

# cuadernos

Revista de Ciencias Sociales **del sur**



Algunos ejemplos de relaciones artísticas entre Antequera (Oaxaca)  
y Santiago de Guatemala en el siglo XVII

La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca

Los museos comunitarios y la memoria  
ante los procesos de globalización

Cultura, mercancías y la economía indígena de Mesoamérica

El mole se hizo de muchos chiles y también de siglos de experimentación

# Cuadernos del Sur

Año 11/Núm. 21, Oaxaca, México, marzo 2005

## PRESENTACIÓN

- |  |    |
|--|----|
| Algunos ejemplos de relaciones artísticas entre Antequera (Oaxaca) y Santiago de Guatemala en el siglo XVII<br>Jorge Luján Muñoz                 | 5  |
| La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca: implicaciones éticas de una política del reconocimiento<br>Alejandro Anaya Muñoz | 11 |
| Los museos comunitarios y la memoria ante los procesos de globalización<br>Teresa Morales Lersch y Cuauhtémoc Camarena Ocampo                    | 23 |
| Cultura, mercancías y la economía indígena de Mesoamérica<br>Scott Cook  | 35 |
| El mole se hizo de muchos chiles y también de siglos de experimentación<br>Manuel Esparza  | 51 |
| El caracol de concha marina<br>Agustín Delgado   | 57 |

## TESTIMONIO

- |   |    |
|---|----|
| Las movilizaciones globales contra la OMC en Cancún, septiembre de 2003<br>Emiliano López Carlton | 67 |
|---|----|

## RESEÑAS

- |   |    |
|---|----|
| Celebrando el número 20 de Cuadernos del Sur<br>Ricardo Pérez Monfort | 75 |
| ¿Oaxaca profundo o malentendido?<br>Martha W. Rees-Fretwell           | 81 |
| Caminos de luz y sombra<br>Edgar Mendoza García                       | 85 |

## GUÍA PARA COLABORADORES

88



Sierra Zapoteca, 1997. Ángeles Romero Frizzi.

## Algunos ejemplos de relaciones artísticas entre Antequera (Oaxaca) y Santiago de Guatemala en el siglo XVII

Jorge Luján Muñoz  
Departamento de Historia  
Universidad del Valle de Guatemala

### Introducción

En historia del arte es importante documentar y analizar las relaciones artísticas de todo tipo que se dan entre diversas regiones: presencia de artistas, exportación o importación de obras, copia de grabados, etcétera. Como hipótesis general, se puede decir que en Hispanoamérica fueron limitadas las influencias artísticas entre regiones cercanas, especialmente cuando correspondían a diferentes jurisdicciones político-administrativas. Sin duda, en parte, ello fue reflejo de las escasas relaciones comerciales que permitió España entre sus colonias americanas.

Entre el Virreinato de la Nueva España y el Reino de Guatemala, jurisdicciones vecinas, sí hubo relaciones comerciales durante toda la dominación española, pero las influencias artísticas fueron limitadas. Hay que insistir en que se trataba de regiones con autonomía político-administrativa, ya que Guatemala no dependió del virreinato ni formó parte de él, aunque es común encontrar esta afirmación en muchos libros actuales. La Audiencia de Guatemala tuvo categoría "pretorial" y, por lo tanto, no estaba subordinada a la de México. Los asuntos se manejaban directamente entre la península y cada jurisdicción. Sólo en contadas ocasiones excepcionales la Corona pidió la opinión o intervención al virrey de Nueva

España o de la Audiencia de México en asuntos tocantes a la Audiencia y Reino de Guatemala.

En el caso del arte de ambas regiones, llama la atención la relativa "independencia" o falta de relación que hubo entre ellas. Son abundantes los casos de expresiones artísticas diferentes, tanto en arquitectura como en pintura, escultura, orfebrería, retablos, etcétera, a pesar de que hubo casos, hoy bien documentados, de importación de parte de Guatemala de pintura novohispana, y exportación de escultura guatemalteca hacia México.

Por ello, me interesó el caso de varios artistas y artesanos originarios de Antequera que se trasladaron a Santiago de Guatemala, donde ejercieron su actividad, dando lugar incluso a "dinastías", ya que varios hijos de los oaxaqueños también se dedicaron a sus respectivos oficios. El presente trabajo se inspiró y basó en la rica y detallada información documental que aparece en la obra de Heinrich Berlin, *Historia de la Imaginería Colonial en Guatemala*,<sup>1</sup> quien identificó —pero no desarrolló el tema, por su enfoque y extensión— el origen oaxaqueño de tres artistas: un

<sup>1</sup> Publicaciones del Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1952.

dorador-estofador y dos ensambladores, todos ellos en el siglo XVII. Asimismo, me llamó la atención que posteriormente se interrumpiera esta "corriente", ya que no se conocen otros artistas en Guatemala de ese origen para el resto de la época colonial.

Voy a referirme a continuación, en orden cronológico, a los tres artistas, a su desempeño profesional y su vida familiar en Guatemala, incluyendo la actuación de sus descendientes, cuando se dedicaron al arte.

### La familia Sigüenza de doradores y estofadores

A principios del siglo XVII arribó a la capital del Reino de Guatemala un dorador y estofador proveniente de Antequera, quien dio origen a una familia de artistas en ese oficio que realizaron obras importantes o que participaron al lado de otros artistas. El "fundador" de esta familia fue Bartolomé de Sigüenza (¿ - 1669), quien al parecer llegó a Santiago alrededor de 1607 ó 1608, puesto que en ese último año se le llama "residente" en la ciudad, en un contrato que firmó con el "dorador de imaginería" Juan Bautista de Argüello.<sup>2</sup>

Bartolomé de Sigüenza debía dinero a un maestro batihoja, quien le cedió la deuda a Argüello, a cuyo servicio entró después el primero. Si bien es probable que ya estuviera formado en su oficio, Berlin opina que no puede descartarse que aprendiera algo con Argüello al avecindarse en Santiago.

Según manifestó en su testamento, era de origen oaxaqueño, hijo de Bartolomé de Sigüenza y de Ana Ruiz de Mogaras.<sup>3</sup> Se le identifica en los contratos como oficial de dorador y estofador. Casó en Guatemala con María de Contreras, con quien procreó un hijo legítimo, Cristóbal de Sigüenza, asimismo "oficial de dorador." También tuvo un hijo fuera de matrimonio, de nombre Juan —de cuya madre no se conoce el nombre ni la condición—, nacido probablemente hacia 1640 y quien también fuera dorador y estofador, a cuyas obras nos referiremos más adelante. Aunque Bartolomé fue considerado como "oficial" de su oficio, llegó a actuar como si fuera maestro, ya que el 15 de enero de 1639 contrató directamente, junto con su hijo Cristóbal, el dorado, estofado y matizado de un retablo para el pueblo de San Antonio, en el camino de Jocotenango. Cristóbal de Sigüenza también trabajó el retablo de Nuestra Señora del Carmen del templo del monasterio de monjas de la Concepción de Santiago en

1660, junto con el maestro estofador Diego de Pineda, quien se encontraba muy enfermo. Ese mismo año Bartolomé otorgó su testamento.

El más importante artista de la familia Sigüenza fue, sin duda, el hijo natural, Juan (1640 ?-1688), quien estuvo casado con María del Castillo. Fue el único de la dinastía al que se llamó "maestro estofador" y también tuvo el grado de alférez. En 1675 concertó íntegramente el dorado del retablo mayor del templo parroquial de Mixco, que debió de ser una obra grande e importante, dado el tamaño de dicho poblado *pokomam* perteneciente al Corregimiento del Valle de Guatemala, a relativamente poca distancia de Santiago. En 1681 se comprometió a llevar a cabo el dorado y estofado del retablo mayor del pueblo de Huehuetenango, también un centro importante, como cabecera de región. Dicho retablo ya se encontraba "en blanco" y para realizar el encargo el maestro se trasladó a dicha población. En 1685 se concertó el dorado del retablo mayor del recién establecido convento de monjas carmelitas de Santa Teresa, que tenía a su cargo el maestro ensamblador Agustín Núñez, también de origen oaxaqueño y de quien se hablará más adelante. Finalmente, en 1686 se obligó el maestro Juan a estofar y dorar el retablo mayor del importante poblado de San Juan Sacatepéquez, cuya ensambladura realizaba el muy importante maestro Cristóbal de Melo, otro artista originario de Oaxaca. Por la muerte de Melo, ocurrida a un mes escaso de haber contratado dicho retablo, lo continuaron Juan de Sigüenza y su sobrino José, probablemente hijo de Cristóbal. Al fallecimiento de Juan, en enero de 1688, siguió trabajando el retablo José de Sigüenza, y se sabe que aún no lo había finalizado en 1690.<sup>4</sup>

### El ensamblador Cristóbal de Melo (1642 ?-1686)

Debió de nacer alrededor de 1646, siendo hijo legítimo de Juan Antonio Henríquez y Teresa de Grijalva. Según Berlin, era pardo o mulato libre con el grado de capitán,<sup>5</sup> probablemente de las milicias de mulatos de Santiago. Debe de haber llegado a la ciudad hacia mediados de la década de 1660 o poco después, ya que en 1670 contrajo matrimonio en Santiago con María Berrio.

Las obras de Melo fueron de primer orden y es probable que también llegara de su ciudad natal ya formado. En 1675 concertó junto con el también maestro ensamblador Juan de Quintana,<sup>6</sup> la ampliación del retablo del Santo Cristo en la catedral, a fin de adaptarlo a la dimensión de

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 97, 164.

<sup>3</sup> *Ibid.*, y su testamento en el Archivo General de Centro América

<sup>4</sup> (AGCA), A1. 20, leg. 1267, escribano Juan Ramírez, 29 de octubre de 1660.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 134, 153-154.

la nueva construcción que estaba finalizándose.<sup>7</sup> En 1683 contrató el sepulcro para el Santo Entierro de la iglesia de Santo Domingo. En ese mismo año hizo dos posturas para hacer el retablo de la capilla de la universidad, bajando en dos ocasiones el precio ofrecido por el maestro Agustín Núñez --también proveniente de Oaxaca, como ya se dijo--, quien finalmente obtuvo el trabajo al bajar el precio de 1,100 pesos, que puso originalmente, a 830, frente a 850 que fue la mejor propuesta de Melo.<sup>8</sup>

En 1684 concertó para la iglesia de Belén el retablo en blanco del Santo Cristo. En esta obra también colaboró el maestro ensamblador Juan de Quintana, con derecho a la mitad de la ganancia, y, en cualquier caso, con el pago garantizado de tres pesos semanales. Al año siguiente tomó como aprendiz a Francisco Sánchez Miranda, hijo del también ensamblador Nicolás Sánchez de Miranda y de Clara Sánchez de Avendaño. Nicolás llegó a ser oficial de ensamblador y contrató al menos una obra junto con su padre en 1693. Sin embargo, no debió de aprender del todo el oficio con Melo, ya que éste falleció en 1686. No se conoce con quién siguió su aprendizaje.

El 11 de octubre de 1686 contrató el retablo mayor del importante pueblo de indios *kaqchikeles* de San Juan Sacatepéquez, pero ya no tuvo tiempo de hacerlo, pues muy enfermo testó el 26 de noviembre siguiente, falleciendo pocos días después; fue enterrado en el hospital de Belén. En dicho testamento identificó su ciudad de origen y los nombres de sus padres. Asimismo, dijo que había hecho para el hospital de Belén una capilla a Nuestra Señora de Guadalupe con un retablo.<sup>9</sup> Tuvo dos hijos: Antonio Melo y Francisco Javier Melo, éste apenas tenía siete meses al morir su padre y fue dado como aprendiz al maestro Vicente de la Parra en 1702, el cual no debió de dedicarse al oficio de ensamblador o, al menos, no se distinguió en él, ya que no se conocen datos de sus obras.<sup>10</sup>

### El ensamblador Maestro Mayor Agustín Núñez (1637 ?-1717)

Probablemente es el artista proveniente de Oaxaca que hoy goza de más reconocimiento por la categoría que alcanzó en Santiago de Guatemala durante su vida profesional. Los factores que hicieron esto posible fueron: una vida activa relativamente prolongada, la documentación generada cuando solicitó su nombramiento de Maestro Mayor "en el arte de arquitecto ensamblador", y la indudable importancia de la mayoría de sus obras, aunque no se conserve ninguna.

Desde un principio se identificó como proveniente del Reino de la Nueva España, pero fue hasta que testó que declaró ser originario de Oaxaca, donde debió nacer

alrededor de 1637.<sup>11</sup> Se decía "español," es decir, blanco, hijo legítimo de Agustín Núñez y Juana Navarrete.

Según expuso en 1687, en ocasión de su solicitud de nombramiento como Maestro Mayor, cuando llegó a Santiago de Guatemala ya había "aprendido perfectamente las artes" que profesaba, si bien también reconoció que las había adquirido, "así allí (Oaxaca) como aquí (Guatemala), en asistencia de maestros aprobados y examinados", a los que desafortunadamente no identificó. Asimismo decía que dichas artes las había "estudiado conforme a reglas y preceptos de los documentos de los autores que han escrito y compuesto libros para la entera noticia y adquisición" de ellas. Las aprendió en lo teórico de cada una, y las había "reducido a prácticas y evidencias" en la ciudad de Santiago, en la cual, según afirma, no había "hallado maestros examinados y aprobados a quienes pedir examen como lo hubiera hecho si los hubiera hallado".<sup>12</sup> De esta manera justificaba que no fuera maestro examinado a una década de su llegada a Guatemala, además de que su ánimo inicial fue volverse a su patria. Sin embargo, debe haber encontrado suficiente trabajo y permaneció en Santiago los siguientes 40 años, hasta su muerte.

Su rival y enemigo, el platero Sebastián de Carranza, una figura problemática, decía en cambio, al oponerse a que se le concediera el título de Maestro Mayor, que cuando llegó Núñez a Guatemala se había ido a vivir a un arrabal de la ciudad, en donde hacía y remendaba arpas, y que después aprendió el arte de ensamblador con Ramón de Molina, y arquitectura y música con el mencionado Carranza.<sup>13</sup> Coincidió con Berlin en dar más credibilidad a lo expuesto por Núñez. Dada la cantidad de obras que había hecho ya en 1687, debió dedicarse a su oficio casi desde que llegó. Además, en 1683, cuando hizo el retablo de la capilla de la universidad, dio como garantía las casas

<sup>7</sup> La nueva catedral estaba en 1678 en su fase final de construcción, la cual se había iniciado en 1660.

<sup>8</sup> AGCA, A1.3-3 3xp. 12388, leg. 1896, "Autos fechos sobre el retablo de la capilla de la Real Universidad." Documento publicado en *Boletín del Archivo General del Gobierno (BAGG)*, año IX, No. 4, diciembre 1944: 233-251. Las ofertas de Melo aparecen en las pp. 236 y 239.

<sup>9</sup> Berlin, op. cit. p. 134. El testamento fue ante el escribano Pedro Palacios, 26 de noviembre de 1686 en AGCA.

<sup>10</sup> Vicente de la Parra fue aprendiz con Agustín Núñez, a partir de 1680, y llegó a ser el más importante ensamblador después de su maestro.

<sup>11</sup> Cfr. AGCA A1. 69.3, exp. 48140, leg. 5556. Autos sobre el nombramiento de Maestros Mayores en Agustín Núñez y Joseph de Porres, 1687.

<sup>12</sup> *Ibid.*, fols. 1y 40 v.

<sup>13</sup> Cfr. AGCA A1. 69.3, 48140-5556, fols. 1bis y 49. El platero Carranza fue una persona que entró en conflictos con otras varias. A finales del siglo XVII tuvo que salir de Guatemala cuando formó parte del grupo del visitador Francisco Gómez de la Madriz o Madrid, en los graves conflictos que éste generó. Fray Francisco Jiménez, al referirse al bando del visitador, calificó al "platero Carranza" de "hombre perdulario". *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Biblioteca Goathemala, vol. 3; Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1931: 174.

de su propiedad en el barrio de El Tortuguero, que no es un arrabal, las cuales fueron valuadas en 800 pesos.<sup>14</sup>

En su solicitud para ser Maestro Mayor, Núñez enumeró las obras que había hecho en los casi diez años que llevaba en Guatemala, ordenándolas cronológicamente. La primera fue un retablo, probablemente el principal, del templo parroquial de Los Remedios. Luego le siguieron: otro retablo, posiblemente el mayor, del pueblo de Ciudad Vieja o Almolonga, cerca de la capital; el altar del Patriarca Señor San José con el entierro de la ilustre familia de los Salazares, en el templo de las monjas de Santa Catalina; el retablo de la capilla de la Real Universidad de San Carlos; los retablos principales de los templos de los monasterios de monjas de La Concepción y de Santa Teresa, contratados por 1685. Según Núñez, todas esas obras habían sido "por mi cuenta," sin intervención "de otra alguna persona" en los dibujos, mapas y diseños, quedando sus dueños satisfechos. Consideraba que "las referidas fábricas (...) prueban y acreditan la entera inteligencia que tengo de las artes a que se han de ajustar." Creía, además, que no había "en esta ciudad otra persona alguna en quien concurran los requisitos y calidades que son necesarios para ser Maestro Mayor destas dichas artes".<sup>15</sup>

En cuanto al retablo mayor de la capilla de la universidad, se conserva el expediente y el contrato, lo que permite conocer muchos detalles, tanto del procedimiento como de la obra.<sup>16</sup> Como ya se dijo antes, el ensamblador oaxaqueño Cristóbal de Melo bajó en dos ocasiones la oferta de Núñez, quien ya había hecho el dibujo y diseño correspondiente. Por fin se le remató a su favor, por el precio de 830 pesos, el 11 de noviembre de 1683, firmándose el contrato el 15 del mismo mes. El retablo debía de ser de madera de cedro, de seis varas de alto y cinco de ancho, con las armas reales arriba. El precio incluía varias esculturas de bulto las que, no siendo escultor, debió de subcontratar a alguien para hacerlas, pero no se dice a quién o a quiénes. La principal escultura era la de San Carlos Borromeo, de vara y media de alto; las dos de los lados serían de Santa Teresa y de Santa Catalina Mártir, de vara y cuarta de alto, cada una; y la de la parte superior, arriba de San Carlos, la de Santo Tomás, u otra que se eligiere, de una vara de alto. Irían también "cuatro hechuras de los Santos Doctores de la Iglesia, de medios cuerpos y media talla", y finalmente un Salvador en medio, también de media talla. Se especificaba que las columnas debían de ser "salomónicas de orden corintia". El precio se le cubriría en tres partes, y así se hizo, conforme fuera avanzando la obra que debía de estar terminada para el día de San Juan de 1684, como efectivamente lo estuvo. Sin embargo, hubo necesidad de cambiar algo las imágenes: aparentemente se incluyó una de "Nuestra Señora de la Limpia Concepción", no mencionada en el contrato, cuyo

ropaje debía perfeccionarse "en la forma que están otras", y la escultura de San Carlos debía de llevar ropa del "estado sacerdotal que profesó el santo y no de religioso como se ha hecho", lo cual se corrigió en agosto del mismo año.

Es de señalar que el 25 de agosto realizaron, como requisito necesario, una "vista de ojos" del retablo los conocidos maestros ensambladores Mateo de Zúñiga y Juan de Quintana, habiéndoseles mostrado el dibujo o modelo hecho previamente por Núñez. Consideraron que el artista "no sólo cumplió enteramente" con lo requerido, y que estaba hecho "con todo arte y conforme artes de arquitectura" sino que "en muchas partes ha añadido más molduras y labores de las que en el dibujo se muestran". Pareciera, pues, que la moda del barroco no sólo requirió las columnas salomónicas, sino aumentar "las molduras y labores". Habría que preguntarnos si ello fue por iniciativa del ensamblador o a solicitud de las autoridades universitarias, en especial del rector Francisco de Saraza y Arce.

De acuerdo a la información proporcionada por Berlin, Núñez contrató después de 1687 al menos las siguientes obras: otro retablo para el templo del convento de La Concepción, en 1689; el gran retablo mayor de la iglesia de San Francisco, en 1699; y antes de 1706 el retablo principal y uno de San José para el templo del Colegio de la Compañía de Jesús. No obstante, es probable que haya hecho otros retablos, para los que no hubo concierto ante escribano o éste no se conoce.

Por otra parte, se han conservado contratos de siete de sus aprendices, uno de los cuales fue después un reconocido maestro ensamblador. En orden cronológico según el año que comenzaron como tales, éstos fueron: Bernardo de la Cruz (1678); Vicente de la Parra (1680), quien llegó a ser el más importante maestro de su oficio después de Núñez; Nicolás de los Reyes (1685); Juan de Mijangos (1690); Juan de Soto Mayor (1692); Nicolás de Penagos (1694) y Felipe de Jesús (1700).<sup>17</sup> El número de aprendices es muy indicativo para un artista, ya que demuestra tanto el prestigio del maestro como que tenía suficientes encargos para necesitarlos. El hecho de que no aparezca que tomó un aprendiz después de 1700, sugiere que durante los últimos años de su vida, quizás en la última década o un poco más, su producción artística declinó, probablemente por limitaciones de la edad o las enfermedades.

<sup>14</sup> El barrio de El Tortuguero se encontraba hacia el suroeste de la parte central de la urbe. F. A. de Fuente y Guzmán lo calificó como "alegre" cuando describió los barrios de Santiago, hacia 1690. Recordación Florida. Libro Quinto, cap. VI.

<sup>15</sup> AGCA A1. 69.3, 48140-5556, fol. 1.

<sup>16</sup> BAGG IX: 4, Contrato 1944: 242-244.

<sup>17</sup> Berlin, *op. cit.* Catálogo de aprendices, pp. 177-186.

El Maestro Mayor Agustín Núñez testó, enfermo en cama, el 3 de mayo de 1717. Manifestó que era viudo de María de Posas, con quien tuvo como hijos legítimos a Rosa, Margarita, Matías y Lucas Núñez, este último "clérigo presbítero quien fue uno de sus albaceas. Pidió ser enterrado en la iglesia de Santa (*ilegible en el original*)". Firmó temblorosamente.<sup>18</sup> En su partida de fallecimiento consta que era alférez, de 80 años, viudo de Ana (*sic*) Posas, y que tenía el sobrenombre de "sangre amarilla".<sup>19</sup>

## Conclusiones

No he podido establecer la razón o razones por las que en pocos años se trasladaron tres artistas nacidos en Oaxaca, Nueva España, a la capital del Reino de Guatemala, donde coincidieron, ni tampoco si hubo relación entre ellos para decidir el viaje, lo cual no puede descartarse. Como ya dije en la Introducción, no se conocen otros artistas llegados de Oaxaca que trabajaran en Guatemala.

El caso de Agustín Núñez, junto con el alarife o arquitecto José de Porres, demuestra que el ayuntamiento de la ciudad de Santiago de Guatemala había descuidado la regulación de las artes. No había maestros examinados ni había control sobre el ejercicio artístico por parte del ayuntamiento, lo cual hizo que no funcionaran adecuadamente los diferentes gremios, además de que las ordenanzas municipales que estaban vigentes eran del siglo XVI, sin las debidas actualizaciones y revisiones. Sólo cuando Porres y Núñez acudieron a la Audiencia para que se les extendiera el título de Maestro Mayor, fue que las autoridades municipales reaccionaron y trataron de asumir unas funciones que aunque tradicionalmente les correspondían, no habían ejercido debidamente.

En cuanto al ejercicio artístico, resulta evidente que en los casos de cierta importancia los compromisos se solemnizaban ante escribano. En casi todos los casos se menciona que el maestro ensamblador había hecho un dibujo, mapa o diseño, que desafortunadamente nunca se incluyó en las escrituras y los protocolos. Además, se aprecia la evolución que estaba ocurriendo en la condición étnica de los artistas: hay uno que se dice español, mientras que los otros eran de origen "mezclado". Por otra parte, los artistas de más renombre se preciaban de conocer y usar libros impresos de arte y de estar al tanto de la teoría y de la práctica.

En otro orden del ejercicio artístico, se evidencian tanto relaciones amistosas como enemistades. Por ejemplo, es claro que si Porres y Núñez presentaron y tramitaron juntos su petición es porque eran amigos, y unidos se defendieron de las acciones en su contra por parte del ayuntamiento y de otros maestros, que evidentemente profesaban especial enemistad contra Núñez, no contra Porres. En todo caso,

el cabildo de la ciudad de Guatemala se opuso a que se les extendiera el título, pero la Audiencia mantuvo la legalidad del otorgamiento. Es indudable que tanto José de Porres como Agustín Núñez eran en ese momento los más activos y prestigiosos maestros en sus respectivos oficios de arquitecto y ensamblador.

En dos de los tres casos de los artistas llegados de Oaxaca, sus hijos siguieron el mismo oficio que su progenitor. En ambos se trata de personas de prestigio mediano: uno sólo se reconocía como oficial, y de origen mezclado; en cambio, el artista que se decía español y que obtuvo más éxito, uno de sus hijos fue clérigo presbítero.

Me parece que hubo cierto interés o deseo de los artistas de no hacer gala o de expresar su origen oaxaqueño. Sólo al final de sus vidas, al testar en peligro de muerte, identificaron su origen geográfico exacto. Es obvio que hubo relaciones entre ellos, ya que los Sigüenza trabajaron con los Melo, y Cristóbal de Melo compitió, sin éxito, contra Núñez en una ocasión.

Por otra parte, es claro que para 1680 se afirmaba el barroco en Santiago de Guatemala. De hecho, el uso de columnas salomónicas en el retablo de la universidad es el primer caso claramente documentado. Se considera muy tardía esta fecha. Sin embargo, se piensa que las columnas del baldaquino de la nueva catedral, hecho por Mateo Zúñiga en 1678, probablemente las incluyera.<sup>20</sup> A partir de la década de 1680 se usaron columnas salomónicas en fachadas de iglesias, por ejemplo la de San Francisco, y en retablos. Además, Núñez consideró conveniente agregar molduras y "labores" al citado retablo de la capilla universitaria, que no aparecían en el dibujo o modelo que había presentado para ganar la obra.

Valdría la pena estudiar los retablos oaxaqueños de la primera mitad del siglo XVII que se conservan y tratar de establecer si las obras que hicieron los ensambladores de Oaxaca en Guatemala mostraban huellas de la moda vigente en los retablos de aquella ciudad. Con la muerte de Agustín Núñez desapareció el último de los artistas llegados a Santiago desde Antequera y no se sabe que llegaran otros durante el resto de la Colonia, pero esto habrá que corroborarlo.

<sup>18</sup> Testamento de Agustín Núñez ante el escribano Juan Gregorio Vázquez, 3 de mayo de 1717. AGCA A1. 20, leg. 1436, fols. 67-68. Berlín, op. cit. p. 142.

<sup>20</sup> Luis Luján Muñoz, *Síntesis de la arquitectura en Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1968:10, considera con base en la descripción del ciprés de la catedral de Santiago --realizado en 1678 el escultor y ensamblador Mateo de Zúñiga-- que hizo Domingo Juarros en su *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*, escrito hacia 1810, que las columnas de éste eran probablemente salomónicas. Por su parte, Gustavo Alejandro Avalos Austria, *El retablo guatemalteco, forma y expresión*, México, edición del autor, 1988: 56, cree que su utilización inicial en Guatemala debió de ser anterior.

## La legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca: implicaciones éticas de una política del reconocimiento

Alejandro Anaya Muñoz

Departamento de Estudios Sociopolíticos y Jurídicos,  
Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)

En mayo de 1995, el artículo 25 de la constitución de Oaxaca fue reformado para declarar que “la ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas, que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos” (Periódico Oficial del Estado de Oaxaca, mayo 13, 1995). Al poco tiempo, en el mes de agosto del mismo año, el código electoral del estado fue reformado para hacer operativa en la práctica esta declaración constitucional (Periódico Oficial del Estado de Oaxaca, agosto 30, 1995). Estas reformas —depuradas en 1997 mediante una nueva modificación al código electoral (Periódico Oficial del Estado de Oaxaca, octubre 1, 1997)— legalizaron lo que por décadas había sido una práctica extralegal tolerada por los gobiernos del estado: la elección de los miembros del ayuntamiento en cientos de municipios mediante el sistema electoral tradicional comunitario, conocido como “usos y costumbres”. Trascendiendo el nivel meramente declarativo que ha caracterizado a “la política del reconocimiento”<sup>1</sup> de la diversidad cultural en México y la mayor parte de los países latinoamericanos (ver López Bárcenas, 1999; Van Cott, 1995; Sieder, 2002; Assies et al., s/f), esta legalización se destaca por acomodar efectivamente la diversidad cultural al interior de uno de los andamiajes institucionales operativos más importantes para cualquier Estado democrático: el sistema electoral.

En otros espacios se ha explicado la legalización de los usos y costumbres electorales como parte de una estrategia de reconstitución de la legitimidad del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de preservación de la gobernabilidad en Oaxaca (Recondo, 2001 y 2002; Anaya Muñoz, 2002). Sabemos pues que el reconocimiento de las instituciones electorales indígenas ha sido parte de una amplia política de reconocimiento de la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas implementada por los últimos tres gobiernos estatales, con el fin de mantener una gobernabilidad priísta en Oaxaca. Sabemos entonces que la inauguración y el desarrollo particular de esta política del reconocimiento ha obedecido a una lógica de toma de decisiones meramente política, en la cual las consideraciones éticas o normativas no han sido determinantes. Los usos y costumbres electorales fueron

<sup>1</sup> El término “the politics of recognition” fue introducido por Charles Taylor (1992). Taylor argumenta que el reconocimiento (o, más bien, el reconocimiento valorativo) de nuestras identidades particulares (de género o culturales, por ejemplo) es “una necesidad humana vital”. El reconocimiento de las identidades particulares es necesario para la realización plena del principio de igualdad en la dignidad humana. Este argumento normativo no es retomado en este espacio. Tomo prestado, no obstante, el término “la política del reconocimiento” para denotar una línea de acción política por parte del Estado encaminada a reconocer la importancia de la diversidad cultural en la esfera de lo público.

legalizados no porque la élite gobernante creyera en la justeza de las demandas indígenas relativas a la construcción de un Estado multicultural, sino porque consideró que así convenía a sus intereses, en particular los relativos a la contención de la erosión de la legitimidad del PRI y la preservación de la gobernabilidad en Oaxaca.

Si bien las consideraciones éticas no forman parte de la explicación de las causas de la legalización de los usos y costumbres, de alguna manera sí tienen un lugar importante dentro de una reflexión sobre sus consecuencias. Es decir, esta decisión meramente política ha traído consigo una serie de implicaciones éticas, directamente relacionadas con algunos de los principios que dan fundamento normativo al Estado (liberal) moderno. La legalización de los usos y costumbres electorales implica el reconocer que las diferencias culturales son importantes en el ámbito de lo público y por lo tanto que el constitucionalismo moderno —y las leyes e instituciones que genera— no tienen que ser “ciegas” a ellas. Implica el reconocer la validez de prácticas institucionales que en algunos aspectos importantes son diferentes de las tradicionalmente reconocidas por la Constitución Mexicana. Más aún, implica reconocer prácticas institucionales basadas en concepciones éticas de la vida pública alternativas a aquellas que inspiran y sustentan a nuestra Constitución. Todo esto, de entrada, se presenta como potencialmente problemático en el marco de un constitucionalismo liberal que tradicionalmente ha insistido en la neutralidad, la uniformidad y la caracterización del individuo (autónomo e igual en derechos) como principal unidad de valor moral. ¿Qué implicaciones éticas concretas tiene la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca? ¿Qué problemas o contradicciones trae consigo, particularmente a la luz de los principios fundamentales del constitucionalismo en México? ¿Cómo debemos entender y atender estos problemas o contradicciones, desde una perspectiva tanto normativa como práctica? ¿Qué nos dice el caso de la legalización de los usos y costumbres sobre la conveniencia (o no) de impulsar una política del reconocimiento más amplia y efectiva en México?

Para responder estas preguntas, empiezo por describir qué son los usos y costumbres electorales, apuntando sus características principales. Partiendo de esta descripción, problematizo su legalización, identificando sus contradicciones más evidentes con los principios del constitucionalismo vigente. Posteriormente, presento con brevedad la propuesta de un constitucionalismo intercultural y dialógico formulada por James Tully, con base en la cual propongo un acercamiento procedimental, más que sustantivo, a la evaluación de las implicaciones éticas y la solución de las contradicciones implícitas en la legalización de los usos y costumbres electorales en

Oaxaca, y en la (hipotética) implementación de una más amplia política del reconocimiento en México.

