición dancística en su comunidad, que experimenta y reconoce su danza a partir de los rituales de su cosmovisión zapoteca. Esto lo plasman tanto en sus movimientos dancísticos como en los glifos de sus penachos, pues ellos mismos se han instruido en la creación de sus tocados, convirtiéndose en artesanos penacheros.

> Normalmente nosotros siempre plasmamos motivos prehispánicos o zapotecos. Tenemos mucha representación del caracol, que para las culturas prehispánicas era el símbolo de nacimiento, de regeneración; plasmamos también el símbolo de movimiento, ya que la danza en sí despierta precisamente eso o ese es su fin, estar en movimiento constantemente. Pero no el movimiento del danzante en su persona, sino que cuando digo movimiento me refiero a que en este caso el personaje principal, que es Moctezuma, hace de acuerdo a la cosmovisión la figura del sol, y si vemos los demás elementos son ocho: los ocho planetas que giran alrededor del sol, que tienen sus movimiento helicoidales y elípticos, alrededor del personaje principal. Cuando decimos movimiento es a ese movimiento, no sólo al de bailar. (Pablo Sernas, danzante de la Pluma de San Jerónimo Tlacochahuaya).

Otro elemento que destaca es el paso inicial de "espacio", con el que inician la danza. En él realizan un paso llamado "rayo", emulando el símbolo principal del Dios Cosijo, el dios de la lluvia, el rayo y la fertilidad de los zapotecos. De esta forma, hay una articulación de sentido que involucra al cuerpo que vivencia el hoy a través de la danza, con la cosmovisión en torno a la presencia de un movimiento velado pero nunca ausente, el símbolo del movimiento, del devenir, del día y la noche: símbolos de vida y muerte que habitan al danzante-símbolo.

> Moctezuma siempre hace la representación del sol, por ende los demás elementos hacen la representación de los planetas. Cuando empezamos a danzar, dentro de nuestras coreografías hacemos muchos movimientos elípticos o circulares. Tratamos de hacer la representación del movimiento del sistema solar. Pero cuando hacemos movimientos lineales, verticales o transversales, nosotros tratamos o decimos que representamos los equinoccios, donde estamos alineados y el sol nos ofrece una sombra o una línea imaginaria, de que estamos haciendo esa función. (Pablo Sernas, danzante de la Pluma de San Jerónimo Tlacochahuaya).

Aunado a la danza, los "coyotes viejos" forman parte del proyecto de rescate de la música de su comunidad, al vincularse con la banda "Amigos de la Música", heredera de la tradi-

ción musical que iniciara el maestro Romualdo Blas, quien compuso la partitura musical que acompaña la *Danza de la Pluma* de la comunidad, entre 1915 y 1936, al formar parte de un grupo de promesa en esas fechas.

De esta manera, pudimos observar un ejemplo del proceso de simbolización que tomó como pretexto la participación en la Guelaguetza, y la vinculó con la participación en las festividades titulares religiosas del pueblo, para rescatar la danza de su comunidad a través de la recreación de los elementos de la cosmovisión zapoteca que le dan sentido a su práctica dancística y se articulan, sincréticamente, con la religiosidad católica.

Recuperación de las tradiciones: la chilena y el traje solteco en San Miguel Villa Sola de Vega

Sola de Vega es un lugar de convergencia de varias etnias, pues su ubicación geográfica la coloca en el punto cumbre de la Sierra Sur, que se comunica con la Costa, con los Valles Centrales y con la Mixteca. Por ello, en su territorio si bien predominan los zapotecos serranos, también hay presencia de chatinos, mixtecos y afrodescendientes, así como mestizos. A su vez, tras el repunte de la actividad minera, llegaron migrantes de origen francés, estadounidense y portugués.

La cabecera municipal del distrito participó en el "Homenaje Racial" de 1932, representando a la región de la Costa, representatividad que continuaría en los Lunes del Cerro hasta 1957, cuando por fin llega Santiago Pinotepa Nacional a la ciudad de Oaxaca. Tal representatividad fue posible por dos motivos: porque la carretera que comunicaba la costa con la ciudad llegaba hasta Sola de Vega; y por el vínculo de poder que mantenía la *vallistocracia* de la ciudad con los hacendados y caciques de la Sierra Sur. A partir de entonces, Sola de Vega continuaría su participación en la Guelaguetza como parte de la Sierra Sur, al igual que Miahuatlán y Ejutla de Crespo. En las presentaciones de esos años, la delegación iba ataviada con la indumentaria campesina. Es de llamar la atención que los integrantes de la delegación no eran de origen campesino, eran hacendados o familiares de los hacendados, de quienes explotaban las minas, cercanos a las autoridades de la Villa. Esta indumentaria se mantuvo hasta 1995.

A partir de entonces, la historia y la costumbre de la participación de la delegación en la fiesta de la ciudad llevó al pueblo, sus autoridades y los integrantes de la delegación, a descuidar su presencia y su organización, descuido que fue observado por el Comité de Autenticidad y la STyDE. A causa de ello, en 2003, la Villa había perdido su lugar en la Guelaguetza. Fue entonces que el maestro José Porfirio Ramírez decidió tomar la responsabilidad

de levantar la delegación de su pueblo y recuperar su lugar en la fiesta de la capital, como homenaje a la delegación de 1953 y 1954 que participó en el Lunes del Cerro. Pero más allá del compromiso con su pueblo, la principal motivación de José Porfirio fue homenajear a su madre, integrante de dicha delegación histórica. Fue así como este maestro solteco y gestor cultural creó el Proyecto de rescate del traje regional solteco.

Coordinado con las autoridades municipales y el director de la Casa de Cultura, José Porfirio Ramírez recorrió la villa visitando a diversas personas de edad avanzada para consultar sobre los diseños de las enaguas, buscando fotos antiguas donde estuviera el traje del hombre solteco, así como a familiares de los primeros participantes soltecos en el "Homenaje Racial" y los Lunes del Cerro, entre los que destaca la señora Elia Quiroz Moreno, hija de la señora Olivia Quiroz, nieta de la Tía Lolita Quiroz, quien enseñó a bailar a la delegación de 1953. José Porfirio iba dibujando las enaguas como se lo indicaban las señoras, resultando doce modelos de enaguas y tres tipos de trajes: traje regional campesino, traje regional de media gala y traje regional de gala.

Se decidió que, para darle mayor presencia a la delegación, se usaría el traje de gala antiguo. Este traje también es un homenaje a la mujer solteca, no sólo de la villa, pues está compuesto de elementos de la mujer campesina, como lo es la blusa bordada en punto de cruz, con motivos de flores: rosas, claveles y orquídeas.[6] Si bien la blusa solteca se distingue de las blusas de Pinotepa o Yaitepec, es cierto que guarda mucha cercanía con ellas, como parte de su herencia chatina. Sobre la blusa, la mujer solteca cubre sus pechos con una mascada.[7]

La falda es de gran belleza: consta de dos olanes al aire confeccionados en tablones de brocado bordado, en ocho metros de tela.[8] Los colores pastel son usados por las mujeres adultas, mientras que las jóvenes usan colores fuertes. La enagua lleva un peto a la altura de la cadera, tres vueltas de tira bordada o blonda, sin encaje. Este modelo, exclusivo de Sola de Vega, recuerda las faldas de las hacendadas, de las esposas de los franceses que llegaron a la villa. No es la típica falda de un sólo nivel o pliegue que estamos acostumbrados a ver en las mujeres de la Costa o en la mujer de los Valles. Es una falda que resalta por varias particularidades: el vuelo abre en la cadera, no en la cintura, lo cual le da mayor longitud a la figura de la mujer, es decir, hace el talle de su dorso más estilizado. Por otro lado, los diferentes pliegues o niveles de tela que presenta la falda, acompañados de tira bordada, le dan una vista pecu-

6 Con un costo de $1,000 pesos.

7 Que implica un gasto de $300 pesos.

8 El costo de la falda es de alrededor de $2,500 pesos.

Figura 2. Guelaguetza 2015, Oaxaca, 2015, cortesía de Lalo Guendulain.

liar y un movimiento espectacular, mismo que pudimos apreciar en la presentación de 2014.

Debajo de la falda visten un refajo blanco, con bordado de cambalache o deshilado en la orilla y una calzonera blanca.[9] A partir del proyecto de rescate, la falda se volvió a confeccionar en la villa, por su parte, la blusa era confeccionada desde tiempo atrás. Acompaña un rebozo de Santa María y una pañoleta doblada colocada en la cintura del lado derecho. Las mujeres trenzan sus cabellos con listones que rematan con un moño en flor y se colocan una rosa en la oreja derecha en honor al Señor de los Milagros y para darle más elegancia a su atuendo.

No puede faltar el collar de azabache negro y cuentas de oro, así como los aretes de filigrana en forma de gusanos o jardineras. Finalmente, destaca el uso de botines negros, tal como lo hacían las hacendadas durante el porfiriato, en cuero, gamuza o charol.[10] Las mujeres portan una corona con resplandor, elemento de importancia y prestigio en los fandangos. Por su parte, los hombres usan la camisa solteca de pechera con alforzas[11] y nudos en los costados, propia de la villa. Un pantalón comercial, una mascada de seda que se sujeta con una argolla en el cuello de la camisa. Llevan un sombrero negro de panza de burro al que colocan una banderita de calenda en contraste con el color de la mascada y calzan unos botines negros.

Los integrantes de la delegación de Sola de Vega bailan chilenas, sones y jarabes, tradición musical que forma parte de su herencia chatina y zapoteca. En la actualidad, una chilena se interpreta con orquesta para que sea bailada. Esta orquesta se compone de clarinetes, saxofones, trombones, contrabajo y batería o tambora. Esta forma de ejecución introduce en

9 Con un costo de $900 pesos.

10 Un gasto de alrededor de $700 pesos. En total por todo su atuendo, las mujeres invierten más de $10,000 pesos, en tanto que los hombres alrededor de $3,000. Además de ellos, tiene que invertir en la guelaguetza que se regala y el costo de la banda de música que los acompaña: en 2014 fue Alma Solteca, que les cobra $20,000 pesos sólo por la presentación en Guelaguetza, aparte es el pago por los ensayos. Todo esto, en muchas ocasiones lo tiene que cubrir la delegación si el municipio no los apoya, como fue en su participación de 2015.

11 Llaman alforzas a unas marcas que los hacendados impusieron a sus trabajadores para reconocerlos.

la chilena un son. "Este ritmo es más enérgico que la chilena, es en realidad un zapateado y así se baila de principio a fin, en cambio, en la chilena las parejas zapatean cuando están de frente" (García Arreola s.f:4). El mismo Román García Arreola, en su texto *La música y el baile de "La Chilena" en la Costa Oaxaqueña*, indica que este son que acompaña a la chilena es una reminiscencia de la "fuga" con la que terminan las piezas andinas, "pues en ambos casos se trata de una parte ejecutada en ritmo *redoblado* que se baila zapateado". Esta es una de las particularidades de las chilenas de la costa oaxaqueña, principalmente en Juquila, Nopala, Pinotepa Nacional y Sola de Vega.

Pero, ¿cómo llegó la chilena a Sola de Vega? En Sola, desde tiempo atrás, se tocaban sones que son característicos de la tradición musical zapoteca, como es *La Chicharra*. Se cuenta que fue en 1866 que un joven solteco que formó parte de las fuerzas del General Porfirio Díaz en la defensa contra los franceses, cuyo nombre se desconoce pero sus apellidos eran Martínez Gaspar, conoció a varios chilenos que formaban parte de la División de Oriente. Hasta 1880 se vuelven a reencontrar los amigos en la Costa Chica, en Puerto Minizo, compartiendo bebida y música. Allí los soltecos escuchan las cuecas chilenas y tanta fue su emoción que pidieron a los chilenos que les enseñaran a tocar y bailar tan bella música. Al volver a Sola de Vega, ese grupo de soltecos enseñó a los arrieros y así empezaron a contagiar con tal expresión musical y dancística a los pobladores cercanos.

En Sola de Vega se tocan varias chilenas, entre ellas: *El tiempo de aguas*, *La baraja*, *Al caer la tarde*, *La india*, *Sola de Vega*, pero sin duda una de las más queridas y escuchadas en el pueblo y proyectada fuera de él gracias a la Guelaguetza es *Arrincónamela*.[12] No obstante, el son-chilena *Toro Rabón* es considerado el himno de los soltecos. Es difícil definir si esta pieza musical es una chilena o un son, pues para algunos es uno u el otro, pero como hemos visto, las chilenas soltecas incorporaron sones en su estructura musical y dancística. Las coplas que lo componen son de la autoría de Alfonso Merlín Ángeles, quien fuera vocalista de la orquesta Alma Solteca.