### ¿Qué son los usos y costumbres electorales?

La vida política municipal en los centros urbanos de Oaxaca sigue el modelo institucional tradicionalmente prescrito por la Constitución Mexicana, el cual incluye la renovación periódica de la estructura local de gobierno (el ayuntamiento) mediante procesos electorales con base en el sistema de partidos y el voto universal, libre y secreto. Sin embargo, en cientos de municipios del estado —habitados mayoritariamente por población de identidad indígena— la vida pública se organiza con base en un modelo institucional alternativo, en cuya base encontramos el denominado sistema de cargos, el cual se compone de una mezcla de puestos o cargos de corte religioso, civil y político-administrativo que se entrelazan para formar una estructura de autoridad pública más o menos unificada. Por otro lado, este modelo indígena de autoridad pública se complementa, precisamente, con el sistema para la elección de los ocupantes de dichos cargos. Este sistema electoral —distinto al sistema prescrito por la Constitución Federal— contiene mecanismos de votación específicos y se basa en una serie de principios que emanan de la naturaleza propia del sistema de cargos. En este sentido, los usos y costumbres electorales y el sistema de cargos son dos estructuras institucionales de tal manera relacionadas entre sí que conforman un solo andamiaje institucional, base de un modelo indígena de autoridad pública.



↑ En “Uken Ke Uken”.

Sabemos que las estructuras organizacionales sociales y políticas en comunidades indígenas como las conocemos hoy en día, fueron moldeadas originalmente durante el período colonial. Su fundamento más influyente lo encontramos en el modelo del ayuntamiento español; el cual, no obstante, se fue redefiniendo mediante un proceso continuo de apropiación y reinterpretación por parte de la propia población conquistada (Velásquez, 2000: 78-86). En este sentido, el sistema de cargos no es simplemente una herencia colonial, sino una serie de arreglos institucionales en continua reelaboración. Este proceso de transformación constante se ha vinculado directamente a la evolución propia del Estado colonial primero, y del Estado nacional después; ha sido el resultado de interacciones específicas entre las comunidades indígenas, por un lado, y entre el Estado y la "sociedad nacional", por el otro, durante los últimos cinco siglos.

El modelo indígena de autoridad pública es el resultado de un proceso de imposición-resistencia-apropiación-reinterpretación que se ha desarrollado de manera localizada y, por lo mismo, desigual. De manera que, presumiblemente y al igual que el propio sistema de cargos, el sistema electoral de usos y costumbres se ha transformado de una manera continua en el tiempo, pero dispareja en el espacio. Esta evolución diferenciada ha sido determinada por una serie de historias sociales, económicas, políticas y étnicas fundamentalmente locales, por lo que en la actualidad encontramos una serie de variaciones de municipio a municipio, de comunidad a comunidad. No es posible entonces ofrecer una descripción unívoca y definitiva del sistema electoral de usos y costumbres. Sin embargo, es por supuesto posible presentar una imagen general sobre sus principales características y los principios en que se sustenta.

Puede ser apropiado comenzar por subrayar el carácter assembleísta de las elecciones por usos y costumbres. En cerca de 35 % de los municipios que siguen este sistema, el consejo de ancianos está directamente involucrado en la nominación de candidatos; en 15 %, las autoridades municipales en funciones tienen un papel similar. Sin embargo, además de que en la mayoría de los casos las propuestas de candidaturas emanan directamente de la propia asamblea, las propuestas de ancianos y autoridades son finalmente sometidas a la consideración de la misma (Velásquez, 2000: 172). De manera que, a pesar del importante papel de los ancianos y las autoridades en funciones en algunos municipios, la asamblea municipal es el elector final. La asamblea de elección acostumbra ser dirigida por una "mesa de debates", la cual está generalmente compuesta por un presidente, un secretario y un número variante de escrutadores. En la mayoría de los casos, la mesa de debates es nombrada por la propia

asamblea; aunque en ocasiones es conformada por las autoridades en funciones (ibid: 175-176). La mesa registra los nombres de los candidatos a los distintos puestos o cargos, en ocasiones, como se decía, propuestos por los ancianos o las autoridades en funciones, pero en la mayoría de los casos por la propia asamblea. La manera en que los candidatos son registrados y presentados ante las asambleístas varía de lugar en lugar, desde candidaturas individuales hasta diferentes tipos de listas: cerradas y bloqueadas, cerradas pero no bloqueadas, y abiertas.<sup>2</sup> La manera en que los candidatos son presentados a la asamblea determina el procedimiento de votación. Si los candidatos son presentados en listas cerradas y bloqueadas, cada elector emitirá solamente un voto, a favor de una de las listas presentadas. Si las candidaturas son presentadas en listas no bloqueadas o abiertas, los votantes producirán votos múltiples, votando para cada puesto de elección. En estos últimos casos, en algunos municipios, los electores podrán emitir votos preferenciales, es decir, votos de primera y segunda opción (Velásquez y Aquino, 1997: 184-185; Velásquez, 2000: 180-181). Los mecanismos de votación —es decir, la manera en que los votos individuales son producidos— también son ampliamente variables. Los votos pueden emitirse de manera secreta, semisecreta o abierta. La votación secreta suele realizarse mediante un mecanismo muy familiar: las boletas y las urnas. La votación semisecreta se produce al comunicar, cada elector, su voto "al oído" del secretario de la mesa de debates, el cual registra el voto directamente. Sin embargo, las votaciones secretas y semisecretas son más bien la excepción; en la mayoría de los casos las votaciones son abiertas, a mano alzada, por medio de aclamación o aplauso, o produciendo una marca en un pizarrón (Velásquez y Aquino, 1997: 185 y 206).

En teoría, la elección de autoridades por usos y costumbres se basa en la construcción de consensos (Velásquez, 2000: 151). Sin embargo, el elevado número de conflictos postelectorales en municipios de usos y costumbres sugiere que el alcance del principio de construcción de consensos enfrenta fuertes presiones en la actualidad (ver Velásquez, 2000; y Recondo, 2001).<sup>3</sup> Esto no significa que la búsqueda

<sup>2</sup> Velásquez y Aquino (1997: 183) hacen referencia a tres tipos de listas. Cerradas y bloqueadas: los electores no pueden modificar las listas, de manera que su voto va a todos los miembros que conforman el grupo o planilla de su elección, y en concreto para los puestos en que cada candidato ha sido originalmente nominado. Listas cerradas, pero no bloqueadas: en este caso, los electores pueden solamente votar por los candidatos de una de las listas, pero pueden cambiar las posiciones para las cuales fueron originalmente propuestos. Finalmente, listas abiertas: los electores pueden alterar las listas de candidatos en cualquier sentido, aun votando por candidatos de distintas planillas para decidir cada puesto.

<sup>3</sup> Aun cuando el Instituto Estatal Electoral de Oaxaca haya reportado solamente 14 conflictos postelectorales en municipios de usos y costumbres en 1995, el número real de conflictos pudo haber llegado a los 80, al igual que en 1998. María Cristina Velásquez, comunicaciones personales, enero 2000 y mayo 2002.

del consenso no continúe siendo un principio general, un valor importante dentro del imaginario político de los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca y otras regiones de México; significa, solamente, que no hay que idealizar sus alcances. El principio de la búsqueda de consensos se relaciona con una de las características centrales del sistema electoral de usos y costumbres: la ausencia formal de los partidos políticos,<sup>4</sup> o de la competencia partidista, más bien, pues como es bien sabido el PRI ha tenido tradicionalmente un importante vínculo orgánico con las autoridades indígenas electas por usos y costumbres.<sup>5</sup> El consenso podía ser construido debido a la ausencia de lealtades político-partidistas fijas, de manera que las diferencias y los conflictos coyunturales eran procesados internamente, a través de la asamblea, el consejo de ancianos o el comité municipal del PRI. La existencia de partidos políticos, ciertamente, podría consolidar estas divisiones, tornar un faccionalismo esporádico en divisiones permanentes, haciendo más difícil la recomposición de la unidad comunal y la futura búsqueda de consensos. Este es el motivo por el cual la competencia partidista es vista con recelo por autoridades y líderes indígenas, así como por otros partidarios de la autonomía indígena.<sup>6</sup>

En principio, la elección por usos y costumbres se guía por una serie de criterios para el nombramiento de autoridades. Una de las características centrales del sistema de cargos, como se ha señalado ya, es su estructura jerárquica: se supone que los miembros de la comunidad van "escalando" los distintos cargos, comenzando en los más sencillos, hasta llegar a los de mayor responsabilidad y autoridad. Un criterio de elegibilidad central sería, en este sentido, el haber ocupado los cargos de menor jerarquía al cargo para el cual alguien está siendo postulado. Sin embargo, como se ha señalado, el sistema de cargos y los usos y costumbres electorales son arreglos institucionales en permanente transformación; y parece que el requerimiento de haber ocupado los cargos previos para ser electo a un puesto particular ha sido relajado.<sup>7</sup> Esto parece ser particularmente cierto para los cargos civiles y políticos. Ciertamente, los municipios indígenas necesitan autoridades que tengan la facultad de representarlos hacia afuera, autoridades que conozcan los métodos y las prácticas del gobierno y la "sociedad nacional". No es extraño, entonces, que en distintos municipios la elección de los miembros del ayuntamiento siga criterios más "modernos", como el dominar el español y el tener cierto conocimiento de la cultura y el sistema político nacional.<sup>8</sup> De manera que el tener aptitudes "modernas" puede ser considerado, en algunos casos, como más importante que el haber ocupado los distintos puestos en la jerarquía del sistema de cargos. Pero el "haber dado servicio", en general, sigue pesando en el imaginario cívico-político indígena.

Más aún, el hablar el idioma indígena así como el conocer la historia y las tradiciones locales, continúa también siendo importante dentro de los criterios seguidos para la elección de autoridades.<sup>9</sup>

Otra particularidad del sistema electoral de usos y costumbres es su diferente calendario electoral. Esta diferencia con el sistema de la "sociedad nacional" es quizá menos profunda: estriba tanto en la fecha en que se realiza la elección en sí, como en la duración de los períodos político-administrativos. Mientras que las elecciones por sistema de partidos se celebran de manera uniforme en

<sup>4</sup> Evidentemente, la exclusión formal de los partidos políticos de los procesos electorales municipales por usos y costumbres no implica que los partidos no busquen tener y en los hechos tengan cierta participación informal o indirecta en la política electoral de estos municipios (ver Recondo, 1999).

<sup>5</sup> Estos vínculos del PRI con autoridades indígenas se han venido debilitando y desarticulando seriamente en al menos la cuarta parte de los municipios de usos y costumbres, en los que el movimiento indígena independiente ha conseguido sacudir el control de las estructuras de control político de dicho partido (Anaya Muñoz, 2002). En el mismo sentido, David Recondo (2001) habla de "la crisis de la comunidad revolucionaria institucional", es decir, del debilitamiento de la relación "simbiótica" entre el Estado postrevolucionario y las comunidades indígenas en Oaxaca.

<sup>6</sup> Un miembro de una importante organización indígena explicó: "(...) en nuestra región, no hay partidos políticos, ni es que los queramos. Tenemos antecedentes, por ejemplo, en Villa Hidalgo Yalalag, vemos que la división ahí [viene de] la intervención de partidos políticos" (Noticias, marzo 2, 1995). De manera similar, el presidente municipal y otros miembros del ayuntamiento de Coatecas Altas enfatizaron que el municipio había decidido "regresar" al sistema de usos y costumbres (después de un período de competencia partidista durante los 1980) porque los usos y costumbres promovían unidad, mientras que el período de competencia partidista estuvo marcado por la división y la violencia (entrevistas, Coatecas Altas, Oaxaca, agosto y septiembre de 2001). Desde otra perspectiva, Gustavo Esteva justifica "la resistencia del pueblo al trabajo partidista, trabajo que parte a las comunidades, que crea divisiones, que crea conflictos" (entrevista, enero 2002). También ver Velásquez, 2000: 153-155. Confrontar en David Recondo (1999), los casos de Tamazulapam del Espíritu Santo, en donde la existencia de filiaciones partidistas opuestas parece no entrar en contradicción con la unidad comunal, y Santa María Tlahuitoltepec, donde se les percibe como una clara amenaza.

<sup>7</sup> En este sentido, David Recondo (1999) subraya que "en muy pocos municipios la escala de cargos es seguida de manera rígida. Factores externos e internos como la intensificación de las relaciones con el Estado y la sociedad nacional, el crecimiento demográfico, la diversificación socioeconómica e ideológica hacen que otros criterios distintos a los de la 'jerarquía escalafonaria' interactúen, y explican que muchas personas hayan 'brincado' cargos al llegar a los de mayor importancia."

<sup>8</sup> En la segunda asamblea de elección en el municipio de Santiago Amoltepec, en agosto de 2001, los candidatos a la presidencia municipal eran un maestro y un empleado del Instituto Estatal Electoral. Ninguno de ellos había ocupado los puestos necesarios dentro del sistema de cargos. Esto fue, de hecho, subrayado en los debates de la asamblea; sin embargo, estos argumentos al final de cuentas no fueron decisivos. De manera similar, el lingüista mixteco Juan Julián Caballero señala que en su pueblo —San Antonio Huixtlapec— los presidentes municipales son electos no tanto en función de su experiencia dentro del sistema de cargos, sino en función de su capacidad de actuar y encontrar soluciones a las necesidades de la comunidad (entrevista, junio de 2001). Considerar también el caso del municipio de Ayutla Mixes, en David Recondo, 1999.

<sup>9</sup> En la asamblea de elección de Santiago Amoltepec, los principales contendientes tenían aptitudes "modernas", lo cual fue considerado como importante en los debates. Sin embargo, la importancia de "haber dado servicio" en el pasado, de conocer las tradiciones y la historia local, y particularmente de hablar mixteco fue subrayada insistentemente en los debates de la asamblea.



Discurso en la inauguración de "Uken Ke Uken".

una fecha determinada en la ley electoral, en los municipios de usos y costumbres se celebran en un amplio espectro de fechas. Por otro lado, en más de 20% de estos municipios, los períodos político-administrativos no son de tres años; en algunos casos son de dos, en otros de año y medio (Velásquez, 2000: 140-141). Estas particularidades pueden parecer poco significativas; sin embargo son una expresión más de la manera en que la vida político-electoral en los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca sigue ritmos y modos distintos a aquellos de la "sociedad nacional".

En suma, los mecanismos o procedimientos de elección del sistema de usos y costumbres son variados: de votaciones abiertas a secretas, de elecciones a mano alzada al uso de boletas y urnas, de listas cerradas y bloqueadas a listas abiertas, de períodos administrativos de tres años a un año y medio. El grado en que los mecanismos procedimentales de dicho sistema varían de manera importante (o no) del sistema electoral dominante también cambia de municipio a municipio. Sin embargo, si tuviéramos que trazar una escala que fuera de lo "más similar" a lo "más diferente" del modelo liberal de democracia, una gran cantidad de los municipios de usos y costumbres estarían agrupados en posiciones más cercanas al segundo extremo del espectro.<sup>10</sup> De cualquier manera, como se muestra en esta sección, los usos y costumbres electorales son mucho más que una serie de

mecanismos de elección; son una serie de prácticas y un conjunto de principios que se originan en una matriz ética particular a los municipios y las comunidades indígenas de Oaxaca. Es aquí, considero, donde encontramos su característica como sistema eminentemente distinto o alternativo al tradicionalmente prescrito por el constitucionalismo liberal en México. Las prácticas de asambleísmo, el principio de la búsqueda del consenso, la exclusión de la competencia partidista, los criterios de elegibilidad y aun las diferencias en el calendario electoral denotan un sistema electoral que emerge y se nutre de una base cultural distinta a la de la "sociedad nacional". Por otro lado, la gran variedad de mecanismos de votación y la manera en que los principios rectores del sistema de usos y costumbres son interpretados —de manera diferenciada de un municipio a otro—, subrayan el carácter eminentemente local de las prácticas electorales indígenas. En este sentido, los usos y costumbres electorales se fundan y al mismo tiempo son una expresión más de la autonomía indígena al nivel municipal-comunal en Oaxaca.

Una última característica del sistema electoral de usos y costumbres que es necesario considerar, particularmente importante desde la perspectiva de este ensayo, se

<sup>10</sup> Una revisión cuidadosa de la detallada información incluida en los cinco volúmenes del trabajo de Velásquez y Aquino (1997) soporta esta aseveración.

desprende de la pregunta ¿quién tiene el derecho a participar en las elecciones en los municipios oaxaqueños de usos y costumbres? De nuevo, no es posible proporcionar una respuesta única ni describir un patrón uniforme o singular, pues también en este sentido los usos y costumbres varían de municipio a municipio. De cualquier manera, la respuesta a esta pregunta origina una serie de cuestionamientos éticos importantes para el caso particular de la legalización de las instituciones electorales indígenas en Oaxaca, así como para un proyecto más amplio de reconocimiento de la diversidad cultural en el estado y el resto del país. Las características de los usos y costumbres que de alguna manera pueden ser "atractivas" para algunos —el asambleísmo, la búsqueda del consenso, la exclusión de la competencia partidaria, por ejemplo—, deben ser ponderadas a la luz del asunto de la inclusión/exclusión en la membresía electoral, pues no es difícil identificar una tendencia en muchos municipios indígenas de Oaxaca a excluir del proceso electoral a ciertas minorías o grupos subordinados internos; en concreto a las mujeres, los *avecindados* y los no residentes de la cabecera municipal. Las mujeres no votan en 18 % de los municipios de usos y costumbres, los *avecindados* en 30 % y los habitantes de agencias municipales, agencias de policía y rancherías en 26 % (Velásquez, 2000: 200-201, 228-229).<sup>11</sup> Ciertamente, aun cuando estas tendencias excluyentes no son una característica generalizada ni un "de por sí" de los usos y costumbres electorales, es cierto que originan preocupaciones éticas importantes, directamente relacionadas con uno de los fundamentos centrales del constitucionalismo vigente: el principio de la igualdad de derechos, en particular la igualdad de derechos de participación política.

### Problematizando la legalización de los usos y costumbres electorales

Desde la perspectiva del constitucionalismo vigente, la legalización de los usos y costumbres electorales es problemática. Esto es, no obstante, una característica inherente del proyecto multicultural en general. No pocos autores han llamado la atención sobre posibles *trade-offs* implícitos en cualquier proyecto de reconocimiento de la diversidad cultural. Algunos han señalado que mientras el reconocimiento de prácticas e instituciones sociales y políticas vigentes en comunidades culturales minoritarias o subordinadas (como los pueblos indígenas) podría "incrementar la autonomía local (un bien liberal)", podría también reforzar "prácticas iliberales al nivel local", y

facilitar la consolidación de feudos autoritarios, dominados por autoridades tradicionales autoritarias e intolerantes (Yashar, 1999: 96). Otros han advertido que el "preservar la cultura de un grupo tiene implicaciones para lo que sus miembros pueden [o no pueden] hacer," (Bellamy, 2000: 206) o para lo que probablemente sean forzados a realizar (De la Peña, 2002). En este mismo sentido, Juan Pedro Viqueira (2001) llama la atención sobre los peligros de definir dos tipos de ciudadanía, una liberal y otra restringida por una serie de costumbres y tradiciones (presumiblemente) iliberales. Esto es lo que Ayelet Shachar (2001) ha denominado la "paradoja de la vulnerabilidad multicultural": el reconocimiento de la diversidad cultural, que generaría según algunos argumentos una serie de beneficios a los miembros de grupos culturales minoritarios o subordinados, podría traer perjuicios para sectores minoritarios o subordinados al interior de los grupos culturales en cuestión.

Sin duda, estas preocupaciones son válidas para el caso de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca. "La costumbre" tiene algunas facetas iliberales; como hemos visto, afecta directamente los derechos políticos de mujeres, *avecindados* y no habitantes de la cabecera municipal en un buen número de municipios. La legalización contradice de manera importante el constitucionalismo vigente en México y, concomitantemente, un principio liberal ampliamente internalizado en el seno de la "sociedad nacional": el derecho igual de todos los mexicanos de participar en la elección de sus gobernantes. De aquí que la regla de oro en cualquier política de reconocimiento de la diversidad cultural —es decir, en cualquier serie de acciones diseñadas para reconocer efectivamente la importancia de las diferencias culturales en la esfera de lo público— es el estar pendientes de los efectos de la "paradoja de la vulnerabilidad multicultural": el evitar generar nuevas expresiones de los males que el propio proyecto de reconocimiento pretende eliminar: discriminación, exclusión e imposición. En este sentido, la pregunta obligada en lo que toca a la legalización de los usos y costumbres electorales es en qué medida es posible eliminar o al menos controlar estas contradicciones entre las instituciones electorales indígenas y el principio constitucional de igualdad de derechos de participación política.

Otra manera de ver los problemas que trae la política del reconocimiento es desde la perspectiva de la inevitable emergencia de conflictos entre derechos colectivos y derechos individuales al implementar políticas de reconocimiento. Esta es una perspectiva que se repite en el trabajo de autores que pretendemos acomodar o justificar la existencia de derechos de comunidades culturales a

<sup>11</sup> La exclusión de los habitantes de sub-unidades municipales no es, por obvias razones, un problema en los 132 municipios de usos y costumbres conformados por una sola comunidad o centro poblacional.

conservar su particularidad cultural —y para ello a autogobernarse— dentro de un marco liberal, es decir dentro de un marco de respeto a la libertad, la igualdad y la autonomía del individuo (Kymlicka, 1989; Shachar, 2001; Anaya Muñoz, 2001). En el caso de Oaxaca, el reconocimiento legal del derecho (colectivo) de los pueblos indígenas a nombrar sus autoridades (en este caso municipales) con base en las instituciones que emanan de su propia matriz cultural implica la validación de prácticas que, como hemos visto, en un buen número de casos afrontan los derechos de participación política de mujeres, avvicindados y no habitantes de la cabecera municipal.

### James Tully y el espíritu de Haida Gwaii

¿Podemos pues resolver, tanto desde una perspectiva normativa como práctica estas contradicciones entre los usos y costumbres y el constitucionalismo liberal vigente en México? ¿Podemos solucionar las tensiones entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos de los individuos? Antes de intentar contestar estas preguntas —o más bien para comenzar a contestarlas, si bien de manera indirecta— quisiera, siguiendo a James Tully, reflexionar sobre el “espíritu” en que debemos abordar estas cuestiones concretas y los (más amplios) retos de la diversidad cultural en México. Tully comienza su argumento en *Strange Multiplicity* (1995: I) señalando que “el asunto no es si uno debería de estar a favor o en contra de la diversidad cultural. Más bien, [el asunto] es la pregunta previa de cuál es la actitud crítica o el espíritu en que se pueden atender con justicia las demandas de reconocimiento cultural.” Tully demuestra que la “actitud crítica” o el “espíritu” con que el constitucionalismo moderno dominante, o más bien sus teóricos (clásicos y contemporáneos), han enfrentado los retos de la diversidad cultural ha sido básicamente imperialista y etnocéntrico, por lo que el resultado ha sido una tradición constitucional monológica basada en el rechazo de las culturas sometidas, la asimilación-extermio y la imposición cultural (cf. Parekh, 1994). Para el autor, esto ha sido no solamente injusto, sino en la práctica desastroso; el resultado es la acumulación de injusticias y la constante repetición de actos de rebelión. En oposición, Tully propone un constitucionalismo intercultural, dialógico, basado en las convenciones de reconocimiento mutuo, continuidad (de las distintas culturas) y consentimiento. En este sentido, la actitud adecuada para enfrentar los retos de la diversidad cultural en esta era post-imperial es el sugerido por *El espíritu de Haida Gwaii*,<sup>12</sup> una bella escultura en bronce negro de Bill Reid, un artista de origen escocés y haida (nación aborigen que habita las islas de la Reina Charlotte, América del Norte). La escultura representa una canoa tripulada por 13 personajes extraídos de la mitología haida; una “multiplicidad extraña”, sin duda, cada personaje

teniendo y afirmando su propio espíritu y por tanto su propia identidad. Según la interpretación de Tully, los tripulantes de la canoa se encuentran inmersos en un complejo y no siempre armonioso diálogo, el cual, no obstante, se basa en la voluntad primaria de escucharse (de reconocerse) mutuamente y, sobre todo, según el propio Bill Reid, de remar juntos (Tully, 1995: 17-24).<sup>13</sup> En suma, Tully se inspira en este mensaje para proponer un constitucionalismo post-imperial fundado en la voluntad de realizar un diálogo en el que cada miembro de la canoa (del “pueblo”) hable en su propio lenguaje y desde su propia identidad cultural.

La actitud propuesta por Tully no ha sido la más socorrida por la clase política y los analistas en México. Esto resulta evidente al examinar el proceso legislativo de marzo-abril del 2001, del cual surgió el actual artículo 2 constitucional. El único momento de diálogo intercultural en este proceso fue la comparecencia de los representantes del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y el CNI (Congreso Nacional Indígena) ante representantes del Congreso de la Unión. Sin embargo, ese aislado y tímido intento de diálogo a la *Haida Gwaii* valió de poco; como sabemos, al final del día terminó imponiéndose una práctica legislativa monológica, basada en el no reconocimiento y el desdén por la búsqueda del consentimiento. Esto, tendríamos que concluir siguiendo la propuesta de Tully, fue una desafortunada actitud ética y un error político que provocó inmediatamente una “rebelión” más.<sup>14</sup>

Volviendo al tema que nos ocupa directamente (la valoración ética de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca), lo que el argumento de Tully nos propone es el acercarnos a la evaluación y a la solución de las contradicciones o problemas que ha ocasionado la legalización de las instituciones electorales indígenas en Oaxaca en un espíritu de diálogo, es decir, en el espíritu de *Haida Gwaii*.

Una actitud similar es propuesta por Charles Taylor, al final de su argumento en *“The politics of recognition”* (1992). Taylor argumenta que una política del reconocimiento va más allá de aceptar la validez del deseo de grupos minoritarios o subordinados de preservar sus

<sup>12</sup> “Haida Gwaii” significa la isla-casa (el lugar) de los haida; y “haida” como muchos otros términos con que los pueblos se refieren a sí mismos significa simplemente “el pueblo”. De tal forma, el nombre de la escultura es “el espíritu de la casa del pueblo” (Tully, 1995: 18).

<sup>13</sup> Ver imágenes de la escultura en <<http://www.civilization.ca/aborig/ grand/gh04eng.html>>

<sup>14</sup> Esta nueva “rebelión”, no militar sino civil y política, se ha materializado en la decisión del EZLN y el CNI de construir comunidades, municipios y “regiones” autónomas en la práctica, con o sin ley. Ver los distintos comunicados del Subcomandante Marcos con relación a la re-organización político-administrativa de las comunidades, municipios y regiones autónomas zapatistas, *La Jornada*, julio 22 a 29, 2003.

culturas; implica también el reconocer el "valor igual" de las diferentes culturas. Esto es importante pues la imposición por parte de los grupos dominantes de una autoimagen de inferioridad cultural sobre los grupos subordinados ha sido parte de sus mecanismos de dominación, por lo que la eliminación de los problemas de desigualdad y falta de libertad (tan característicos de los Estados en que la diversidad ha sido negada) pasa necesariamente por la reivindicación del valor de las distintas culturas. Taylor reconoce que esta presunción de igual valor es problemática. En este sentido matiza su argumento y concluye que, al menos, cada acto de evaluación del valor (o no) de alguna cultura particular debe partir de la presunción de que, en principio, todas las culturas pueden tener algo positivo que aportar a la humanidad. Como Tully, Taylor propone no la definición de recetas universales y monológicas para la solución de problemas como los planteados por la legalización de los usos y costumbres, sino la evaluación caso por caso de lo que podemos aceptar o no;<sup>15</sup> una evaluación inspirada en una actitud abierta a la posibilidad de encontrar elementos positivos en las culturas que demandan reconocimiento.

### **Evaluando y atendiendo los conflictos generados por la legalización de los usos y costumbres**

El argumento expuesto en la sección anterior propone que la evaluación ética de la legalización de los usos y costumbres no debe hacerse mediante una aplicación mecánica y sumaria de los principios del (dominante) constitucionalismo liberal. Si así lo hiciéramos, de entrada y sin mayores consideraciones, tendríamos que reprobar y rechazar el reconocimiento de las instituciones electorales indígenas por violar los derechos de mujeres, avciñados y no habitantes de la cabecera municipal, al menos en los municipios en que así sucede. Esto no quiere decir que, por lo contrario, se proponga la necesaria aceptación de estas formas de discriminación; lo que se argumenta es que esta evaluación debe basarse en un proceso dialógico, en el que concedamos a la cultura indígena no solamente un inicial "beneficio de la duda" sino una participación equitativa en el debate. Más que identificar —de manera monológica y desde este o cualquier otro espacio académico o legislativo— las prácticas indígenas que podemos o no podemos aceptar, lo que se propone aquí es la definición de mecanismos interculturales y dialógicos mediante los cuales se puedan ir conciliando, caso por caso, las contradicciones entre las prácticas sociales y políticas indígenas y las definidas por el constitucionalismo liberal o, para ponerlo en otros términos, los conflictos entre los (recientemente definidos) derechos colectivos y

los (más añejos) derechos del individuo. En suma, se propone un acercamiento procedimental, más que sustantivo, a la evaluación de la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca y a la solución de los conflictos constitucionales que genera.

Siguiendo la propuesta de evaluar caso por caso los problemas implícitos en la implementación de cualquier política del reconocimiento, comenzaré por examinar lo relacionado con la exclusión electoral de las mujeres en un buen número de municipios oaxaqueños. En principio, una solución dialógica e intercultural —en el espíritu Haida Gwaii— a los conflictos relacionados con la exclusión basada en el género ha sido ya definida. La solución a este conflicto entre las prácticas en algunos municipios indígenas y los principios de constitucionales surgió en la mesa de San Andrés, a finales de 1995 y principios de 1996. Las negociaciones entre los delegados del gobierno y del EZLN —estos últimos acompañados por un amplio número de representantes indígenas de todo el país, entre los cuales figuraban un buen número de oaxaqueños—, fueron sin duda un buen ejercicio de diálogo en el que ambas partes hablaron en su propio lenguaje y desde su propia identidad. Los resultados —los famosos Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígenas— son un buen ejemplo de "constitucionalismo" intercultural y post-imperial, en el sentido de que respetaron las tres convenciones propuestas por Tully: el reconocimiento mutuo, la continuidad (de ambas culturas) y el consentimiento. En estos acuerdos, las partes insistieron en que el reconocimiento de las formas indígenas de organización social y política estaría sujeto a que se garantizara la participación de la mujer en condiciones de igualdad. Simplificando (quizá de forma exagerada) esta parte del diálogo, la "sociedad nacional" (cuya perspectiva cultural estaba representada no solamente por el gobierno federal sino también por los asesores no indígenas invitados por el EZLN) habría insistido en la importancia de garantizar la participación equitativa de las mujeres en los distintos ámbitos de la vida pública de las comunidades indígenas. La "cultura indígena" (representada por los delegados zapatistas y sus asesores indígenas) habría coincidido con lo que se decía "del otro lado" de la mesa, habría aceptado que eso era una buena idea y que estaban dispuestos a "adoptar" este principio y modificar sus prácticas en consecuencia.

En principio, el problema de exclusión del voto femenino propiciado por la legalización de los usos y costumbres electorales en Oaxaca está solucionado. Difícilmente alguna autoridad o representante de uno de esos municipios en que las mujeres no votan podría argumentar convincente y legítimamente —no sólo "hacia afuera" sino también ante su propia población— a favor de la exclusión del

<sup>15</sup> Siguiendo a Ludwig Wittgenstein, Tully aboga por una filosofía que no busque reglas, descripciones o significados universales, sino definidos en la base de la reflexión caso por caso. James Tully, *op cit.*, pp. 103-116.

voto femenino; al menos si la "sociedad indígena" se ha de tomar en serio su fervorosa adopción de los Acuerdos de San Andrés. En la práctica, no obstante, la implementación de este acuerdo intercultural continúa pendiente en un amplio número de municipios oaxaqueños. Esto, no obstante, es un problema práctico, de implementación; éticamente, el problema ha sido solucionado de una manera justa, según el "espíritu" del constitucionalismo intercultural defendido en este ensayo. Esta solución normativa, evidentemente, no resuelve por sí misma el problema práctico, pero sin duda facilita su solución; partiendo de este (favorable) antecedente normativo, las eventuales luchas femininas por la libertad y la igualdad en municipios de usos y costumbres encontrarán un terreno mucho más favorable para su avance. Queda pendiente, como subrayaré de nuevo más adelante, la definición explícita dentro del marco institucional de Oaxaca de un mecanismo (intercultural y dialógico) concreto mediante el cual se solucionen, caso por caso, los conflictos generados por la legalización de los usos y costumbres; un mecanismo institucional que tuviera la facultad de resolver autoritativamente, por ejemplo, las demandas de mujeres indígenas que en determinados municipios exigieran su inclusión en la membresía electoral.