El baile de la chilena representa el cortejo del gallo a la gallina, la clueca. Para ejemplificarlo mejor, el hombre y la mujer revolotean un pañuelo que asemeja la cresta o el plumaje de la cola de las aves. Se bailaba sobre una canoa o artesa, que se colocaba boca abajo, fungiendo como tarima. Así aseguraban el ritmo que se produce con el zapateado. El movimiento de los pies y las piernas es intenso, veloz, mientras el torso y la cabeza de los bailarines se mantienen inmóvil. Es un baile coqueto, que encuentra descanso en los momentos de las coplas,

12 De la autoría de don Mateo Arreola Calvo, en 1920.

para regresar al enérgico zapateado. Sin embargo, una de las características del baile de las chilenas soltecas, a diferencia de las demás chilenas de Oaxaca, es que el baile de la mujer es más bien pausado, con cadencia y elegancia. La intensidad es propia del zapateado de los hombres. Las chilenas en Sola de Vega se bailan durante las fiestas populares: en jaripeos, bautizos, bodas, cumpleaños, incluso hay chilenas con coplas dedicadas a las pérdidas.[13]

Todos estos elementos fueron recuperados para mantener la participación del municipio en los Lunes del Cerro. Pero el trabajo sigue e incentivó una indagación profunda en las comunidades cercanas a la cabecera distrital. El cuadro de gran calidad dancística y musical que actualmente presenta la delegación de Sola de Vega es resultado del interés de un hombre que contagió a todo un municipio, que les hizo recordar la importancia de la presencia de la comunidad en la fiesta, como una tradición iniciada con el surgimiento de la Guelaguetza, mediante la recuperación de los elementos centrales de la ritualidad festiva de una comunidad pluriétnica y mestiza.

La invención de la ritualidad festiva en la Guelaguetza: *Flor de Piña* en San Juan Bautista Tuxtepec

El caso de San Juan Bautista Tuxtepec nos ilustra el impacto de las tradiciones inventadas sobre las tradiciones, en el "límite" regional en Oaxaca. Por su ubicación territorial, la región del Papaloapan tiene una mayor cercanía con Veracruz y su cultura. Pero más que la cultura de Veracruz, el Papaloapan forma parte de la región del Sotavento. La región del Sotavento se caracteriza por un contexto de actividad agrícola y de expresión musical, donde el son es interpretado con jaranas, requintos y panderos (algunas veces con arpa y violín y, antaño, con flauta) mientras hombres y mujeres zapatean en el tablado de las noches de fandango.

Comúnmente, se identifica al Sotavento con una región de Veracruz, pero culturalmente, dicha región abarca desde la Sierra Madre Oriental hasta la Sierra Juárez, lo que incluye la región media de Veracruz, el noroeste de Oaxaca y el oeste de Tabasco, y está bañada por las aguas de tres ríos: el Papaloapan, el Coatzacoalcos y el Grijalva.

La tradición musical de la región del Sotavento comenzó a gestarse en el siglo XVII, con la influencia del comercio español que, además de sus productos, traía sus costumbres

13 Las fiestas titulares de la Villa son la de San Miguel Arcángel, en septiembre, y la del Señor de los Milagros, en mayo.

y tradiciones, mismas que la población aprendía e incorporaba a las tradiciones propias. En una región con presencia importante de población negra y mulata, marineros locales y españoles fusionaron su música. El son de Sotavento se identifica comúnmente con el son jarocho,[14] como la expresión musical que lo engloba y lo contiene. Sin embargo, el maravilloso son jarocho es una expresión de tantas de las que conforman la región. La diversidad expresiva está marcada por los elementos particulares de cada comunidad (la vestimenta y los días importantes cuando se baila en el tablado)[15] y por el uso de ciertos instrumentos (como en el caso de la chilena): algunos incluyen arpa, otros sólo pandero y jaranas, otros pandero, jarana y requinto.

La expresión creativa, dancística y musical de la cultura del Sotavento gira en torno al fandango. Rocío Ramírez (2013), en su artículo *El son jarocho. Una tradición que se niega a morir*, señala que el fandango es una fiesta popular, que a diferencia de otras, se da con música, zapateado y tarima, como explica la antropóloga Amparo Sevilla: "Es una trilogía muy importante en la que se interpretan sones conocidos, pero también hay mucha versificación improvisada (repentista)". Así mismo, la autora indica que en el fandango hay reglas a seguir para guardar la armonía musical y dancística: no se puede tocar ni bailar en cualquier momento, el turno se guarda con el ritmo de la interpretación colectiva, a la vez que hay sones exclusivos para mujeres.[16] La ejecución, musical y dancística, puede durar hasta 30 minutos.

En cuanto a la vestimenta, los danzantes bailaban con su ropa de trabajo. El hermoso traje blanco de diversos faldones y encaje con una blusa bordada con la que asociamos a

---

14 *Jarocho* es la palabra con la que los españoles nombraron la mezcla racial entre hijos de negros e indios, también identificados como "mulatos pardos". Evidentemente, era una denominación con uso despectivo y denigrante pero que, con el paso del tiempo y como resultado de las constantes luchas de reivindicación y resistencia contra la opresión racial, tomó otro sentido: el de personas alegres, trabajadores y festivas, por lo que, en la actualidad, se utiliza indistintamente para referirse a los originarios de Veracruz. Otra fuente menciona que la palabra jarocho proviene de "jara", unas varas largas que eran usadas como impulsar las embarcaciones sobre las que bajaban los comerciantes por el río Papaloapan para vender sus productos en el mercado de San Juan Bautista.

15 Los días de fandango más importantes son en las fiestas patronales de cada comunidad, articulada con su calendario agrícola. Sin embargo, es la fiesta de la Virgen de la Candelaria, en Tlacotalpan, el más grande de los fandangos de la región, donde se reúnen diferentes comunidades y se realizan festivales de la jarana o de improvisación. Por ende, además de la importancia religiosa crucial que tiene para la región, la fiesta de la Virgen de la Candelaria se constituye como un encuentro cultural, donde conviven diferentes manifestaciones de la cultura de la región del Sotavento.

16 Un ejemplo de este tipo es el son "Siquisirí" o baile de montón que bailan las mujeres en Loma Bonita para abrir los fandangos.

los danzantes de este son, era el traje de las mujeres adineradas de Tlacotalpan que, en el siglo XIX, utilizaban para los eventos sociales más importantes. El uso y la asociación de esta vestimenta con el son de Sotavento se la debemos a los grupos de danza folclórica que lo incorporaron a sus presentaciones por su vistosidad. Con el tiempo, las comunidades lo adoptaron a su tradición cultural, por lo que su uso se generalizó.

Con estas expresiones culturales de la ritualidad festiva de la región participó San Juan Bautista Tuxtepec en el "Homenaje Racial". Pero dicha participación fue muy criticada por los habitantes de la ciudad y organizadores de la fiesta, quienes se preguntaban por qué había "jarochos" en la fiesta de los oaxaqueños, evidenciando los límites ideológicos de la identidad regional oaxaqueña de la época, que asimilaba al otro más que reconocer la alteridad. A raíz de ello, en 1957, las autoridades de Tuxtepec, el municipio más urbanizado de la Cuenca de Papaloapan, por mandato del gobernador Alfonso Pérez Gasga, crearon la danza *Flor de Piña*, a cargo de la maestra Paulina Solís Ocampo, con música mazateca, para ser presentada en los Lunes del Cerro. En cuanto al vestuario, toman los trajes de las diferentes comunidades que conforman la región: Ojitlán, Jalapa de Díaz, Valle Nacional, Ixcatlán, Usila y la piña de Loma Bonita para preparar a las mujeres de San Juan Bautista Tuxtepec.

Pronto, *Flor de Piña* se volvió uno de los referentes más poderosos de la Guelaguetza. ¿En qué radica su éxito? Consideramos que esto se debe a que es una danza regional, no es la danza de una comunidad particular, no es la danza de San Juan Bautista Tuxtepec, es la danza que trata de englobar todos los distintivos culturales de las comunidades de la región a través de sus trajes: en la vestimenta de las mujeres del distrito de Tuxtepec. Todas las comunidades aportan a la danza sus trajes y las que no tienen —curiosamente San Juan Bautista Tuxtepec y Loma Bonita— aportan las danzantes y la piña, respectivamente.

Dos acciones se han realizado para aminorar la imposición del baile regional y de una identidad que también afecta a los pobladores de San Juan Bautista, aunque reproducen la misma lógica de invención y exclusión. En 1976 fue diseñado un huipil para San Juan Bautista Tuxtepec por Felipe Matías Velasco, poeta y cronista originario de Tuxtepec, quien también participara escribiendo el poema *Flor de Piña*. Los distintivos del huipil, compuesto por tres lienzos, son: el bordado de un conejo en el pecho, símbolo de Tuxtepec (*Tochtépetl*, en el cerro del conejo), y una franja de mariposas debajo del conejo haciendo alusión al río Papaloapan (río de las Mariposas). Además, se incluyeron elementos de otras comunidades de la región, como franjas verticales de diversos colores tal como en los huipiles chinantecos, y flores y aves propias de los huipiles mazatecos. Completa la vestimenta el uso de un refajo en color rojo característico de la región.

Actualmente, al grupo que pertenece a la Casa de Cultura Víctor Bravo Ahuja se han integrado muchachas de otras comunidades de la región, por ejemplo de Loma Bonita. En la

Figura 3. Guelaguetza 2015, Oaxaca, 2015, cortesía de Lalo Guendulain.

misma línea, algunas de las integrantes, si bien habitan en la ciudad de Tuxtepec, sus raíces familiares son de Usila, de Valle Nacional u otros poblados. Sin embargo, siguen siendo las muchachas de la ciudad de San Juan Bautista, con los recursos necesarios, las que forman parte de la delegación.

San Juan Bautista Tuxtepec, con *Flor de Piña*, ha centralizado, regionalizado, la representación de Tuxtepec o Papaloapan en la Guelaguetza, a tal grado que durante la fiesta no es necesario hacer la distinción entre el municipio y la región: se presentan como lo mismo. Este es el mayor ejemplo de "mixtificación" de los elementos étnicos y folclóricos de una región, concentrado en una danza que fue creada con el objetivo de presentarse en los Lunes del Cerro.

No obstante, la riqueza de los elementos que combina la ha colocado como una de las danzas más atractivas en la fiesta, por la belleza de sus trajes, el dinamismo de sus movimientos dancísticos —cuyas mujeres bailan en círculos en torno a la piña y en líneas mostrando sus hermosos trajes que han comprado a las artesanas de las diferentes comunidades— y su música que se ha convertido en un referente de la Guelaguetza. Así tenemos un ejemplo de la relación que se establece entre las diferentes tradiciones y la imposición de motivos e intereses que genera en las tradiciones locales la invención de tradiciones como la Guelaguetza.

Conclusiones

Cuando analizamos las formas de participación, organización y los procesos de adaptación que implica asistir a la Guelaguetza para las comunidades, se nos amplía el panorama de la fiesta en la ciudad, más allá de los fines políticos y económicos que la insertan en el mercado del folclor turístico. Sin lugar a dudas, el proceso de simbolización que se introduce en las comunidades con motivo de su participación en la Guelaguetza es ambiguo, en buena medida depende del buen o mal uso de los símbolos en las comunidades, como ejercicios de recreación de sus tradiciones pero también como formas de imposición de las identidades que buscan definir, más que reconocer, dentro de un complejo festivo que genera un contexto de interacción social jerarquizado en función de posicionamientos estructurales.

Figura 4. Guelaguetza 2015, Oaxaca, 2015, cortesía de Lalo Guendulain.

Sin lugar a dudas, se abrió la participación de las comunidades cuando la Guelaguetza se dividió en edición matutina y vespertina, a la vez que generó un escenario de disputa por la representatividad de las comunidades y de las regiones. No obstante, los mecanismos de participación han bloqueado las posibilidades de muchas comunidades que no se ciñen a los lineamientos del espectáculo, respetando ante todo las prácticas de su ritualidad festiva tal como lo hacen en su comunidad. Esto no quiere decir que los tres casos que analizamos sean irrespetuosos con la tradición y su comunidad, al contrario, su participación en la Guelaguetza les generó otro canal de vínculo con su comunidad y otro motivo para la recreación de sus tradiciones. La diferencia radica en que estas tres comunidades, quizá en mayor medida la delegación de Tuxtepec, lograron comprender el contexto al que apuntaba su representación, de tal forma que se adaptaron a los lineamientos que exige la fiesta. Lineamientos que oscilan entre el espectáculo y la procuración de las tradiciones.

Más que dar conclusiones tajantes, que clausuren las líneas de investigación venideras, sigue habiendo muchas interrogantes en torno a la Guelaguetza, principalmente sobre el impacto real en las comunidades, más allá del rescate, recuperación e invención de las tradiciones. La propia Guelaguetza ha generado un circuito dancístico en torno a las fiestas patronales de las comunidades que participan, pues en este espacio de interacción se perpetúan vínculos sociales a través de invitaciones a participar con sus danzas en las comunidades de otros participantes. Por supuesto que se trata de un espacio de suma valía, principalmente para la práctica y el intercambio de la danza, música y tradiciones, así como para incentivar las relaciones intrarregionales.

Pero la Guelaguetza sigue centralizando y capitalizando el potencial económico de la fiesta en la ciudad de Oaxaca. Se requiere de una organización que busque generar un impacto mayor, diversificado, de los grandes beneficios de esta fiesta para las comunidades que participan, dentro de un estado que se caracteriza por altos índices de pobreza, desigualdad, analfabetismo, pero que, pese a ese escenario que nos parecería agónico, nunca dejan de za-

patear al ritmo de un son o una chilena, y con gran alegría a la vida revolotean los pañuelos al bailar y sostienen sus enaguas, como sosteniéndose a la propia vida.

Bibliografía

Brisset, Demetrio
1991 Una familia mexicana de danzas de la conquista. *Gazeta de Antropología* (8). Documento electrónico, http://www.ugr.es/~pwlac/G08_03DemetrioE_Brisset_Martin.html.

Cassirer, Ernst
1944 *Antropología Filosófica*. FCE, México.

Chassen-López, Francie
2010 *Oaxaca, entre el liberalismo y la revolución. La perspectiva del sur (1867-1991)*. UAMI-UABJO, México.

Duch, Lluis
2002 *Antropología de la vida cotidiana*. Trotta, Madrid.
2004 *Las estaciones del laberinto*. Herder, Barcelona.
2012 *Religión y comunicación*. Fragmenta, Madrid.

Durkheim, Emile
2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México.

García Arreola, Román
s.f. *La música y el baile de "La Chilena" en la Costa Oaxaqueña,* reproducción en copias proporcionada por José Porfirio Ramírez.

Hernández-Díaz, Jorge
2012 *La Danza de la Pluma en Teotitlán del Valle. Expresión de identidad de una comunidad zapoteca*. Conaculta, Secretaría de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca, México.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
2012 *La invención de la tradición*. Crítica, Barcelona.

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli (editores)
1996 *Las danzas de conquista, I. México contemporáneo*. Conaculta-FCE, México.

Kant, Immanuel
2010 *Crítica de la razón pura*. Editorial Gredos, Madrid.

Lanceros, Patxie
2006 Sentido. En *Diccionario de Hermenéutica*, editado por Andrés Ortiz-Osés y Patxie Lanceros, pp. 745-750. Universidad de Deusto, Bilbao.

Levi-Strauss, Claude
1981 *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Paidós Iberia, España.

Merleau-Ponty, Maurice
1975 *Fenomenología de la percepción*. Península, España.

Ramírez Bohórquez, Everardo
1990 *El Homenaje Racial en el IV centenario de Oaxaca*. H. Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez-Casa de la Cultura Oaxaqueña, Oaxaca.

Ramírez, José Porfirio
2013 *Gestión e intervención cultural, artística, turística y económica para el desarrollo sustentable en Villa Sola de Vega, Oaxaca. 2011-2013*. Monografía en archivo, Comité de Autenticidad, Oaxaca.

Ramírez, Rocío
2013 El son jarocho. Una tradición que se niega a morir. En *Boletines INAH*. Documento electrónico, *http://www.inah.gob.mx/images/boletines/reportajes/20131003_sonjarocho/sonjarocho.pdf*

HISTORIA DE UN GABÁN: EL *KAXKEM* ZAPOTECO DEL SUR[1]

DAMIÁN GONZÁLEZ PÉREZ
damiangp313@hotmail.com

RESUMEN

El presente artículo tiene como propósito rastrear histórica y etnográficamente un gabán de uso exclusivamente masculino, tejido en telar de cintura en varias comunidades zapotecas del sur de Oaxaca, cuyo nombre es una derivación de la palabra nahua *quechquémitl*, con la forma españolizada "casqueme" y la zapotequización "*kaxkem*". En su manufactura se empleaban originalmente fibra de lana y chichicastle, tintes naturales como grana cochinilla y añil, así como los colores naturales de ambas fibras. Además del abordaje histórico y etnográfico, en el artículo se plantea una hipótesis sobre la reutilización del nombre nahua de una prenda femenina usada en el centro y norte del país, como es el *quechquémitl*, para denominar al gabán masculino en la región zapoteca del sur.

PALABRAS CLAVE

Gabán, tradición textil, telar de cintura, lana, chichicastle.

ABSTRACT

This article aims to track the history and ethnography behind an overcoat designed only for men known as "casqueme". The garment is made with a backstrap loom in different Zapotec

---

1 El presente trabajo forma parte de una investigación mucho más amplia que versa sobre la tradición textil en la región zapoteca del sur de Oaxaca, en particular en comunidades de los distritos de Miahuatlán, Loxicha y Yautepec, la cual se realiza como parte de una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Para la preparación de este texto, agradezco a Alejandro de Ávila por compartir diversas consideraciones respecto a los gabanes producidos en la región zapoteca del sur y de su tradición textil en general, así como la mención de algunas referencias bibliográficas en las que se registra dicha prenda, en particular, mediante el calificativo de casqueme o *kaxkem*.

communities in southern Oaxaca. Wool fiber, "chichicastle", natural dyes -such as indigo and cochinilla, as well as the natural colors of both fibers were originally employed for the manufacturing of the piece. Its name is a derivation from the Nahua word quechquémitl, the castilianized word "casqueme" and the Zapotec word *kaxkem*. The article also proposes the hypothesis in which this male overcoat from the southern Zapotec region is named after a female garment used in northern and central México, the quechquémitl.

KEY WORDS
Overcoat, textile tradition, backstrap loom, wool, chichicastle.

Preámbulo

En la región zapoteca del sur de Oaxaca, en particular en comunidades de los distritos de Miahuatlán y Yautepec, en la región Sierra Sur, y Pochutla, en la Costa, algunas tejedoras de telar de cintura siguen manufacturando gabanes con lana natural y, en algunos casos como San Juan y San Pedro Mixtepec, también con estambre industrial. Sin embargo, esta tradición textil se ha perdido casi por completo en muchas de las comunidades donde hasta hace algunas décadas se tejía dicha prenda, a la cual se ha denominado, al menos desde el siglo XIX (Velasco 1891:334), con la deformación del término nahua *quechquémitl*, que deriva de *quechtli*, "cuello", y *quemitl*, "tela, vestido, manto" (Simeón 2006:421-422; Stresser-Péan 2012:70).

El vocablo *quechquémitl* designa, propiamente, una prenda exclusivamente femenina empleada en el centro y norte del país para cubrir los hombros y parte del pecho y la espalda de la mujer, dependiendo la región y las características de su confección. En su libro *De la vestimenta y los hombres*, Claude Stresser-Péan hace una de las revisiones más recientes sobre las variaciones, el uso y la extensión de dicha prenda en Mesoamérica (2012:70-89).

Las formas con las que se utilizó *quechquémitl* para nombrar al gabán son muy similares entre ellas. Los hablantes asumen como términos propios de sus lenguas las siguientes zapotequizaciones: *kaxkém*, en Santo Tomás Quierí y San Juan Mixtepec; *káxkiém*, en San Pedro Mixtepec;[2] *kaxkem*, en San Agustín Mixtepec, Santa Catarina Quioquitani, San Juan Guivini

2 Ortografía sugerida por Norma Vásquez Martínez (comunicación personal 2016).

Mapa 1. Situación geográfica: Localidades mencionadas en el texto. Elaboración de Damián González Pérez.

y San Miguel Suchixtepec;[3] y *kem*, en San Sebastián Río Hondo. En cambio, consideran como términos en español las formas "casquem" o "casqueme", en Santa Catarina Quioquitani, San Agustín Mixtepec y San Sebastián Río Hondo (Mapa 1).[4]

En el caso de su manufactura, los gabanes se hicieron desde el periodo colonial, sobre todo, con al menos dos materiales: lana de borrego y chichicastle (*Urera cacarasana*). Esta planta se usó en comunidades zapotecas y chontales; según los registros etnográficos dispo-

3 Una forma descriptiva de nombrar al gabán de lana en Suchixtepec es también *laryits mbakxil', que significa "tela de lana de borrego (perro de algodón)": lar, "tela"; yits, "pelo"; mbak, "perro"; xil', "algodón".*

4 En el trabajo se usarán de manera indistinta las formas *kaxkem* y *casqueme*, así como gabán.

nibles, parece ser la única región en el país donde se utilizó esta fibra para elaborar textiles. La consideración sobre la relevancia de este estudio deriva, sobre todo, del nombre, casqueme o *kaxkem* (con las respectivas variantes), así como del uso de la fibra de chichicastle en su elaboración, aspectos que serán tratados a continuación.

Algunos antecedentes históricos

A pesar de la poca documentación sobre la región zapoteca del sur, existen datos provenientes de las *Relaciones Geográficas*[5] realizadas entre el siglo XVI y XVIII, los cuales son bastante sugerentes para el rastreo histórico de la prenda que nos ocupa, es decir, el gabán contemporáneo tejido aún en comunidades zapotecas del sur de Oaxaca. En general, durante la época prehispánica la prenda masculina empleada para cubrir la parte de los genitales era el *maxtli* (*maxtlatl*), cuya forma en zapoteco fue registrada en las *RG* de Nejapa del siglo XVI ([1579-1581] 1905:34) como *lananir*. Para su uso, los adolescentes debían ser partícipes de cierto rito de paso. A la prenda se le describe como un lienzo largo de un palmo de ancho, es decir, de poco más de 20 centímetros; pasaba entre las nalgas y se anudaba por la parte de enfrente, a la altura de la cintura (*RG* ([1579-1581] 1905:118).

Entre los adultos la tilma era la prenda que cubría la parte superior del cuerpo y consistía en una manta rectangular abierta, amarrada en diagonal sobre uno de los hombros. Sin embargo, su uso estaba sujeto a normas, pues un *macehual* o *peniqueche* sólo podía portar tilma de henequén, a diferencia de un cacique o principal, quien tenía derecho a usar tilma de manta de algodón, como sucedía en Nejapa y Ozolotepec (*RG* [1579-1581] 1905:35, 140-141). Las tilmas de henequén llegaban, por mucho, a la rodilla, mientras que las tilmas de lana podían llegar a ras de suelo (*RG* [1579-1581] 1905:35).

Este tipo de normas eran generales para el resto de la vestimenta y probablemente fue así en toda la región. En Ozolotepec, por ejemplo, un *peniqueche* podía ser despojado de su ropa si ésta era de algodón. Después de la invasión española, la ropa y calzado de henequén

5 Las primeras *Relaciones Geográficas* corresponden a aquellas del siglo XVI publicadas por Francisco del Paso y Troncoso, las cuales serán referidas en este texto como *(RG [1579-1581] 1905)*. Las segundas relaciones fueron recabadas en 1609 y aparecen como suplemento en la misma obra publicada por Paso y Troncoso, bajo el título *Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan, Ocelotepec, Coatlan y Amatlan*, las cuales serán referidas con la forma (*RG* [1609] 1905). Las terceras relaciones son de la segunda mitad del siglo XVII y fueron editadas por Manuel Esparza, y serán referidas como (Esparza 1994).

fueron los elementos distintivos de los estratos bajos, y al igual que en el pasado, el uso de la ropa siguió siendo objeto de este tipo de normas (*RG* [1579-1581] 1905:35), las cuales incluyeron para entonces camisa y pantalón de algodón, e incluso zapatos, capa y sombrero.[6]

En Miahuatlán, los hombres siguieron usando cacles de fibra de maguey después de la invasión española (*RG* [1579-1581] 1905:128). Esta misma prenda formó parte de relaciones de intercambio de productos entre Ozolotepec y los mexicas, quienes enviaban al señorío zapoteco mantas finas, plumas de colores y los propios cacles, a cambio de grana cochinilla,[7] oro en polvo y mantas de menor valor (*RG* [1579-1581] 1905:138).

Hacia la costa, en la parte de Pochutla y Huatulco, la producción de algodón era destacable. Con ella se tejían en la Colonia las camisas y calzones de manta masculinos (*RG* [1579-1581] 1905:235, 239), tal como ocurrió en el resto de la región. Parte del algodón que se producía en esta zona costera era adquirida por comerciantes de la sierra, quienes la distribuían a partir de los mercados (*RG* [1579-1581] 1905:241). Una de las prendas de guerra registrada en la costa fue el *ixcahuipil*, que consistía en una túnica de algodón acolchada que protegía a los hombres de las flechas de sus enemigos (*RG* [1579-1581] 1905:239; *cf.* Stresser-Péan 2012:96-100).

Otra prenda masculina que se menciona en las relaciones de San Pablo Coatlán y Santa María Lachixío es el cotón. En el primer caso, se le describe hecho de lana y algodón, el cual se acompañaba de calzón de piel de venado o de un paño abierto por los costados, que cubría a su vez otro calzón de algodón (Esparza 1994:88-89).[8] En el segundo caso, el cotón es referido únicamente de lana en colores blanco, negro y café, es decir, sus colores naturales (*RG* [1579-1581] 1905:188-189).

---

6 Al igual que en otras regiones de la Nueva España, en la zona zapoteca del sur el uso de vestimenta a la usanza española fue parte de los privilegios que buscaron los caciques y principales de las comunidades indígenas mediante la solicitud de permisos ante instancias civiles. Además de la vestimenta de manta y de prendas similares a las usadas por los europeos, fue común que caciques y principales solicitaran también autorización para montar a caballo con silla, freno y espuelas y portar armas (González Pérez 2014:51).

7 La referencia a la producción de grana cochinilla y su comercialización desde la época prehispánica en toda la región es frecuente. Uno de los lugares donde más se vendía este tinte era en el mercado de Miahuatlán (*RG 1579-1581:*126), el cual se sigue llevando a cabo los días lunes. Además de las RG del XVI y XVII, las RG de Oaxaca de 1777-1778 refieren la importancia de la grana en el trabajo textil y como la principal fuente económica de la región (1994:196, 269-279). Sin duda, la importancia de la grana cochinilla ha derivado en un corpus de investigaciones bastante amplio. Una de ellas, y tal vez la más reciente, es la tesis doctoral de Huemac Escalona Lüttin, *Rojo profundo: grana cochinilla y conflicto en la jurisdicción de Nexapa, Nueva España, siglo XVIII* (2015).