A diferencia de los casos de exclusión con base en el género, la atención de conflictos relacionados con la exclusión de avecindados y no habitantes de la cabecera

municipal no cuenta con un acuerdo intercultural existente del cual partir. Esto es importante pues gran parte de los conflictos post-electorales en municipios de usos y costumbres en 1995 y 1998 se dieron por estos dos tipos de problemas, de manera especial con relación a la participación (o no participación) de los habitantes de agencias municipales y agencias de policía en la elección de los miembros del gobierno municipal. En palabras de María Cristina Velásquez, hacia 2001 los conflictos electorales en municipios de usos y costumbres no se daban tanto sobre la cuestión de si tal o cual municipio debía ser considerado como de usos y costumbres o no, sino sobre la cuestión de "¿cuáles son los usos y costumbres vigentes?"<sup>16</sup> Según la costumbre, ¿votan o no votan los habitantes de las agencias?, ¿votan o no votan los avecindados? Estas preguntas no siempre se contestan unívocamente; en contextos de pugnas internas por el poder municipal y, de manera relacionada, por el control de los crecientes recursos federales directamente adjudicados a gobiernos municipales, una parte podría decir que sí, la otra que no.<sup>17</sup> Una explicación que suelen dar algunos

<sup>16</sup> Comunicación personal, verano 2001. Al señalar otro de los problemas implícitos en el reconocimiento de prácticas sociales y políticas indígenas, Juan Pedro Viqueira (2001) llama la atención, precisamente, sobre las confrontaciones entre grupos opuestos que, al interior de las comunidades, se presentan como los defensores de las "tradiciones auténticas".

<sup>17</sup> David Recondo (2001) subraya la importancia estratégica de la definición de la membresía electoral dentro de las luchas por el poder municipal; evidentemente, el otorgar o negar el voto a uno u otro sector de la sociedad (como habitantes de las agencias o avecindados) define en gran medida el resultado final de la elección. Ver también Velásquez, 2000: 210-212.



Jóvenes alumnos del Centro Cultural "Uken Ke Uken".

que hablan desde la "cultura indígena" para explicar la exclusión electoral de los habitantes de las agencias (municipales y de policía) va en el sentido de que cada comunidad escoge a sus autoridades de manera autónoma: los habitantes de las agencias escogen a sus propias autoridades sin ingerencia de los habitantes de la cabecera y los de la cabecera hacen lo propio. En un sentido estricto, nadie es privado de su derecho al voto, sino que cada cual vota en su propia comunidad.<sup>18</sup> Ciertamente, entendimientos de este tipo entre agencias y cabeceras no tienen por qué ser necesariamente problemáticos, sobretodo si las distintas sub-unidades municipales consideran que la cabecera no se ve más favorecida por controlar el gobierno municipal. Sin embargo, el asunto se torna potencialmente problemático en la medida en que los gobiernos municipales han comenzado a recibir mayores cantidades de recursos de parte del gobierno federal. Sin embargo, a final de cuentas no se trata de solucionar este tipo de debates de manera substantiva, sino procedimental. El objetivo último no es una solución monológica, en la que se defienda rígidamente una visión que prohíba cualquier tipo de trato diferenciado, así como tampoco una visión opuesta en la que se defienda sin cuestionamientos a "la costumbre", cualquiera que esta sea. En este último sentido, un constitucionalismo intercultural como el que aquí se defiende no tiene por objetivo necesario la preservación cultural en sí, sino el garantizar que cada cultura —e incluso distintos grupos dentro de cada cultura— puedan participar en este tipo de debates en su propio lenguaje y desde su propia identidad.

Quizá la principal carencia de las reformas de 1995 y 1997 en materia de usos y costumbres sea, precisamente, la falta de un mecanismo adecuado (intercultural y dialógico) de solución de conflictos electorales (ver Recondo 2001). Según el ordenamiento legal vigente, los conflictos electorales son, en primera instancia, atendidos por el Consejo General del Instituto Estatal Electoral (IEE), y en segunda (y última) instancia por el Congreso del Estado. Evidentemente, ambos son órganos partidistas (más el segundo que el primero, claro) en los que los pueblos indígenas no están representados, por lo cual no pueden propiciar un mecanismo de solución de controversias como el que aquí se propone (ver Anaya Muñoz, 2002b). Ciertamente, el Consejo General del IEE tiene el mandato de facilitar soluciones conciliadas a los conflictos postelectorales que surgen en municipios

de usos y costumbres. En este sentido ha buscado con cierto grado de éxito, caso por caso, la conciliación entre las distintas partes que se han disputado el contenido de sus usos y costumbres electorales. En principio, una conciliación bajo este mecanismo surgiría de la propia "cultura indígena" —es decir, de las dos partes indígenas involucradas— con la mediación de representantes de la "sociedad nacional", de manera que podríamos encontrar en este procedimiento el germen de la interculturalidad. Sin embargo, al final del día, la decisión autoritativa recae en el Consejo General del Instituto, y en última instancia en la Cámara de Diputados, órganos en los que la visión indígena no está formalmente representada. De manera que sigue pendiente el diseño y la puesta en práctica de un mecanismo institucional de solución de conflictos electorales que garantice un proceso de diálogo en el que las distintas perspectivas culturales —y sus diversas corrientes internas, cuando sea necesario—, estén propiamente representadas. Solamente de esta manera podrán solucionarse de manera justa los inevitables conflictos entre las instituciones electorales indígenas y los principios del constitucionalismo liberal.

En suma, se ha reconocido en este ensayo que la legalización de los usos y costumbres electorales es problemática, dada la emergencia de contradicciones entre las prácticas en ciertos municipios y algunos principios fundamentales del constitucionalismo dominante en nuestro país. Se concluyó, no obstante, que dichos problemas son atendibles, y se argumentó que la mejor (o más justa) manera de acercarse a su solución es procedimental, más que substantiva: requiere la definición de un mecanismo de solución de controversias en el que las distintas tradiciones culturales dialoguen en un espíritu de mutuo reconocimiento y búsqueda de acuerdos. Un mecanismo de esta naturaleza sería también apropiado para atender los diversos conflictos que sin duda surgirían en el hipotético caso de que se definiera en México un marco constitucional, legal e institucional que efectivamente acomodara la diversidad cultural del país. Un paso previo en la implementación de una política del reconocimiento sería y comprensiva sería, no obstante, la transformación de nuestra práctica legislativa; el paso de una práctica monológica, basada en el no reconocimiento, el intento de asimilación y el desdén por el consentimiento, a una inspirada en el espíritu de *Haida Gwaii*. Esto implicaría un entendimiento distinto (post-moderno, podríamos decir) del concepto de soberanía popular. Si partimos de los principios de que "el pueblo" no es culturalmente homogéneo, de que las aspiraciones de los pueblos indígenas a preservar su cultura son legítimas, de que sus culturas pueden aportar elementos valiosos, y de que la identidad cultural de los ciudadanos es importante no solamente en la esfera de lo privado sino también en la esfera de lo público, entonces los procedimientos concretos mediante

<sup>18</sup> Este argumento fue recogido por el autor de este texto en un taller sobre autonomía y derechos indígenas (convocado por una organización no gubernamental y la Oficina de Pastoral Social de la Arquidiócesis de Oaxaca) en el cual participaron autoridades y representantes de una docena de municipios de usos y costumbres. Ciudad de Oaxaca, junio de 2001.

los cuales la soberanía popular se ejerce y se materializa en principios constitucionales, leyes e instituciones deben modificarse. No sería muy aventurado suponer, no obstante, que la mayor parte de la clase política e incluso de la "sociedad nacional" vería con gran extrañeza y desconfianza, o al menos con cautela, una propuesta como esta. Tampoco es fácil imaginar un "cambio cultural" en este sentido en el corto plazo. De manera que volvemos a la casilla de salida de estas reflexiones: al final del día, el desarrollo (o no) de una política del reconocimiento sería y efectiva en México depende de procesos de lucha política, más que de transformaciones en el terreno de la ética. Lo que este ensayo aporta en este sentido, no obstante, es el demostrar que las implicaciones éticas de la política del reconocimiento tienen solución, por lo cual no deben servir de excusa para detener el desarrollo de un constitucionalismo, más aún, de una ingeniería social y política que propicie la expresión y el florecimiento de un mundo formado por muchos mundos que dialoguen, se inflúencen y se transformen mutuamente.

### Bibliografía

Acuerdos de San Andrés. 16 de Febrero de 1996, México: INI, 1997.

Anaya Muñoz, Alejandro

2001 "El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos", Chiapas II, México, Ediciones Era - Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

2002 *Governability and Legitimacy in Mexico: The Legalisation of Indigenous Electoral Institutions in Oaxaca*, Tesis Doctoral, Universidad de Essex, Inglaterra.

2002b "Un polvorín oaxaqueño", Ojarasca No. 233, junio 9.

Assies, Williem, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.) s/f

*The Challenge of Diversity. Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam, The Netherlands: Thela Thesis.

Bellamy, Richard

2000 "Dealing with Difference: Four Models of Pluralistic Politics", en Michael O'Neill y Dennis Austin (eds.), *Democracy and Cultural Diversity*, Oxford, Oxford University Press/The Hansard Society for Parliamentary Government.

De la Peña, Guillermo

2002 "Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western Mexico", en Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire y New York, Palgrave.

Kymlicka, Will

1989 *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press.

López Bárcenas, Francisco

1999 "La diversidad simulada. Los derechos indígenas en la legislación de los estados de la federación mexicana", en H. Cámara de Diputados, *El derecho a la identidad cultural*, México, Instituto de Investigaciones Legislativas de la H. Cámara de Diputados.

Parekh, Bhikhu

1994 "Decolonizing Liberalism", en Alexandras Shtromas (ed.), *The End of "Isms"?*, Oxford, UK y Cambridge, USA, Blackwell.

Recondo, David

1999 "Usos y costumbres y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural," TRACE (Travaux et recherches sur les Amériques du centre), No. 36, diciembre.

2001 "Mexique: multiculturalisme et démocratisation dans l'Oaxaca", *Problèmes d'Amérique latine*, No. 41, abril-junio.

2002 *État et coutumes électorales dans l'Oaxaca (Mexique) : réflexions sur les enjeux politiques du multiculturalisme*, Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas, Université Montesquieu Bordeaux IV.

Shachar, Ayelet

2001 *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sieder, Rachel (ed.)

2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire y New York, Palgrave Macmillan.

Taylor, Charles

1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Tully, James

1995 *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge, Cambridge University Press.

Van Cott, Donna Lee (ed.)

1995 *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. Hampshire, Reino Unido, MacMillan Press.

Velásquez, María Cristina

2000 *El Nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.

Velásquez, María Cristina y Aquino, Salvador

1997 *Fronteras de gobernabilidad municipal en Oaxaca: ¿Qué son los "Usos y Costumbres" para la renovación de los Ayuntamientos?*, Oaxaca: CIESAS-Istmo/Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.

Viqueira, Juan Pedro

2001 "Los usos y costumbres en contra de la autonomía", *Letras Libres*, No. 27.

Yashar, Deborah

1999 "Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America", *World Politics*, No. 52, octubre.



↑ En la biblioteca del Centro Cultural "Uken Ke Uken".

## Los museos comunitarios y la memoria ante los procesos de globalización

Teresa Morales Lersch y  
Cuauhtémoc Camarena Ocampo  
Centro INAH Oaxaca

**E**n este artículo discutiremos algunas consideraciones teóricas para comprender el desarrollo del museo comunitario en el contexto de los procesos actuales de globalización, así como su lugar dentro de los mecanismos de resistencia comunitaria que se construyen con el fortalecimiento de la memoria colectiva. Revisaremos el concepto de comunidad y cómo se aplica en este caso, subrayando las formas de ejercicio del poder comunitario. Finalmente plantearemos nuestra propuesta del concepto de museo comunitario y la importancia de su capacidad para dinamizar tanto la solidaridad interna de la comunidad como la solidaridad con otras comunidades a través de redes.

### La Globalización

El concepto de la globalización ha estado vinculado a una gran variedad de procesos, desde la desaparición o superación de las fronteras hasta el poder concentrado de algunas empresas con presencia mundial, el imparable avance de la tecnología informática y la aceleración de los movimientos migratorios. Pero la multitud de hechos que intervienen en estos procesos y sus interrelaciones se conforman de manera tan compleja y cambiante que la definición misma de la globalización y las propuestas

teóricas que buscan interpretarla parecen ser hasta el momento inacabadas, tentativas.

Néstor García Canclini discute distintas posiciones sobre la globalización y propone algunas definiciones. Por ejemplo, señala que los datos macro sociales muestran la globalización como:

[...] una etapa histórica configurada en la segunda etapa del siglo XX, en la cual la convergencia de procesos económicos, financieros, comunicacionales y migratorios acentúa la interdependencia entre vastos sectores de muchas sociedades y genera nuevos flujos y estructuras de interconexión supranacional.<sup>1</sup>

Esta definición presenta de manera bastante diluida el aspecto de las relaciones de poder entre las sociedades y sectores interdependientes, pero en otro texto afirma que:

La globalización puede ser vista como un conjunto de estrategias para realizar la hegemonía de macroempresas industriales, corporaciones financieras, majors del cine, la televisión, la música y la informática,

<sup>1</sup> García Canclini, 1999: 63.

para apropiarse de los recursos naturales y culturales, del trabajo, el ocio y el dinero de los países pobres, subordinándolos a la explotación concentrada con que esos actores reordenaron el mundo en la segunda mitad del siglo XX.<sup>2</sup>

Este texto resalta el aspecto hegemónico y dominante, para enseguida contraponer los procesos impersonales a los subjetivos, y señalar que la globalización es también un "horizonte imaginado por sujetos colectivos e individuales, o sea por gobiernos y empresas de los países dependientes". Le interesa subrayar dos cosas: una, que la globalización puede ser vista tanto desde los contextos hegemónicos como desde los dependientes, y otra es el carácter del imaginario de la globalización. Así, la concibe como una construcción imaginaria que empieza a transformar la visión del futuro y las expectativas de muchos pueblos del mundo.

En cuanto al impacto de la globalización sobre la cultura, señala que:

La globalización, que exacerba la competencia internacional y desestructura la producción cultural endógena, favorece la expansión de industrias culturales con capacidad a la vez de homogeneizar y atender en forma articulada las diversidades sectoriales y regionales. Destruye o debilita a los productores poco eficientes y concede a las culturas periféricas la posibilidad de encapsularse en sus tradiciones locales. En unos pocos casos, da a esas culturas la posibilidad de estilizarse y difundir su música, fiestas y gastronomía a través de empresas transnacionales.<sup>3</sup>

García Canclini no considera que el dilema central se encuentre entre la defensa de la identidad o la aceptación de la globalización. Argumenta que el reto es comprender las oportunidades de acción y convivencia con otros, como enfrentar la heterogeneidad, las diferencias y las desigualdades.

Más que enfrentar identidades esencializadas a la globalización, se trata de indagar si es posible instituir sujetos en estructuras sociales ampliadas. Es cierto que la mayor parte de la producción y el consumo actuales son organizados en escenarios que no controlamos, y a menudo ni siquiera entendemos, pero en medio de las tendencias globalizadoras los actores sociales pueden abrir nuevas interconexiones entre culturas y circuitos que potencien las iniciativas sociales.<sup>4</sup>

Al seguir comentando quiénes podrán ser los actores sociales actuales, García Canclini incluye organizaciones

no-gubernamentales que vinculan movimientos locales distantes, redes dedicadas a la "negociación de la diversidad" y organizaciones que proyectan las perspectivas periféricas a escala transnacional. Sin embargo, creemos que no reconoce suficientemente que muchas de estas redes y organizaciones se movilizan precisamente por la defensa de la diversidad, por la defensa de culturas específicas, no como "identidades esencializadas" sino como formas de vida dinámicas. ¿No serán importantes actores sociales del futuro los miembros de culturas y subculturas locales? Diversas culturas demandan respeto por sus propios proyectos y visiones de las influencias recíprocas e interacciones en las cuales quieren participar, y tendrán un impacto en el tipo de globalización que se desarrollará en el futuro.

Que llamemos la atención a este hecho no quiere decir que subestimemos las dificultades que se enfrentan. Implica lograr constituirse como sujetos sociales, con su propia forma de vida, cuando "la reestructuración reciente de las relaciones de poder, tanto en el trabajo como en el entretenimiento, está reduciendo cada vez más esta posibilidad de ser sujetos".<sup>5</sup> Combatir el impacto de estas estructuras de poder, "reconvertirnos en sujetos del trabajo y el consumo", significa reencontrar los elementos más profundos de identidad social.

Por un lado, al acentuar la dependencia económica y cultural respecto de los centros globalizadores, las condiciones actuales debilitan las instancias democráticas nacionales. Las comunidades y grupos subordinados se sienten aún más lejos de los centros de decisión y de poder. De acuerdo a una encuesta realizada en 1997 en 17 países de América Latina, la mayoría de la población percibe un aumento en el desempleo y la pobreza, mayor alejamiento político y desigualdad, crisis de gobernabilidad, abstencionismo electoral, y la ingerencia cada vez mayor de empresas transnacionales y cuerpos militares en las decisiones para determinar el futuro.<sup>6</sup>

Los cambios en la esfera económica también impiden que las personas de las comunidades puedan constituirse en sujetos en el trabajo como lo hacían anteriormente. La elaboración de objetos para la vivienda y el uso cotidiano, desde la construcción de casas hasta la producción de textiles y canastos, comienza a desaparecer ante la introducción de nuevos materiales y productos, cuando no se practican como la fabricación de artesanías para los

<sup>2</sup> *Ibid*, 31.

<sup>3</sup> *Ibid*, 24.

<sup>4</sup> *Ibid*, 30-31.

<sup>5</sup> *Ibid*, 28-30.

<sup>6</sup> *Ibid*, 22-23.

nuevos mercados. Al no encontrar precios que compensen su labor, no hay continuidad en el cultivo de la tierra, y el gran conjunto de relaciones sociales y simbólicas que se generan alrededor de esta actividad vital se desarticula. Se debilitan los vínculos con un entorno natural que para muchas comunidades es el sitio de lo sagrado.

Avanzan los patrones culturales que desvalorizan a costumbres tradicionales, y persisten los prejuicios que los caracterizan de primitivas y atrasadas. Las costumbres que se promueven a través de programas públicos, frecuentemente son folclorizadas o trivializadas, vaciándolas de su contenido social y simbólico. Los medios de comunicación masivos asaltan los sentidos con tal cantidad de imágenes e información que saturan a los receptores. Las prácticas de comunicación que fortalecían la memoria y la recreación del pasado, son reemplazadas por mecanismos de atención pasajera y de olvido continuo.

La impotencia, las amenazas a su reproducción material, el debilitamiento de las prácticas sociales que tejían relaciones comunitarias y universos simbólicos, la lejanía de las fuentes de significado y de lo sagrado, la desvalorización, la trivialización y la imposición del olvido, a todo esto deben enfrentarse las comunidades.

Pero tanto para las comunidades como para los individuos, "nadie puede vivir con una brutal amputación de la

memoria". La memoria colectiva, con toda su riqueza de imágenes y significados, es lo que permite reconstruirnos como sujetos. Por eso la labor de recuperación de la historia no es una tarea de menor importancia, y aún las comunidades materialmente pobres se movilizan en torno a ella. Saber lo que pasó, poseer los testimonios materiales, reconstruir las experiencias, vivencias y sentimientos del pasado, responde a necesidades profundas.

Es en este contexto que surgen los museos comunitarios, como una de las múltiples formas en que las comunidades desarrollan mecanismos de resistencia, a través de la reposición material y simbólica de los testimonios de su historia y su memoria colectiva. Los museos son instrumentos para recobrar testimonios de su pasado y también para interpretar este pasado. El acto de interpretar colectivamente la historia tiene enorme importancia: al generar nuevas reflexiones y pensamientos, permite desarrollar una capacidad creativa, y en vez del olvido se produce la posibilidad de entender la situación actual, de comprender los procesos de cambio y ampliar la conciencia de las posibilidades de acción. Es decir, la interpretación del pasado y de la cultura permite restaurar las capacidades que construyen un sujeto, las capacidades de interpretación, creación y acción. Al reconstruirse como sujeto colectivo, la comunidad es capaz de formular proyectos propios para el futuro, de actuar en el ejercicio del poder comunal.



El Centro Cultural "Uken Ke Uken", Yalálag, Oaxaca.

Tal vez uno de los impactos más profundos de la globalización es su injerencia en la manera como las comunidades imaginan el futuro. Por eso la interpretación creativa y la imaginación de lo propio cobran tanta importancia. Si los integrantes de una comunidad sienten que lo suyo es cosa del pasado y el futuro es una vida que borra su tradición, su manera de ser, no les será posible desarrollar iniciativas colectivas como pueblo. Para recuperar su capacidad de inventar la historia de su futuro, cada comunidad necesita fortalecer y crear nuevas maneras de contar las historias colectivas del pasado y de lo que ahora está viviendo.

Según Waldo Ansaldi, hay dos grandes enfoques analíticos sobre el tema de la memoria colectiva. Uno, en el que se inscriben Halbwachs, George Herbert Mead y David Lowenthal, "sostiene que el pasado es una construcción social determinada por los intereses del presente. El otro enfoque afirma que si las creencias sobre el pasado no logran sobrevivir a los cambios sociales, la unidad y la continuidad de una sociedad se reduce".<sup>8</sup> El primero pone el acento en el proceso de revisar, reinterpretar y construir nuevas visiones del pasado, mientras el segundo, desarrollado por Durkheim y después Edward Shils, enfatiza los ritos periódicos de conmemoración. En el segundo caso, se llevan a cabo ritos para reproducir el pasado, para revivirlo tal y como fue, no para transformarlo.

Según nuestro punto de vista, el elemento determinante es quién logra tener la capacidad de decisión sobre los procesos de reinterpretación o rememoración. Al parecer, ambos procesos son de fundamental importancia en las comunidades tradicionales. Por un lado practican ritos que permiten realizar actos simbólicos de la misma manera que antes, rememoran las ceremonias de sus ancestros, revitalizando un antiguo universo de significados cuando se pide la fertilidad de la tierra, o permiso para realizar un matrimonio o la devoción a una figura divina. Pero también se llevan a cabo reinterpretaciones de lo que significa el pasado en función de lo que sucede actualmente. Para dar un ejemplo muy específico, en Oaxaca las asambleas comunitarias reinterpretan lo que significa la forma tradicional de nombrar sus autoridades comunales, ante las transformaciones que proponen los partidos políticos. Ambas formas de memoria colectiva (memoria como reinterpretación del pasado y memoria como reiteración del pasado) fortalecen la unidad y continuidad de una comunidad, si existen prácticas sociales y procesos de decisión comunitaria para encauzarlas.

El museo comunitario permite actuar sobre las dos formas de memoria colectiva. Por un lado, invita a conservar el conocimiento sobre la manera como se hacían las cosas

tradicionalmente. A través de los procesos de investigación y representación, las comunidades utilizan los museos para rememorar cómo se hacía una curación, una boda tradicional, una fiesta o el tejido de la palma. Al percibir la transformación de estas prácticas, la comunidad siente la necesidad de plasmar su sentido y todas las destrezas y conocimientos que abarcaban. Así se conservan como símbolos, pero también como alternativas prácticas (por ejemplo, una hierba que tiene propiedades curativas).

Por otro lado, actúa como una manera de reinterpretar el pasado. En el proceso de seleccionar temáticas, y al estar ordenando y presentando testimonios sobre su pasado, los integrantes de las comunidades encuentran nuevos significados en sus prácticas y sus historias. Veamos algunos ejemplos: al escoger la temática del tejido de la palma, la comunidad reflexiona sobre todas las maneras en que la palma interviene en su vida, desde el nacimiento sobre un petate hasta el entierro con el huarache del difunto. A su vez, al revisar los sucesos durante la revolución mexicana, se reflexiona sobre cómo la habruna fue provocada por los ataques de tropas federales, la alianza de la comunidad con los guerrilleros serranos y la importancia de la capacidad de la comunidad de reubicarse y reconstruirse posteriormente. Al reunir los documentos sobre la tenencia de la tierra, se aclara que la pérdida de los terrenos comunales sucedió en un momento en que la comunidad se encontraba dividida internamente. Los integrantes de la comunidad cobran mayor claridad sobre elementos particulares que los identifica, al tiempo que sistematiza algunos significados y descubre relaciones que anteriormente no percibía. Se socializan diversos conocimientos sobre el pasado y se constituyen nuevas interpretaciones sobre lo que sucedió y qué implicó.

La memoria colectiva alimenta diversas formas de resistencia cultural. De acuerdo a James Scott, debemos reconocer la resistencia en formas sutiles y encubiertas, además de las abiertamente conflictivas, puesto que normalmente una persona que participa de los sectores subordinados "por prudencia, por miedo o por el deseo de buscar favores, le dará a su comportamiento público una forma adecuada a las expectativas del poderoso".<sup>9</sup> Sin embargo, la resistencia de los grupos subordinados también se presenta de manera pública en algunos elementos de la cultura popular. Menciona tres motivos por los que la cultura de los grupos subordinados refleja partes de un discurso oculto. Por un lado, los ritos, bailes, representaciones, narraciones y demás de un grupo

<sup>8</sup> *Ibid.*, 22-23.

<sup>9</sup> Scott, 2000:24.

subordinado revelarán su experiencia y sus valores distintivos. El grupo usa todas estas manifestaciones culturales para sus propios fines y crea nuevas prácticas según sus necesidades. Por otro lado, a través de la vida cultural los grupos subordinados buscan dar una respuesta a "una cultura oficial que es casi siempre degradante". Así, podemos pensar que las representaciones que resaltan el orgullo de sí mismos son muchas veces una respuesta a imposiciones que desvalorizan su forma de vida. En tercer lugar, las representaciones culturales pueden incluir mensajes subversivos en símbolos y metáforas comprensibles solo para un público específico. Inclusive cuando el público excluido (los poderosos) llega a captar el mensaje, puede ser "difícil reaccionar porque dicho mensaje aparece en una forma que también puede interpretarse de manera totalmente inocente".<sup>10</sup>

Así, el museo comunitario es una representación pública de la cultura de los grupos subordinados, que también podemos entender en términos de resistencia cultural. Por ejemplo, está centrado en los aspectos particulares, distintivos de la comunidad. Como señala Scott, la singularidad de la expresión cultural popular refleja una relativa libertad y democracia en la selección, que responde a las necesidades propias. Aunque no está libre de la influencia de la cultura dominante, en este ámbito no se ejerce tanta presión como en el caso del ámbito productivo. El museo habla sobre lo propio y lo celebra, e inclusive el museo mismo es un nuevo modelo cultural que la comunidad adopta por sus propias necesidades.

Por otro lado, el museo es una respuesta a los discursos oficiales. En primera instancia, es una respuesta a una ausencia o invisibilidad en los discursos oficiales: en la historia nacional de los héroes y batallas las comunidades simplemente no aparecen. En el museo las comunidades cuentan y dan importancia a sus propias historias, que han sido ignoradas, borradas o desvirtuadas. En casos como los museos comunitarios de Guatemala, ocurre la situación extrema en que la comunidad presenta testimonios de eventos tan violentos como las masacres que tuvieron lugar en la década de 1980, que de alguna manera los grupos dominantes intentan negar o borrar totalmente.

La degradación que ejerce la cultura de los dominantes sobre la cultura de los subordinados también encuentra una respuesta aquí. Como señala Scott, la cultura dominante elabora mensajes en donde es común que la cultura de grupos subordinados aparezca como "vulgar y estúpida". En los museos comunitarios se contesta resaltando la destreza, la elaboración y la excelencia en las manifestaciones culturales propias. Inclusive ante los

discursos que trivializan las danzas, las fiestas y las artesanías como manifestaciones folclóricas, las comunidades buscan explicar más profundamente los significados simbólicos, los procesos complejos y las relaciones sociales que les dan un valor específico.

También se puede leer las presentaciones en los museos comunitarios como símbolos o metáforas que cuestionan el poder de manera indirecta, y que son susceptibles de una interpretación inocente. Por ejemplo, en una de las exposiciones sobre los sucesos de la revolución mexicana se habla de los combatientes, sus armas y la hambruna, pero en el fondo se presenta una comunidad capaz de resistir a los poderes federales y de defender una cierta autonomía. Un funcionario comentó que estaban mostrando una historia contrarrevolucionaria (por su oposición a las fuerzas revolucionarias federales) pero los integrantes de la comunidad respondieron sencillamente que esa era la historia que contaban sus abuelos.

En algunos casos las exposiciones de piezas arqueológicas, que parecen referirse a un momento histórico remoto que no podría ser tema de controversia, de hecho comprenden un proceso de resistencia bastante explícita. Donde las instituciones federales ejercen un poder central sobre el estudio y cuidado del patrimonio arqueológico, no es fácil que una comunidad logre retener la posesión de una herencia material que es un bien federal, pero que la comunidad considera como suya. De manera creciente, la posesión de este patrimonio y su uso para educar a su propia población y también atraer flujos de visitantes es un reclamo comunitario generalizado. Entonces, el museo surge como herramienta para obtener el control de estos testimonios materiales. La creación de estas exposiciones, estimulada por una demanda que tiende a polarizar los intereses entre la comunidad y las instituciones centralizadas de cultura, también puede aparecer como una labor conjunta entre las partes para conservar el patrimonio federal, que no conlleva ningún conflicto.

Hasta ahora hemos señalado algunos aspectos del proceso de globalización, los retos que implica para la constitución de los sujetos sociales, el papel de la memoria colectiva en la reconstitución de los sujetos y el papel del museo comunitario en relación a la memoria colectiva y como una forma de resistencia cultural. Ahora, podemos profundizar un poco más en las formas de resistencia que se están presentando actualmente, en las condiciones que genera la globalización, para ubicar al museo comunitario dentro de ellas. Es importante considerar que las características de los procesos de globalización están generando distintos procesos de respuesta, y que sus alcances implican que ninguna comunidad se puede sustraer a dinámicas generales que están propiciando.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 190.

García Canclini plantea dos posibles reacciones a la globalización:

“Una reacción posible es evocar con nostalgia la época en que la política se presentaba como el combate militante entre concepciones del mundo entendidas como antagónicas. Otra es replegarse en unidades territoriales, étnicas o religiosas con la esperanza que se acorte la distancia entre quienes toman las decisiones y quienes reciben sus efectos: escaparse por la tangente. Comparto la hipótesis de que ambas posturas pueden desarrollar tareas productivas para mejorar la calidad de la política (en el primer caso) y para mejorar la convivencia en ámbitos restringidos (en el segundo). Pero la viabilidad de esos intentos depende de que trasciendan su carácter reactivo y elaboren proyectos que interactúen con las nuevas condiciones fijadas por la globalización”.<sup>11</sup>

Consideramos que las propuestas que retoman los espacios locales pueden tener más relevancia de lo que sugiere Canclini en este párrafo, no solamente para reducir la distancia entre los que toman decisiones y los que sufren las consecuencias, sino para reconstituir los sujetos sociales a través de procesos en los que hay una amplia participación en las decisiones. Estos procesos locales que fortalecen la identidad y la autonomía abarcan múltiples aspectos de la vida social, y un proyecto como los museos comunitarios sería uno de ellos. Sin embargo, ¿cómo es posible que estas propuestas interactúen con las nuevas condiciones que impone la globalización?

Paradójicamente, mientras la globalización ha propiciado la destrucción de comunidades indígenas —conforme ha contribuido de manera cada vez más extendida a que sean despojadas de su territorio y sus recursos, y su cultura destruida o convertida en mercancía—, de forma creciente crea condiciones para que las comunidades locales puedan acceder a nuevas herramientas para impactar la conciencia global y defender su integridad.

Por un lado, la globalización ha hecho posible la transferencia a las comunidades locales de una tecnología para la comunicación y la expresión cultural, en una escala sin precedentes. El uso de la red mundial de internet para movilizar la opinión pública, el desarrollo de la radio comunitaria, de programas de creación de videos indígenas, y museos comunitarios, ofrecen ejemplos de la apropiación de tecnología occidental por las comunidades locales.

Por otro lado, la globalización ha hecho posible el desarrollo de redes de comunidades locales y organizaciones sociales que no existían antes. Ha abierto oportunidades para la comunicación entre comunidades remotas y facilitado su identificación entre sí. Nuevas

organizaciones internacionales se están creando. Por ejemplo, Vía Campesina es una organización internacional que aglutina campesinos, mujeres del campo, grupos indígenas y grupos sin tierra. Tiene miembros en Francia, Brasil, Tailandia, India, Bangladesh, Ecuador, Nueva Zelanda, México, Colombia y Nigeria, quienes pertenecen a organizaciones tales como la *Confédération Paysanne* francesa, el movimiento de los Sin Tierra de Brasil (MST), y la Asociación de Granjeros del Estado de Karnataka.<sup>12</sup>

Daniel Mato señala que estos procesos se pueden entender como la formación de redes transnacionales desde abajo,<sup>13</sup> o “procesos globalizantes desde abajo”. Menciona especialmente el caso de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), integrada por las federaciones indígenas de las regiones amazónicas de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Brasil, que se reunió con organizaciones ambientalistas y otras no-gubernamentales que actúan transnacionalmente, en la “Primera Cumbre entre Indígenas y Ambientalistas” desarrollada en Iquitos en 1990. Analiza la manera en que se da una vinculación entre actores transnacionales y actores locales, en la cual los pueblos indígenas “han optado por organizarse y relacionarse transnacionalmente para defender lo poco que les queda... las organizaciones indígenas aprendieron que esas relaciones mejoraban sus posibilidades de negociar con los respectivos gobiernos”.<sup>14</sup> Apunta además que estos procesos globalizantes desde abajo son, por lo menos en parte, una respuesta a procesos similares desde arriba, como lo son el desarrollo de programas de “ajuste estructural” que incluyen políticas de reducción y descentralización del Estado, así como programas “compensatorios” que han estimulado, deliberadamente o no, la creación de organizaciones locales al buscar contrapartes con quienes ejecutar dichos programas.