8 Esta combinación de calzón de manta cubierto por un calzón de cuero de venado o de gamuza abierto de los lados es frecuente en las relaciones de distintos pueblos de la región.

Mapa 2. Distribución geográfica del xicolli en Mesoamérica durante el siglo XVI. Fuente: Stresser-Péan 2012: 112.

En su obra *De la vestimenta y los hombres*, Claude Stresser-Péan (2012:111), al analizar la prenda denominada en nahua como *xicolli*, menciona que en algunas ocasiones los españoles le nombraron "cotón" a diversas prendas, en alusión a una manta de algodón española de varios colores. El *xicolli*, por su parte, era un chaleco o saco abierto por el frente, sin mangas, que se usaba sobre el torso desnudo (*RG* [1579-1581] 1905:100-101). Un ejemplo contemporáneo de una prenda masculina denominada cotón consiste en un textil de lana que cubre el torso y que está abierto de ambos lados (mas no del frente), la cual se usa en alguna región serrana de Puebla (*RG* [1579-1581] 1905:111). Sin embargo, varias de las prendas que actualmente se asocian con el cotón son abiertas por el frente.

En el pasado, el *xicolli* fungió como una prenda masculina de uso cotidiano y ritual, y su hechura era muy similar a la de un huipil femenino de dos o tres lienzos. Su uso se extendió en el siglo XVI desde la región del centro de México, a partir de Tula y Cholula, hasta Guatemala, incluyendo lo que son ahora Guerrero, Oaxaca, Chiapas y el resto del área maya (*RG* [1579-1581] 1905:112-113). Para el caso de la región zapoteca del centro de Oaxaca, el término

Figura 1. Con motivo de las exequias de 12 movimiento, cuatro personajes aparecen en la escena entregando presentes frente al bulto mortuorio. De ellos, el segundo lleva entre sus manos una vasija con chocolate adornada con dos flores y porta un *xicolli* rojo; el tercer personaje de la procesión sujeta como presente un *xicolli* rojo, muy similar al anterior, pero con un una iconografía distinta en la parte inferior de la prenda (*Códice Nuttall*, lám. 81).

de *xicolli* aparece registrado en el *Vocabvlario en lengva çapoteca* de Juan de Córdova (1987: 429v), en cuya entrada el fraile hizo la anotación "manta vestidura antigua". Como equivalente zapoteco del *xicolli* se registró el término *làti yaba*.

La misma Stresser-Péan se apoya de distintas fuentes alfabéticas y pictográficas en las que se menciona o representa al *xicolli*, e incluso describe algunos ejemplares arqueológicos (2012:100-113). Al enfatizar el uso de la prenda dice: "no era una túnica de guerra propiamente dicha, aunque haya sido usada a veces por algunos combatientes. Era sobretodo de uso co-

Figura 2. A la izquierda de la escena se observa al dios Sol sentado frente a dos personajes quienes reciben cada uno, entre otras cosas, armas de guerra y un *xicolli*: el primero es de color rojo con glifos de guerra a manera de bandas verticales chevrón en color blanco; el otro tiene franjas verticales de diversos colores (*Códice Nuttall*, lám. 10).

tidiano y de uso ritual" (Stresser-Péan 2012:113). En códices como el *Nuttall* (2008) aparecen diversas escenas en las que se representa al *xicolli* como distintivo militar, lo que podría denotar el sentido ceremonial de ciertos contextos, en algunos de los cuales la prenda es parte de los presentes que se entregan a personajes vivos, así como a difuntos que se encuentran en bultos mortuorios (Figuras 1, 2).

Si bien es cierto que las referencias sobre el cotón de San Pablo Coatlán y Santa María Lachixío no son claras en las *RG* del XVIII, dejan ver al menos la existencia de una prenda masculina que cubría la parte de arriba del cuerpo, hecha con lana y algodón, combinando colores café, negro y blanco. Frente a ello, surgen varias interrogantes cruciales para los fines del presente trabajo: si fue una prenda abierta por enfrente, abierta a los lados o, lo que es menos probable, sólo con bocamangas y abertura para el cuello, como en el caso del *ixcahuipil*; si fue una prenda exclusivamente masculina y qué tipo de uso tuvo (cotidiano, ceremonial, social); qué tan extendido fue su producción y uso en la región.

El gabán zapoteco del sur: registros recientes

El rastreo de información sobre la indumentaria masculina usada en comunidades de la región, sobre todo de aquella que cubre la parte del torso, se pierde por varios siglos, hasta finales del siglo XIX, cuando Alfonso Luis Velasco, en su obra *Geografía y estadística del Estado de Oaxaca de Juárez* menciona que existían en la jurisdicción de Miahuatlán 14 talleres en los que se confeccionaban jergas, ceñidores y casquemes de lana (1891:334). Tiempo después, a mediados del XX, Basilio Rojas, al describir la situación de los talleres textiles en la misma

Figura 3. Gabán de lana hilada a mano y tejida en telar de cintura. Los colores son negro natural, rojo teñido con grana cochinilla y azul de añil: San Pedro Mixtepec, ca. 1940, Colección Ruth Lechuga, Museo Franz Mayer, cat.: 595, caja 114.

región, señala que tanto en la comunidad de San Andrés Paxtlán como en otras comunidades se tejían caxquemes de lana en telar de cintura (1964:259).

A partir de ahí, los próximos registros accesibles son uno muy breve de Roberto Weitlaner y otro mucho más detallado de su hija Irmgard Weitlaner Johnson. La primera de estas menciones es de febrero de 1956, cuando Roberto Weitlaner, en compañía de Gabriel de Cicco y Donald Brockington, realizó un recorrido de campo en la región de Loxicha. Estando en una "tiendita" de la actual agencia de policía La Paz Obispo: "[...] nos encontramos con unos individuos quienes ostentaban lujosos jorongos de lana, rayados y sumamente calientes. Su precio es de unos 50 pesos. Son hechos aquí y en las rancherías vecinas por mujeres sobre el telar nativo".[9]

Irmgard[10] es mucho más específica en cuanto a la diversidad de gabanes o cotones de lana que se elaboraban en varias comunidades de la región. Para el caso de las comunidades de San Pedro, San Juan, San Agustín y San Lorenzo Mixtepec, señala que era usual la combinación de franjas diagonales intercaladas de colores azul de añil y rojo de grana cochinilla. Dichas comunidades adquirían la grana en mercados regionales como los de Miahuatlán,

9 Fondo Weitlaner, Biblioteca Miguel Othón de Mendizabal, Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia: carp. XXXIV-1, doc. 1; carp. XXI, doc. 1, "Vestidos y adornos".

10 Colección Irmgard Johnson, Biblioteca Juan de Córdova, Centro Cultural San Pablo: cuaderno (registro especial) 20, pp. 76-78.

Figura 4. Gabán de lana natural hilada a mano y tejida en telar de cintura con franjas en blanco natural, rojo y azul: San Juan Mixtepec, ca. 1975, Colección Ruth Lechuga, Museo Franz Mayer, cat.: 596, caja 114.

Figura 5. Gabán de lana natural hilada a mano y teñida con grana cochinilla y añil: Santa Catarina Quioquitani, ca. 1965, propiedad de Damián González Pérez.

Figura 6. Gabán de lana natural hilada a mano y tejida en telar de cintura, en colores naturales blanco, café y "moro": San Miguel Suchixtepec, 1963, propiedad de Damián González Pérez.

Ejutla de Crespo y en la propia ciudad de Oaxaca. También se tejían gabanes con rayas diagonales combinando hilos de lana natural blanca con lana teñida en azul. En una tercera combinación de colores se usaba lana natural sin teñir en color blanco, negro, café y gris o moro, que se obtenía revolviendo la lana blanca y negra o blanca y café. Estos hilos de color natural se combinaban de diversas maneras, lo que diversificaba aún más la gama de combinaciones posible (Figuras 3, 4, 5, 6).

El término que usa Irmgard para nombrar al gabán es el de cotón, tal como se le refiere en las *Relaciones Geográficas* de San Pablo Coatlán y Santa María Lachixío del siglo XVIII. Además de los gabanes de lana tejidos en la zona de Mixtepec y en otros pueblos cercanos, Irmgard registró un tipo de gabán desconocido hasta entonces, elaborado de una planta llamada comúnmente chichicastle (*tzitzicaztli*), de la familia de las ortigas (*Urera cacarasana*). Otros nombres dados a esta misma planta en otras partes distintas a la región zapoteca del sur son: mal hombre, quemador, chichicastillo y mala mujer (Mac Dougall y Johnson 1966, citado por García Valencia 1975:17; *cf.* de Ávila B. 1997:115-116).

La mayor parte de información recabada hasta ese momento derivó de un viaje que hizo Irmgard Johnson en 1951 a la comunidad de San Juan Guivini, en compañía de Thomas MacDougall, Bodil Christensen, Francisco Ortega y dos personas de San Juan Guivini que

Figura 7. Gabán de chichicastle y lana de borrego en colores naturales, con rayas verticales de lana café natural mezclada con azul, y rayas en rojo: San Juan Guivini, ca. 1940, cat. GAB0028 (ver CONABIO y MTO 2013).

Figura 8. Gabán de chichicastle y lana combinados en urdimbre y trama, con rayas verticales de lana en trama en color café, azul y rosa: San Juan Guivini, 1963, propiedad de Damián González Pérez.

sirvieron como guías. Kirsten Johnsson, en su muy reciente libro *Saberes enlazados. La obra de Irmgard Weitlaner Johnsson* (2015:47-50), relata esta visita que hizo su madre, la cual fue sumamente pertinente, pues coincidió con la fiesta de la Virgen de la Soledad, lo que les permitió apreciar el uso de algunos gabanes o cotones hechos precisamente con chichicastle. Los gabanes estaban tejidos con esta fibra y con lana de borrego, ambas hiladas a mano, y en el tejido se formaban rayas verticales rojas y azules (Figuras 7, 8).

En el momento de la visita eran pocas las mujeres que aún hilaban y tejían con chichicastle. La información que recabaron les fue proporcionada por una anciana de nombre Cenobia Cruz, quien explicó los procesos de extracción y preparación de la fibra, así como el hilado, el cual fue muy peculiar, ya que doña Cenobia usó una olla para apoyarse sobre su superficie y generar la torsión requerida que en otras regiones se logra torciendo las fibras sobre la pierna de quien hila (García Valencia 1975:61-62; *cf.* Johnson 2015:47-50). Esta misma técnica de hilado se empleó en comunidades como San Francisco Ozolotepec, donde se usaba como apoyo un cuero de venado, el cual, al colocarse sobre la pierna, permite que la torsión de la fibra para formar el hilo sea más fácil. Además de este procedimiento, fue usual el hilado con uso y malacate.

Kirsten Johnson acompaña su interesante descripción con varias fotografías: una de ellas de un gabán de chichicastle con rayas de lana teñida de azul, adquirido por su madre para el MNAIP; otra, del proceso de hilado del chichicastle con doña Cenobia torciendo la fibra sobre la olla de barro; una tercera foto con Thomas MacDougall guareciéndose del sol bajo la sombra de una rama de chichicastle, tomada en el camino entre Miahuatlán y Pochutla; y una cuarta fotografía de la plaza de San Juan Guivini durante la fiesta de la Virgen de la Soledad, en la que se distinguen algunos señores portando casquemes sobre uno de sus hombros.[11] Además de estas fotos, Kirsten incluye 5 esquemas de técnicas de tejido de gabanes de chichicastle, los cuales elabora con base en los esquemas hechos por la propia Irmgard (Johnson 2015:48).

Un aspecto sumamente relevante en este rastreo es la referencia que se hace en las *Relaciones Geográficas* del XVIII sobre el uso del chichicastle en las comunidades zapoteca de Santiago Lapaguía, de la jurisdicción de Miahuatlán (y colindante con San Juan Guivini), y en el pueblo chontal de Quiegolani, ubicado en la misma región, pero dentro de la jurisdicción

11 En uno de sus libros de notas etnográficas, Irmgard describe un gabán hecho de fibra de chichicastle perteneciente al acervo del Museo Nacional de Antropología: Colección Irmgard Johnson, Biblioteca Juan de Córdova, Centro Cultural San Pablo: cuaderno (registro especial) 20, pp. 3-6, 31-37; 71-72.

Figura 9. Hilos de lana natural en colores y tonos distintos, San Agustín Mixtepec, octubre de 2015, Damián González Pérez.

de Nejapa. Del primer caso se dice que las mujeres de familias con pocos recursos usaban naguas hechas de chichicastle. Para el hilado, revolvían la fibra ya limpia y cocida con lana negra o azul y luego hilaban las fibras mezcladas (Esparza 1994:191). En Quiegolani el chichicastle también fue una fibra usada por tejedoras sin muchos recursos, pero no se especifica nada sobre la combinación con otras fibras como la lana (Esparza 1994:290).