Algunos estudios han señalado la tendencia creciente hacia la formación de organizaciones no-gubernamentales de base comunitaria, y la proliferación de redes horizontales entre ellas.<sup>15</sup> Desde 1985, el Club de Roma estimaba que las ONG podrían abarcar hasta 60 millones de personas en Asia, 25 millones en América Latina y 12 millones en África.<sup>16</sup> Al parecer, el surgimiento de las ONG está vinculado al fenómeno de debilitamiento o falta de desarrollo de los gobiernos nacionales, otro proceso profundizado por la globalización, al dejar un vacío en la atención a necesidades sociales que las organizaciones locales buscan llenar. También es común que dichas

<sup>11</sup> García Canclini, *op.cit.*: 30.

<sup>12</sup> Ainger, 2001:135.

<sup>13</sup> Mato, 2003: 347.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 346.

<sup>15</sup> Fisher, 1998:28.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 29.

organizaciones se construyan sobre elementos de formas organizacionales nativas que existían en las sociedades indígenas de la región. Lo novedoso es la manera en que grupos constituidos con base en la cultura tradicional están tomando la forma de organizaciones no gubernamentales y vinculándose de manera amplia entre sí.

En estas redes, se comienza la constitución de sujetos sociales en las nuevas condiciones transnacionales. Se inicia la colaboración y desarrollo de proyectos conjuntos que permiten ejercer las capacidades de interpretación, ampliación de conciencia y creación de iniciativas propias en un ámbito nuevo.

En los museos comunitarios se ha iniciado la labor de desarrollo de relaciones de este tipo a través de la red de museos comunitarios de las Américas, que estableció un comité coordinador en el año 2000 para vincular organizaciones de base comunitaria en los EUA, México, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Venezuela, Bolivia y Brasil. En esta red se crean vínculos entre personas reales, fuertemente identificadas con su territorio, compartiendo lo específico de su cultura con los demás. En vez de estereotipos controlados por las empresas de comunicación transnacional, los pueblos se conocen a través de relaciones directas y humanas. Las iniciativas construidas desde la base pueden rebasar su dimensión estrictamente local, potenciando la capacidad de integrar fuerzas y realizar acciones de alcances mayores. Redes de este tipo se enfrentan al gran reto de extender sus alianzas sin perder su representatividad y capacidad para responder a las necesidades de la base comunitaria. Sin embargo, tienen la capacidad de identificar intereses comunes y construir colaboraciones que les brindan nuevas fuerzas para enfrentar los retos para su sobrevivencia. De esta manera, es posible que los procesos globalizadores generen no solamente la destrucción de las culturas locales, sino nuevas capacidades para actuar en el teatro global.

### Museos Comunitarios

En los primeros años que trabajamos con los museos comunitarios, entre 1985 y 1994, formulamos un concepto del museo que enfatizaba el papel central de la comunidad en todos los aspectos de su creación y desarrollo. Nos interesaba mostrar la manera en que las comunidades se apropiaban de este instrumento. Así, señalamos varios puntos:

En primer lugar, el museo comunitario nace de la iniciativa de la comunidad, y aunque esta iniciativa sea expresada por un grupo impulsor inicial, no prospera sino hasta que las instancias de decisión propias consideran y se apropian del proyecto. La propuesta despierta interés muchas veces



En la Biblioteca de "Uken Ke Uken".

porque responde a una inquietud, que se ha generalizado a través de los años, de impedir la pérdida de patrimonio material o de costumbres, así como de valorizar historias y prácticas sociales. Es decir, porque responde a necesidades sentidas de la comunidad, y a los derechos que se comienzan a reconocer en torno al patrimonio cultural. Por otro lado, son instancias organizadas propias de la comunidad las que se encargan de coordinar el esfuerzo de la creación del museo, y posteriormente dirigirlo y administrarlo. En otras palabras, hay un grupo de personas que la comunidad reconoce como representativo y legítimo para responsabilizarse del manejo del museo. Otro elemento central es que no solamente interviene este grupo sino que hay una amplia participación de integrantes de la comunidad en los procesos creativos y técnicos del museo. En general, el museo es un espacio en donde siempre hay actividades concretas para invitar a la participación, y estas actividades también responden a necesidades comunitarias. Es importante señalar que los recursos que entran en juego en el museo, el tiempo de trabajo, el patrimonio material y demás, provienen fundamentalmente de la comunidad. El museo no depende de recursos del exterior. Otra característica distintiva es que el museo fortalece la organización y la acción comunitaria, brinda nuevos elementos de organización en torno a la cultura y otras áreas de la vida colectiva. Finalmente, permanece como propiedad de la comunidad, la cual es el único dueño del museo.

Con el paso del tiempo hemos visto la necesidad de profundizar en este concepto del museo comunitario, retomando la discusión del concepto de comunidad para examinar algunas de sus implicaciones y posibles significados actuales.

El concepto de comunidad es vago y problemático. Héctor Tejera Gaona señala que muchos de sus elementos constituyentes aparecen en las reacciones conservadoras románticas que surgieron después de la revolución francesa. Lo que se percibió como el caos y desorden social fue contrastado con un momento de orden y armonía idílica, en el cual las comunidades pre-industriales estaban unificadas por sus valores familiares y religiosos. Él traza, desde Bonald y Maistre hasta Comte y Durkheim, cómo la antropología y la sociología adoptaron perspectivas románticas y anti-históricas. Al buscar un mundo distinto a la sociedad moderna, las sociedades campesinas, indígenas y tribales fueron retratadas como "el otro", comunidades que representaban armonía, solidaridad y ausencia de conflicto. En esta forma, el concepto de comunidad se construyó como un ideal utópico, afuera de la historia.<sup>17</sup>

La idea de comunidad ha sido manipulada para justificar políticas y estructuras de poder. En México, por ejemplo, "las políticas estatales coloniales y modernas, que aíslan las comunidades y refuerzan la importancia de lo local, han limitado la posibilidad de movimientos regionales de autonomía étnica".<sup>18</sup> Ciraj Rassool señala que en África del Sur "la comunidad se definía en términos raciales y étnicos a través del funcionamiento del Estado y sus aparatos. Aún cuando se comprendía en referencia a localidades y barrios donde vivía la gente, predominó la caracterización racial por la operación de la legislación racial".<sup>19</sup> En México, el Estado ha utilizado el concepto de comunidad indígena para proponer legislación nueva que reconoce los derechos de pequeñas comunidades locales mientras se niega a considerar los derechos de los pueblos indígenas.<sup>20</sup>

Sin embargo, creemos que es posible argumentar que, como herramienta para construir un sitio de lucha y respuesta, la idea de comunidad retiene gran parte de su significado y poder. Como "una identidad imaginada de comunalidad e interés"<sup>21</sup> frecuentemente es el referente principal de pertenencia, y se convierte en el centro alrededor del cual se establecen algunos de los más grandes compromisos y luchas sociales.

El concepto de comunidad ha sido una piedra de toque para una tradición de lucha y organización de base en muchas partes del mundo. En Sudáfrica "la comunidad fue también el foco de la movilización anti-apartheid, particularmente en la década de 1980, durante la cual surgió

el trabajo de organización comunitaria como uno de los "sitios de lucha" mas determinantes".<sup>22</sup> Las comunidades de base propuestas por el movimiento de la teología de la liberación fueron catalizadores para la formación de organizaciones populares a lo largo de América Latina desde la década de 1970. En México, la idea de comunidad ha sido apropiada por poblaciones rurales, especialmente las indígenas, y es el término que utilizan para nombrarse a sí mismas.<sup>23</sup>

Para nosotros, una comunidad es un grupo que comparte un territorio, una historia común y una memoria de su historia. Es un grupo que genera significados y visiones del mundo propio. Es un grupo capaz de la acción colectiva para defender los intereses de sus miembros, capaz de desarrollar iniciativas y responder a diversas formas de imposición. Es un grupo que fortalece su identidad en un proceso de resistencia a la dominación de otros grupos sociales.

El concepto de museo comunitario que proponemos se construye sobre la idea de la comunidad como un sitio de respuesta y de lucha. Al disputar la imposición de prácticas y valores culturales, el museo se convierte en un instrumento útil para la comunidad. Como ha dicho George Orwell, "el que controla el pasado controla el futuro; el que controla el presente controla el pasado". El museo comunitario es una estrategia que aporta a las comunidades elementos para controlar su futuro a través del control del pasado. Para controlar el pasado, las comunidades emprenden acciones con respecto a su patrimonio cultural: Luchan por poseer su patrimonio material, que frecuentemente ha sido expropiado por agentes públicos o privados. Luchan para preservar sus propios símbolos y significados, y para legitimarlos a través del museo. Las historias y las memorias que no se cuentan en los libros de texto cobran vida. Conforme se desarrolla el proceso de recopilar y representar sus historias, el museo comunitario también se convierte en un vehículo para un proceso colectivo de interpretación, a través del cual se crean elementos nuevos de debate y consenso.

El museo requiere que la comunidad tome decisiones: decisiones sobre de qué hablará el museo, cómo se representarán las historias y temáticas seleccionadas, quién lo organizará, quién lo dirigirá, e inclusive dónde y cómo será construido. Estas decisiones requieren que la comunidad retome, fortalezca y expanda sus mecanismos

<sup>17</sup> Tejera, 1995: 220.

<sup>18</sup> Stephen, 1991:19.

<sup>19</sup> Rassool, 2002:24.

<sup>20</sup> Maldonado, 2002:11.

<sup>21</sup> Rassool, *op.cit.*:25.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>23</sup> Monaghan, 1995:3.

de creación de consenso, reforzando formas de autogobierno y participación comunitaria.

En este sentido, lejos de concebirse como un espacio ajeno al conflicto, el museo comunitario puede entenderse como una herramienta dinámica que las comunidades utilizan para crear consenso y manejar conflictos desde adentro, y a la vez como un método para resistir la imposición desde afuera. En general, fortalece la capacidad de un grupo para ser una comunidad, para imaginar su identidad colectivamente y para proyectar su imaginación en la acción.

El museo se sustenta en los mecanismos propios de reproducción comunitaria. Cuando el pueblo decide constituir instancias de organización donde miembros de la comunidad desarrollan un servicio creando y cuidando el museo, está poniendo en juego un importante recurso humano. Cuando resuelve dedicar parte de su patrimonio colectivo, parte de su territorio, a construir o adaptar un espacio para el museo, también está empleando uno de sus recursos fundamentales. Además, decide sobre el contenido del museo, desarrollando los temas que debe abarcar, y dando un lugar nuevo para valorar y resguardar un conocimiento propio de la comunidad. Así, la resistencia implica la movilización de recursos importantes. En el museo, el esfuerzo de los miembros de la comunidad a través del servicio comunitario, el patrimonio material e intangible, se canalizan para sostener la existencia colectiva de la comunidad en un momento de cambio acelerado.

De esta manera, mientras el museo reconstruye la comunidad desde adentro, también fortalece la resistencia de la comunidad a presiones de afuera. Recordemos que los procesos de globalización han reestructurado las relaciones de poder de tal manera que cada vez es más difícil constituirse en sujetos sociales tanto en el trabajo como en el consumo. En las comunidades crece el sentimiento de impotencia y lejanía de los centros de decisión y de poder. Las formas de producción se transforman, y muchas comunidades sufren la desarticulación de relaciones sociales y simbólicas que se generaban alrededor del cultivo de la tierra u otras actividades tradicionales. Se debilita la relación con el entorno natural que implica un vínculo con lo sagrado. Las visiones del mundo y prácticas sociales que no corresponden a la cultura dominante son degradadas, trivializadas y folclorizadas, mientras los medios de comunicación estimulan un olvido permanente.

Ante esta situación, la comunidad resiste o desaparece. Pero procesos históricos profundos, en muchos casos milenarios, no desaparecen tan fácilmente. La comunidad encuentra una multiplicidad de maneras de resistir, afirmando su carácter distintivo, rechazando la historia

oficial y recreando lo propio a través de manifestaciones evidentes y ocultas. La memoria colectiva alimenta la resistencia y permite encontrar nuevamente los resortes de la visión propia, los valores y las imágenes que constituyen un sujeto social.

El museo comunitario ayuda a fortalecer la solidaridad en las relaciones primarias, las relaciones cara a cara. Ayuda a la gente a apreciar más profundamente dimensiones de su propia vida cotidiana. Permite a las personas fortalecerse como sujetos porque actúan sobre lo que antes no habían actuado: su propia historia y cultura. Aumenta la conciencia de su comunidad y la conciencia de su lugar en la comunidad. Es una herramienta para combatir la impotencia y el olvido con la memoria y el poder comunal.

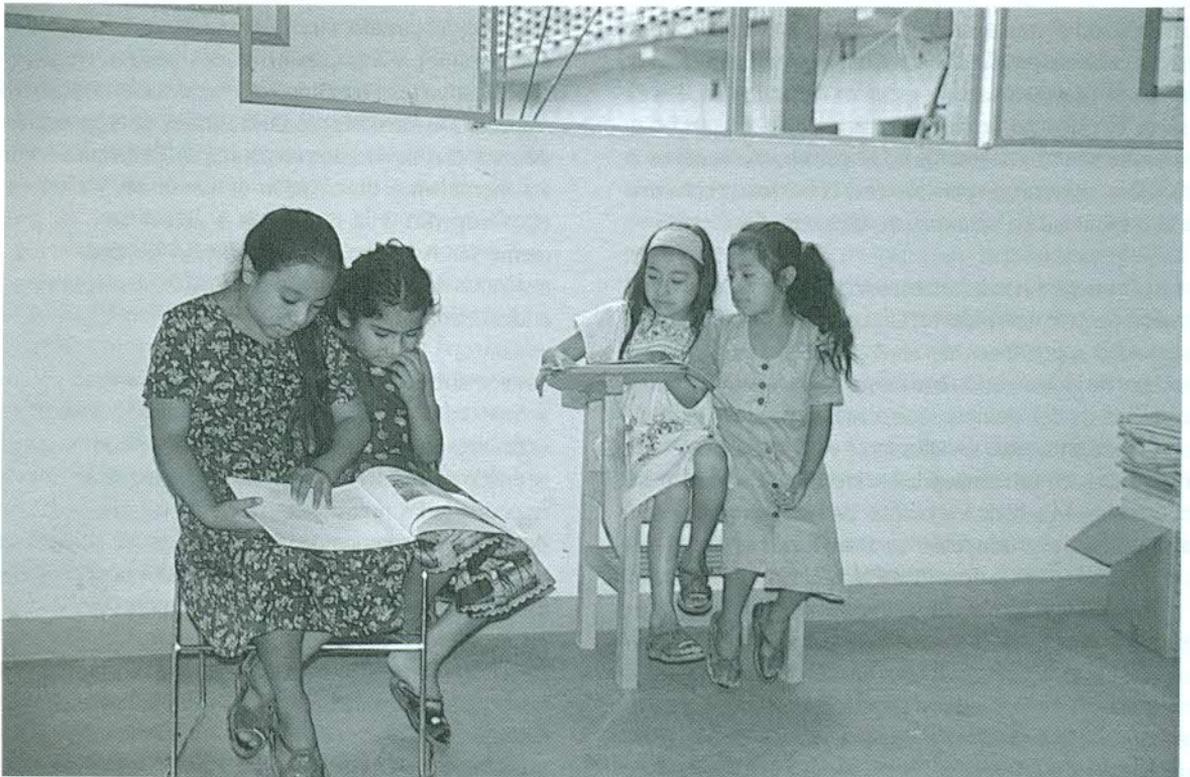
El museo comunitario permite reconocer y validar la memoria colectiva comunitaria. Permite fortalecer el aspecto de la memoria colectiva que se moviliza al recordar, reiterar o repetir la forma tradicional de vivir, y permite reforzar el aspecto de la memoria colectiva que implica re-elaborar o re-interpretar el pasado. En otras palabras, no solamente permite conservar conocimientos y valores del pasado, sino que permite cobrar conciencia de su papel y sus posibilidades para el futuro. Lo significativo es, también, que realiza este papel con respecto a la memoria colectiva a través de la participación de instancias de decisión comunitarias. Refuerza o expande los mecanismos de creación de consenso, y a través de ellos convoca a la población a actuar ante su propia memoria. Así, actúa en el sentido de devolver a las instancias de poder comunal el futuro de su propia memoria e identidad.

Es necesario expresar esta función en acciones muy concretas y cotidianas. Vinculándose con las múltiples instancias de organización y diversos sectores de la comunidad, en el museo se puede emprender una variedad inagotable de acciones para responder a las necesidades comunitarias. Un vasto campo de acción lo comprenden las iniciativas de revitalización cultural. En proyectos concretos, el museo puede contribuir a fortalecer danzas, música, formas de producción, formas de curación e idiomas nativos. Puede organizar actividades para ayudar a los niños y jóvenes a participar en distintos aspectos de la cultura comunitaria y además ofrecerles nuevas herramientas para la expresión y creación. En el renglón del turismo, el museo tiene la capacidad de organizar servicios de turismo comunitario donde la misma población tiene el control y dirección de los servicios ofrecidos, estableciendo dinámicas de intercambio en vez de mecanismos de consumo y explotación. Puede ayudar a abordar cualquier necesidad de capacitación que la comunidad identifique, colaborando para acceder a diversas fuentes que proporcionen nuevos conocimientos y habilidades a

adultos, jóvenes y niños. Como es un instrumento creado por la comunidad para fortalecerse, puede contribuir a socializar información, conocimientos o habilidades para cualquier proyecto comunitario.

No podemos dejar de lado la importancia del museo para construir relaciones hacia el exterior. En esta dimensión de su quehacer reside un potencial muy significativo. Es un interlocutor con el exterior pues también busca presentar un discurso inteligible para personas fuera de la comunidad, y permite desarrollar múltiples actividades de diálogo e intercambio cultural. También es un puente para identificar comunidades con intereses comunes, que comparten el interés en proyectos basados en su cultura y

valores propios. La conformación de una red para el intercambio puede derivar en la creación de una organización más allá de lo local para realizar proyectos colectivos, permitiendo construir fuerzas a diversos niveles. Una organización regional puede expandirse hasta constituir redes a nivel internacional. Así, es posible convertir al museo comunitario en un instrumento para emprender la "transnacionalización desde abajo". Los procesos globalizadores que tienden a destruir la comunidad, generan su propia contradicción al posibilitar nuevas formas de respuesta. El museo puede contribuir a la constitución de nuevos sujetos sociales, capaces de traducir iniciativas locales a acciones organizadas en el escenario global.



En la biblioteca de "Uken Ke Uken".

## Bibliografía

Ainger, Katharine

2001 To Open a Crack in History. *New Internationalist*, No. 338.

Ansaldi, Waldo

2000 "La memoria, el olvido y el poder", Seminario das Mercocidades: Cidade e Memoria na Globalizacáo, Porto Alegre, Brasil.

Camarena, Cuauhtémoc, Teresa Morales y Constantino Valeriano

1994 Pasos para crear un museo comunitario, México: CONACULTA.

Camarena, Cuauhtémoc y Teresa Morales

1995. Fortaleciendo lo propio: ideas para la creación de un museo comunitario, Oaxaca: CONACULTA.

Fisher, Julie

1998 El camino desde Río: el desarrollo sustentable y movimiento no gubernamental en el Tercer Mundo, México, Fondo de Cultura Económica

García Canclini, Néstor

1999. La globalización imaginada. Buenos Aires: Editorial Piados, SAJCF.

Maldonado Alvarado, Benjamín

2002 Autonomía y comunalidad india, Oaxaca: INAH CMPIO-CEDI-SAI.

2004 "Organización social y política", en: Los Pueblos Indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico, A.Barabas, M.Bartolomé y B.Maldonado (coords.). México: INAH/Conacyt - Fondo de Cultura Económica - Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno del estado de Oaxaca.

Mato, Daniel

2003 "Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de "cultura y desarrollo", en Mato, Daniel, coord., Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización, Caracas, FACES-UCV

Monaghan, John

1995 The Covenants with Earth and Rain. Norman: University of Oklahoma Press.

Rassool, Ciraj

2002 "Community museums, memory politics and social transformation: histories, possibilities and limits," ponencia a la Conferencia Internacional "Museums and Global Public Spheres", Centro de Conferencias y Estudios Bellagio, Julio 22-26, 2002

Scott, James C.

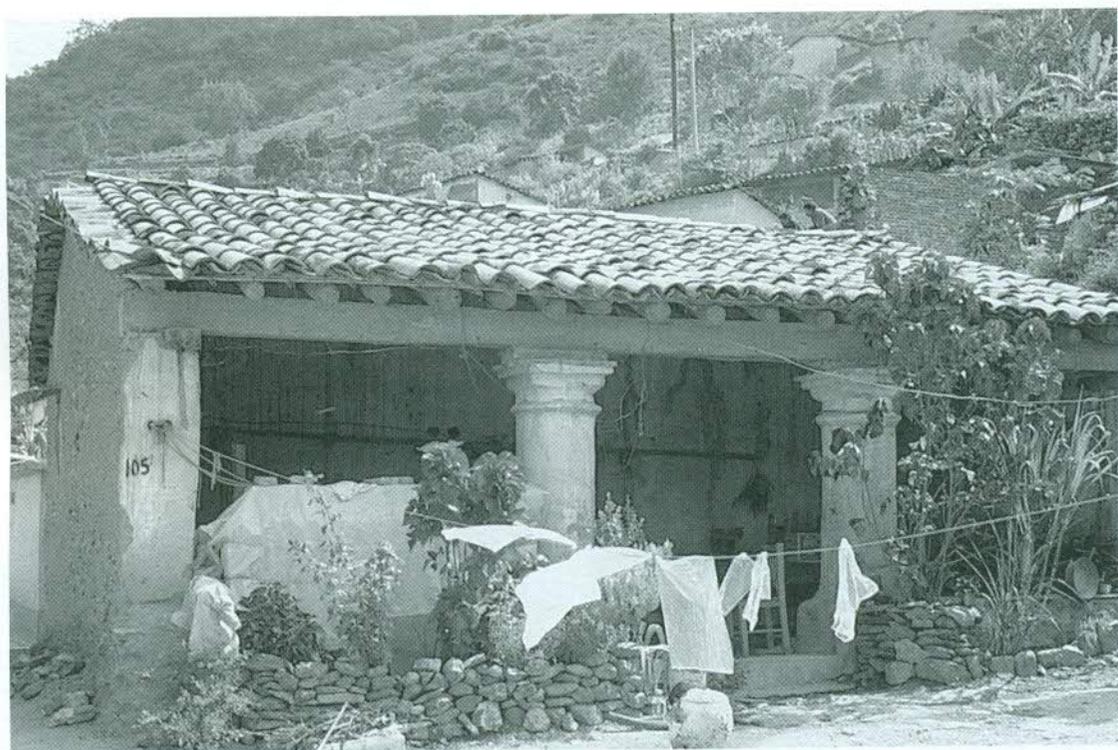
2000 Los dominados y el arte de la resistencia, México, Ediciones Era.

Stephen, Lynn

1991 Zapotec Women, Austin: University of Texas Press.

Tejera Gaona, Héctor

1995 "La comunidad indígena en México: la utopía irrealizada". En Barceló, Raquel et.al., coords, Diversidad étnica y conflicto en América Latina, Vol.II, Plaza y Valdés: Universidad Nacional Autónoma de México.



† Casa en Yalálag, Octubre, 1991. Ángeles Romero Frizzi.

## Cultura, mercancías y la economía indígena de Mesoamérica

Scott Cook<sup>1</sup>  
 Profesor emérito de la  
 Universidad de Connecticut

### Acerca del concepto de Mesoamérica

Actualmente, la antropología sociocultural de México enfrenta no sólo una crisis de representación (por ejemplo en las cuestiones de voz y voces, sujeto unitario versus sujeto diferenciado, entre otras) sino también de enfoque (¿cuál es su objeto? ¿identidad o localidad? ¿comunidad o regionalidad? ¿nacionalidad o transnacionalidad?, etcetera). Uno de los focos de esta crisis tiene que ver con la aplicabilidad del concepto de Mesoamérica al estudio del México actual. El concepto de Mesoamérica siempre ha sido subversivo en el sentido de no reconocer límites político-territoriales y no tomar en cuenta a la nación-Estado; supone que la cultura (definida como agrupaciones de rasgos culturales) se manifiesta geográficamente y que hay una línea divisoria temporal, o sea una división en el territorio mesoamericano entre el momento del primer contacto con los españoles y después. Otro supuesto es que, a través del tiempo, el territorio original de Mesoamérica, gracias a procesos aculturativos no uniformes, se fragmenta en subáreas con diferentes grados de retención de rasgos culturales claves.

Así es que cuando se habla de "Mesoamérica hoy" o "Mesoamérica moderna" se supone que se está tomando

en cuenta el proceso de aculturación. Es notable que al final del siglo XX se observaba una tendencia a cuestionar, si no es que a rechazar, la tesis de la aculturación e incluso a plantear la posibilidad de un proyecto anti-aculturador y de recuperación de la esencia cultural de Mesoamérica.

Elaborado por Paul Kirchhoff (1967, 1968) para integrar el discurso entre arqueólogos, historiadores culturales y etnólogos en torno a un área cultural particular, el concepto —trasladado de la prehistoria a la historia moderna— abarca varias naciones-Estado (México, Guatemala, Belice y parte de Honduras) a la vez que comprime el pasado y el presente, por ejemplo en la frase "Mesoamérica hoy" (o "Mesoamérica moderna"). Creo que este manejo conceptual está cargado de las mismas ambigüedades del concepto de "México profundo" de Bonfil (1990). La misma pregunta que plantea Stavenhagen (1992:90) con respecto al concepto de Bonfil, se podría plantear con respecto al de "Mesoamérica hoy": ¿Quiénes son sus portadores o representantes auténticos?

<sup>1</sup> Conferencia dictada el 25 de junio de 2004 en el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, arreglada y preparada para su publicación por el autor y María de los Ángeles Romero Frizzi.

Es ilustrativo que ni los antropólogos del famoso seminario del Viking Fund, a mediados del siglo XX, intentaron contestar tal pregunta, concluyendo solamente que "hay un tipo de sistema de dos clases con los indios subordinados en el área completa" (Tax et al., 1968:298). Aparte de confundir clase con casta en su conclusión, al no elaborar una posición clara o pautas analíticas sobre la identidad étnica, los participantes establecieron un mal precedente: dejaron la problemática de Mesoamérica hoy, en cuanto a la identidad de sus sujetos, a la política indigenista de forjar patria según los caprichos de cada sexenio.

No obstante su concesión, había acuerdo entre ellos de que por lo menos dos terceras partes de la población de México en 1950 ya no era indígena, y que le tocaba a los antropólogos iniciar estudios de la mayoría no india de la población mexicana (Tax et al., 1968:297). Llegaron a esta conclusión con la ayuda de un "índice de aculturación" que clasificaba veinte áreas o pueblos en términos de retención de rasgos prehispánicos en cuatro categorías: idioma, tecnología, organización social y religión. Asignaban puntos en su esquema, un total de 100 puntos posibles en cada categoría por retención completa. Únicamente los lacandones alcanzaron 400 puntos, ocupando el lugar de máxima retención cultural, mientras que los tarascos obtuvieron apenas 45 puntos, ocupando el lugar de retención mínima. Es interesante que en la discusión que tuvieron con respecto al Índice, Paul Kirchhoff —el padre intelectual del concepto de Mesoamérica— se arrepintió de su estimado de una anotación de 90 puntos a los mesoamericanos modernos en agregado, pero no se arrepintió de su juicio de que "las características básicas estructurales y los aspectos claves de la vida indígena se perdieron" (Tax et al., 1968:266).

Se puede argumentar que el concepto de Mesoamérica es, a la vez, un producto y un soporte de la visión de la antropología en general como una sola disciplina integrada con cuatro sub-disciplinas (arqueología, biología humana, lingüística y estudios socioculturales). En este sentido el concepto parece tener menos importancia para una antropología sociocultural orientada hacia las otras ciencias sociales en vez de a las otras sub-disciplinas antropológicas.

Sin embargo, para los que admiran la visión antropológica por su interés en la comparación y la dialéctica entre lo universal y lo particular, las posibilidades nomotéticas del concepto de Mesoamérica son prometedoras. Además, el método diacrónico de la antropología, que interpreta el presente a través del estudio del pasado, ocupa un lugar importante en la antropología sociocultural de México.

De hecho, la mayoría de los antropólogos se sienten incómodos con un método netamente sincrónico y no comparativo. Los que todavía tienen interés en vincular lo universal con lo idiosincrático en la experiencia humana, siguen pescando en las corrientes subdivididas de la antropología general.

Además, hasta en el caso de la región zapoteca de los Valles Centrales donde los procesos aculturativos han debilitado bastante la herencia cultural mesoamericana, los etnógrafos que trabajan hoy en día en los pueblos que optan por la identidad de "usos y costumbres" se dan cuenta de que no es posible ignorar los nexos entre esta identidad y la cultura mesoamericana. Los sujetos portadores y practicantes de los usos y costumbres son, sin duda, campesinos-artesanos diferentes o distintivos. En muchos casos ellos pertenecen a comunidades que tienen orígenes prehispánicos y cuyos antepasados fueron designados como indígenas o indios por los españoles después de la Conquista. A pesar del impacto del proceso aculturativo desde entonces, no cabe duda de que siguen siendo distintivos en varias dimensiones de su vida cotidiana. Sin embargo, yo creo que para ellos y para nosotros es necesario reconocer que también son mexicanos, por identidad y ciudadanía, y que su futuro gira en torno al fortalecimiento del nexo entre su mexicanidad y su indigenidad.

### **Enfoques sobre la cultura mercantil mesoamericana**

Es necesario reconocer la importancia de las mercancías y los mercados en la prehistoria mesoamericana y en la historia de la nación mexicana, vinculando así las dos ontologías de México y Mesoamérica. Es innegable que los sujetos indígenas de las economías regionales están inmersos en la pequeña producción mercantil y, por eso, comparten muchos aspectos de la cultura mercantil con los capitalistas que los explotan despiadadamente. A mi juicio, la mejor manera de comprender esta inmersión y sus contradicciones en el contexto del discurso sobre "México profundo" o "Mesoamérica hoy", es a través de un análisis que pretenda poner en relieve sus bases teóricas y filosóficas.

Desde esta perspectiva, es evidente que Mesoamérica fue uno de los centros independientes del desarrollo de la cultura mercantil en la evolución de la civilización humana, y por lo tanto la cultura mercantil es tan indígena en Mesoamérica como los mismos indios. Se manifiesta como constituyente de los "mercados especializados o subdivididos según especialidades y mercaderes" enlistados en el grupo I de Kirchhoff (1968:8-9), es decir como elementos exclusiva o al menos típicamente mesoamericanos.

Creo que el origen de la cultura mercantil es más antigua todavía que los mercados locales o tianguis. Es lógico suponer que se principia en las épocas líticas, junto con una numerosa serie de artefactos y costumbres como el cultivo de maguey para aguamiel, pulque y papel; la molienda del maíz cocido con cal; el metate y la mano; los espejos de pirita; el tejido; el tallado y pulimento de la obsidiana; la cerámica, etcétera. En fin, *todos los productos de la división social del trabajo mesoamericano —y las ideas y actuaciones que resultan en la fabricación, cambio, y consumo de ellos— constituyen la cultura mercantil* (ver Cook 2004).

Es imprescindible recalcar que la cultura mercantil estaba bien establecida en Mesoamérica mucho antes de la llegada de los españoles. No hay que olvidarse del asombro de los conquistadores, según la crónica de Bernal Díaz del Castillo, al ver el gran mercado de Tlatelolco: jamás habían visto tanta gente y tantas mercancías en un solo mercado (1956:215). La división social del trabajo y la sofisticada cultura mercantil detrás de lo que vieron en Tlatelolco obviamente no cayó desde el cielo. Al contrario, fue producto de un proceso largo de evolución sociocultural en el cual sólo participaban los mesoamericanos. En otras palabras, la cultura mercantil es tan mesoamericana como el maíz, el metate, el tianguis y —ya lo dije arriba— como los mismos sujetos indios.

Paul Kirchhoff, Ralph Beals, Sol Tax, Fernando Cámara y los demás antropólogos participantes en un célebre seminario del Viking Fund reconocieron que el intercambio llevado a cabo en los tianguis por un sistema rotativo de mercados regionales adscrito a una organización social de producción y especialización, fue un rasgo constituyente de la cultura mesoamericana. Varios antropólogos del siglo pasado documentaron la larga trayectoria de la producción y circulación de mercancías en la economía mesoamericana y mexicana. Algunos de los más conocidos son: Othón de Mendizábal en su estudio de la sal (1946, tomo 2) y de las pequeñas industrias en el valle del Mezquital (1946, tomo 6:153-99); Alfonso Caso y sus colegas (1954) en su estudio detallado de la prehistoria, etnohistoria, y etnografía del país; George Foster (1982) en su tesis doctoral sobre la economía de la sierra popoluca de Veracruz; Friedrich Katz (1958) y Frances Berdan (1985, 1989) sobre la economía azteca; Alejandro Marroquín (1978) en su monografía sobre el mercado de Tlaxiaco; Malinowski y de la Fuente (1957), y después Ralph Beals (1975), sobre el sistema de mercados de los Valles Centrales de Oaxaca.