Situación actual del *kaxkem*

Actualmente la manufactura de casquemes es muy limitada en términos de combinaciones de color, fibras y su elaboración en pocas comunidades. En San Agustín Mixtepec, por ejemplo, originalmente los casquemes se tejían con rayas diagonales de lana natural negra y lana teñida con grana cochinilla, así como rayas rojas y azules, éstas últimas de hilo teñido con añil. Sin embargo, hoy en día sólo se usan colores naturales, es decir, blanco, negro, café y gris o moro. Los colores usados para formar la urdimbre son el blanco y el café, llamado también "coyuchi" (Figura 9).[12] Las personas de mayor edad en San Agustín Mixtepec recuerdan

12 Genoveva López, tejedora originaria de San Agustín Mixtepec, vende una parte de los casquemes que teje a revendedores de San Juan Mixtepec, quienes se han convertido en vendedores de lana, y a turistas provenientes de distintas partes de Oaxaca y del país. Durante un tiempo, la señora Genoveva vendió directamente sus casquemes en las ciudades de Oaxaca y México.

Figura 10. Tejedora de San Juan Mixtepec tejiendo un *kaxkem* de estambre en colores rojo y azul, San Juan Mixtepec, octubre de 2015, Damián González Pérez.

que el uso de este tipo de gabanes dependía de los recursos de las familias, ya que teñir la lana con añil o grana resultaba costoso, de ahí que la combinación de colores naturales fuera la más común cuando las familias carecían de dinero, mientras que el uso de lana teñida se consideraba un lujo que no cualquiera podía darse.

En San Juan Mixtepec, San Pedro Mixtepec y Santa Catarina Quioquitani la combinación más usual sigue siendo la de rayas rojas y azules o negras. En las dos primeras comunidades, también se tejían gabanes combinando hilos de lana blanca y azul. Actualmente, sobre todo en San Juan Mixtepec, las señoras y ancianas que aún tejen casquemes lo suelen hacer con estambre o hilos de lana industrial (Figura 10), debido a que resulta más económico, a pesar de que en este pueblo aún hay familias que tienen borregos lanudos, pero casi la totalidad de la lana la venden a tejedoras de pueblos como San Agustín Mixtepec y San Sebastián Río Hondo.[13]

13 Las redes de comercio en torno a la tradición textil en la región zapoteca del sur fue bastante extensa e incluyó comunidades de los distritos de Miahuatlán, Pochutla y Yautepec, así mercados importantes de ciudades periféricas como Miahuatlán, Pochutla, Juchitán, Ejutla de Crespo, Ocotlán y Oaxaca (González Pérez 2016).

En el caso del chichicastle, las últimas comunidades zapotecas de la región donde se tejió con esta fibra fueron San Juan Guivini y Santiago Lapaguía. Sin embargo, algunos ancianos de San Francisco Ozolotepec y Santa Catarina Xanaguía recuerdan que en dichas comunidades también se usó la fibra para el tejido de gabanes. En Guivini, el uso de la fibra no se limitó a los gabanes, según recuerdan los ancianos. Las mujeres de la comunidad también tejieron huipiles, rebozos, ceñidores y paños, entre otras prendas, tal como sucedió en la misma comunidad de Lapaguía y Nejapa, según las *Relaciones Geográficas* del siglo XVIII (Esparza 1994:191, 290).

En Guivini, la última persona en tejer el chichicastle fue Estefanía Ibáñez García, de 88 años de edad, quien a los 15 años comenzó a tejer en telar de cintura. Los dos últimos gabanes que tejió los cambió con un matrimonio de estadounidenses, quienes le intercambiaron sus gabanes por cobijas de fábrica. El nombre común para el chichicastle en la variante de doña Estefanía es *yag tlak*. Al igual que sucedió en el pasado con ésta y con otras fibras duras como el henequén en otras regiones, los textiles de chichicastle fueron los más comunes, debido a que la lana era muy costosa, sobre todo porque no se producía en la comunidad.

Sobre el nombre de *kaxkem*

El uso del término casqueme o *kaxkem* en la región zapoteca del sur de Oaxaca es relevante no sólo por ser la única zona del país donde recibe este nombre, sino también por la manera en que las comunidades se apropiaron de un vocablo de origen nahua para designar una prenda exclusivamente masculina. Una posible explicación de este proceso, al menos en términos lingüísticos, la encontramos en la referencia que hace Stresser-Péan (2012) sobre el uso del término *quechque'mt* como equivalente de "huipuil" en la lengua pochuteca documentada por Franz Boas entre enero y febrero de 1912 en Pochutla (1917), en la costa de Oaxaca. Stresser-Péan llama la atención sobre la transferencia de significado en dicho vocablo, suponiendo que a diferencia de otras comunidades de habla nahua en México, el reducto asentado en la costa de Pochutla adjudicó una palabra usual en el nahua, para una prenda femenina predominante en dicha región de la Costa de Oaxaca, así como en la Sierra Sur, es decir, el huipil.

Sin embargo, existen otros casos en los que los términos *quechquémitl* y "huipil" sufrieron este tipo de sustitución de significados. En las comunidades nahuas de Cuetzalan y Teziutlán, en la Sierra Norte de Puebla, por ejemplo, se usa el término huipil para nombrar al *quechquémitl*. En la misma comunidad de Cuetzalan y en Hueyapan los hablantes de nahua asumen que "huipil" corresponde al término que empleaban anteriormente los españoles para referirse a lo que ellos denominan como *noquechquen*, "mi *quechquémitl*" (Stresser-Péan

Figura 11. Mujeres portando *quechquémitl* y huipil, respectivamente: *Códice Vaticano A*, lám. 61r.

2003:428; *cf.* Giordano:76; Mompradé y Gutiérrez 1981:276). Stresser-Péan (2003:429) considera que el término huipil se asimiló rápidamente en el vocabulario español adquiriendo un uso común, al grado de desplazar en algunas regiones al término *quechquémitl*. Un antecedente que le permite argumentar esto es la referencia que hace Tezozomoc en la *Crónica mexicana* sobre el *quechquémitl* como prenda, al cual describe como "huipil puntiagudo" (cap. LXV, citado en Stresser-Péan 2003:429) (Figura 11).

A esta consideración sobre la transferencia de significado añadimos que la forma específica empleada en la variante pochuteca para nombrar al huipil, *quechque'mt*, es muy similar a la zapotequización de este término por parte de comunidades zapotecas de misma zona sur de Oaxaca, *kaxkem*. Además, las formas físicas del huipil y el gabán tienen también correspondencia, lo que podría ser otro factor significativo en este proceso de asimilación como una doble sustitución de significado: del término *quechquémitl* a *quechque'mt* y luego a *kaxkem*; y de la prenda *quechquémitl* usada en el centro y norte del país, al huipil usado en buena parte del centro y sur, y de ahí al gabán zapoteco del sur.

Corolario

Sin duda, el rastreo del casqueme o *kaxkem* aporta elementos para entender diversas situaciones y aspectos de la tradición textil de la región zapoteca del sur de Oaxaca, la cual ha sufrido un gran deterioro debido a diversos factores, entre ellos, la introducción de fibras y prendas industriales, y el debilitamiento de las redes de comercio regionales que dinamizaban la vida en la Costa central, la Sierra Sur y el valle de Miahuatlán, así como en aquellas otras ciudades y regiones que formaban parte de esta red de comercio textil (González Pérez 2016).

En general, la tradición del tejido en telar de cintura se conserva en pocas comunidades de estas regiones, y en muchos de los casos sólo algunas ancianas y señoras tejen; en otras poblaciones lo único que se conserva de esta práctica es su recreación mediante la tradición oral. Sin embargo, la etnografía nos permite acceder a una parte de esta tradición poco vigente actualmente. Como hemos visto en el texto, el propio gabán guarda secretos que lo hacen un textil paradigmático.

La tradición del tejido del *kaxkem* fue aún más rica, si consideramos otras variantes complementarias, sobre todo en lo relacionado a los materiales, ya que además de la lana y el chichicastle, como vimos en buena parte del texto, hubo una tercera fibra que se utilizó al menos en la comunidad de San Miguel Suchixtepec, la cual forma parte de las plantas llamadas *yaco* en ésta y en otras comunidades. El término de *yaco* se aplica a plantas útiles por su tallo y en este caso se usaba, entre otras cosas, para hacer cuerdas y tejer casquemes. El nombre dado a esta planta en zapoteco (de la cual no tengo, por lo pronto, el nombre científico) es *alat*, "palo+corteza", aunque también recibe el calificativo de "palo de lata". El término es, sin duda, un cognado de la forma registrado por Juan de Córdova en su *Vocabvlario en lengva çapoteca* (1987:429v) como *làti*, "corteza"; *làti yaga*, "Corteza de árbol qualquiera" (1987:96r).[14] Es interesante ver que en el *Vocabvlario* los términos para "corteza" y "tela" en zapoteco son los mismos, *làti*, situación que se corresponde en algunas variantes zapotecas y en otra existen formas muy similares que derivan de la misma raíz.

---

14 Alejandro de Ávila supone que el término *yaco* empleado "en el español campesino del sur de Oaxaca" (2011:47) es en realidad un préstamo del mixteco *yakua*, cognado de *ndakua*, cuyos términos corresponden a la corteza de los árboles en algunas variantes mixtecas y a plantas con tallos o cortezas flexibles con las que se hacen amarres, respectivamente (*ibídem*:46-47). Sin embargo, hay que considerar las formas que persisten en distintas comunidades zapotecas de la región de estudio para designar a los árboles, las cuales son *yak* o *yag*, cognados de la forma *yaga* registrada por Córdova (1987:36r; *cf.* Fernández de Miranda 1995:155).

En el caso de la transferencia de significados en el nombre del gabán, hay otro caso interesante que muestra de alguna manera la flexibilidad en el uso de la lengua y de préstamos. En la misma comunidad de San Miguel Suchixtepec, el huipil femenino –el cual desapareció hace tiempo, al grado de no existir ejemplares en la comunidad ni registro en acervos de museos– era nombrado mediante el préstamo cotón, con la zapotequización *katon*. Recordemos que fue precisamente este mismo término con el que se le registró al gabán o casqueme en las *Relaciones Geográficas* del XVIII para las comunidades de San Pablo Coatlán y Santa María Lachixío (Esparza 1994:88-89), y con el que Irmgard Johnson nombró a esta prenda.

Finalmente, es aún incierto el posible simbolismo y la distinción en el uso del casqueme en la región zapoteca del sur. Es claro que en las comunidades donde se usó el chichicastle como fibra para el tejido de casquemes, enredos, ceñidores e incluso huipiles, los textiles de lana representaron artículos suntuosos. Sin embargo, en comunidades más altas en las que la lana se volvió la fibra más común para el tejido de casquemes, la diferenciación asociada con esta prenda estuvo en el teñido de los hilos, ya que en comunidades como San Agustín, San Pedro y San Juan Mixtepec, la lana en colores naturales se usaba entre familias de escasos recursos, mientras que los hilos teñidos con grana cochinilla y añil se usaban para tejer gabanes lujosos y, posiblemente, ceremoniales, como lo refieren algunos testimonios. Entre estas mismas comunidades y otras muy cercanas, el uso de lana natural o teñida se volvió también un distintivo local, debido a que en las comunidades más pobres las tejedoras tenían pocas posibilidades de teñir sus hilos, a diferencia de las comunidades con más recursos, que solían ser las cabeceras municipales, donde el teñido con grana y añil fue más común.

En esta última zona en particular, el gabán formó parte de un complejo de la tradición oral asociado con conflictos entre comunidades en las que participaron mujeres nagualas y santas patronas, quienes luchan con el palo del telar de cintura conocido comúnmente como machete o espada, nombrado también "chuchupastle" o "chochopastle", deformación de la voz nahua *tzotzopaztli*, y con las variantes zapotecas *yib*, *dzib*, *gbzid* y *siib*, cuya traducción es "fierro o metal" (González Pérez 2017). Dentro de este corpus de relatos existe una variante en San Agustín Mixtepec en la que el enfrentamiento entre esta comunidad y San Juan Mixtepec cesa, gracias a que los contrincantes miran desde lo alto del cerro donde se encuentra San Agustín, ayudados de un catalejos, que al frente de los hombres del pueblo hay tres señores muy bien armados y vestidos con casquemes rojos, quienes lideran al ejército de San Agustín Mixtepec. Estos tres señores, cuentan en San Agustín, eran abuelos, gente antigua que hace siglos fundó su comunidad, procedente de Sola de Vega. Lo que los distinguía del resto de los combatientes era precisamente su casqueme rojo, teñido con grana cochinilla.

Bibliografía

Ávila B., Alejandro de

1997 Hebras de diversidad: los textiles de Oaxaca en contexto. En *El hilo continuo [:] La conservación de las tradiciones textiles de Oaxaca*, editado por Kathryn Klein, pp. 87-152. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fomento Cultural Banamex, México.

Boas, Franz

1917 El dialecto mexicano de Pochutla, Oaxaca. *International Journal of American Linguistics*, 1(1):9-14.

CONABIO y MTO

2013 *Hilos del país de las nubes*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Museo Textil de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, Oaxaca.

Códice Nuttall

2006 Primera parte, *La vida de 8 Venado* (estudio introductorio e interpretación de láminas de Manuel Hermann Lejarazu). *Arqueología Mexicana* especial 23.

Códice Nutall

2008 Segunda parte, *La historia de Tilantongo y Teozacoalco* (estudio introductorio e interpretación de láminas de Manuel Hermann Lejarazu). *Arqueología Mexicana* especial 29.

Códice Vaticano A. Religión, costumbre e historia de los antiguos mexicanos

1994 (introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen), Akademische Druckund Verlagsanstalt. Fondo de Cultura Económica, México.

Córdova, Juan de

1987 *Vocabvlario en lengua çapoteca*. Toledo, México.

Escalona Lüttig, Huemac

2015 Rojo profundo: grana cochinilla y conflicto en la jurisdicción de Nexapa, Nueva España, siglo XVIII. Tesis doctoral. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Esparza, Manuel (editor)

1994 *Relaciones Geográficas de Oaxaca, 1777-1778*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.

Fernández de Miranda, María Teresa

1995 *El protozapoteco*. El Colegio de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

García Valencia, Enrique Hugo

1975 *Textiles: Vocabulario sobre materias primas, instrumentos de trabajo y técnica de manufactura*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

González Pérez, Damián
2014 *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú, México.
2016 Urdiendo el habla: vocabulario de la tradición textil de comunidades zapotecas del sur de Oaxaca, México (inédito).
2017 Mujeres tejedoras, diosas guerreras: mitos de la tradición textil de comunidades zapotecas del sur de Oaxaca. en *Desacatos* 54, en prensa.

Paso y Troncoso, Francisco del
1905 Relaciones geográficas de la diócesis de Oaxaca. Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias de Sevilla, 1579-1581. En *Papeles de la Nueva España*, segunda serie. Geografía y Estadística, t. VI, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid.
1905 Relaciones geográficas de los pueblos de Miahuatlan, Ocelotepec, Coatlan y Amatlan sacadas en España de la descripción del partido de Miahuatlan [,] año de 1609. En *Papeles de la Nueva España*, segunda serie. Geografía y Estadística, t. VI, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid.

Rojas, Basilio
1964 *Miahuatlán, un pueblo de México. Monografía del Distrito de Miahuatlán, Estado de Oaxac*a. Papeles de Oaxaca, México.

Simeón, Remi
2006 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI, México.

Stresser-Péan, Claude
2003 Un cuento y cuatro rezos de los nahuas de la región de Cuetzalan, Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl* 34:423-441.
2012 *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*. Fondo de Cultura Económica, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fundación Alfredo Harp Helú, Museo Textil de Oaxaca, México.

Velasco, Alfonso Luis
1891 Geografía y estadística del Estado de Oaxaca de Juárez. En *Geografía y estadística de la República Mexicana,* Alfonso Luis Velasco. t. IX, Secretaría de Fomento, México.

Weitlaner Johnson, Irmgard y Thomas MacDougall
1966 Chichicaztli fiber: the spinning and weaving of it in Southern Mexico. *Archiv für Völkerkunde* 20:65-73.

Intervención gubernamental en la vida de los pobres: discursos sobre el programa Oportunidades

BRUNO LUTZ
brunolutz01@yahoo.com.mx

Alejandro Agudo Sanchíz
2015 *Una etnografía de la administración de la pobreza. La producción social de los programas de desarrollo.*
México: UIA, 283 p. ISBN: 978-607-417-294-2.

A partir de su experiencia como consultor en la evaluación cualitativa del Programa de Desarrollo Humano Oportunidades, Alejandro Agudo Sanchíz analiza las condiciones de producción de conocimiento sobre los pobres así como el ambiguo proceso de modelización del desarrollo social.

En esta obra lo que interesa al autor no es discutir los resultados del programa federal desde una perspectiva antropológica, sino más bien desentrañar su "gubernamentabilidad", es decir, el haz de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres.

El concepto foucaultiano de *gubernamentabilidad* "se refiere precisamente a esta dimensión del poder positivo o productivo, el cual gana legitimidad y estimula la acción por medio de regímenes que estructuran el posible campo de decisiones y elecciones, de manera que los sujetos se conducen en términos de normas a través de las cuales son gobernados —es decir, se constituyen a sí mismos como sujetos gobernables" (Agudo Sanchíz 2015:92).

Compartimos la idea sugerente de que el arte de gobernar se ha ido perfeccionado gracias al tratamiento, cada vez más sistemático, del problema de la población. A lo largo de su obra, el profesor de la Universidad Iberoamericana despliega una reflexión original y argumentada respecto a esta particular producción de un saber oficial sobre los pobres y sus necesidades. Se plantea entender el trasfondo de la construcción de un sujeto gobernable capaz de participar en su propia transformación. En su reflexión retoma algunos elementos de la sociología del actor-red, sociología de la traducción de Latour, la sociología del documento, así como la perspectiva humanista de Nussbaum y Amartya Sen. Tal vez hubiera sido provechoso revisar también la literatura sobre la etnografía institucional que tiene como objetivo, precisamente, el analizar las organizaciones burocráticas a través de los programas que operan, para caracterizar su función como emisoras de discursos con pretensión de verdad.

La instrumentalización de los actores no estatales

Para el doctor en antropología, el empequeñecimiento del Estado es una falacia. Lo que sucede es una redistribución de los recursos de tal forma que una nebulosa de organizaciones intermediarias de la sociedad civil recibe fondos para operar programas gubernamentales. Las donaciones y financiamiento de las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) es crucial porque condiciona su acción. Asimismo, "la *retirada* o el *adelgazamiento del Estado* pueden ser estratégicamente importantes con respecto al establecimiento de nuevas configuraciones de poder y dominio estatal en las que, además, los llamados actores no estatales pueden llegar a ser funcionales" (Agudo Sanchíz 2015:55).

La profesionalización de las OSC va acompañada por una despolitización de sus objetivos, lo cual transforma a sus responsables en negociadores expertos; incluso existe una tendencia hacia la reapropiación del lenguaje y los procedimientos normativos gubernamentales. Mayor es el grado de dependencia con el Estado, y mayor es el grado de burocratización de sus procedimientos internos. Mediante la actuación de intermediarios, beneficiados de una información privilegiada y arreglos no institucionales para la transferencia condicionada de recursos públicos, se van diseminando dispositivos de poder en la sociedad civil. El autor recalca la gran dificultad de definir lo que es la sociedad civil, que se supone está

organizada en asociaciones y movimientos diversos. Su existencia puede comprenderse tomando en cuenta la veleidad del Estado para combatir las diferentes formas de pobreza.

El desarrollo se ha convertido en una arena, en donde actores dotados de determinado conocimiento de las reglas del juego negocian con provecho la repartición de recursos públicos. Es un mundo de gestores de financiamiento para el desarrollo, tecnócratas, políticos nacionales y líderes sociales. La insuficiencia de los recursos para el desarrollo, es decir su relativa rareza, tiene como consecuencia una sobrevaloración del conocimiento acreditado en el marco de una cadena de amistades y relaciones establecidas.

De hecho, la descentralización permite una repartición oportuna de las responsabilidades. Estamos frente a un "gobierno a distancia" que sigue conservando la hegemonía de la gubernamentabilidad. El autor afirma con acierto que el Estado, en acuerdo con los organismos internacionales de desarrollo, se esmera en crear "sujetos autorregulados" cuyos modos de actuación se encuentran colonizados por los principios de la lógica de mercado (como la obligación de obtener escasos recursos mediante la organización autónoma y la autoayuda).

Un programa para fortalecer la gubernamentabilidad

El programa Oportunidades –hoy en día Prospera– es una manifestación concreta de la nueva arquitectura global del desarrollo. Al respecto, en los nuevos esquemas de combate a la pobreza mediante una transferencia monetaria condicionada, el Estado prescindió de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y de las organizaciones comunitarias. El autor explica cómo, a pesar de la evaluación negativa del Programa de Alimentación, Salud y Educación (PASE), aplicado a título experimental en el estado de Campeche, éste se convirtió en el Progresa en 1997 con una cobertura nacional.

> Uno de los principales propósitos en la metamorfosis del PASE en Progresa fue prevenir las prácticas clientelares, el uso discrecional de recursos por parte de diversos actores sociales —pertenecientes a gobiernos municipales y regionales, a la iniciativa privada o al inestable sector de las ONG en México—, así como la proliferación de acciones e intereses que habían caracterizado a anteriores programas como los fondos de inversión social (Agudo Sanchíz 2015:76).

En su fase primordial, el Progresa buscó combatir la dispersión poblacional en el medio rural, al no considerar las 170 mil localidades de menos de 500 habitantes. Esta misma racio-

nalidad política que imperó a finales de los noventas, se manifiesta en la actualidad con los proyectos de ciudades rurales que buscan, en Chiapas y otras entidades federativas, aglutinar las poblaciones rurales dispersas e inculcarles formas de vida moderna.

La focalización de la ayuda a los hogares se perpetuó del Progresa al Oportunidades, y de Oportunidades al Prospera, de tal manera que se siguió interviniendo más profundamente en la vida de las familias pobres, sus ingresos, salud y educación. El discurso *leitmotiv* de Oportunidades es combatir el "ciclo intergeneracional de transmisión de la pobreza". Este programa transexenal se ha propuesto invertir en el capital humano de las beneficiarias, entre cuyas líneas de acción están: el control de la fecundidad, reducción de la tasa de natalidad, incentivar el estudio escolar, y combatir la discriminación de las mujeres.

El Programa Oportunidades, que toma como sinónimos "hogar" y "familia", plantea un tipo de familia biparental con tradicionales roles de género. Aunque no está plasmado en el libro reseñado debido a que, desafortunadamente, la información recabada por el autor llega hasta 2008, el cambio de denominación de Oportunidades a Prospera en 2015 se debe, entre otros factores, al fracaso de la estrategia de planificación familiar de las familias pobres cuyas muchas beneficiarias simularon emplear un método de contracepción, pero tuvieron más hijos para recibir las becas escolares correspondientes. En el discurso de la titular de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), el nuevo modelo de la familia pobre es de tres hijos, por lo que no se otorgarán más de tres becas escolares por hogar con el Programa Prospera.

Ahora bien, el lenguaje institucional está lleno de tecnicismos, y la descontextualización particular de las evidencias empíricas, que nutren una argumentación ideológicamente orientada, constituye una frontera simbólica entre quienes operan el programa y quienes, desde una exterioridad masiva, opinan al respecto. "Son las jerarquías comunitarias de conocimiento y autoridad las que proporcionan el terreno concreto y cambiante para los efectos de Oportunidades, las que hacen real al programa al tiempo que se transforman con él" (Agudo Sanchíz 2015:98). Dentro de las estrategias de las candidatas a beneficiarias, además de la disimulación de ingresos y bienes materiales, así como la simulación oportuna de vivir en condición de pobreza extrema, recurren a crear "formas de organización y papeles sociales parcialmente nuevos en contextos específicos" (Agudo Sanchíz 2015:104). A partir de casos de estudio en el estado de Chiapas, el autor muestra que las filiaciones políticas y religiosas se superponen a la discriminación que introduce Oportunidades entre las beneficiarias y las demás mujeres de un poblado. Al respecto, operan implícitamente distinciones, incluso entre las beneficiarias, a partir de una diferenciación sobre la base del monto total de los apoyos y la antigüedad en el Programa.

Mecanismos de control intercomunitarios

Agudo Sanchíz aborda la importante cuestión de la perspectiva neocolonial de las políticas de desarrollo. La inclusión de la noción de corresponsabilidad, en los hechos, justifica una vigilancia cotidiana que deriva en premios y castigos a las beneficiarias. Se trata también de refuncionalizar prácticas comunitarias como el *tequio*, en el marco de una relación institucional entre dependencia de gobierno y el grupo de quienes reciben apoyos. "Ahora, el personal de instituciones proveedoras de servicios de salud (y hasta cierto punto de servicios educativos) ha fomentado la asociación de los apoyos de Oportunidades con el aporte de trabajo *voluntario* por parte exclusiva de las mujeres receptoras de transferencias del programa, en aras de la limpieza e higiene de las comunidades" (Agudo Sanchíz 2015:115). En cierta medida, el programa Oportunidades avaló la creación de un *tequio* femenino que moviliza a las beneficiarias para llevar a cabo acciones colectivas a favor de su comunidad. Se han escuchado muchas voces críticas que denuncian las irregularidades en el condicionamiento de la ayuda, así como el no respeto de los acuerdos tácitos entre las vocales y las beneficiarias.

Asimismo, la universalidad del programa que apoya a más de cinco millones de hogares mexicanos ha generado una cultura de la delación que se traduce en una avalancha de chismes y rumores. En el libro leemos, por ejemplo, que las beneficiarias están convencidas de que los funcionarios de Oportunidades las están monitoreando todo el tiempo, viendo lo que hacen, compran y las labores que realizan en su casa. La incertidumbre respecto a mantenerse en el padrón del programa genera una serie infinita de rumores sobre condicionamientos adicionales de los apoyos. Aunque este tópico del Programa Oportunidades hubiera podido ser abordado más profundamente por Agudo en su apartado sobre las "traducciones", destaca la mención de los buzones de quejas que son empleados por las beneficiarias para delatar de manera anónima a sus vecinas con quienes tienen conflictos. Este artilugio, que forma parte de los dispositivos institucionales de poder, recuerda las *lettres de cachet* (cartas selladas) estudiadas por Foucault para mostrar cómo los súbditos empleaban esta estratagema extra-legal para pedir al Rey su intervención en asuntos de carácter familiar y comunitario.