A pesar de estos estudios y otros muchos que enfatizan la importancia profunda que ha tenido la economía mercantil en la cultura indígena desde la época prehispánica hasta el presente, hay todavía antropólogos en la corriente del



↑ Del libro "Entre mixes y zapotecas".

*México Profundo* de Guillermo Bonfil que prefieren interpretar la cultura mercantil como una economía de autosuficiencia guiada por la búsqueda de, en sus propias palabras, "una seguridad básica, un margen más amplio para subsistir" (1990:57).

Bonfil era muy consciente de la importancia de la pequeña producción mercantil en las economías regionales pero su orientación teórica lo inclinaba a ubicar el mercado en las costumbres e idiosincrasias no mercantiles de los pueblos indígenas. Según Bonfil, al interior de las comunidades indígenas la reciprocidad, la cooperación y el autonomismo ordenan y desvían la actividad mercantil del cálculo racional materialista y de la acumulación de valor, llevando esta actividad hacia el consumo para subsistir o para cumplir con obligaciones rituales-ceremoniales de parentesco, compadrazgo o comunidad. Incluso, según Bonfil, el mercado funciona exclusivamente para los productos, casi no funciona para el trabajo y está ausente con respecto a la tierra. No queda claro a qué época se refiere Bonfil, pero su punto de vista es discutible hasta con respecto a la época prehispánica y, por cierto, más discutible todavía en torno a las épocas colonial y postcolonial (ver Baskes 1996, 2000).

Lo que Bonfil hace es segregar el mercado y la cultura mercantil de otras instituciones y dimensiones de la vida indígena, en vez de reconocer que las mismas mercancías que circulan en el tianguis también van a su destino en el consumo dentro de circuitos socioceremoniales y

recíprocos, y que el valor mercantil es el vínculo integrante entre todos estos circuitos. Y pasa lo mismo con el trabajo y la tierra cada vez que su valor de uso se realiza por otro (y no por su poseedor). También restringe el sentido de la palabra "necesidades" a excluir cualquier forma de acumular, en vez de consumir, el valor mercantil. Según él, los indígenas participan en actividades mercantiles, especialmente las del tianguis, aparentemente sin actuar de acuerdo a su cultura mercantil que incluye pautas definidoras del valor. Es como si los indígenas tianguistas estuvieran enajenados culturalmente de su propia conducta. Por lo tanto, según Bonfil, la comunidad indígena se caracteriza por la redistribución y la ausencia de relaciones de producción antagonicas y diferenciadas socialmente.

La interpretación de Bonfil se parece mucho a las de Eric Wolf y de Arturo Warman. Creo que todas estas interpretaciones tienen la misma base teórica, combinando el concepto tradicional de economía natural con el sustantivismo de Karl Polanyi (1968). Representan una forma de pensar binaria, opositoria, que prefiere reducir la realidad a oposiciones, y rechaza la tesis de que procesualmente las oposiciones se interpenetran.

Aparte del enfoque sustantivista de la economía indígena en estudios mesoamericanos, se pueden identificar otros dos enfoques que facilitaban analizar e interpretar la dinámica al interior de las economías indígenas y mestizas locales y regionales de México durante la segunda mitad del siglo XX. El enfoque formalista, que depende de la economía neoclásica, se ejemplifica en la obra de George Foster (1982) sobre la economía de los popoluca, y la de Sol Tax (1964) sobre la economía de la comunidad de Panajachel en Guatemala, que según él ejemplifica el "capitalismo del centavo". El enfoque marxista, que depende de la teoría económica de Marx, apareció primero en el trabajo de Alejandro Marroquín (1957a y b, 1978). Poco reconocido es el hecho de que estos dos enfoques comparten la misma orientación en cuanto a tres factores: 1) la naturaleza y composición del proceso económico en la vida sociocultural; 2) la importancia fundamental de la mercancía y del sujeto o agente en el proceso de producir, cambiar, consumir y distribuir el valor mercantil; y 3) la necesidad metodológica de acercarse lo concreto y lo particular siempre en contraste con lo abstracto y lo universal.

No se puede negar que existen tendencias relativistas al interior de estos dos enfoques. Ambos aceptan la naturaleza sociocultural de todas las economías empíricas y que el concepto de economía universal es una abstracción heurística. Sin embargo no se entregan al relativismo extremo de los sustantivistas, es decir, al imperativo de que hay que entender cada objeto sociocultural

exclusivamente en términos de sus propia idiosincracia o, más bien, en términos de sí mismo. En otras palabras, el formalismo y el marxismo aceptan la tesis de que el contexto histórico y sociocultural particular es indispensable al entendimiento pero no a la exclusión de factores y requisitos universales (por ejemplo: necesidades naturales o necesarias a la reproducción material, y la racionalidad prudente).

### La visión marxista

La explicación de la compatibilidad entre el enfoque formalista y el marxista es epistemológica y refleja su origen común en la economía política clásica. Marx, en muchos sentidos, reinterpretó y profundizó las aportaciones de sus antecesores en la economía política, especialmente en cuanto a la naturaleza del capital y su relación con el trabajo. Rechazó la tesis implícita en ellos de que el capitalismo representaba la culminación natural del desarrollo de la economía de la humanidad y, con más profundidad, reconoció que el capitalismo en Europa no era más que un momento en la evolución socioeconómica y cultural. Sin embargo, junto con sus antecesores, aceptó que el análisis de los elementos y procesos del capitalismo necesariamente alumbraba a la vez elementos y procesos fundamentales de la economía universal e incluso de todas las economías particulares o concretas en la historia. Después de todo y a pesar de las diferencias culturales, según Marx, la humanidad tiene muchas historias particulares que pertenecen a una sola historia universal.

Hay un conflicto en la obra de Marx, o mejor dicho una desvinculación, entre su teoría laboral del valor y su teoría de la evolución socioeconómica con respecto al significado y el papel de la mercancía. No cabe duda de que esto se debe a la escasez de datos arqueológicos y etnográficos confiables, especialmente de las épocas líticas, cuando él elaboraba sus teorías en la segunda mitad del siglo XIX. Marx no tenía idea de que había bastante intercambio en la época paleolítica, de hecho más que suficiente para sostener una producción sistemática de mercancías. Su discusión del proceso evolutivo de las formas precapitalistas en los Grundrisse, que incorpora los datos arqueológicos y etnográficos disponibles en su tiempo, margina el proceso de intercambio, enfatiza el valor de uso y niega el vínculo entre trabajo y valor de cambio en la época precapitalista. Muchos marxistas, por razones de ideología política o preferencia analítica, ponen énfasis en esta interpretación de Marx, derivada de hallazgos antropológicos obsoletos.

Este énfasis contradice otra interpretación derivada de la teoría laboral del valor de Marx que no depende de su antropología deficiente. Más bien, depende de sus

discusiones sobre la mercancía en el primer capítulo del tomo I de *El Capital*, y sobre el método de la economía política en la introducción a los *Grundrisse*, que corresponden a un origen primitivo, si no primordial, de la mercancía. Partiendo de estos textos es posible construir otra interpretación del origen de la economía mercantil en el trueque o el canje que, a primera vista, se parece a la interpretación naturalista de Adam Smith (1937:13). Según esta interpretación, que se puede denominar teoría laboral de la cultura (ver Woolfson 1982; Cook 2004:135-139), los sujetos que canjean están dotados de idioma y de varias capacidades: de comunicación social; de identificarse como sujeto y de distinguirse de la naturaleza y de los artefactos de su propio trabajo; de tener necesidades reconocidas y priorizadas; y de poder programar, decidir y actuar en una manera que coordina 'racionalmente' el pasado, presente y futuro. En fin, estos sujetos que inician el intercambio mediante trueque o canje son seres humanos capaces de vivir culturalmente.

A mi juicio, una vez que existe la humanidad en este sentido, también existe el trabajo enajenado y, por ende, la mercancía y una economía guiada por el valor mercantil a través de la interacción de sus tres elementos (uso, cambio, simbólico), si no exclusivamente por el valor de cambio. Cualquier producto fabricado que no es consumido por su fabricante (o por algún otro miembro de su unidad de producción-consumo) y cuyo valor de uso es realizado fuera de esa unidad, es una mercancía enajenada (o un producto de trabajo enajenado). Si tal mercancía se transfiere por el trueque, entonces su valor de cambio es realizado en forma de equivalencia; por otro lado, si se transfiere por reciprocidad o como regalo, entonces, su valor de cambio no se realiza hasta que haya una transacción recíproca. Lo importante aquí no es la demora o el intervalo entre la transferencia original y la contra-transferencia subsecuente, sino que cada producto tiene la posibilidad de convertirse en equivalencia y, por ende, realizar su valor de cambio (que realmente siempre está encarnado en cualquier producto).

Es importante reiterar que el concepto de economía mercantil precapitalista supone que el valor de uso y el valor simbólico tienen más influencia sobre la mayor parte de la circulación de mercancías que el valor de cambio. Sin embargo sabemos, retrospectivamente, que la historia de la transformación de la economía humana hacia la hegemonía del mercado ha asignado prioridad al valor de cambio. Precisamente aquí reside el significado profundo del desarrollo capitalista y de una economía mundial.

Creo que la versión marxista del mito de origen de la economía humana no padece de la tendencia de la versión clásica del Hombre Económico tipo Robinson Crusoe, es

decir, ver la historia universal con lentes de la historia burguesa, y suponer que tal hombre idealizado se inclina instintivamente hacia el intercambio. No lo hace porque supone que el proceso es social e intersubjetivo, y que se deriva de la necesidad de los seres humanos de reproducirse materialmente. Dicho de otra forma, la versión marxista de nuestros orígenes económicos reconoce que en un sentido constitutivo el proceso de reproducción de los seres humanos es social, no individual.

A través del concepto de la cultura mercantil pretendo demostrar, entre otras cosas, que un enfoque sobre las actuaciones de agentes (o sujetos) dirigidas a satisfacer necesidades utilitarias dentro de un contexto de posibilidades materiales y restricciones normativas es perfectamente compatible con un reconocimiento de distintividad cultural. Aunque pertenezcan a unidades sociales o empresas, el supuesto es que los agentes o sujetos son individuos o personas y que las necesidades que se satisfacen son materiales, es decir, son necesarios a la reproducción física, social y económica de la población. Obviamente, no es posible especificar la composición de las 'necesidades materiales' los de productores directos en general, sino únicamente la de productores directos representativos de contextos sociales particulares (ver Heller 1978). Y no se puede especificar sin investigación empírica. Sin embargo, cuando se trata de economías complejas con agentes campesinos-artesanos, es importante no excluir de las 'necesidades materiales' la posible acumulación de capital para ensanchar la producción de mercancías y así apropiarse de más valor de cambio.

No hay duda de que el valor mercantil es central e indispensable en la cultura mercantil; es la matriz a través de la cual los sujetos o agentes económicos de cualquier economía pueden determinar el valor de los objetos y de su propio trabajo. Consiste en tres dimensiones o elementos: uso (utilidad), cambio y simbólico (signo). El valor siempre se determina o se asigna por un proceso interactivo entre estos tres elementos constitutivos del valor mercantil. Dependiendo del contexto, el valor de cambio varía de acuerdo a su relación con los otros dos elementos. Puede ser dominante, como suele ser en la pequeña producción mercantil y en la economía capitalista, o subordinado, como suele ser en muchas economías precapitalistas donde el valor de uso y el valor simbólico tienen alta prioridad. Sin embargo, en todas las economías las mercancías son productos que implican cultura mercantil y, desde luego, encarnan los tres elementos de valor mercantil.

Consideremos un ejemplo: el metate con su mano (ver Cook 1982, 2004:229-234). Hoy en día, y durante muchos

siglos, los artesanos conocidos como metateros fabrican metates y manos por medio de un fondo cultural de conocimiento especializado que tiene que ver con la geología, la extracción de piedra de la cantera y su labrado, y también con la organización de trabajo, con la demanda social y con la circulación de estas mercancías entre sus consumidores. Los metateros fabrican metates y manos porque hay consumidores que quieren realizar el valor de uso o la utilidad que encarnan estos artefactos. Y también porque a través de la circulación de estas mercancías entre los consumidores (o entre intermediarios), los metateros pueden convertir el trabajo encarnado en sus productos a su equivalencia en dinero y así en otros productos necesarios o deseados que ellos no producen (por ejemplo petates, tenates, cerámica, ropa, etcetera).

Por otro lado, resulta que el metate con su mano siempre ha encarnado también un elemento simbólico importante que gira alrededor del papel de la mujer en la división social del trabajo en el hogar y de la identidad de las mujeres en la sociedad campesina-indígena. Así es que los metateros siguen trabajando hoy en día, aunque los molinos de nixtamal y tortillerías abundan en los pueblos y parecen reducir la demanda utilitaria de los metates y manos.

Obviamente, la composición del valor mercantil de los metates ha cambiado durante los años; su valor utilitario ha disminuido y su valor simbólico parece ser el elemento determinante de su demanda social y, por ende, de su valor de cambio. Los metates de regalo o sea para la dote de las novias, predominan en el mercado (o mejor dicho en los inventarios de los vendedores en las plazas-mercados). A fin de cuentas, sin el concepto de cultura mercantil y su gemelo, el de valor mercantil, no es posible entender analíticamente el pulso o la dinámica del mercado de metates.

### Los estudios de A. Marroquín en la Mixteca

Alejandro Marroquín (1978) no sólo merece atención por su investigación científica de temas popularizados en el conocido cuento de B. Traven (1956) sobre Oaxaca: "Canastitas en serie" (ver Cook 1995, 2004:41-64), sino por el uso explícito y sistemático de la teoría laboral del valor en su análisis de la economía indígena. Según él, mucho antes de la conquista española la economía premonetaria se había desarrollado a tal nivel organizativo que requería ya un estándar para valorizar productos en circulación. En sus propias palabras: "Es en esta etapa del intercambio intertribal cuando empieza a plantearse, por



Del libro "Entre mixes y zapotecas" de Clara Sánchez.

las necesidades de la práctica, la teoría económica del valor de las cosas; en un principio, las valoraciones son eminentemente subjetivas y, por lo mismo, sujetas a variaciones caprichosas; el valor es el simple valor de uso de las cosas, y como la utilidad es relativa a las circunstancias sociales y ambientales, se carece de un cartabón definidor de las valoraciones; más adelante aparece la tendencia hacia la objetivación, sobre la base de apreciar el esfuerzo físico y la intensidad de la necesidad realmente sentida por quien demanda el objeto valorado" (1978:33-34).

Pero por no poner al día la antropología obsoleta de Marx, Marroquín repite el mismo error de malentender empíricamente el origen primitivo de la economía mercantil que la teoría laboral del valor implicaba. No obstante su dogmatismo, Marroquín perfila, por primera vez, una de las vías posibles por la cual el trabajo se establecía como el regulador del proceso de valorar mercancías en la economía mesoamericana. Su reconocimiento del origen material y cultural de la necesidad de las cosas probablemente lo haría receptivo a la siguiente tesis: que el estudio de los fenómenos socioeconómicos, como resultados agregados de individuos actuando sobre la base de intereses prudentes respecto al bienestar material (para subsistencia o acumulación), deben corresponder a una gama de valores culturales y no exclusivamente al costo laboral.

Marroquín buscó la forma de conceptualizar la plaza-mercado de la cabecera de Tlaxiaco dentro del contexto de su matriz regional y de la economía capitalista nacional. Su esfuerzo no fue todo un éxito pues no logró resolver contradicciones entre sus conceptos de proceso, sistema y estructura. Captó bien la desigualdad agregada del sistema de intercambio, pero pasó por alto muchas de las complejidades de la interacción entre diferentes tipos y escalas de empresas al interior de la economía regional mercantil. No le fue posible reconciliar una supuesta coexistencia de sistemas económicos separados en México (que según él eran tres: capitalista sub-desarrollado, semifeudal e indígena o pre-capitalista) con su clasificación tripartita del mercado indígena: semi-capitalista, intermedio y local tradicionalista (Marroquín 1978:42-43), y con su tesis del desarrollo capitalista inexorable. Sin embargo, su análisis rindió conclusiones perspicaces como la siguiente: "el mercado no es más que una de las partes de un sistema económico y que éste a su vez está inmerso en el seno profundo de la economía nacional, de la cual recibe constantemente, día a día y minuto a minuto, influencias positivas que, a la larga, desintegrarán el sistema económico precapitalista que aún subsiste en las comunidades indígenas, para integrarlo de manera definitiva y categórica al sistema más vasto y más desarrollado de la economía nacional" (1978:40).

La orientación mercantilista de Marroquín le ayudó a entender mejor que sus antecesores la dinámica del cálculo de equivalentes bajos condiciones del mercado. Según él, "no importa que en tal o cual mercado se practique el trueque en forma predominante ... no es el mismo que se practica en los mercados primitivos, sino que ... la economía indígena tiende a eliminar la utilización de la moneda como equivalente general, pero hace que los artículos que se va a cambiar se valoricen previamente en términos monetarios; así por ejemplo, se cambian ollas de barro valoradas en 5 pesos por una cantidad de cacahuate valorada también en 5 pesos" (1978:46). En fin, su orientación teórica le facilitó hacer una serie de observaciones importantes sobre la formación de precios en el mercado indígena.

Marroquín no logró analizar sistemáticamente las relaciones entre el trabajo campesino-artesano, el capital mercantil de los pueblos y de la cabecera, y el valor, los precios y las ganancias al interior de la economía regional de Tlaxiaco. Por un lado puso énfasis en la división de etnoclases y por otro en la relación simbiótica entre trabajo indígena de las comunidades rurales y el capital mestizo de la cabecera. Esta contradicción se expresa claramente cuando caracteriza la estructura económica regional y concluye que "la economía de Tlaxiaco, sin bases propias de producción, es una economía parasitaria que descansa en la explotación de la mano de obra indígena" (1957:241).

A fin de cuentas, su entendimiento teórico sofisticado de la evolución del valor mercantil parece desconectado de sus discusiones empíricas sobre la formación de precios en el mercado (1978:207-211) y de la producción industrial para el mercado (1978:109-126). Además, por no esclarecer las diferencias entre capital mercantil, capital comercial y capital industrial en pequeña escala, se priva de la posibilidad de analizar cómo estos capitales se entrelazan al interior de las empresas locales. Por ende, no pudo explicar la organización complicada de las empresas capitalistas en la economía regional.

En resumen, hay que reconocer que Marroquín hizo buen uso de los estudios previos de Othón de Mendizábal y de Malinowski y de la Fuente para llevar adelante nuestro entendimiento de los mecanismos que, en sus propias palabras, "provocan la hipertrofia de las pequeñas economías locales o su mantenimiento en un nivel de retraso bastante acentuado, para satisfacer las demandas parasitarias del centro rector de la región" (1978:43). Al hacerlo, anticipaba aportaciones futuras de Aguirre Beltrán (1967), Andre Gunder Frank (1966) y Rodolfo Stavenhagen (1969:193-264). Así es que el aspecto más lamentable de su proyecto sobre el mercado de Tlaxiaco es que nunca logró llevar a cabo otro para profundizar y mejorar el

original, especialmente en cuanto a enfocarse más sobre la posibilidad de acumular capital al interior de la pequeña producción mercantil y así realizar el desarrollo capitalista en pequeña escala.

### El estructuralismo histórico de A. Warman

Siguiendo la pista de muchos indigenistas como Gamio, Mendizábal y Aguirre Beltrán, con una carrera dividida entre servicio gubernamental y trabajo académico, Arturo Warman se distinguió durante las últimas décadas del siglo XX como aportador a la corriente campesinista de la escuela llamada por Cynthia Hewitt (1984) "estructuralismo histórico", que se estableció alrededor del trabajo de Eric Wolf. Criticado por su dualismo, su falta de atención a la cultura indígena y a la formación de clases al interior del campesinado (ver Cook and Binford 1990; Good 2000), Warman admite, en actitud semi-revisionista de sus interpretaciones previas, que "dinero y bienes industriales arraigados profundamente en la economía india eran parte esencial de sus estrategias de sobrevivencia" (2003:212). Admite también que dentro de las comunidades indígenas hay un proceso de diferenciación económica y acumulación de riqueza (2003:215), procesos que sin embargo margina analíticamente en su síntesis de la transformación de la economía indígena de México desde la Conquista española hasta el final del siglo XX.

Según Warman, históricamente se destacan tres modos de intercambio entre los indígenas y demás componentes de la sociedad mexicana: el tributario, el ceremonial y el mercantil o el mercado (2003:195-245). Reconoce que "los mercados eran comunes en la Mesoamérica prehispánica" y que "había mercados periódicos o tianguis en cada uno de los señoríos o altepeme" (2003:197). Pero a fin de cuentas, de acuerdo con Bonfil, juzga que el papel de los mercados en la economía indígena prehispánica era limitado: "los mercados eran indispensables pero por ellos circulaba una pequeña proporción de la riqueza" (2003:198).

Warman pretende explicar su propuesta diciendo que "los medios de pago o la moneda eran bienes de consumo o uso cotidiano de difícil conservación y almacenaje" (2003:198). Creo que exagera la dificultad de conservar y almacenar granos de cacao y mantas de algodón y otras mercancías-dinero que usaban los mesoamericanos. De todos modos, estas posibles dificultades tienen menos importancia que la evidencia abundante de que había un proceso evolutivo de monetarización al interior de la economía azteca que reflejaba un avance sobre una economía de trueque.

Una oposición fundamental en la discusión de Warman sobre la economía prehispánica se da entre dos modos de intercambio: tributario y mercantil, o tributo y mercado. Él subraya que hay acuerdo entre los especialistas acerca de que los españoles encontraron en el valle de México un sistema social organizado como un "modo de producción despótico tributario" y que existe un consenso sobre "la importancia del tributo en el México antiguo" (2003:195). Hay bastantes estudios etnohistóricos tradicionales que apoyan esta interpretación. Por otro lado, como resultado de su análisis detallado del sistema de repartimientos, una nueva generación de etnohistoriadores está cuestionando la naturaleza coercitiva de las relaciones político-económicas entre los colonizadores españoles y los productores directos indígenas. En palabras de uno de ellos, las "actividades económicas remunerativas ... no son evidencia de coerción...el repartimiento fue sencillamente un sistema de crédito formulado para funcionar en un ambiente colonial riesgoso e institucionalmente subdesarrollado" (Baskes 1996:26). También vale la pena mencionar que el discurso teórico tradicional sobre el modo de producción despótico tributario de ninguna manera mostró consenso con respecto al papel de la propiedad privada, el mercado y la circulación de mercancías como límites al absolutismo despótico en la economía (ver Wittfogel, 1968; Krader, 1975; Hindess y Hirst, 1975).

No sorprende que para fortalecer su énfasis en el tributo, Warman introduzca muy seguido la idea de que había unidades en la sociedad prehispánica que eran "autosuficientes en su consumo básico" (2003:194). Evita elaborar esta idea, que yo considero muy difícil de demostrar empíricamente. De todos modos, la lógica de su interpretación que privilegia el tributo y disminuye el mercado es muy compatible con el concepto de autosuficiencia, poniendo énfasis en la circulación de equivalencias que "producen un efecto económico redistributivo y generan cohesión social" en economías familiares locales, donde "la búsqueda de la autosuficiencia que nunca se alcanza proporciona un grado de autonomía, un espacio ajeno al intercambio y a la sumisión" (2003: 223).

Por lo menos admite que la autosuficiencia es ilusoria pero implica que, de alguna manera, la economía al interior de las comunidades indígenas está desvinculada de la economía mercantil exterior. En otras palabras, Warman sigue con el mismo dualismo de sus escritos anteriores, lo que no le permite entender que, en realidad, las economías locales y regionales economía regional en Mesoamérica, y por tanto en México-- están integradas al mercado, y comprenden una sola economía mercantil, por lo que las instituciones de reciprocidad y de regalo al interior de los pueblos se

enchufan directamente a los circuitos de valor mercantil de la economía regional.

Sin tener una teoría del valor mercantil que vaya más allá del cambio desigual atribuido a relaciones tributarias/intermediarias, él no puede defender su tesis que desvincula la acumulación y posible inversión de capital, de la participación mercantil en la economía mesoamericana. La lógica de la economía mercantil exige que las posibilidades de realizar valor de cambio sean reconocidas por los agentes económicos y realizadas por su conducta cuando las circunstancias lo permiten. Ni siquiera la reproducción simple, que privilegia valor de uso y consumo, excluye lógicamente la posibilidad de acumulación de valor de cambio y su posible inversión en ensanchar la producción de mercancías o en otras actividades mercantiles, al interior de las unidades de producción-consumo de los productores directos/agentes económicos.

Examinemos los argumentos de Warman más detenidamente. Hay un desbalance en su enfoque que favorece la apropiación de valor de los productores directos y sus mecanismos coercitivos, y presta menos atención al proceso de reproducción y la posibilidad de acumulación dentro de sus unidades de producción-consumo. También establece un precedente de ambigüedad en cuanto al concepto de valor. Reconoce críticamente que "los del

común.. tejían las mantas que daban valor de cambio" (2003:196), lo que implica que las mantas son mercancías en el sentido de Marx (valor de cambio + valor de uso). Unos cuantos párrafos después (2003:197-98) revela que las mantas y los granos de cacao servían como "medios de pago generalizados". Si es verdad que "la entrega de una parte o proporción de la producción familiar como tributo era apenas un complemento menor" (2003:196), entonces surge una pregunta obvia sin contestación: ¿qué hacían los tejedores con las mantas (mercancía-dinero) que no pagaban como tributo? Warman no sigue esta pista, ni menciona otra vez el concepto de valor de cambio. Es más, las pistas no seguidas y las ambigüedades en su discusión del valor son más llamativas por su uso persistente del término no analítico "bien" en vez del término analítico "mercancía", sin mencionar su uso del neologismo "satisfactor", que nunca define (ver 2003:207).

Warman (2003: caps. VIII y IX) utiliza el concepto de excedente pero sin especificar qué quiere decir ni cómo lo mide. Tampoco explica en qué consiste el valor de la fuerza de trabajo o tiempo laboral necesario para reproducir la fuerza de trabajo en sus unidades sociales. No queda clara, entonces, la relación entre trabajo necesario y trabajo excedente dentro de la unidad productiva de tributo en el esquema que propone. En todos los modos de producción antagónicos, la explotación no puede llegar al grado de parar el proceso de reproducción de trabajo. Es decir, hay



Del libro "Entre mixes y zapotecas" de Clara Sánchez.

límites absolutos (sobrevivencia física) y relativos (según el sistema de tenencia de la tierra o de renta/tributo) sobre la apropiación de trabajo o mercancías de los productores directos por la clase dominante. Muchas veces parece exagerar el monto del tributo, dando la impresión de que en el México colonial rebasaba los límites del excedente y amenazaba el producto socialmente necesario de los productores directos. Tengo mis dudas de que el sistema tributario de los aztecas y de sus sucesores, los españoles, fuera tan eficiente respecto a la apropiación de valor mercantil de los productores directos, aunque una cosa es cierta: no existen suficientes datos para demostrar el contrario.

Quizás el talón de Aquilés de la ambiciosa síntesis histórica de Warman sobre el nexo trabajo/valor es que no lo operacionaliza en términos de la teoría laboral del valor. Está ausente en esta síntesis algún concepto analítico del valor mercantil que tome en cuenta sus dimensiones subjetivas y objetivas junto con la interacción de sus tres elementos constituyentes: uso, cambio y simbólico/signo. Como ya he insistido, el valor mercantil siempre se determina por un proceso de interacción entre estos tres elementos.

Una vez que se operacionaliza el nexo trabajo-valor en términos de la teoría de Marx, el énfasis de Warman sobre la naturaleza tributaria de la economía prehispánica armoniza con el énfasis mío en la enajenación del trabajo, y en la producción y transmisión de cultura mercantil por los sujetos indígenas, que ocurren dentro de la transformación económica estructurada que él postula. No hay incompatibilidad entre las relaciones tributarias y la importancia de valor y cultura mercantil desde la perspectiva de los productores directos mesoamericanos; éstos se dieron cuenta del valor que perdieron en forma de tributo y hicieron lo posible para resistir o disminuir sus pérdidas. Por eso participaban en las costumbres de reciprocidad y de regalo localmente, y en el tianguis local y regionalmente.

Las culturas mercantiles guiadas por la interacción de los tres elementos constituyentes del valor (uso, cambio, simbólico) pueden ser entendidas funcionalmente en el contexto de las relaciones entre los tres modos de intercambio postulados por Warman: el tributario, el ceremonial y el mercantil/mercado. El punto clave aquí es que las culturas mercantiles no se reducen al mercado y abarcan también los otros dos modos de intercambio: el tributario y el ceremonial. En otras palabras, el hecho de que él conceda mucha importancia a procesos tributarios (o relaciones tributarias) como el "reparto de mercancías" (2003:203-206) y a procesos/relaciones de redistribución/reciprocidad (2003:214-216, 222-245), no quiere decir que

la cultura mercantil y el valor mercantil no estuvieran involucrados en la transformación de la economía indígena durante la época colonial. Al contrario, estaban involucrados precisamente porque el nexo entre trabajo y valores que Warman propone se reduce a sus tres elementos constituyentes: uso, cambio y símbolo/signo. A fin de cuentas, las instituciones tributarias y ceremoniales son complementarias a la del mercado, pues no son excluyentes de la institución del mercado. La cultura mercantil y la determinación del valor a su interior se produce y se diversifica bajo estructuras económicas dominadas por el tributo, la religión o el mercado. Por consiguiente, bajo condiciones estructurales mercantiles (es decir las integradas y dominadas por la institución del mercado), el valor de cambio se privilegia sobre el de uso y el simbólico en el proceso de triangulación (entre los elementos uso, cambio y signo) al interior de la matriz cultural de valor mercantil.

En resumen, el análisis de Warman sobre el tributo y su evolución entre los siglos XVI y XVIII, especialmente en cuanto al repartimiento de mercancías, el avío y otras formas de intermediación y crédito mercantil, parece ser muy compatible con mi tesis sobre la cultura mercantil. Es probable que la resistencia popular a tales prácticas/instituciones tributarias fuera alimentada por resentimientos derivados de nociones de valor mercantil (y de trabajo enajenado) de parte de los sujetos/agentes indígenas que producían el valor y que eran motivados a evitar o resolver crisis de reproducción simple.

En su discusión sobre el México del siglo XX, lucha heroicamente por liberarse de conceptos utópicos como autosuficiencia e incluso de interpretaciones románticas de la institución de reciprocidad ("La reciprocidad no desemboca en la armonía, mucho menos en la felicidad", Warman, 2003:241). Admite que "los indígenas no viven inmersos en la solidaridad humana ni en la equidad entre ellos mismos" (2003:240) pero, a fin de cuentas, los distancia de la economía, la cultura mercantil y la diferenciación de clases e insiste en que "los campesinos indígenas sólo cuentan con la certeza de la reciprocidad" y que son pobres sin excedentes ni posibilidad de ahorro (2003:241). Son las "relaciones de reciprocidad" y no las relaciones de clase las que para Warman distinguen a las comunidades de campesinos indígenas. Para él, los males de la economía mercantil existen únicamente afuera de estas comunidades, no en su interior. Tal vez no se trate de una visión romántica sino más bien de una visión no dispuesta a reconocer la realidad mercantil dentro de la cultura indígena.

### **Antropología de la migración: los estudios de Manuel Gamio**

¿Que relevancia tiene un esquema interpretativo basado en los conceptos de cultura y valor mercantil para entender

el México de hoy en vez de la Mesoamérica de ayer? Contemplando el futuro desde la perspectiva de hoy, la antropología económica de México tiene que darle más importancia al valor mercantil del que le ha dado hasta ahora. Esto implica reconocer la transformación amplia y multifacética de la economía, sociedad y cultura de México durante el siglo XX, proceso comprendido por la participación del país —como tercer socio— en un proyecto para establecer un mercado común norteamericano. Este proyecto neoliberal, del cual el TLC es un primer paso, busca integrar el continente según la lógica de ventaja comparativa y de participación estratégica en mercados competitivos globales.