En el caso que nos concierne, la transferencia del uso de dispositivos de poder a las vocales y beneficiarias ha reforzado la vigilancia mutua al interior de las comunidades, incrementando expectativas y frustraciones. El pase de lista, el control de los tiempos y de las ausencias, se manifiestan de forma negativa en el cobro de multas. De hecho, la negociación de faltas forma parte de las relaciones de poder en el marco del intercambio de favores. "Las faltas e incumplimientos se resuelven localmente mediante los tequios femeninos, o bien, se condonan a cambio de pagos que pueden emplearse como medio para que las vocales negocien con los directores de escuela el no reportar al programa la inasistencia de los alum-

nos" (Agudo Sanchíz 2015:120). Al respecto, el papel de las vocales, voluntarias elegidas por la comunidad, es de gran importancia porque fungen como las intermediarias entre los funcionarios de Oportunidades y sus coterráneas. Pueden ganar prestigio o desprestigio según la forma en cómo actúan. "Echamos miedo para que cumplan" declara, ingenua, una vocal de Tumbalá, Chiapas.

El programa asistencialista se ha transformado en una organización piramidal multisitiada, en la cual todos tienen la facultad de denunciar incumplimiento e irregularidades. Son iniciativas atomizadas que invaden los espacios comunitarios. El uso sistemático del anonimato y las excusas son estrategias de las beneficiarias para defender la funcionalidad del Programa sin poner en riesgo su reputación ni la recepción de los apoyos. Se trata de traducciones locales de los lineamientos institucionales. "Es en la resignificación social de la corresponsabilidad, a través de la asimetría lógica de la donación, lo que acaso puede actuar como tecnología de disciplina sobre la cual el enfoque de la gubernamentabilidad ha de establecerse en cada lugar y momento" (Agudo Sanchíz 2015:155).

El autor plantea que estos códigos locales, de cierta forma, refuncionalizan las distinciones de género, y hacen posible la existencia del programa y sus corresponsabilidades. En un afán de objetividad, Alejandro Agudo presenta casos concretos de mujeres pobres que, por razones religiosas, ideológicas o argumentando que es una pérdida de tiempo, decidieron no enlistarse en el Programa Oportunidades. El rechazo a esas formas institucionales de control conlleva a las familias a mantenerse voluntariamente al margen de la intervención gubernamental. Paradójicamente, las reuniones y pláticas de Oportunidades se han integrado del todo en el paisaje comunitario al grado que las mujeres dadas de baja suelen sentirse marginadas y desinformadas. En muchos poblados rurales del país, gran parte de la vida comunitaria gira en torno a las actividades relacionadas con dicho programa. En los centros de salud atienden en prioridad a las beneficiarias y sus familiares, mientras que en la escuela, los maestros se fijan más en los educandos becados.

Quienes dejan de cumplir uno solo de los requisitos son dados de baja del Programa. "Los *pobres*, así identificados a través de la realización de encuestas y recepción de transferencias condicionadas para la mejora individual y familiar, pueden quedar excluidos de otros espacios de decisión y formas de asociación que podrían volverse *políticos*" (Agudo Sanchíz 2015:128). Pero, desde una perspectiva de desarrollo humano, los hogares pobres y en particular los dirigidos por la madre de familia, deben de tomar en cuenta la aplicación de la normatividad y la reciprocidad del intercambio. El autor presenta tres casos de jefas de hogar en Michoacán, Coahuila y Chiapas para reflexionar sobre la posibilidad de una reorientación de las políticas de desarrollo. Para romper el círculo vicioso de la pobreza, se creó el Esquema Diferenciado de Apoyos (EDA) con tal de permitir a los hogares recerti-

ficados como "no pobres" congraciarse de los efectos de su corresponsabilidad. Se trata de eliminar de manera paulatina los hogares que, en principio, no necesitan más los apoyos del Estado.

El académico y consultor señala con acierto que el Programa Oportunidades, si bien muestra una perspectiva de género, no tiene objetivos de género ya que tiende a reproducir la concepción androcéntrica de la mujer servicial y voluntaria que debe dedicar su tiempo a los demás. En cuanto a los beneficios del Programa, Alejandro Agudo señala evidencias de una emancipación de las mujeres mediante su participación en la toma de decisiones y el hecho de salir de su casa. Con tal de mejorar Oportunidades, el autor propone incluir un enfoque de las capacidades que respete la libertad individual e incluya los factores ambientales, políticos, económicos y culturales.

Evaluación verosímil, pero no objetiva

En el último capítulo de su destacada obra, Agudo analiza la "cultura de la consultoría", destacando en el caso de la Sedesol el resumen ejecutivo y el análisis FODA[1] como partes medulares de todo reporte de evaluación externa. Se trata de producir un discurso experto que objetiva la realidad social de la pobreza.

> Los documentos están caracterizados por una serie de suposiciones sobre la naturaleza del mundo, como la existencia de una realidad objetivamente aprehensible en términos empiristas. (...) Términos problemáticos o debatibles como hogar, familia o comunidad son transformados en categorías objetivadas, lo cual reduce realidades complejas a tipos fácilmente digeribles. Así, las categorías socioeconómicas de personas se convierten sencillamente en otra variable por ser definida y ajustada por diseñadores y evaluadores de programas (Agudo Sanchíz 2015:209).

El juego de los términos políticamente correctos actualiza un léxico que pretende dar *la* explicación verdadera y definitiva de una histórica situación de desigualdad. "No sorprende que las evaluaciones dependan de la negación de aquello que las constituye: reconocer la inexistencia de versiones únicas de la realidad, iría en contra de los principios y requeri-

1 FODA es el acrónimo de: Fortalezas, Oportunidades, Debilidades y Amenazas.

mientos de la política social, orientados al establecimiento de autoridad sobre los resultados e impactos de los programas" (Agudo Sanchíz 2015:211).

Los funcionarios de la Sedesol desarrollan diversas estrategias para mitigar las críticas de las evaluaciones externas como, por ejemplo, publicar al mismo tiempo y con mucha publicidad un libro que alaba las virtudes del Programa Oportunidades. Reuniones públicas y conferencias son espacios desde los cuales se actualizan los dispositivos de poder al reafirmar la veracidad de la interpretación institucional del éxito de dicho Programa. Precisamente, el éxito de Oportunidades ha de ser constantemente recordado por medio de ceremonias informativas, páginas electrónicas, cápsulas propagandísticas en las redes sociales, anuncios en los medios masivos de comunicación y publicaciones diversas. Por razones obvias, los funcionarios públicos omiten explicitar el significado del término "éxito" porque su solo empleo legitima la política de intervención en la vida de los más pobres.

La larga experiencia del autor como consultor le permite describir con detalle los mecanismos institucionales e informales relativos a la creación de evaluaciones externas *ad hoc*. A las numerosas reuniones entre los integrantes del equipo de evaluación para lograr un consenso en torno a definiciones conceptuales y reglas metodológicas que seguir, se sumaron tediosas reuniones de los funcionarios públicos con los evaluadores. Asimismo, estos últimos tuvieron que lidiar con la censura de los funcionarios públicos que, difícilmente, aceptan la crítica —los mismos burócratas deben cumplir con metas anuales y "productos" terminados para garantizar la permanencia de su empleo, convirtiéndolos en heraldos fanáticos del Programa. La censura toma la forma de una serie continua de correcciones de estilo mediante la selección de las palabras a callar y las que se deben decir. Agudo nos explica que los funcionarios reprobaron el uso de los términos: *improvisación*, *discriminación*, *favores*, *complicidades*, entre otros, porque, según éstos, remitían a juicios de valor y opiniones personales. Se les solicitaba repetidamente la homogeneización de las diferentes partes de su reporte. Los evaluadores externos se vieron obligados a eufemizar su discurso mediante la omisión de criticas directas. De esa forma, se construyeron evaluaciones aceptables, es decir verosímiles, pero no objetivas.

Ciertamente faltó en este muy interesante séptimo capítulo, abundar sobre el tema de la conversión de los académicos en evaluadores profesionales. Mediante una transferencia de competencias (no siempre legal ya que los investigadores firman generalmente un contrato de exclusividad con su empleador) del campo de la academia al de la consultoría, esos profesionistas aumentan en forma considerable sus ingresos además de acumular responsabilidades. Aunado a lo anterior, el uso del material recolectado en el marco del trabajo de consultoría les permite escribir artículos y libros que son evaluados positivamente en las instituciones de educación superior y por el Consejo Nacional de Ciencia y

Tecnología (Conacyt), permitiéndoles por ejemplo mantenerse en el Sistema Nacional de Investigadores.

Somos de la opinión que el doble uso del saber antropológico debe merecer una reflexión distante y objetiva, mucho más profunda, con tal de explicitar los significados de la acumulación de puestos y funciones dentro y fuera de la universidad, al grado de utilizar una adscripción académica como tarjeta de presentación para fungir como consultor externo. Asimismo, si el autor realiza un esfuerzo pionero en abordar los mecanismos de censura lingüística que despliegan los burócratas de forma más o menos coordinada, hubiera podido quizá resaltar los problemas éticos que conlleva el aceptar el condicionamiento de la presentación de los resultados de su consultoría, con tal de recibir los emolumentos estipulados en su contrato.

Finalmente, la obra *Una etnografía de la administración de la pobreza* cumple ampliamente las expectativas del lector al permitirle adentrarse en la lógica institucional de una producción de sentido con pretensión de verdad. Escrito con una prosa clara y precisa, este libro publicado por la Universidad Iberoamericana examina las diferentes aristas del Programa Oportunidades (hoy Prospera). Muestra de manera convincente la extensa gama de reinterpretaciones locales de los lineamientos de dicho programa, partiendo de una negociación entre donantes y beneficiarias, negociación mediada por funcionarios de Oportunidades y vocales comunitarias. Tanto el contenido del libro como su formato invitan a la lectura. Al respecto, la bella ilustración de portada y el cuidado de la edición dan a esa publicación del doctor Alejandro Agudo un atractivo adicional. Asimismo, se invita de manera entusiasta a la lectura del libro reseñado dirigido a los académicos y profesionistas interesados en los temas de políticas públicas y programas de desarrollo.

Zaachila y sus secretos develados[1]

ÁNGEL IVÁN RIVERA GUZMÁN
ivanriguz@gmail.com

Ismael G. Vicente Cruz y Gonzalo Sánchez Santiago (coordinadores)
2014 *Zaachila y su historia prehispánica. Memoria del quincuagésimo aniversario del descubrimiento de las tumbas 1 y 2*. SECULTA, CONACULTA, 284 pp.

Zaachila y su historia prehispánica, memoria del quincuagésimo aniversario del descubrimiento de las tumbas 1 y 2 es el libro publicado bajo los auspicios de la Secretaría de las Culturas y Artes del Gobierno del Estado de Oaxaca, coordinado por Ismael G. Vicente Cruz y Gonzalo Sánchez Santiago. El origen de esta publicación se encuentra en la reunión académica para conmemorar el aniversario del descubrimiento de las tumbas 1 y 2, descubiertas por Roberto Gallegos en 1962. Antes de pasar a la revisión de los artículos me parece importante comenzar con un par de reflexiones sobre la importancia de uno de los descubrimientos más sobresalientes de la arqueología mexicana del siglo XX.

La exploración de las tumbas de Zaachila representa un caso excepcional en la arqueología de Oaxaca, donde las fuentes históricas precoloniales y coloniales se unieron para

1 Texto leído en la presentación del libro homónimo, Casa de la Ciudad, Oaxaca, 27 de febrero de 2015.

dar testimonio de un episodio del pasado ilustre de esta comunidad zapoteca. Aunque no es el único ejemplo en la arqueología de Mesoamérica donde diferentes disciplinas se dan la mano para descubrir el pasado —acaso el más emblemático y conocido es el Templo Mayor de Tenochtitlan—, sí marca un antes y un después en la interpretación del pasado de las comunidades oaxaqueñas. Por primera vez se trataba de identificar, por medio de la arqueología, a uno de los protagonistas de una familia real documentada en los códices de la Mixteca Alta.

De manera similar a la identificación del señor Pakal en el sitio maya de Palenque, el descubrimiento en Zaachila permitía sacar del anonimato a los ancestros enterrados en un recinto mortuorio. La cantidad y calidad de las ofrendas, los detalles preciosistas de los objetos, la imaginería presente en los huesos y la cerámica, así como el emplazamiento de las tumbas dentro del pueblo apoyaban el argumento de su pertenencia a una familia noble. Las piezas recuperadas en su interior solo eran comparables con los de la tumba 7 de Monte Albán, descubierta por Alfonso Caso en 1931. La monografía publicada en 1978 por el arqueólogo Roberto Gallegos, *El señor 9 Flor en Zaachila*, es el referente obligado para conocer los pormenores del hallazgo y base fundamental para conocer parte de la historia de la antigua Zaachila.

Rescate de la grandeza de Zaachila

Con 284 páginas, el volumen cuenta con 10 artículos escritos por investigadores pertenecientes a cinco instituciones nacionales y una extranjera: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Veracruzana, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, y la Universidad de Brandeis. El formato es práctico para la consulta y agradable para la lectura. Las imágenes son de un tamaño apropiado, lo que permite ver con cuidado los detalles de las piezas que se discuten.