El viraje mexicano de un modelo de desarrollo nacional independiente a uno de desarrollo nacional por una estructura de interdependencia asimétrica es muy discutido. A mi juicio, fue una política realista formulada como respuesta a un reconocimiento de parte de la clase gobernante mexicana de que el proyecto nacionalista y proteccionista de la revolución institucionalizada había llegado al límite de su capacidad para satisfacer las necesidades y expectativas materiales de la creciente población mexicana. Año tras año, desde 1982, más y más mexicanos de todas las regiones del país y representando todos los sectores y niveles de la estructura nacional de clases, habían anticipado este cambio en la política. Los mismos mexicanos hacían del cambio en la política económica de su gobierno un *fait accompli* —es decir, un hecho consumado— por su migración en búsqueda de dólares en el mercado de trabajo, o por sus viajes a los imperios al otro lado de la frontera para hacer sus compras, o por sus inversiones de capital en mercados extranjeros. Creo que el denominador común de esta actividad consiste en las decisiones calculadas por estos mexicanos como migrantes, consumidores e inversionistas respecto a la adquisición, uso y acumulación del valor mercantil en términos monetarizados. Desde principios de la década de 1980, este comportamiento mercantil ha ocurrido en condiciones de crisis respecto a la subsistencia y la acumulación.

No cabe duda de que la participación en el mercado de trabajo por migración a los Estados Unidos es clave para cualquier intento de explicar y entender las transformaciones del México rural durante el siglo XX. A pesar de los nuevos aportes al estudio de este problema, ilustrado por el trabajo de Michael Kearney (2002) sobre los migrantes mixtecos en California, quiero detenerme un poco en el trabajo de Manuel Gamio (1971) quien fue el verdadero pionero del estudio de la migración mexicana a los Estados Unidos.

El aporte de Gamio es fundamental en dos sentidos. Primero, él desempeñó un papel clave en el diseño de la

política indigenista después de la Revolución, en la cual el culturalismo de Boas fue integrado con "la intención de encontrar las formas adecuadas de combatir las situaciones de pobreza, ignorancia e insalubridad, en las que la especificidad étnica aparece como un problema y a la que se aplica como solución la incorporación del indio a la nacionalidad mexicana" (Medina 1996:57). Segundo, gracias a una comisión del Social Science Research Council en colaboración con el gobierno mexicano, Gamio fue el primer investigador científico de la inmigración mexicana a los Estados Unidos en el siglo XX. De su época, Gamio era el único en reconocer la importancia de la inmigración mexicana a los Estados Unidos y en estudiarla de acuerdo con los mejores métodos disponibles (cf. Burma 1971a: v). Como tal, no sólo estableció un paradigma para investigar este proceso sino que también influyó en la política binacional sobre la migración. De hecho, de los hallazgos de su investigación y de las propuestas generadas por ellos nace el programa de trabajadores migrantes contratados por medio del gobierno mexicano: los llamados "braceros" (ver Gamio 1930: cap. XIV).

Al leer su estudio pionero publicado en inglés en 1930, es obvio que muchos de sus hallazgos e interpretaciones acerca de la primera ola de inmigración mexicana a los Estados Unidos durante el siglo XX todavía son pertinentes. La lista es impresionante. Primero, Gamio insistió en que "la inmigración mexicana a los Estados Unidos era, en el fondo, un fenómeno económico" (1971:301); que fue, a la vez, un fenómeno estimulado por una demanda en los Estados Unidos por el trabajo mexicano y por las condiciones en México "que obligaba a los mexicanos a abandonar su país en números crecientes en búsqueda de mejores salarios y condiciones de vida" (1971:11). Él reconoció que el proceso migratorio era, por fuerza, parte de "la guerra eterna entre el capital y el trabajo" porque "beneficiaba ciertas industrias en regiones particulares y era resistida por los sindicatos de los Estados Unidos" (1971:33, 50). Además, se dió cuenta de que el proceso migratorio tenía repercusiones serias en el ámbito de las relaciones interétnicas, incluso aquellas entre generaciones sucesivas de inmigrantes mexicanos. También hizo hincapié en la importancia de las remesas de los migrantes a la economía mexicana, las cuales sometió a un análisis cuantitativo riguroso.

Por último, Gamio fue muy perspicaz al comparar el impacto de los diferentes niveles de salarios entre México y los Estados Unidos. Empleó un concepto que llamó "el salario mínimo de comodidad" ("minimum wage of comfort"), enfocado en "lo que es de necesidad urgente a la vida": para una familia trabajadora de cinco miembros, calculó un salario mensual promedio para México de 288 pesos o 124 dólares. Comparándolo con el salario mensual

promedio de casi 36 pesos o 18 dólares en el México de aquel tiempo, llegó a la conclusión de que "el salario promedio de un trabajador mexicano tendría que incrementarse aproximadamente 8 veces para que pagara el costo de las necesidades normales de vida" (1971:37). Su encuesta entre trabajadores mexicanos en los Estados Unidos mostró que sus ganancias fueron "seis veces más grandes que los 18 dólares mensuales que el trabajador gana en México" (1971:38). Hasta hoy en día, el incentivo material irresistible detrás de la circulación de fuerza de trabajo mexicana en los mercados de trabajo de los Estados Unidos, y la razón para establecer maquiladoras en la zona fronteriza de México por el capital, depende de la disparidad de niveles salariales analizada por primera vez por él.

Un defecto en el trabajo de Gamio refleja su orientación indigenista y su fervor por "forjar patria". Como observa Andrés Medina, "su consideración de construir una nación homogénea implica de diferentes maneras la desaparición del indio, con una ingenua pretensión en la posibilidad científica de separar los aspectos positivos, para retenerlos, de los negativos, para eliminarlos, como una especie de modelo para armar y desarmar" (1996:39). Malentendió el fondo cultural de la mayoría de los trabajadores migrantes de México como "un ambiente de actitudes personales basadas en la tradición, la convención y creencias sobrenaturales" (Gamio 1971:73), poniendo énfasis en su naturaleza pre-moderna, primitiva y folclórica (1971: 74-75). Consideró que los campesinos indígenas del México rural de aquel tiempo estaban todavía encapsulados en una etapa inferior del desarrollo de la civilización y que tenían una mentalidad idiosincrática y anacrónica en un "ambiente moderno, urbanizado" (1971:74). De allí viene la paradoja en su trabajo: los mexicanos que migraban a Estados Unidos eran "trabajadores asalariados con una cultura folclórica".

Desde esta perspectiva era imposible que Gamio reconciliara la supuesta mentalidad y fondo cultural de los migrantes mexicanos con su éxito en negociar y beneficiarse materialmente de su participación en los mercados de trabajo de los Estados Unidos. Nunca entendió que el fondo cultural de los migrantes incluía elementos que les facilitaba los medios de aprovechar su involucramiento en el laberinto del capitalismo estadounidense. En resumen, como sucedió con muchos antropólogos después, Gamio pasó por alto la larga y profunda historia de los pueblos indígenas de México inmersos en una cultura mercantil o sea su experiencia colectiva histórica de hacer y ganar su vida sobre la base de producir, cambiar y consumir mercancías, ya fuera con dinero y mercados o sin dinero y mercados. Gamio estableció tal vez un precedente entre los antropólogos al no entender que la misma economía

mexicana de su época tenía en su interior los medios culturales y humanos necesarios para transformarse en "un gran país industrial y agrícola" como los Estados Unidos. El potencial del desarrollo capitalista siempre ha estado presente en la economía mercantil de Mesoamérica, lo cual es un hecho que se pierde en el enfoque que suele entender el capital o el capitalismo como ajeno o exterior a las economías locales, regionales y nacional de México. Gamio siempre creyó que la experiencia de los trabajadores mexicanos migrantes en Estados Unidos fue necesaria para calificarlos como contribuyentes o aportadores al desarrollo de un México moderno y capitalista. Tal creencia es sintomática de un dualismo profundo que divide el mundo económico en dos: la economía urbana, industrial y capitalista, y la economía rural, campesina y no capitalista. Gamio anticipaba así el enfoque sustantivista de Polanyi y sus seguidores, que tiende a confundir economías con mercancías con economías integradas por mercados (ver Cook 2004: cap. 4).

Aparentemente, su deseo de "forjar patria" eliminando actitudes folclóricas de parte de los indígenas, lo llevó al racismo que se expresó en su apoyo del movimiento de eugenesia (o el supuesto mejoramiento de una raza 'degenerada' a través de la genética), que experimentó su apogeo en la Alemania Nazi. Este aspecto negativo de su carrera es explorado en el trabajo de Alexandra Stern (1999), quien categoriza a Gamio como mestizofílico, y el de Claudio Lomnitz, quien llama nuestra atención sobre el hecho de que Gamio fue nombrado vicepresidente del Segundo Congreso Internacional de Eugenesia en Washington D.C. en 1920 (2001:252-253, 312 n39).

Warman no menciona esta conexión pero dice que la preocupación de Gamio por "la raza indígena" se sobrepone con su visión de la identidad mexicana, un tema que ocupa un capítulo entero en su reciente libro ((2003:63-87). De cualquier modo, Warman también admite que bajo la influencia del mismo Gamio la política indigenista empezó a dar más énfasis a los factores socioeconómicos y culturales, en vez de los raciales, en el proceso de nacionalizar la población y forjar patria. Parece inevitable tocar los temas de la indigenidad, de la mexicanidad y del mestizaje sin entrar en el terreno controversial de la interacción entre cultura y biología.

### Los indígenas, la antropología y la globalización

Es un indicador de progreso en la producción de conocimiento antropológico que el Índice de Aculturación manejado por los participantes en el seminario del *Viking Fund*, que consistía en el procedimiento simplista de asignar puntos por retención de la cultura mesoamericana entre pueblos contemporáneos, ya sea una curiosidad

histórica. Un enfoque en la retención de rasgos culturales obviamente distorsiona el proceso de entender el cambio cultural y convierte a los sujetos retenedores en objetos de museos vivos. Sin embargo, el problema de cómo explicar y entender dos ontologías, la de Mesoamérica y la del México actual, no ha desaparecido. Es posible argumentar que al abandonar el paradigma de la aculturación los antropólogos optaron por las historias locales e regionales, o simplemente se entregaron a las corrientes de la política indigenista bajo la bandera de identidad pluriétnica. A su manera, cada una de estas alternativas pretende producir conocimiento sobre las relaciones o interacciones entre las dos ontologías.

No cabe duda de que la gran mayoría de la población mexicana a principios del siglo XXI hace tiempo que internalizó elementos de una identidad mestiza que asocia con un concepto de ciudadanía nacional distintiva, y que también hace tiempo internalizó elementos de identidades locales y regionales. Sin embargo, una minoría radicada en varias regiones del México contemporáneo que antes pertenecían a las llamadas "áreas claves" del proceso civilizatorio mesoamericano (Palerm y Wolf 1957), todavía retiene o ha optado por internalizar elementos de varias identidades sub-nacionales basadas en su etnicidad indígena específica. Como resultado de reformas constitucionales en el estado de Oaxaca en la década de 1990, estas identidades asumidas entre el campesinado ubicó a sus localidades en la categoría político-administrativa de "usos y costumbres" (ver Clarke 2000; Hernández Díaz 2001a y b). Así es que en estados como Oaxaca la población puede ser considerada como homogénea en términos de ciudadanía y de identidad estatal y nacional, pero separada y distinta en términos de localidad, usos y costumbres (que incluye idioma indígena) y una identidad étnica correspondiente.

Una implicación de la perspectiva esbozada arriba es que el 'problema indígena' ya no puede servir como la razón de ser de la antropología mexicana. Ha sido superado por los problemas del capitalismo y de clase que giran alrededor del valor mercantil (su producción, distribución, consumo y acumulación), así como por una serie de problemas políticos y constitucionales tocando asuntos como derechos humanos y ciudadanía, y por el conjunto de problemas generado por el Tratado de Libre Comercio (TLC) y el proceso concomitante de continentalización de América del Norte en el contexto de una economía mundial. Resulta que la identidad más importante en este contexto fue identificada hace muchos años por Jorge Bustamante (1978) como la de "mercancía-migrante".

Con referencia al TLC, hay que tomar en cuenta ciertos factores. Primero, las relaciones económicas entre México

y los Estados Unidos abarcan mucho más que el contenido de este tratado, y realmente se determinan por la asimetría fundamental entre las dos economías. Segundo, aunque el TLC sea "el tratado más importante entre los Estados Unidos y México" en el siglo XX porque propone los medios institucionales para lograr un mercado común (Weintraub 1997:83), no abarca muchos procesos que se están llevando a cabo mundialmente en la división internacional del trabajo (por ejemplo reubicación industrial, especialización intra-industrial, migración de trabajadores) o al interior de las dos economías nacionales (por ejemplo inflación, desempleo). Es decir, estos y otros procesos no necesariamente tienen que ver con el TLC en sí. Tercero, el TLC ni es irresistible, irreversible ni inevitable. Su implementación está sometida a la política, aunque más a presiones del lado de los capitalistas que del lado de los trabajadores.

Finalmente, el TLC, hablando en términos proporcionales, tiene un impacto mucho más grande en México que en los Estados Unidos. Esto se debe a la diferencia de escala de las dos economías. El producto doméstico en bruto de la economía de los Estados Unidos es 23 veces más grande que el de la economía mexicana, y su mercado de exportaciones es mucho más diverso. Más del 90 % de las exportaciones de México sale al mercado estadounidense, y más del 63 % de sus importaciones viene de los Estados Unidos (Weintraub 1997:83-84). Así es que los costos y



↑ Homenaje a la bandera en la inauguración de "Uken Ke Uken".

beneficios del TLC impactan más sobre México que sobre los Estados Unidos.

### Palabras Finales

Una vez que se acepta la realidad de la cultura mercantil en Mesoamérica y que no se le identifica exclusivamente con el mercado o el tianguis, creo que se abre la puerta a un nuevo entendimiento tanto de la economía de Mesamérica como de las economías regionales del México actual e incluso de la participación de los mexicanos en la economía continental y transnacional. Hay una implicación importante de esta tesis que debería servir de precaución a las personas dispuestas a poner énfasis en los rasgos culturales que distinguen a los indígenas de los demás mexicanos hasta llegar al extremo del exoticismo o del romanticismo. La implicación es que con respecto a las aspiraciones fundamentales y consideraciones relacionadas con 'hacer la lucha' en su vida económica, hay muy poca diferencia entre indígenas y los demás mexicanos campesinos o de clase trabajadora. El estudio de la cultura mercantil de México demuestra que los descendientes contemporáneos de los pueblos indígenas que ocupan el gran territorio que era Mesoamérica, en asuntos de su bienestar material piensan y actúan más o menos como lo harían los demás mexicanos si estuvieran ellos en las mismas circunstancias. Es el reconocimiento de su humanidad compartida lo que debería preocupar a todos los mexicanos subalternos en sus negociaciones y luchas con las nuevas y difíciles realidades de una economía continental, transnacional y mundial asimétricamente integrada por muchos capitales competitivos.

### Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo  
1967 *Regiones de refugio*. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales núm. 46.
- Baskes, Jeremy  
1996 "Coerced or Voluntary? The Repartimiento and Market Participation of Peasants in Late Colonial Oaxaca," *Journal of Latin American Studies* 28.  
2000 *Indians, Merchants and Markets: A Reinterpretation of the Repartimiento and Spanish-Indian Economic Relations in Colonial Oaxaca, 1750-1821*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Beals, Ralph L.  
1975 *The Peasant Marketing System of Oaxaca, Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Berdan, Frances F.  
1985 "Markets in the Economy of Aztec Mexico." En: *Markets and Marketing*, edited by Stuart Plattner. Society for Economic Anthropology, Vol. 4. Lanham, MD: University Press of America.
- 1989 "Trade and Markets in Precapitalist States." En: *Economic Anthropology*, edited by Stuart Plattner. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bonfil Batalla, Guillermo  
1990 *México profundo: Una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo.
- Burma, John  
1971 "Introduction to the Dover Edition." En: Gamio 1971: v-viii.
- Bustamante, Jorge  
1978 "Commodity Migrants: Structural Analysis of Mexican Immigration to the United States." En: *Views Across the Border: the United States and Mexico*, edited by Stanley Ross. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Caso, Alfonso et.al.  
1954 *Métodos y resultados de la política indigenista en México. Memorias del Instituto Nacional Indigenista VI*. Mexico: Ediciones del Instituto Nacional Indigenista.
- Clarke, Colin  
2000 *Class, Ethnicity, and Community in Southern Mexico: Oaxaca's Peasantries*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Cook, Scott  
1982 *Zapotec Stoneworkers: the Dynamics of Rural Simple Commodity Production in Modern Mexican Capitalism*. Lanham, MD: University Press of America.  
1995 "B. Traven and the Paradox of Artisanal Production in Capitalism: Traven's Oaxaca Tale in Economic Anthropological Perspective" En: *Mexican Studies Estudios Mexicanos II (I)*.  
2004 *Understanding Commodity Cultures: Explorations in Economic Anthropology with Case Studies from Mexico*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Díaz del Castillo, Bernal  
1956. *The Discovery and Conquest of Mexico*. New York: Grove Press.
- Foster, George M.  
1982 *A Primitive Mexican Economy*. Reprint of American Ethnological Society monograph no. 5. Westport, CT: Greenwood. (1a. ed., 1942)

- Frank, Andre Gunder  
1966 "The Development of Underdevelopment." En: *Monthly Review* 18.
- Gamio, Manuel  
1971 *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*. New York: Dover Publications (publicado originalmente en 1930 por The University of Chicago Press).
- Heller, Agnes  
1974 *The Theory of Need in Marx*. London: Allison & Busby.
- Hernández Díaz, Jorge  
2001a "Elecciones municipales y conflictos postelectorales: Una preocupación permanente." En: *En Marcha*, núm. 31, Oaxaca.  
2001b *Reclamos de la identidad: La formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia.  
1984. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*. London: Routledge & Kegan Paul.  
1965 *Pre-Capitalist Economic Formations*. New York: International Publishers.  
1973 *Grundrisse: Foundations of a Critique of Political Economy*. Baltimore, MD: Penguin Books.
- Medina, Andrés  
1996 *Recuentos y figuraciones: Ensayos de antropología mexicana*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Othón de Mendizabal, Miguel  
1946 *Obras completas*. 6 tomos. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Palerm, Angel y Eric R. Wolf  
1957 "Ecological Potential and Cultural Development in Mesoamerica," En: *Studies in Human Ecology, Social Science Monographs*, III. Washington, D.C.: Pan American Union.
- Polanyi, Karl  
1968 "Anthropology and Economic Theory." En *Readings in Anthropology*, 2nd edition, vol. 2 *Cultural Anthropology*. Edited by Morton H. Fried. New York: Thomas y Crowell.
- Smith, Adam  
1937 *The Wealth of Nations*. New York: The Modern Library.
- Stavenhagen, Rodolfo  
1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo Veintiuno Editores, S.A.  
1992 "Los derechos de los indígenas: Algunos problemas conceptuales." En: *Nueva Antropología* 13, núm. 43, México.
- Stern, Alexandra  
1999 "Buildings, Boundaries, and Blood Medicalization and Nation-Building on the U.S.-Mexico Border, 1910-1930", En: *Hispanic American Historical Review* 79 (1).
- Tax, Sol  
1964 *El capitalismo del centavo: Una economía indígena de Guatemala*. Guatemala, C.A.: Centro Editorial "Jose de Pineda Ibarra" Ministerio de Educación Pública.  
Tax, Sol et.al.  
1968 *Heritage of Conquest: the Ethnology of Middle America*. New York: Cooper Square Publishers (publicado originalmente en 1952 por The Macmillan Company, New York).
- Traven, B.  
1956 *Canasta de cuentos mexicanos*. México: Compañía General de Ediciones, S.A.
- Warman, Arturo  
2003 *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weintraub, Sidney  
1997 *NAFTA at Three: A Progress Report*. Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies.
- Wittfogel, Karl  
1968 "The Theory of Oriental Society." En: *Readings in Anthropology* vol II, *Cultural Anthropology*. Morton H. Fried, ed. New York: Crowell.
- Wolf, Eric  
1959 *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Woolfson, Charles  
1982 *The Labour Theory of Culture: A Re-examination of Engel's Theory of Human Origins*. London: Routledge & Kegan Paul.



Palabras de Yunitza Vásquez en la inauguración de "Uken Ke Uken".

## El mole se hizo de muchos chiles, y también de siglos de experimentación

Manuel Esparza  
Centro INAH Oaxaca

### ¿Quién inventó el mole?

Ciertamente ni las abuelas ni las monjas, hay que ir hasta el Pleistoceno tardío para que empiece la historia de cómo se fueron alimentando aquellos primeros pobladores hasta llegar a domesticar las primeras plantas en el continente, y posteriormente a diversificar su alimentación. Detrás del menú, como de todas las demás creaciones culturales, hay una historia milenaria.

Con frecuencia se atribuye el origen del mexicanísimo mole a las recetas antiguas de familia y en otros casos a los conventos de mujeres durante el periodo colonial, centrándose el estudio en los tipos, ingredientes y variedades que registran los documentos o la memoria de las distintas regiones. Pero el objeto de este escrito no es el origen de los varios moles oaxaqueños ni saber cuáles chiles y demás ingredientes lleva el colorado o el negro. Trata más bien de ver el enorme camino recorrido desde que los antepasados empezaron a merodear por estos rumbos y cómo fueron evolucionando hasta llegar a hacer toda suerte de *molli*<sup>1</sup> y otros muchos platillos.

### La Edad del Hielo tardía

Parecerá extraño para un tema de cocina local empezar desde épocas tan frías. Pero como éste es un recuento a través del tiempo desde el origen de lo que hoy comemos, tenemos que ir hasta cuando todavía no había quien habitara este continente. Así nadie se ofenderá por no apreciar las recetas de las abuelas o de las monjas.

Los arqueólogos creen que los ancestros de los indígenas americanos entraron al Nuevo Mundo por el Estrecho de Bering. También están de acuerdo en que esas migraciones se dieron tarde en el Pleistoceno o Edad del Hielo cuando al bajar el nivel del mar quedó expuesto un puente de tierra entre Siberia y Alaska. No hay consenso todavía sobre la fecha de los primeros arribos, pero cada vez más los científicos retrasan el hecho y con facilidad se habla ahora de una antigüedad de 15 mil a 20 mil años a. C.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Molli* o *mulli*, Náhuatl, guisado, salsa. *Chilli*, chile. *Chilmole*, es un derivado: guisado de chile, Robelo (1904).

<sup>2</sup> La Edad del Hielo tardía va de 15 mil años o antes a 8,000 a. C. La información de este escrito se ha tomado principalmente de Marcus y Flannery (1996). Agradezco a ambos la autorización para citarlos ampliamente.

Mientras que varias partes de Norte América estaban aún cubiertas de glaciares, algunos inmigrantes lograron pasar hacia el Sur por corredores de tierra. Lo único urgente que los impulsaba era satisfacer su hambre diaria. Así fue como estos buscadores de comida llegaron a los estados de Texas, Nuevo México, Arizona, Sonora, Chihuahua y Coahuila.

En Sonora y Chihuahua el hombre halló un campo de entrenamiento para su largo viaje a la Cuenca de México, Puebla y Oaxaca. Entonces, el clima de todo el mundo era más frío que hoy. Se estima que las bajas temperaturas del Pleistoceno tardío causaron que varios cinturones de vegetación se desplazaran hacia el Sur. Hay evidencias de cómo algunas especies de animales de Chihuahua llegaron mucho más al Sur de lo que lo hacen hoy: por ejemplo, el antílope (*Antilocapra americana*) vivió en el Valle de Tehuacán y la tortuga de Texas (*Gopherus berlandieri*) en el Valle de Oaxaca. Los primeros habitantes del actual estado de Oaxaca trajeron consigo varias técnicas aprendidas en su contacto con la fauna de los estados del Norte, especialmente Sonora y Chihuahua.

De estos hombres del fin del Pleistoceno, por el 8 000 a. C., poco se sabe; debieron vivir en grandes extensiones con muy poca población. Algunos calculan que la densidad pudo ser de un hombre por 100 kilómetros cuadrados. Se alimentaban de la caza de animales salvajes y de la recolección de plantas silvestres. Como no tenían todavía instrumentos de piedra ni vasijas para hervir el agua, había muchas plantas que no las podían comer. Una vez habiendo sobrevivido la zona climática de Chihuahua debieron haber tostado plantas suculentas como el ágave (*Agave spp.*), yucas y el sotol (*Dasyliirion spp.*). Sus útiles de cacería incluían la lanza y el atlatl para arrojar, como una extensión del brazo, puntas o dardos de obsidiana u otras piedras volcánicas. Faltaban muchos miles de años para que en México hiciera su aparición el arco y la flecha.

El mamut (*Mammuthus imperator*) era un elefante pleistocénico nativo del Nuevo Mundo pero extinto desde la Edad del Hielo. Los restos de estos gigantes y los artefactos asociados a ellos para cazarlos y destazarlos, mantuvieron por un tiempo la teoría de que los cazadores del Pleistoceno tardío se alimentaban primariamente de esta gran caza. Fue hasta las décadas de 1960 y 1970 que se corrigió esa opinión con los descubrimientos en la cueva de Coxcatlán en el Valle de Tehuacán: los distintos pisos de la cueva, con restos de 12 000 a 9 000 años a.C., muestran un menú variado de fuentes de sustento, como huesos de 15 especies de mamíferos, reptiles y pájaros, restos del caballo pleistocénico, de antílope, zorra roja y tortuga de Texas —ninguno de los cuales vive en el área actualmente—, además de abundantes restos de zorrillo,

ardilla terrestre, rata de campo, codorniz, entre otros; sin embargo, no apareció ningún hueso de mamut.

La gran cantidad de restos de liebre (*Lepus spp.*) en Coxcatlán muestra que tenían la técnica de caza por grupo que los ancestros usaron en el Norte para acorralar y matar grandes cantidades de estos animales.

En las inmediaciones de Mitla, ya en territorio oaxaqueño, se han hallado puntas de atlatl o de lanza semejantes a las halladas entre los restos de mamuts de Iztapan. Cerca de San Juan Guelavía, en el sub valle de Tlacolula, apareció una punta acanalada semejante a las de América del Norte. También cerca de Mitla, en Cueva Blanca, se hallaron restos de tortuga de Texas, zorra roja, venado, conejo común (*Sylvilagus spp.*) y rata de campo.

Al contraerse los glaciares al final de la Edad del Hielo, y con el aumento del nivel de los mares, se cambió también el patrón climático quedando el que actualmente se tiene en las tierras altas de México: inviernos fríos y secos, y veranos lluviosos y calientes. Si antes el Valle de Tehuacán era una estepa relativamente abierta con antílopes, liebres y tortugas de Texas, ahora con el aumento de la temperatura y las lluvias de verano se convirtió en uno de bosques espinosos de árboles leguminosos, de arbustos cerrados y de cactus columnares. Los animales antes mencionados se fueron al Norte para dejar su lugar al venado de cola blanca, conejos de cola de algodón (*Sylvilagus spp.*), pecarí (especie de jabato con collar blanco) y tortugas de lodazal (*Kinosternon integrum*). Al Valle de Oaxaca, en vez de bosques de pino de montaña, llegó uno mixto de roble, pino y madroño. La transición del Pleistoceno al Holoceno fue gradual, permitiendo así que ciertos géneros de plantas y animales continuaran. Un efecto del cambio fue la variedad y creciente número de plantas comestibles.

### Arriesgarse o perecer

A pesar de lo gradual del cambio, los nativos tuvieron que hacer adaptaciones para sortear lo impredecible de la lluvia, de la cual dependía su recurso alimenticio. Una vez más, ante la mirada escrutadora de la naturaleza se extendió para esos hombres una larga etapa de tiempo que duró del 8 000 al 2 000 a. C., que en el lenguaje de los arqueólogos ha quedado bautizada como periodo Arcaico.

Estos "cazadores-recolectores" vivían en microbandas de mujeres y hombres de cinco personas en promedio. Ellos a su vez se congregaban, en ciertas ocasiones, en macrobandas que no pasaban de 25 personas cada una. Aparte de fines rituales e intercambio de bienes, la finalidad de esos campamentos era la cosecha de plantas

abundantes de la estación. Uno de esos sitios investigados en Oaxaca es *Gheo-Shih*,<sup>3</sup> pero con la evidencia hallada aquí y en otros campamentos similares es difícil calcular la población del Valle. Sin embargo, podemos suponer que toda la población fuera de entre 75 y 150 personas.

Las cuevas y refugios rocosos sirven para aproximarse a calcular la población, pero ésta era tan escasa en el Arcaico que solamente diez cuevas de un total de 70 tenían restos de ese periodo en Oaxaca. Tres de las mejor investigadas son *Guilá Naquitz*, Cueva Blanca y el refugio rocoso Martínez en el mismo Valle de Tlacolula.

En el Arcaico, gran parte del piso de aluvión del Valle estaba cubierto de mezquites (*Prosopis sp.*) cuyas vainas llenas de miel maduraban en la estación de lluvias: mayo-septiembre. De esta estación también son los pequeños frutos amarillentos del árbol almez (*Celtis sp.*). Al escasear estos frutos, los recolectores subían al bosque espinoso en busca de su abundancia otoñal.

Un refugio ocasional para estos tempranos nativos fue la cueva de *Guilá Naquitz* al oeste de Mitla. A 1 926 metros de altura, esta cueva seca preserva plantas antiguas por desecación. Uno de los niveles de ocupación de la cueva conserva basura de una familia de entre cuatro y seis personas, miembros de una microbanda del Arcaico temprano. Los restos describen las actividades que se hacían: almacenar montones de hojas de encino, excavar al menos un pozo para almacenamiento en el piso de la cueva y preparar un fogón cerca del centro de la misma.

Con este escenario se tiene una descripción de la forma como hace miles de años eran una cocina y las áreas de división de trabajo por género: un área para mujeres para procesar plantas alimenticias y para cocinar. Los frutos del mezquite traídos desde el fondo del valle se almacenaron en el pozo antes de extraerles el dulce. Hasta semillas de almezas escupidas se hallaron en montoncitos. En el extremo Sur de la cueva estaba el área de los hombres: huesos de un venado joven, huesos de conejo de cola de algodón y de tortuga del lodo, y una punta de *atlatl*.

El fin del verano o principio del otoño era el buen tiempo para cosechar los frutos y pencas tiernas del nopal espinoso (*Opuntia spp.*). Los nopales se asaban sobre el fogón. Hombres y mujeres comieron los frutos maduros dejando alrededor del fogón un montón que ya no pudieron comer. Había también muchas semillas escupidas de capulín (*Malpigia sp.*). Para la dieta de entonces es llamativa la cantidad de bellotas que se podían recoger pues esa familia dejó sin comer 3 000, además de las miles que trituraron para hacer harina con las piedras de moler dejadas en el sitio.

Otros frutos de la dieta fueron los piñones de pino, las nueces del arbusto susí (*Jathropha neodioica*) y las semillas de las vainas del guaje (*Lysiloma sp.* y *Leucaena sp.*), y de los ríos se colectaban los bulbos de la cebolla silvestre (*Allium sp.*) como condimento.

El fin del otoño era bueno también para la caza del venado de cola blanca al acercarse éste a comer bellotas, las puntas tiernas del encino y los capullos. De noviembre a abril la planta importante fue el ágave (*Agave spp.*) que sobrevive la sequía del invierno almacenando agua en el corazón de la planta. Cuando faltan otras plantas, al ágave se le puede cortar la raíz, quitarle las hojas y cocer su corazón durante 24 a 72 horas en fogón de tierra. El corazón cocido se corta en pequeñas piezas que son comestibles. Las partes cercanas a las bases de las hojas tienen fibra que no se digiere y debe escupirse después de mucho masticarse. Cerca de 50 gabazos se hallaron en el mismo nivel de la cueva que se está describiendo.<sup>4</sup>

Mientras el invierno proseguía, también escaseaban los frutos del bosque espinoso y era la señal convenida para emigrar a los bosques húmedos de las montañas más altas. Al igual que lo hace el venado durante la estación de secas, la familia de *Guilá Naquitz* dejó no sólo su refugio sino el rescoldo que acabó de quemar las hojas de encino que habían usado como camas.

Como lo hace el venado ... se acaba de decir. Sólo que en el caso del hombre no hay un determinismo climático en sus acciones: no fueron obligados a hacer puntas de *atlatl* por la mayor abundancia de venado, no emigraban a las alturas porque la sequía los obligara, y por encima de esas necesidades estaban las decisiones una vez considerados los riesgos. El cableado en la cabeza con que estaban y estamos equipados los humanos es para considerar los pros y contras de las decisiones. Sólo así se puede explicar más satisfactoriamente la siguiente etapa en el patrón de asentamiento de aquellos incansables "buscadores" de alimento: cuando arriesgaron dejar de ir todos por comida y decidieron permanecer en un campamento el grueso del grupo y mandar a proveer de alimento solamente a un pequeño destacamento.<sup>5</sup> La evidencia arqueológica en Cueva Blanca y en *Gheo-shih* muestra cómo en el Arcaico tardío (3 000 a.C.- 2 000 a. C.) se estaban dando los primeros pasos de ese cambio: lo que los buscadores necesitaban era un recurso natural que pudiera recogerse en abundancia y almacenarlo por todo el año.

<sup>3</sup> Sitio en el Valle de Tlacolula, cerca del Río Mitla.

<sup>4</sup> En el museo de Santo Domingo de Oaxaca, antes de la renovación última (1998), todos estos restos humanos, junto con redes para cazar conejos, sandalias y demás de esa cueva estaban en exhibición en una vitrina sumamente apreciada por el público.