El lector agradece a los coordinadores del libro que hayan dedicado un espacio en las páginas centrales para incluir 27 ilustraciones a color, con imágenes de las tumbas, del entorno del sitio, así como piezas arqueológicas emblemáticas. De particular relevancia son las fotografías de Gonzalo Sánchez tomadas en las jambas y dintel de la tumba 4, que quitan el velo del pasado y revelan restos de pintura mural, muy semejantes en estilo y composición a la tumba 1 del Rosario, en Huitzo, y que quizás marquen un patrón entre las tumbas del Posclásico.

El Prefacio, escrito por los coordinadores del libro, detalla el origen de la obra y destaca que fue en parte el gran interés que despertó en la ciudadanía de Zaachila y en las autoridades lo que motivó la publicación del trabajo.

La Introducción, escrita por Marcus Winter, advierte al lector que la arqueología de Zaachila no se remite solo a las tumbas 1 y 2 y sus abundantes ofrendas; hace un breve repaso de la importancia del sitio en la arqueología del valle de Oaxaca y su añeja ocupación, además de ofrecer tres temas para futuros estudios del lugar: la ocupación preclásica correspondiente a las Fases Tierras Largas y San José; el papel de Zaachila en la fundación de Monte Albán; y la ocupación durante el Clásico tardío o fase Xoo. Estos temas representan retos para la investigación arqueológica actual y futura.

El primer artículo escrito por Javier Urcid, "Al pie de la montaña sagrada: una historia más antigua de Zaachila" nos remite al estudio de 27 monumentos grabados descubiertos en el centro del pueblo y sus alrededores. Es sumamente interesante, pues revela los nombres de los protagonistas del pasado zaachileño, algunos representados en lápidas funerarias, mostrando hasta tres generaciones de una sola familia. En otros casos se les muestra en una reunión sobre sus respectivos glifos topónimos, cuyo análisis deja entrever una relación, muy evidente a nivel gráfico, que enlaza a Zaachila con los sitios de Monte Albán y San Raymundo Jalpan, pues un motivo formado por un triángulo invertido se encuentra en las estelas y vasijas efigies de estos tres lugares.

La propuesta de Urcid va más allá, sugiriendo que el antiguo topograma de Zaachila estuvo conformado por un conglomerado glífico formado por un cerro y una bolsa de copal, aunque el autor había propuesto en otra publicación que el topónimo del asentamiento incluía una plataforma escalonada con imágenes de serpientes y una máscara de Cociyo. Por medio del estudio contextual de los monumentos se sugiere la existencia de un juego de pelota del Clásico en el área donde actualmente se encuentra la iglesia, así como de una residencia de la fase Xoo en la base del reloj de la plaza. La epigrafía y la iconografía también convergen para la identificación de un señor 5 Caña-Hoja, presente tanto en las cabezas de Xicani de Zaachila, como en el programa narrativo del juego de pelota de Monte Albán, lo que viene a reforzar la idea del nexo entre la gran ciudad y el antiguo asentamiento zaachileño. Testigos del pasado de la comunidad, estos monumentos se conservan en el pueblo y este estudio hace comprensible su contenido y resalta la importancia de su cuidado y conservación.

Siguiendo con la iconografía, en "Los Señores 5 y 9 Flor de Zaachila", Víctor de la Cruz propone una nueva lectura e interpretación de la imagen de la página 33 del códice Tonindeye (también conocido como Nuttall), donde se muestra un glifo topónimo formado por un conjunto de elementos: un gran templo decorado con almenas, una peña encorvada con un árbol y un río con un ave quetzal en su interior. Concluye que el lugar que se representó en el códice es el sitio de Yagul, en el valle de Tlacolula, y no Zaachila. Cualquier nueva identificación o discusión de los topónimos en los códices mixtecos es bienvenida

y siempre es materia de debate entre los especialistas. La propuesta del autor es temeraria, pues echaría por tierra los diferentes argumentos que han identificado al señor 5 Flor con Zaachila, empezando desde la obra del mismo Roberto Gallegos. Desde luego hay elementos a discusión dentro del topónimo: el cerro torcido, bien podría ser la representación del mismo montículo B conocido como "el cerrito"; el río con el ave podría tener que ver con la asociación con un río de linajes, como ocurre en la representación del pueblo mixteco de Apoala en el mismo códice, o del pueblo chatino de Juquila, cuya imagen también está representada por plumas largas de quetzal. Un río de linajes no sería extraño para Zaachila, tratándose de uno de los señoríos principales del valle.

Nuevas hipótesis del pasado

En el "Análisis del conjunto arquitectónico de las tumbas 1 y 2 de Zaachila", discutido por Robert Markens, se llega a la conclusión de que las construcciones del montículo A pertenecen al Posclásico temprano, o fase Liobaa. Asimismo, se lanza la hipótesis de que debajo del patio y los aposentos que actualmente son visibles pueda existir una construcción que pertenezca a la fase Xoo. Tal argumento es plausible debido a otras evidencias que sugieren una ocupación del Clásico Tardío en el mismo sector, como lo señaló Urcid en su contribución. Sobre el uso del conjunto, se considera que, por un lado, fue una residencia y, por otro, fue usado como un mausoleo dedicado al culto al linaje real. El argumento señala como base el paradigma de una *montaña de sustento,* presente en la ideología de las sociedades mesoamericanas. Efectivamente, los grandes basamentos mesoamericanos parecen replicar a las montañas donde habitan los seres sagrados o "dueños".

Markens hace hincapié en la imaginería relacionada con el agua, que para él es representada en las grecas escalonadas que sirven de decoración en las tumbas. El agua es un rasgo presente en el paradigma de la montaña sagrada, pues las grandes montañas eran concebidas como almacenadoras del vital líquido, entre otras riquezas. El investigador cierra su artículo con la reflexión sobre la importancia de Zaachila en el Posclásico Temprano, un periodo que poco a poco se está conociendo mejor gracias a sus estudios.

"Antecedentes arqueológicos del señorío de Zaachila", de Marcus Winter y Cira Martínez López, hace un repaso de los hallazgos conocidos y documentados a la fecha. Se basan en rescates efectuados hace años en el centro y en los alrededores de la comunidad. Destaca la presencia de cerámica perteneciente a la fase Tierras Largas, lo que indica una ocupación humana de más de 3,500 años en el lugar; este dato, junto al hallazgo de la cerámica de la fase San José, indica que Zaachila ya pudo haber sido una comunidad importante desde antes de

la fundación de Monte Albán. Los autores comentan que tal ocupación puede deberse a la ubicación estratégica que tiene el lugar en relación al valle y los ríos. Prácticamente dentro del área del aluvión, la cantidad y disponibilidad del agua y las tierras pudieron ser un factor clave para la permanencia y continuidad de habitación durante siglos. También destacan la presencia de ocupaciones posteriores a la fundación de Monte Albán, y lanzan la hipótesis de que Zaachila habría sido una comunidad que participó en la fundación de la ciudad zapoteca. Su relativa cercanía, así como la disposición de las tierras agrícolas pudo haber sido una garantía para la estrecha relación entre ambas comunidades. Durante el Posclásico la evidencia sugiere que hubo una continuidad en la ocupación y no hubo un abandono tan drástico como se puede ver en otros sitios del valle de Oaxaca. Los 3,500 años de ocupación humana permanente en una sola comunidad es algo de lo que pocos lugares en el mundo se pueden vanagloriar.

En "El devenir de Zaachila en la historia prehispánica", el maestro Roberto Gallegos Ruíz nos comparte el contexto histórico en el cual se dio el hallazgo de las tumbas. Este es el artículo más entrañable del libro, pues parte de las anécdotas del descubridor y nos traslada a la década de 1960. La arqueología no es ciencia de un solo individuo, Gallegos contó con importantes colaboradores en su investigación: Arturo Romano, Jorge Angulo, Carmen Pioján y Alberto Beltrán; el informe de su trabajo formó la base para que Gallegos se titulara como arqueólogo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Román Piña Chan fue director de su tesis).

En "Un dintel grabado en la acrópolis de Zaachila", Ismael Vicente G. Cruz y Javier Urcid documentan el hallazgo de un monumento grabado en el montículo B del sitio. El dintel aporta información relevante pues parece conmemorar a una pareja de personajes llamados 5 Lagarto y 1 Búho. Este hallazgo es sensacional, pues viene a confirmar la ocupación desde la fase Peche (500 años antes de Cristo) en el montículo. ¿Cuántos otros monumentos grabados existirán en el conjunto? Resguardada ahora en el pequeño módulo de información de la zona arqueológica, es, irónicamente, la única pieza originaria del sitio que se encuentra en el sitio. El artículo también aborda el reto del mantenimiento y cuidado que se debe de tener para la conservación del sitio, tarea necesaria y obligada para el INAH.

En el "Montículo de la capilla de San Sebastián en Zaachila", Alicia Herrera Muzgo e Ismael Vicente G. Cruz examinan el basamento ubicado al sureste del conjunto principal. Ocupado desde por lo menos la fase X00, la estructura fue usada nuevamente en el Posclásico. Este artículo documenta con detalle los hallazgos y características del montículo, así como la ubicación de las dos tumbas prehispánicas descubiertas en los años setenta, y que sólo se pueden visitar con la anuencia del comité de la capilla. El espacio no ha perdido su sacralidad, pues sobre el montículo se erige una capilla católica. Recuerda el fenómeno de la tumba

7 de Monte Albán, un espacio funerario sobre el que se construyó un edificio ceremonial siglos después de su diseño original. La documentación de los hallazgos en el montículo y sus alrededores permiten conocer en detalle, poco a poco, sus características y posibles usos. "Manifestaciones zapotecas en el Istmo de Tehuantepec durante el Posclásico tardío", de Alma Z. Montiel Ángeles y Víctor M. Zapien López, parte del estudio de las fuentes documentales coloniales, que mencionan la migración de zapotecos del valle de Oaxaca al área del Istmo de Tehuantepec durante el Posclásico, para luego contrastar esta información con los datos arqueológicos. Esta contribución es muy interesante, pues los autores detallan las evidencias en la cerámica, el patrón de asentamiento y los entierros excavados en varios sitios dentro del valle de Jalapa del Marqués, entre el Clásico y el Posclásico. El área del Istmo de Tehuantepec ya era ocupada desde hacía siglos por otra cultura, pero los autores concluyen que sí es evidente la presencia zapoteca en el Istmo durante el Posclásico y que ocurrió en por lo menos dos momentos diferentes. Formulan una pregunta interesante: ¿qué ocurrió con la población local?

José Leonardo López Zárate, en su artículo "Instrumentos bélicos en la imaginería zapoteca prehispánica", nos muestra la diversidad de objetos relacionados con la guerra en diversas manifestaciones artísticas: figurillas de cerámica, pintura mural y escultura. El autor logra identificar cascos y yelmos, armaduras acolchonadas, rodelas, lanzas largas, mazos sólidos, cuchillos curvos y lanza-dardos, así como una serie de rasgos en los atavíos de los guerreros: trajes completos de guerreros, tocados, capas y calzado; algunas insignias quizás pueden ser consideradas como testimonios de combates: cabezas-trofeo.

En "El complejo serpiente–búho en los silbatos zapotecos del Clásico", de Gonzalo Sánchez Santiago, el autor describe un tipo de silbatos con una particular imaginería formada por un tocado en forma de serpiente. En este caso, su representación parece estar estrechamente relacionada con la "serpiente de guerra" de Teotihuacán, una forma que fue ampliamente relacionada con el poder expansionista de la ciudad del centro de México durante el Clásico. Por otro lado, el sonido que emite el silbato es muy semejante en frecuencia al canto del búho, cuya imagen está relacionada con un emblema de guerra que también tiene su origen en la ciudad de Teotihuacan. El autor encuentra una asociación entre la imagen de la serpiente y el sonido del búho para relacionar a estos objetos con una clase guerrera, misma que se habría apropiado de un elemento foráneo, en este caso de origen teotihuacano, para difundirlo entre la sociedad zapoteca.

El Apéndice del libro muestra diferentes notas de los periódicos de la época dando noticia del hallazgo de las tumbas de Zaachila.

El pueblo de Zaachila debe estar consciente de la importancia de su historia. Cada pequeño hallazgo, por menor que parezca, ayuda a formar el gran rompecabezas de la historia

zaachileña. Los datos arqueológicos que nos ofrece este volumen permiten establecer que el pueblo ya tenía una importancia relevante desde el Formativo. Quizás el mismo paisaje geográfico, con las grandes peñas emergiendo de los llanos aluviales, llamaría la atención para formar ahí la antigua comunidad. Zaachila, coinciden todos los autores, es una comunidad privilegiada. Pocos pueblos del valle de Oaxaca tienen una ocupación humana de más de 3,500 años de antigüedad. La arqueología de Zaachila depende en gran medida de la colaboración y el cuidado que los mismos zaachileños tengan sobre su patrimonio. Este libro es un ejemplo interesante de la difusión del conocimiento científico para el gran público y puede ser semilla de entusiasmo para las nuevas generaciones de investigadores.

CARTOGRAFÍAS

El cartel muestra las diez montañas más altas del estado de Oaxaca.
Elaborado por: Julio César Gallardo Vásquez. Con información del INEGI y Google Earth.