<sup>5</sup> En español se suele decir solamente "cazadores y recolectores", pero se distinguen otros, los "buscadores" de alimento para el resto de la banda. "Foragers" en inglés.

## Y comenzó la agricultura

Entre las semillas halladas en *Guilá Naquitz* están las de la jícara o guaje (*Legenaria siceraria*) que se da mejor en condiciones húmedas que en secas y frías. Se puede decir que la primera planta en ser domesticada en México fue precisamente el guaje. La necesidad de llevar agua en sus largos viajes hizo que la cultivaran en los campamentos de macrobandas. Ahora bien, el guaje es de la familia de las *Cucurbitaceae*. Pronto se vería, ante los ojos de aquellos nativos, el resultado del cultivo que empezó con los bules. Pronto experimentarían, sin saberlo, que su dieta milenaria basada en 2 000 kilocalorías y 40 gramos de proteínas al día, se iba a aumentar con las semillas de la calabaza (*Cucurbita pepo*) que contenían más proteínas que cualquier otra planta por ellos conocida.

Recientes mediciones de las semillas de la calabaza halladas en las cuevas de Mitla revelaron un hecho sorprendente. La antigüedad aceptada anteriormente para el inicio de la agricultura en el Nuevo Mundo era de entre 5 mil y 3 500 años a contar del presente. Las nuevas fechas datan el origen de la agricultura entre 8 mil a 7 mil años a. C.<sup>6</sup> Así, los primeros campesinos de Oaxaca cultivaron esa planta quizá 4 mil años antes que el resto de los habitantes del continente cultivaran el maíz y el frijol entre otras semillas.<sup>7</sup>

Efectivamente, las semillas de la calabaza de la cueva de *Guilá Naquitz* datan del año 6 960 a. C., fecha que es contemporánea al inicio de la agricultura en civilizaciones antiguas y que se creían que habían sido las primeras en inventar la agricultura en el mundo.

Durante miles de años los hombres del periodo arcaico continuaron poniendo a prueba su habilidad para adaptarse a la sequía y confrontar los riesgos que eso suponía. Así fue como desarrollaron técnicas para hacer pequeñas trampas para cazar animales chicos, redes, canastas y taladros de madera dura para prender fuego por frotación en madera blanda, así como deshacerse de las espinas de ciertos frutos, abrirlos y dejarlos secar, moler bellotas para hacer harina, disolver el ácido tánico de las bellotas.

Tal como en el caso de las calabazas, en las zonas altas de México hay gran variedad de especies de frijol silvestre, otra planta apta para ser cultivada como aparece en *Guilá Naquitz* con las semillas del *Phaseolus heterophyllus*. Aparecería después el frijol común *Phaseolus vulgaris* proveniente del Perú, lo cual sugiere que el frijol negro común de la dieta contemporánea se originó en los Andes y le debe haber tomado más de mil años llegar a Oaxaca. En las cuevas de Tehuacán aparecería el chile (*Capsicum annuum*) en el Arcaico tardío, también el amaranto y posiblemente el algodón (*Gossypium hirsutum*); en el

lago de Chalco, en un campamento de una macrobanda ya se hallaron semillas carbonizadas de tomate (*Physalis sp.*).

Sin embargo, de todo lo que se llegó a cosechar en el Arcaico, el maíz fue el que tuvo consecuencias más importantes. En palabras del premio Nobel en botánica, George Beadle, a aquellos colectores (*foragers*) antiguos de México "se les puede acreditar en su favor el haber logrado producir el cambio morfológico más grande de cualquier planta cultivada," y "por haber adaptado el maíz al más extenso alcance geográfico de cualquier planta mayor cultivable."<sup>8</sup>

Lo más probable es que el ancestro del maíz fue el teosinte, una yerba silvestre que se da en gran variedad desde Chihuahua hasta la frontera entre Guatemala y Honduras. No se sabe a ciencia cierta dónde comenzó su domesticación.<sup>9</sup> Las mazorcas más antiguas de maíz domesticado que se conocen provienen de la cueva de *Guilá Naquitz* y datan de 4, 300 a. C. Un número mayor de mazorcas de maíz temprano domesticado, que ya se conocía, proviene de los refugios rocosos de San Marcos y Coxcatlán en el Valle de Tehuacán. Estas mazorcas, sin embargo, son 700 años menos antiguas que las de *Guilá Naquitz*. El tamaño de esas primitivas mazorcas no era mayor de 2.5 cm y ya había perdido su sistema de diseminar sus semillas, en adelante necesitaría del cuidado del hombre para sobrevivir.

Según estas fechas, el cultivo del maíz se inició antes de que el hombre viviera en aldeas, es decir, antes de la sedentarización, dato no esperado. Esta misma domesticación de la calabaza, frijol, y maíz trajo consigo cambios en los patrones de asentamiento y en las instituciones sociales. Aquel maíz, por ejemplo, de mazorca minúscula, creció por selección humana hasta rendir más de 200 kg/ha. El maíz primitivo, en cambio, produjo solamente de 60 a 80 kg/ha.<sup>11</sup>

Así se estaba en la víspera del asentamiento del hombre en aldeas. Esto ocurrió en Oaxaca hacia 1700-1500 a. C. Entonces se pudo almacenar en los pozos de cada casa hasta una tonelada de maíz en mazorca, suficiente para alimentar a una familia de cinco durante un año. El hombre quedaba más libre para otras actividades en vez de tener que ir por comida donde la hubiese para alimentar a los suyos.

<sup>6</sup> Smith, 1997.

<sup>7</sup> Flannery, 1999.

<sup>8</sup> Carta de George W. Beadle a Kent Flannery, 1971, en Marcus y Flannery, *op. cit.* p. 66.

<sup>9</sup> "En la literatura aparece también como teocinte, teocintli (Náhuatl): "centli" mazorca de maíz).

<sup>10</sup> Recientemente se ha propuesto que el *Zea diploperennis*, especie de teosinte, el antepasado silvestre más semejante al maíz, provino de Jalisco, Flannery 1999: 12.

<sup>11</sup> Kirby, 1974.

## Crece la complejidad

Con más tiempo libre vinieron otros cambios substanciales, es cuando esas comunidades igualitarias piensan que ya no lo son, que algunos de entre ellos vienen de ancestros no humanos y por tanto su status les viene por herencia, por nacimiento y no por méritos adquiridos. Esto ocurrió en el Valle de Oaxaca entre 1150 y 850 a. C. En este periodo por primera vez aparecen grabados en cerámica lo que pudieran ser los ancestros celestiales de los linajes humanos. Es cuando se empieza a dar una diferenciación en los ornamentos, en la comida, en los entierros. Se halla el primer vaso para beber (entre 850 y 700 a. C.) de una persona de la elite. Ya desde antes de esta fecha hay evidencias de banquetes, esa costumbre prosiguió como una forma de hacer alianzas entre los más poderosos. En un entierro en el sub valle de Etla, en una aldea de una población aproximada de 50 personas, se hallaron restos de por lo menos cinco perros domésticos descuartizados sistemáticamente, según las partes del animal, como si un solo cocinero hubiera preparado la carne del banquete para dar partes del animal específicas a ciertos comensales.

Al menos 50 kgs de carne fueron distribuidos, debiendo ser esa fiesta una ocasión especial pues no hay frecuentemente hallazgos semejantes correspondientes a ese periodo.

### Gente de ciudad...

Todavía faltaba dar un gran salto, y literalmente lo dieron aquellos campesinos aldeanos al subirse a una montaña inhabitada a 400 m sobre el nivel del río Atoyac en el centro de la confluencia de las tres ramas del Valle. Esa montaña de 6 kilómetros cuadrados que hoy se llama Monte Albán fue la meta que se fijaron aquellos hombres: hacer una ciudad, ser ellos urbanos. Para 500 a. C. pronto esa ciudad tuvo cinco mil habitantes, pero para el 200 a. C. llegó a tener 17 000, siendo así una de las ciudades más grandes del Nuevo Mundo de entonces.

En ese periodo de intensa construcción en la nueva ciudad, apareció desde el principio un instrumento de cocina nuevo: el comal. Eso vino a alimentar masivamente a la población, ahora se podían hacer tortillas por cientos y con ellas dar de comer a la creciente población que se aglomeraba en el centro urbano. El metate como complemento en la preparación de la masa para la tortilla también es de este primer Monte Albán<sup>12</sup>.

Lo que había empezado a distinguirse en la cerámica como diferencia en el status, por ejemplo en los vasos más grandes y

decorados, ahora en el periodo primero de Monte Albán es toda una exhibición de tamaños y formas. En Abasolo, en el ramal del Valle en Tlacolula, aparecieron en el entierro de una pareja de la clase alta 21 vasos diferentes. Otro ejemplo de la especialización a la que llegaron los habitantes de la ciudad en cuanto a la comida y a los implementos de cerámica para la mesa, son los restos hallados en la tumba 104 del mismo Monte Albán. Este es el periodo de esplendor de dicha ciudad (500 d.C. a 750 d.C.), y la tumba debió haber sido de un gran señor. La "vajilla" que acompaña al difunto es de toda suerte de platos y vasos, incluyendo "salseras" y molcajetes como los que hoy se usan para hacer guacamole.

Así llegamos al fin de este largo recorrido. Sin duda hay toda una historia detrás del actual menú oaxaqueño que ha quedado ignorada, atribuyendo a abuelitas y monjas recientes lo que dilató miles de años para llegar a ser. Queda aún mucho por explicar de la actual dieta, especialmente a partir de la aceptación de parte de los nativos de las aportaciones que trajeron los españoles, que substancialmente cambiaron los hábitos en la comida de la población dominada, hasta el presente; piénsese tan solo en la introducción del trigo, del ganado mayor y de los destilados. Esa tarea se la dejamos a otros.

### Bibliografía

- Flannery, Kent V.  
1999 "Los orígenes de la agricultura en Oaxaca", en: Cuadernos del Sur, Núm. 14, mayo, Oaxaca.
- Kirby, Anne V. T.  
1974 "Individual and Community responses to Rainfall Variability in Oaxaca, México," en: Natural Hazards Local, Regional, and Global, Gilbert F.White (comp.). Nueva York: Oxford University.
- Marcus, Joyce, y Kent V. Flannery  
1996 Zapotec Civilization, How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley, Thames and Hudson.
- Robelo, Cecilio A.  
1904 Diccionario de Aztequismos, o sea Jardín de las Raíces Aztecas, México: Ediciones Fuente Cultural.
- Smith, Bruce D.  
1997. "The initial Domestication of Cucurbita pepo in the América 10,000 Years Ago", en: Science, Vol. 276, 9 May.
- Winter, Marcus C.  
1990 "Oaxaca prehispánica", en: Lecturas Históricas del Estado de Oaxaca, Vol. 1, Epoca prehispánica, M.Winter (Comp.), México: INAH.

<sup>12</sup> Lo más probable es que estos instrumentos tuvieron su aparición ya desde un poco antes, durante el periodo tardío de aldeas (Winter, 1990).



Alumnas y alumnos en "Uken Ke Uken", Yalálag.

## El caracol de concha marina

Agustín Delgado<sup>1</sup>

Tanto en las culturas precortesianas como durante el periodo colonial, e incluso en este siglo XX en zonas marginales, se ha usado el caracol de mar, por lo general el *Strombus gigas*, como instrumento musical. Pero el uso que tuvo fue variado: en ceremonias religiosas, acompañando música de danza, para tocar alerta, para dar señales de guerra y, hasta esta centuria, para llamar a los relacionados con el manejo del poblado para tener alguna junta, o a los pobladores elegidos para realizar algún tequio o trabajo colectivo en bien de la comunidad.

Parece que su uso empezó en el periodo Clásico Mesoamericano: hemos encontrado caracoles asociados a cerámica de esa época en el sitio La Ladrillera en Juchitán, Oaxaca; en el periodo III de Teotihuacan, los vemos en decorados al fresco y pintados con la misma técnica en el Quetzalpapalotl o palacio de las mariposas, sitio donde aparecen pumas tocándolos. También en Teotihuacan pero en una época más temprana, los vemos en relieves de piedra estucada y pintada en una fachada del dicho palacio. En los estados de Colima y Nayarit hay terracotas antropomorfas correspondientes al Clásico tocando este instrumento musical.

En la Chinantla, sitio tropical y montañoso del estado de Oaxaca, se encuentran en cuevas del Postclásico asociados a Quetzalcóatl, dios del viento. Weitlaner reporta aquí una tropa de caracol en una cueva en Jacatepec.

Este caracol sonoro, llamado *Atecolixtli* por los nahuas, se encuentra en tiempos actuales, como veremos en este estudio, en la región de Miahuatlán, Oaxaca, no lejos de la capital de este mismo estado, y en la nombrada región Chinanteca se ha venido usando también en este siglo.

<sup>1</sup> El arqueólogo mexicano Agustín Delgado fue alumno de Alfonso Caso, Calixta Guiteras, Daniel Rubín de la Borbolla y otros connotados antropólogos mexicanos. Como antropólogo trabajó en Yécora, Sonora, y durante las décadas de 1950 y 1960 trabajó en el estado de Oaxaca, principalmente en la Chinantla y en el Istmo de Tehuantepec, así como en el estado de Chiapas. Algunas de sus principales publicaciones son: "La arqueología de la Chinantla", Tlatoani, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1956; "Exploraciones en la Chinantla", Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, tomo XVI, México, 1960; "Archaeological Research at Santa Rosa, Chiapas, and the Region of Tehuantepec", New World Archaeological Foundations Publications, 1965.

Durante el año de 1971, don Agustín trabajó en varias comunidades del Valle de Oaxaca y recopiló datos muy importantes sobre el uso del caracol marino en la vida de estos poblados. Una parte del resultado, que lamentablemente estaba inédito, es este interesante trabajo escrito en 1984 y que hoy publicamos (Nota: Luis Rodrigo Álvarez).

A través del tiempo este caracol se usó de dos maneras: haciéndole un corte en la parte posterior y tocándolo así, o bien ajustándole allí una boquilla. Por lo general esta boquilla era hecha de hueso o carrizo y se ajustaba con cera de Campeche.

El presente estudio se ha hecho para enseñar que la boquilla insertada en estos caracoles y que se ve ya en los frescos y relieves de Teotihuacan, ha sobrevivido en la región de Miahuatlán Oaxaca, de donde hemos obtenido en 1971 la mayor parte de material para este trabajo.

El estudio comprende, en general, desde el sur de la ciudad de Oaxaca a la región de Miahuatlán, abarcando la zona entre las dos carreteras que van una hacia Puerto Angel y la otra a Puerto Escondido.

Las poblaciones investigadas son, de Norte a Sur: Cuilapan, pegada al Sur de la ciudad de Oaxaca, y Clavellina, que está más hacia adelante sobre el lado Este de Zaachila. Hacia abajo, sobre la carretera a Puerto Escondido, está Zimatlán; rumbo a Miahuatlán sobre la carretera a Puerto Ángel, están Ocotlán, San Bernardo y San Nicolás Tolentino sobre el lado Norte de esa población nombrada, y Huixtla hacia el Oeste de la otra vez nombrada población de Miahuatlán.

En este trabajo hemos acomodado el material de modo que las poblaciones escogidas se mencionen de Norte a Sur.

## Cuilapan

El 24 de agosto de 1971, los señores Maximiliano Ruiz, depositario de la imagen de San Bartolo ahora celebrado, y Cruz Tellado, tamborilero, dicen que aún se usa en Cuilapan la trompa de caracol para llamar a juntas en los barrios y el encargado de las aguas de riego lo usa para comunicar el repartimiento del agua.

Los encargados del agua que tienen caracol aquí en Cuilapan son Antonio Vásquez y Ventura García, el primero del barrio de Guadalupe y el segundo de la sección primera; éstos son pasados pues ahora es don Félix Colmenares, del Barrio Grande.

Don Justo Ruiz, del barrio de San Lucas, tenía una trompa de caracol pero ahora que fuimos a verla ya no la tiene, se la vendió a otro, pero el otro ya no la tiene tampoco. "Verá usted —dice él— lo que pasa es que aquí hay un cargo que se llama tequitlato para llamar a la gente a ciertas juntas y el que tiene ese cargo, para no ir de casa en casa llamando a la gente, pues mejor compra una concha en donde ve que la venden".

Hasta aquí vemos algo que es muy importante: un nombre para el que tiene el cargo de llamar, el que llama, usando una palabra náhuatl la cual es tequitlato, que viene de *tequio*, trabajo o fatiga comunal y *tlatō*, el que habla, es decir el llamador al trabajo.

En el pueblo hay siete barrios y cada barrio tiene un tequitlato, cargo que dura un año. Este tequitlato, comúnmente llamado también tiquitlato, se encarga de llamar a juntas, de recoger los cadáveres de gente pobre, de hacer mandados para la escuela o de trabajar allí mismo en la hortaliza del plantel.<sup>2</sup> En la casa de don Conrado Vásquez hay un *Strombus gigas* perforado por atrás que tiene con ellos como setenta años, pues su hijo Ismael, que ya es adulto, nos dice que ya lo tenía su abuelito (lámina 1).



↑ Lám. 1. Caracol de Conrado Vásquez, Barrio de San Lucas, Cuilapan. (20 x 20 cms.)

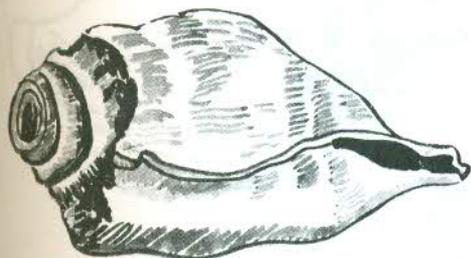
En la casa de Palemón Ruiz, del barrio de San Lucas, vimos otro pero más chico, sin picos y perforado por atrás, el cual reproducimos en este trabajo (lámina 2).



↑ Lám. 2. Caracol de Palemón Ruiz, Cuilapan.

<sup>2</sup> Dato proporcionado por el Sr. Ismael Vásquez (hijo de Don Conrado), quien fue tequitlato del barrio de San Lucas por un año.

Alberto Torres, del barrio de Guadalupe, también tiene otro, pero más chico, ese lo usan solo para la limpia del caño de riego que se enyerba, este ejemplar perforado por atrás y sin picos pertenece al pueblo (lámina 3).



Lám. 3. Caracol Alberto Torres, Cuilapan.  
(26 x 14 cms.)

Eugenio Vásquez, del barrio de Guadalupe, tiene en su casa otro caracol para tocarse; es de su padre, don Mauro Vásquez, pero lo presta al municipio para llamar a la gente a arreglar algún camino, para arreglar algo respecto al riego y otras cosas del pueblo. Es un *Strombus gigas* del Atlántico, es grande, con un corte en el quinto anillo y con señales de mucho uso. Don Mauro nos dice que esta pieza tiene con ellos más de veinte años y nunca vio que tuviera boquilla alguna.

Para que suene, al caracol se le hace un corte en la parte posterior, pero como queda aún tapado se le hace allí un hoyito que perfore hasta el interior. El caracol de don Mauro tiene la perforación hecha de este modo, de medio centímetro de diámetro. Al soplarle, se tiene que agarrar con las dos manos por afuera, sin que ninguna de ellas tape la salida del aire. De preferencia la salida del aire, que es lateral, debe de quedar hacia arriba para que las ondas sonoras vayan hacia el aire, si la salida se pone hacia abajo las ondas se van al suelo.

El ya nombrado don Mauro nos dice que compró su caracol en la ciudad de Oaxaca y que le costo diez pesos, diciéndonos también que Cuilapan tiene siete secciones o barrio y que antes en cada una de ellas había un caracol.

### Clavellina

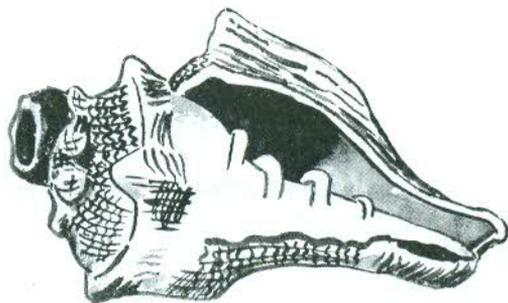
Don Cruz Tellado, de Cuilapan, quien aparte de agricultor es también tamborilero con corneta, dice que hace como quince años él vio el uso de la trompa de caracol en Clavellina, pueblo al Oeste de Zaachila. Esta población queda en el cerro y se hace una hora de camino en carro pues el camino es malo de subida. Nos dice esta persona que los de Clavellina bajan a Zaachila todos los jueves

para vender en el mercado la carga que traen de allá, siendo principalmente fruta (manzana), carbón y leña de encino. Textualmente dice Don Cruz: "Hacia los cincuenta, cuando murió el señor Francisco Robles de Clavellina, se subió uno a la torre de la iglesia y tocó el caracol a los cuatro rumbos, y al poco rato los del pueblo ya estaban junto al templo"; dice también que "lo tocaban para recibir visitas y juntarse y así para cualquier cosa relacionada con las cosas del pueblo".

Hicimos contacto con un campesino que bajó al mercado el jueves a Zaachila y que se llama Moisés Rodríguez, él nos informó que en el poblado de Clavellina aún se usa el caracol para llamar a la gente a juntas. Es un caracol pequeño, con picos, cortado y perforado por atrás pero sin resto alguno de boquilla pegada con cera de Campeche, tendrá el dicho caracol como 15 cms. de largo por 15 cms. de alto, según lo dicho por Moisés.

### Zaachila

El Sr. Marcial Benítez Rodríguez (albañil) tiene tres caracoles trompa. Los usan en semana santa, de lunes a jueves santos, cuando van a recoger laurel al cerro de Peras (lámina 4).



Lám. 4. Caracol de Marcial Benítez, Zaachila, West Indian Chank 10" X. (*Argulatus solanderi*), Golfo de México. (16 x 9.5 cms.)

El primero mide 16 cms. de largo por 9.5 cms. de alto, tiene boquilla de cera de Campeche de un centímetro de largo por dos cms. de diámetro; lo posee desde hace como seis años.

El segundo, al igual que los otros dos, es de picos, tiene 15.5 cms. de largo por 8.5 cms. de alto y atrás tiene una perforación de 2 cms., de diámetro con restos de boquilla de cera de Campeche. Es de su propiedad desde hace seis años.

El tercero es el más grande, mide 16.5 cms. de largo con 11 cms. de alto, sin boquilla de cera de Campeche pero con restos de ella, la cual tiene 2.5 cms. de diámetro. Es el

más antiguo pues tiene con su familia como veinte años. Como dato complementario diremos que estos caracoles son usados en las mayordomías como las del Barrio del Niño, San José, la Soledad, etc., en donde se juntan para llevar la cera con que se hacen las velas, finalmente estas velas se hacen en casa del mayordomo.

Mario Joaquín, del barrio de San Sebastián, dice que el viernes santo en Zaachila él llama con el caracol a la gente para ir a recoger al campo la flor de junco durante la cuaresma y para llevarla a la iglesia. Tiene uno del tipo de voluta, es decir carente de picos, de 17 cms. de largo por 17 cms. de alto y va cortado por atrás. Vive esta persona en la calle de Guiengola.

### Zimatlán

Pedro Mexicano, oriundo de este pueblo, dice que el caracol aún se toca para llamar a la gente a juntas en el barrio de San Juan en Zimatlán. Lo que tienen es un caracol cortado por atrás, con picos, de 17 cms. de largo por 17 cms. de alto aproximadamente.

### San Bernardo

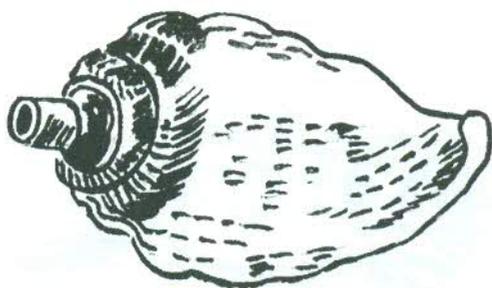
Queda a 7 kms. al Oeste de la carretera a Puerto Ángel y se cruza el río de Miahuatlán inmediatamente antes de llegar al pueblo en cuestión.

Cuando llegamos al poblado había mucho borracho impertinente. Visitamos la capilla y al salir oímos el toque de una trompeta de caracol, nos acercamos a la persona que lo tocaba y resultó ser el presidente municipal, Carlos Cruz, llamando a sus topiles o policías, que son cuatro, para cuidar el pueblo en la noche. La trompeta es excepcional pues es igual a las representadas en los bajorrelieves y frescos en el Palacio de las Mariposas en Teotihuacan. Llevan estas trompetas la parte de atrás cortada y allí puesta una boquilla; al que oímos tocar en San Bernardo es un caracol de mar del Pacífico, no es *Strombus*, es grande, sin picos y del tipo de voluta, va cortado por atrás y lleva una boquilla de carrizo bien fijada con cera de Campeche.

De los cuatro que hay en la presidencia municipal, el más grande y con boquilla de carrizo tiene como 70 años y los otros tres restantes, dos con boquilla y uno sin ella, como 10 años.

El caracol grande con boquilla de carrizo mide 19 cms. de largo por 9 cms. de alto; uno de los chicos también con boquilla de carrizo mide 15 cms. de largo y 7 cms. de alto. Otro chico lleva atrás sólo cera de Campeche como a manera de boquilla y el último, que está sólo cortado por

atrás, no lleva ninguna clase de boquilla, sólo el corte por atrás (láminas 5 y 6).



↑ Lám. 5. Caracol de San Bernardo con boquilla de carrizo. (14 x 9 cms.)



↑ Lám. 6. Caracol de San Fernando con embocadura de carrizo. (19.6 x 12 cms.)

### San Nicolás Tolentino

En este pueblo cabecera de San Nicolás, distrito de Miahuatlán, se tiene en la presidencia municipal un caracol del Pacífico para tocar, mide 19.5 cms. de largo por 9 cms. de alto. Está cortado por atrás y en el hueco, como se hacía en tiempos prehispánicos de Teotihuacan. Tienen insertada una boquilla—en este caso de hueso— pintada de blanco. Dicha boquilla mide 2.5 cms. de largo por 2.5 cms. de diámetro. Fue elaborada de la punta de un cuerno de toro (lámina 7).



↑ Lám. 7. Caracol de San Nicolás Tolentino, con boquilla de cuerno de toro. (19 x 10 cms.)

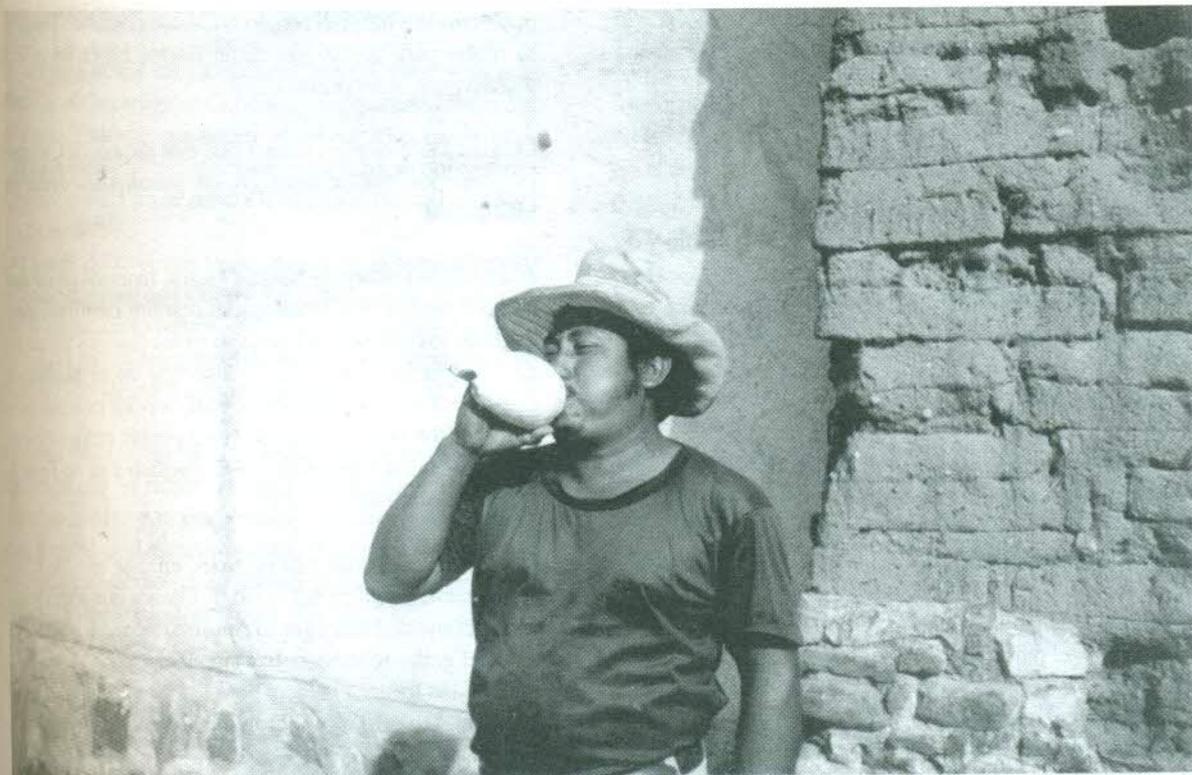


Foto 1. El hijo de Sabás tocando el caracol. Cuilapan, 1984.

Se usa para llamar a las asambleas del pueblo. El caracol lo tienen también pintado de blanco (foto 1).

Hay otro caracol en este pueblo, en el molino de nixtamal, situado a la espalda de la presidencia municipal, el cual es usado para llamar a la gente a moler su nixtamal. La fiesta de este pueblo es el 10 de septiembre, celebrándose San Nicolás.

Los informes nos fueron dados el 28 de agosto de 1971 por el presidente municipal, Eligio Soriano Ortiz, quien también nos facilitó el caracol de la presidencia para dibujarlo y fotografiarlo.

### Huixtla

Aquí en Huixtla o Guixtla se habla el dialecto zapoteco llamado Zaana. En la presidencia municipal se tienen 7 caracoles como los de San Bernardo y San Nicolás Tolentino pero sin boquilla de carrizo o de cuerno. Este tipo de caracol sin picos viene de Puerto Escondido.

Los caracoles se usan para diferentes ocasiones, como para avisar que por el camino de Miahuatlan traen amarrado a algún asesino, para que se barra la presidencia o para que se barra el parque.

Según el topil Juan López, el llamado con un caracol con un sonido bajo y luego uno agudo es para invitar a la gente

a una junta en el municipio. Para llamar a la policía se usan 7 u 8 sonidos graves y largos cuando se les cita en el municipio. Hay otro toque para juntar a la gente cuando hay mortandad de animales y se juntan para ir a tirarlos afuera del pueblo.

Como se ve, para cada ocasión se usa un llamado específico con determinado caracol: bajos, agudos o combinados. El caracol más viejo, ya roto en un lado, tiene aquí como 70 años y el más nuevo —que conserva todavía la vestidura— tiene sólo 2 años.

### Miahuatlán

Llegamos a Miahuatlán procedentes de San Nicolás Tolentino con un día muy nublado y paramos en casa del albañil Basilio Aquino, el cual vive en el barrio de arriba del Guexe —el que pronuncian Gueche—, situado en las antiguas ruinas del Miahuatlán prehispánico.

Nos dice que en el pueblo de Tamazulapa, a 5 kms. al Sur de aquí y en la presidencia municipal, aún tocan el caracol para llamar a la gente a juntas y así se hace en Huixtla, a unos 8 kms. al Oeste de Miahuatlán. Dice también que él sabe del uso del caracol en pueblos al Norte de aquí: en San Martín, San Dionisio y más acá en Monjas —ya casi para llegar a Miahuatlán— y en Santa Ana.

Hay caracol en Coatlán, San Pedro y Santa Catarina y al Sur y Suroeste de aquí según los informes de este mismo albañil.

### Nuevos datos

Después de 12 años revisité Cuilapan. La primera vez que estuve aquí fue en 1971 y volví en 1983. El pueblo esta igual: es Mixteco, como la cercana Zaachila es zapoteca. Pero ahora hay una diferencia, pues ya no se usa esta trompeta o concha, como la llaman los lugareños, aunque todos los adultos la recuerdan. Ahora para cosas del cabildo usan el altoparlante.

Después de inquirir con gentes acerca de quién podría aún tener un caracol, unos albañiles me dijeron: "Sabás Solano, que unos llaman Bulmaro, tiene dos". Pregunté en dónde estaba su casa y me apuntaron rumbo a Zaachila.

Otros ya me habían dicho que Sabás trabajaba como conserje en el museo del convento de Cuilapan.

Finalmente encontré su casa, la cual es una tiendita. El no estaba, pero hable con su señora y ella me dijo que su esposo estaba ausente, pero me enseñó una trompeta hecha de caracol, de la cual tome cuatro fotografías. Después llegó su hijo, ya un adulto, y me dijo que él había comprado tres caracoles en Puerto Escondido, en la parte Sur del estado de Oaxaca, los cuales cortaron en su parte posterior para hacerlos trompetas; de estos tres, uno fue quebrado por niños, otro lo regaló y el tercero es el que tienen y del cual tome las dichas fotografías. Estos fueron comprados por él entre 1968 y 1972.

El caracol es recogido por los pescadores de Puerto Escondido para quitarle la carne, comerla y vender luego su concha. No hay en el Atlántico este tipo de caracol, es del Océano Pacífico. No tiene protuberancias como el Busycon en su parte media a posterior sino que es liso y el labio en su interior es grueso y blanco.

Podemos decir que este caracol trompeta cayó en desuso entre 1973 y 1980. Estos implementos musicales no pertenecían al cabildo sino que cada persona que adquiría un puesto en el municipio, si era por ejemplo topil, tenía que comprarlo para llamar a la gente.

Preguntamos al hijo del dicho Sabás cuántos caracoles podría haber ahora en Cuilapan y me contestó que podría haber hasta diez de ellos.

Al tocarse no había diferentes tonos sino que eran solamente sonidos largos, digamos cuatro o cinco de ellos, y eran como ya vemos en este trabajo para llamar a los

pueblerinos a hacer el tequio o trabajo comunal. También se usaba para avisar que algún doctor había llegado al pueblo para dar consulta.

Otra cosa interesante es saber que este caracol de Cuilapan es como los que se usan en los pueblos alrededor de Miahuatlán.

En el museo Frissell de Mitla, Oaxaca, tenemos un caracol liso del cual no encontramos su nombre científico, pero es como los que se ven y se usan en los pueblos alrededor de Miahuatlán o que ya sin uso hay en el pueblo de Cuilapan. Creemos que este caracol creemos es actual pero en el museo Frissell aparece entre piezas arqueológicas. Este tipo se da sobre todo en el Pacífico y ya no tiene la vestidura original.

El etnólogo Cayuquy Estege Noel, en este año de 1984, me comunicó aquí en la ciudad de Oaxaca que a seis horas a pie delante de Huautla en la zona mazateca, en la vertiente Este del golfo de México, hay un pueblo llamado Ayautla y que allí vio tocar el caracol para llamar a tequio o trabajo comunal. De esto tomó fotografías en su viaje que hizo a esa región en 1965.

### Xaagá

Este poblado queda como a cinco kms. al Este del pueblo de Mitla, último que tiene las ruinas que hay en este Estado de Oaxaca.

Para ir a Xaagá se va primero de la ciudad de Oaxaca al Suroeste (40 kms de distancia) y de allá se sigue al Este a una distancia, que ya se mencionó antes, de cinco Kms. Xaagá fue una hacienda hasta la revolución y se hizo pueblo en 1940. Aquí hay lo que se llama la "Casa grande" de los propietarios de la hacienda, con una fecha de 1848. Tenía esta casa, que es colonial, un patio con columnas y en el centro una fuente circular. La gente del poblado llama a esta parte "ruinas del paredón" porque aquí hay una tumba Zapoteca del Posclásico que está decorada con grecas escalonadas esculpidas en sus muros interiores; es de forma de cruz y las grecas aún tienen restos de pintura de color rojo ( Véase foto 2).

Por datos que tenemos del postclásico, al Norte de Xaagá, cerca en las lomas que hay en esa dirección, hay dos tumbas decoradas con grecas escalonadas. También, en el cerro llamado "Guirun" hay unas tumbas en forma de cruz; en una de ellas —que mide dos mts. y medio de altura con brazos de diez mts. de largo— las grecas que la decoran van labradas en la piedra y no hecha en mosaico, como en los decorados de los edificios de Mitla.

## Uso religioso del caracol en Chiapas

En la época actual los Lacandones usan el caracol de mar para sus oficios religiosos y no usados para actividades del gobierno. Este uso que hacen se refiere a las ceremonias religiosas asociadas a la agricultura y así lo tocan por ejemplo para que el maíz no se dañe y tengan una buena cosecha.

Este uso es quizá el más tardío dentro de la cultura Maya y el sonido que hace este caracol tiene una fuerza que provoca que la milpa, como hemos dicho antes, no se dañe y se dé bien. Esta fuerza antiguamente fue religiosa también y se asociaba con alguna o algunas deidades.

Kelsey en 1961 (p. 114) nos dice respecto al instrumento que nos ocupa que "el caracol es una pieza grande que se toca como un cuerno para dar sonidos similares a los de una gaita, viendo que el número de tonos es menor y más limitado en el registro medio". Esto último se está refiriendo a la música Quiché contemporánea.

## Conclusiones

El caracol en tiempos prehispánicos se tocó en los templos, arriba de las pirámides; cuando llegaron los españoles haciendo iglesias trajeron la campana y esta relegó a la trompeta de caracol, que pasó a las casas de gobierno para usos civiles como llamar a los habitantes de los poblados para hacer el tequio.

En la década de 1970 este implemento musical decayó en su uso debido al altoparlante eléctrico. Sin embargo, se usa todavía al Sur de Oaxaca en poblados alrededor de Miahuatlán.

En el área del golfo de México se usa la especie *Strombus gigas* y en el lado del Pacífico se usan algunos caracoles lisos, es decir sin picos.

Este caracol se usó en el Occidente de México, en el altiplano, en el área Maya y en el área oaxaqueña, pero en general se usó en casi todo el mundo, como Israel, la India, Hawai o Perú en la América del Sur. No tenemos conocimiento de que la arqueología detectara su presencia en el preclásico mesoamericano.

También podemos decir que estos instrumentos musicales pertenecen por lo menos a seis géneros diferentes, los cuales son:

*Strombus gigas*, *Whelks* o *Busycon* (éste lleva picos a su alrededor), *Spandylus*; Indian Chank (*Angulatus Solander*), el caballo concha (*Pleuroploca gigantea*) y unos caracoles lisos y ovoides que científicamente no hemos podido clasificar, pero que por ejemplo podemos nombrar *San Bernardo* en este trabajo en lo relativo a la época actual.



Foto 2. Personaje de Xaagá tocando el caracol en 1984.

La mayor parte de estos instrumentos musicales de la Oaxaca actual pertenecen a caracoles del Océano Pacífico y el resto son del Atlántico, contando el golfo de México y el Caribe.

También sabemos que en esta época actual el caracol es usado en la zona Mazateca en la parte Noroeste de este estado de Oaxaca e incluso fuera de México, en la zona Maya guatemalteca del Kiché.

Por lo demás podemos decir que este instrumento musical se usó en el pasado para tocarlo en los templos, o cuando se conducía a un personaje (por ejemplo en andas) y para tocarlo en las batallas cuando se atacaba o había algún peligro.



† Foto 3. Caracol trompeta de Xaagá, sin boquilla, 1984.

## Bibliografía

- Acosta R. Jorge  
1966 Teotihuacan Official Guide. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Acosta, Joseph de  
1963 Historia Natural y Moral de las Indias. Vida religiosa y civil de los Indios. México: UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario
- Bradomin, José María  
1978 Historia Antigua de Oaxaca. México: Editorial Tradición.
- Caso, Alfonso  
1958 The Aztecs, People of the Sun, Illustrated by Miguel Covarrubias. Norman: University of Oklahoma Press. U.S.A.
- César A. Sáez  
1967 "El Enigma de Xochicalco", en: Historia de México, Nos. 23 y 24, Salvat Editores de México, S.A. México, D.F.
- Díaz, Bernal  
1568 The conquest of New Spain, Translated by J.M. Cohen, 1963, Penguin Books
- García Pavón, José  
1974 "Centro de Veracruz", en: Historia de México, Vol. II— Fascículo 23 Salvat Editores de México, S.A. México D.F.
- Kelsey, Vera Lyll de Jongh Osborne  
1967 Four Keys to Guatemala. USA: Funk and Wagnalls
- León Portilla, Miguel  
1975 "Quetzalcóatl", en: Historia de México, No. 33, Salvat editores México, D.F.
- Martí Samuel  
1950 "Música de las Américas. Dimensión Imaginaria", en: Cuadernos Americanos No. 4, Vol. LII. México, D.F.
- Meisch, Lynn  
1977 A Traveler's Guide to El Dorado and the Inca Empire: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia. A Herdlands Press Book. Penguin Books, U.S.A.

Mendoza, Vicente

- 1976 *La Música y la Danza: Esplendor del México antiguo*. México: Centro de Investigaciones Antropológicas de México, ed. Del valle de México, S.A.

Nicholson, Irene

- 1968 *Mexican and Central American Mythologic*. London, New York, Sydney, Toronto: Paul Hamlyn.

Pohl, Mary and John

- 1983 "Ancient Maya Cave Rituals", en: *Archeology*. Vol. 36, Number 3, p. 28

Schondube, Otto

- 1974 "El Occidente de México hasta la Época Tolteca", en: *Historia de México Vol. I Fascículo 14 y 15* (en este último p. 284, p. 290 y 294). Salvat Editores de México, S.A.

Sodi, Morales Demetrio

- 1976 *The maya World*. México: Editorial Minutiae

Stuart, George E.

- 1981 "Maya Art Treasures Discovered in Cabe", en: *National Geographic Magazine Vol. 160, No. 2*, Washington, D.C.

Thompson, J. Eric

- 1933 *México Before Cortes; and Account of the Daily Life, religion, and ritual of the Aztecs and Kindred peoples*. News York-London: Charles Scribner's Sons

Vailland, George C.

- 1972 *Aztecs of México: Origins, rise and Fall of the Aztec Nation*. USA: Penguin Books.



↑ Yalálag, Sept. 1991. Ángeles Romero Frizzi.

## Testimonio

# Las movilizaciones globales contra la OMC en Cancún, septiembre de 2003

Emiliano López Carlton  
Universidad Veracruzana

*Si ellos globalizan la muerte,  
nosotros globalizamos la resistencia.*

*Dominio popular*

El proceso de globalización de la economía mundial ha cobrado en las últimas décadas una importancia sin precedentes en la historia; ha venido acompañado de profundas transformaciones en la economía regional, en los niveles de vida de numerosos sectores de la sociedad y en el impacto al medio ambiente. Parte integrante de este desarrollo económico ha sido el establecimiento de organismos internacionales, como la Organización Mundial de Comercio (OMC).

La OMC es la institución más importante que regula las nuevas relaciones comerciales entre los países, fue fundada el 1º de enero de 1995 en Uruguay, después de varios años de negociaciones, actualmente cuenta con 147 países miembros. En los últimos años ha venido realizando reuniones ministeriales en distintas ciudades del mundo con el fin de discutir y acordar las reglas del comercio internacional. Estas reuniones se han convertido también en un importante foro de protesta para sectores sociales de diversos países que consideran que las nuevas reglas del comercio internacional sólo favorecen a las grandes corporaciones internacionales mientras que afectan seriamente a la naturaleza y los niveles de bienestar de la mayoría de los países. Una de las más sonadas revueltas contra la política de la OMC tuvo lugar en la ciudad de Seattle, Washington, en los Estados Unidos, a fines de

1999. En ese año, 1,400 organizaciones firmaron un documento de oposición a la OMC y su política. En septiembre del 2003 tuvo lugar en la ciudad de Cancún, México, la 5ª. Reunión Ministerial de la OMC y nuevamente numerosos grupos sociales manifestaron su oposición.<sup>1</sup>

Estas movilizaciones sociales son parte importante de la historia del siglo XXI, por este motivo Cuadernos del Sur ha decidido publicar en este número el testimonio de Emiliano López Carlton, joven oaxaqueño de 20 años, estudiante de la Universidad Veracruzana, quien participó en la protesta de Cancún.

Nota de Ma. Ángeles Romero Frizzi

Miles de integrantes de organizaciones no gubernamentales, colectivos y activistas independientes se dieron cita del 9 al 14 de septiembre del 2003 en la ciudad de Cancún, Quintana Roo, con el fin de expresar su resistencia a la junta de la Organización Mundial de Comercio (OMC). Dicha organización negocia a puerta

<sup>1</sup> Datos tomados de <http://depts.washington.edu/wtohist/Protests/>

cerrada los planes de liberación del mercado en América Latina y el mundo, en ella se tratan temas como el Plan Puebla-Panamá (PPP), el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA), el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y muchos otros planes para seguir apoyando al capitalismo a ultranza y al neo liberalismo, a costa de los pueblos más pobres. En la agenda de estos acuerdos antidemocráticos, se plantean temas como los subsidios a la agricultura, la biotecnología, la privatización de los recursos energéticos, naturales y —sin caer en la exageración— de la vida, puesto que además de tener un fuerte impacto sobre nuestra madre naturaleza, sus efectos serán devastadores para la vida social, ya que solamente generarán más pobreza: la mano de obra se abaratará, la dependencia alimenticia será mayor y los productos de las grandes empresas nos seguirán invadiendo e imponiendo una forma de vida que se basa en la hegemonía del capital, donde los únicos que saldrán beneficiados serán las grandes potencias económicas. Como lo hemos visto hasta ahora, la autonomía y la autodeterminación que deben tener los pueblos del mundo, serán aplastadas por las formas que nos imponen el vecino del norte y la Unión Europea.

Paradójicamente, la mayoría de las ONG's que llegaron a Cancún para protestar y proponer, venían de los Estados Unidos, también había una célula fuerte de África que llevaba como lema *Africa not for sale*; un bloque negro formado por anarco-punks de todo el mundo que nos dio una lección de organización y unidad; los Desobedientes, Carlo Giuliani y Mono Blanco de Italia; colectivos franceses, españoles y suizos; campesinos japoneses y la increíble fuerza de nuestros queridos compañeros coreanos, entre otros.

Desde el primer día de actividades se pudo observar la desorganización y la falta de unidad entre todos los movimientos (principalmente los mexicanos que llegaron con una visión muy centralista); las diferencias políticas y los problemas que vienen acarreado muchos colectivos desde el Consejo General de Huelga (CGH) en la UNAM, se vieron acentuados por protagonismos innecesarios que se dieron dentro de la Coordinadora en Resistencia Global. Dicha Coordinadora no era más que una asociación de varios colectivos (del ex-CGH principalmente) que tenía como función la organización de la caravana México-Cancún, el alojamiento de la gente que venía en ella y la movilización durante las marchas.<sup>2</sup>

La Coordinadora nos consiguió el lugar para acampar en un estadio de beisbol junto al gimnasio donde estaban los campesinos. Otros grupos internacionales decidieron —de manera más inteligente— no tomar los espacios que el gobierno habilitó para esto, sino hacer sus propios campamentos en los parques de la ciudad y algunos otros hasta rentaron un edificio porque lo consideraban más seguro. Desde mi punto de vista, este fue el primer error que cometimos como movimiento, ya que debimos haber acampado todos juntos para crear la unidad en él y no la auto-desintegración.

La Coordinadora funcionaba por Grupos de Afinidad (GA): células de trabajo formadas por gente que se conoce y que tiene posiciones políticas semejantes, cada una de éstas era responsable de sus actos y de su seguridad.

Asímismo, se intentó imponer formas de organización para las marchas, que son propias de los compañeros europeos y a las que nosotros no estamos acostumbrados; éstas funcionaban por tres diferentes bloques: uno naranja (de seguridad y reacción en caso de represión), uno violeta (donde iban las expresiones artísticas y políticas) y uno blanco (para quienes iban en una postura pacifista), dichos bloques iban a marchar en el orden mencionado, en un supuesto ambiente carnavalesco, hasta la zona cero (kilómetro cero de la avenida Kukulkán, que lleva a la zona hotelera, donde se llevaba a cabo la cumbre) para hacer una ofrenda a la tierra y regresar en son de paz y sin hacer disturbios.

La marcha salió encabezada por los Infernal Noise Brigade, una banda marcial de los Estados Unidos que estuvo presente durante todas las movilizaciones; ellos están entrenados para este tipo de eventos y manejan los ritmos y las melodías en función de como se presenta la situación: violenta o pacífica. Como medida de seguridad, los encargados del bloque naranja llevaban tres banderas, una de arco iris que indicaba que todo estaba bien, una amarilla que significaba prevención y otra verde que señalaba que había violencia y que era hora de la retirada. Sin embargo, hubo varios puntos que no se tomaron en cuenta para esta primera marcha. Por ejemplo: se negó la existencia de un bloque negro formado por anarco-punks que tienen otras formas de manifestarse que no son las pacíficas sino las de la acción directa contra las fuerzas represivas, se olvidaron de que hay diferentes posturas políticas y que no toda la gente que iba a manifestarse lo iba a hacer bailando y cantando, además ¿cómo pretendían hacer un carnaval de 3000 chilangos y 2000 extranjeros?

El bloque negro, que había sido negado, llegó hasta la valla para romper cadenas, azotar las rejas e insultar a la policía. Al ver estas acciones, los campesinos que

<sup>2</sup> La célula de Xalapa, con la que yo trabajé en esos días, viajó con la Coordinadora, así queda aclarada la perspectiva desde la que yo miré el movimiento y también la subordinación de la que fuimos parte.



Colaborando en "Uken Ke Uken".

acompañaban la marcha de la Coordinadora se ofendieron y se retiraron. La marcha se llevó a cabo en un ambiente tranquilo y no hubo represión por parte de los cuerpos policíacos. Afortunadamente, los que quisimos tocar, cantar y bailar lo hicimos, los que querían golpear a la policía lo hicieron y los que querían hacer su ofrenda a la tierra lo hicieron.

Al regreso de la marcha fuimos al parque de las palapas para comer y descansar, allí hubo una asamblea donde se discutió la marcha y las propuestas para las próximas acciones, pero no se llegó a ningún acuerdo. Ya en la noche, de regreso al estadio, nos sentamos a discutir nuevamente. Una de las compañeras que participaba en la organización se puso a llorar porque no se respetaron los planes acordados.<sup>3</sup> Hubo una fuerte crítica a la Coordinadora y a las formas utilizadas, también hubo propuestas de cambio a la organización y a las acciones que se iban a tomar al día siguiente en la marcha campesina. El acuerdo que se logró fue que nos íbamos a subordinar a la organización

que los campesinos consensaron; no obstante, la asamblea evadió las críticas que se le hicieron a la Coordinadora y no se sometieron a votación las propuestas de cambiar a los representantes.

La marcha salió tarde, después de un generoso desayuno que nos invitaron los campesinos; los coreanos iban al frente con banderas, un ataúd muy adornado y excelente música regional de percusiones, llevaban la energía de quien va a dejarlo todo. Enseguida venían los japoneses con pancartas y banderas, Vía Campesina y otras organizaciones de trabajadores de la tierra los seguían. La Coordinadora, en su papel protagonista (como siempre), se integró a la marcha inmediatamente después de los campesinos: la música y las bailarinas con boleadoras venían al frente con los lidercillos, seguidos de varios grupos radicales del ex-CGH, Xalapa, los homosexuales y lo más rezagado de la Coordinadora hasta atrás. Al grito de ¡Tierra y Libertad! salimos marchando hacia la zona cero, 12,000 personas aproximadamente unieron sus fuerzas con las de los campesinos para denunciar el desalojo de sus tierras.

Cuando la vanguardia llegó a la valla, comenzaron a estrellar el ataúd contra ella, lo hacían como guerreros de la Edad Media que intentan tirar los portones del castillo para hacer justicia al rey que lo habita. En esos momentos fue cuando sucedió: Lee Kyung Hae, de 56 años de edad, campesino y activista de Corea, se estaba quitando la vida en repudio a la OMC, dejándole a la humanidad una lección de coraje y un símbolo de conciencia. En ese momento sus compañeros incendiaron el ataúd al compás de las ambulancias, el frente estaba vuelto una locura, los coreanos enfurecidos y los campesinos mexicanos atónitos, había un gran desconcierto porque muchos no sabíamos lo que sucedía, los coreanos cargaban inmutables el cuerpo de su mártir. Para ese momento, todos peleaban en el frente con la policía para tirar la valla, algunos anarcopunks estaban también tratando de destruir la valla por los costados hasta que lo lograron y ahí fue cuando la cosa se puso buena.

Campesinos se batían en el frente con palos y mucho coraje, la policía aguantaba, no salía, solamente respondía a los golpes con mucho más precisión. Un descalabrado regresaba del frente, lo curaban y lo vendaban e inmediatamente después volvía a la batalla, una descalabrada, otro descalabrado y así salían los guerreros llenos de moretones y sangre escurriendo por sus rostros. En momentos de desesperación alguien lanzó una piedra y entonces comenzamos a romper las banquetas, las tapas de las cañerías y los bloques de cemento que retenían la valla para armarnos mejor que ellos y lograr los bien merecidos 19 policías heridos. La policía hacía movimientos

<sup>3</sup> En realidad, la gente que asistía a las asambleas era muy poca y los voceros de cada CA tenían muy pocas propuestas, creo que la comunicación entre voceros y CA era muy deficiente.

como para salir de la zona de contención, al principio muchos corrían pero el coraje se contagió rápido y después de tres conatos todos aguantábamos las embestidas de los cerdos al grito de ¡No corran!. Los campesinos se empezaron a retirar porque no estaban de acuerdo con las piedras, ya que las que aventaban hasta atrás de la valla regresaban con la misma intensidad y herían a algún compañero que no estaba equipado con casco, escudo y tolete, como quienes lograron desvalijar a algún policía; las piedras cesaron, la pelea terminó.

El sol era un poderoso enemigo, tres horas peleando bajo los rayos que nos encendían las ropas nos bastaron para dejarnos lo suficientemente agotados y deshidratados como para retirarnos, no sin antes tocar, bailar y mentarles la madre, o decirle algunas palabras a los policías que los hicieran reflexionar sobre su posición. La mayoría de ellos reían ante los insultos, pero cuando las palabras eran calmadas y directas, en su gesto se podía leer la reflexión y el auto-cuestionamiento: vi a uno incluso taparse los oídos cuando una mujer les preguntaba ¿qué les dices a tus hijos que haces en el trabajo?

En la noche fuimos a una ceremonia en memoria de Lee. Allí los coreanos explicaron el porqué de su auto-inmolación y hubo mucha participación de los asistentes, un compañero del Consejo por el Desarrollo de la Paz dijo: "Zapata vive, Lee Vive"; unas compañeras y compañeros tzotziles hicieron un rezo en su lengua natal y fue muy emotivo porque al momento que empezaron, todas y todos ellos comenzaron a llorar, algunos que observábamos también lo hicimos; un representante del bloque negro internacional, a manera de fraternidad, llevó una manta negra pintada en letras rojas: "Paz y Respeto en Solidaridad. Anarquía." Lee tuvo un funeral a la mexicana y otro a la coreana al día siguiente.

Las actividades del jueves 11 de septiembre comenzaron bastante tarde. En el día anduvimos por el centro de la ciudad, el centro de medios y haciendo relaciones con los otros campamentos, y ya como a las siete de la noche pasamos por el centro comercial *Wall Mart* para expropiar algo de comida, bebida y algunas herramientas que íbamos a necesitar para las siguientes acciones, también juntamos algunos carritos del supermercado que nos fueron muy útiles para transportar cosas. Luego vino la hora del cacerolazo: cada GA salió del estadio con su carrito cargado con un basurero grande dentro de él, palos para percutirlo, otros con cacerolas, tambores o botes llenos de piedritas. Nos fuimos llenos de júbilo haciendo ruido por las calles hasta llegar al parque de las palapas, de donde saldría la manifestación. Ya en el parque había varios músicos tocando en el escenario, tuvieron que interrumpir su actuación por el escándalo que traíamos; se nos pidió

silencio por respeto pero muchos no lo hicieron, siguieron golpeando el metal haciendo un ruido infernal que se encerraba bajo la lona.

Cuando al fin salió la marcha fue muy emocionante porque llovía, era de noche y nos alumbrábamos con antorchas y muy buen ritmo; recorrimos callecitas y callejones hasta llegar a la zona cero donde se nos pidió silencio en memoria de Lee, se hicieron las respectivas pintas, las oraciones y nos retiramos con nuestro escándalo por respeto a los coreanos que ahora acampaban allá y trataban de meditar. Cancún sí que nos escuchó en esa noche, regresamos eufóricos y algunos *anarco-punks* internacionales aprovecharon el momento para destrozar un *Pizza-Hut* que se atravesó en el camino; fue una lástima porque los diarios locales manejaron la información como si hubiera sido un ataque de todos los *globalifóbicos* a la calle de Tulum. La policía andaba enloquecida y estaba rodeando el parque de las palapas, así que toda la Coordinadora regresó caminando bajo la lluvia y arrastrando los carritos no con el mismo ánimo con el que salimos, sino en silencio por el terror y el cansancio.

El sol como todos los días, nos levantó muy temprano<sup>4</sup>, y decidimos que era un buen día para ir a la playa, hubo muchos que pensaron lo mismo y lograron infiltrarse a la zona hotelera para protestar frente a la sala de convenciones: 86 altermundistas de diferentes partes del planeta se plantaron a media calle y pararon el tráfico por más de tres horas en la zona hotelera, otros tres se subieron desnudos y con víveres a una grúa también en repudio a la OMC, otros siete no lograron llegar y fueron detenidos, pero se logró su liberación de inmediato. El grupo de italianos "Desobedientes", ocupó y organizó una cocina popular en un restaurante abandonado a la vuelta del parque de las palapas, lugar al que llegaron muchos elementos de la policía que se formaron en filas de tres y que no pudieron actuar porque no hubo daños ni destrozos.

Lo que sí hubo fue deliciosa pasta con atún, discursos y son jarocho, mientras los represores nos miraban con antojo, envidia y odio. En el campamento, las cuestiones de seguridad se discutían cada vez más porque la valla se recorrió 500 metros adentro de la avenida Kukulkán, los costados de dicha avenida están tupidos de selva y la única salida es la carretera al aeropuerto o la entrada a la avenida, en otras palabras: se nos había tendido una trampa, una reacción policíaca en esa zona sería desastrosa. En la reunión hubo una propuesta por parte de las mujeres para que ellas fueran quienes llevaran a cabo la acción directa contra la valla, también ellas serían quienes estarían a cargo

<sup>4</sup> Además del astro luminoso, los reflectores del estadio estaban toda la noche prendidos, por lo que era muy difícil dormir.



† Todos colaboran en el trabajo previo a la inauguración de "Uken Ke Uken".

de controlar a los provocadores. La marcha iba a ser no violenta y el objetivo era tirar la nueva valla reforzada que se levantó como símbolo de poder.

La marcha iba a salir encabezada por los coreanos que en este momento eran el bloque con más fuerza y el más representativo del movimiento, los siguientes grupos se iban a acomodar en el orden que iban llegando; otra vez la Coordinadora se incorporó donde no le correspondía. Aún cuando la marcha se había planteado como pacífica, muchos iban armados con palos y protegidos con cascos, escudos, guantes, espinilleras y un montón de artículos deportivos o improvisados. Los carritos de compra iban al frente junto con los basureros rodantes y dentro de ellos había palos, fierros, cubetas con caca, globos con pintura, agua para beber y un montón de armamento, entre otras cosas. Marchamos hasta la valla pero los acuerdos de que algunos se quedaran cuidando la retaguardia en donde empieza la avenida no se respetaron. La nueva valla de tres metros de alto atravesaba todo lo ancho de Kukulkán, estaba hecha de estructuras dobles de malla ciclón soldadas, reforzadas con cadenas intimidantes, alambre de púas hasta arriba y encadenadas a grandes bloques de cemento en el piso.<sup>5</sup> Del otro lado había dos tanquetas de agua, varios camiones antimotines y por lo menos 10,000 policías y elementos del ejército.

<sup>5</sup> Expertos franceses decían que se iba a necesitar de una grúa para demorar dicha valla.

Una valla humana de anarco-punks sirvió para proteger a las mujeres que llegaron corriendo entre aplausos y que se lanzaron al frente a dismantelar la valla. Llevaban torcedores de cadenas, pinzas y otras herramientas que fueron expropiadas de los supermercados. En otras zonas de la valla se tocaba y bailaba, algunos se subían en ella y aprovechaban para echarle discursos a los tiras, la violencia no se había presentado por parte nuestra. Cuando las chicas lograron quitar todas las cadenas y romper todos los candados, un coreano se subió a la valla para atar con gran destreza una larga soga de la que muchos tiraron con fuerza y, después de varios intentos lograron arrancarla y destrozarla, mientras retumbaba una y otra vez en cientos de gargantas *iDown, down, WTO! iDown, down, WTO!*

En este momento, nos estaban avisando que acababan de llegar siete camiones de policía por la carretera del aeropuerto. Entre cincuenta personas aproximadamente hicimos una gran barricada en menos de diez minutos, usamos troncos podridos que había entre la maleza, grandes rocas, anuncios, señales de tránsito, pedazos de la valla que fue arrancada, basureros, carritos de *Wall Mart*, cuerdas, escombros y un montón de objetos que quién sabe de dónde salieron. A partir de ese momento no supe más lo que sucedía en el frente porque todos los que participamos para hacer la valla de la resistencia nos quedamos ahí, armados con palos y mucho valor para

proteger esa entrada aunque fuera por unos segundos. Comimos tortillas, fumamos y esperamos pacientes hasta que todo terminara, nos retiramos siguiendo a la banda de música de los Estados Unidos no sin antes dormir una reparadora siesta bajo la sombra de un árbol.

Todos estábamos invitados a una cocina popular que se haría afuera de un *Mc Donald's*, sin embargo, son tantos los que hay en Cancún que nunca dimos con el indicado. Llegamos a uno que estaba cerca del campamento y donde ya había muchos manifestantes pidiendo comida, no policías. Era absurda la cantidad de granaderos que protegían el restaurante de la conocida cadena: cinco camiones llenos además de una valla que protegía todo el perímetro del edificio. Al ver que nadie nos daría de comer allí, nos fuimos en paz a hacerlo, descansar y luego a nuestro bien merecido festejo en el campamento.

Aunque el trabajo que hicimos no fue tan intenso como yo lo esperaba, ni como lo hubiera querido, creo que las acciones que se llevaron a cabo fueron importantes para que haya habido un fracaso en las negociaciones que trataron de imponer los ministros del G-8<sup>6</sup> al G-21,<sup>7</sup> y también por el impacto que pudimos tener en la población

de Cancún, pues aunque muchos nos temían y nos detestaban, hubo gente que se acercó a informarse y a participar en el movimiento. El cansancio, el sol y la falta de comunicación entre los campamentos fueron verdaderos obstáculos durante toda la movilización, además de las diferencias políticas que pocas veces se lograron dejar en segundo plano y que hicieron que la mayoría del tiempo que se discutía y se trataban de hacer acuerdos, la rivalidad y el protagonismo predominaran sobre todos los intentos de integración por medio del consenso, pero, muy al contrario, a la hora de llevar a cabo las acciones (a excepción del primer día), había una verdadera unión y un ambiente de solidaridad en donde no se olvidaba el objetivo común: descarrilar a la OMC.

Las contradicciones dentro del movimiento eran muy fuertes. Por ejemplo, desde que salimos de Xalapa vi a una gran mayoría tomar cantidades exuberantes de coca-cola, algunos comieron en los *Mac Donald's* de Cancún y otros varios hicimos alguna compra en el *Wall-Mart*. Escuché a gente quejándose de que no llevaba suficiente dinero para comprarse una playera de la OMC o un souvenir. Había quienes parecía que habían ido a jugar y que no se tomaban nada en serio, muchos que tiraban la piedra y corrían o que sólo estaban presentes por la pose. Aunque desde el principio se dejó claro que nadie debía de fumar mota o beber alcohol, la gran mayoría lo hizo, un compañero comentó al respecto: "lo que pasa es que

<sup>6</sup> Grupo de las ocho potencias económicas.

<sup>7</sup> Grupo de los veintiún países en "desarrollo", a los que en esta cumbre se agregaron dos más.



|| El salón de computadoras en "Uken Ke Uken".

lo único que nos mantiene unidos, es que nos gusta desobedecer". Creo que tenía algo de razón en eso.

La policía, todo el tiempo, nos estuvo hostigando durante nuestra presencia en la ciudad. Desde arriba del estadio se podía ver pasar una patrulla cada diez segundos, pero caminando en la calle era lo mismo: una tras otra pasando lento junto a nosotros; las gasolineras, los bancos, los supermercados y oficinas de gobierno estaban siempre llenos de policías. En una ocasión que tuve que ir a un cajero automático, un policía salió del banco muy alterado preguntando ¡¿Hey, qué quieres aquí?! Aunque la violencia simbólica fue muy fuerte, la violencia física que ejercieron fue muy limitada.<sup>8</sup> También en el campamento del estadio estuvo presente la policía, y aunque su presencia no fue física, sí lo fue virtual, ya que en las estructuras de los reflectores habían cámaras de video que después de unos días fueron deshabilitadas, también durante las protestas se les vio con muy malos disfraces cargando unas camarotas de video o simplemente tomando fotografías de frente a la cara.

Para terminar, el símbolo de Lee promete perdurar, el movimiento lo ha heroificado y elevado con los mártires, miles de personas vieron las imágenes en diarios y televisión, que aunque muchos no podrían comprender por qué lo hizo, ni lo santificarán o recordarán, por un momento les debe haber causado una reflexión y un cuestionamiento sobre la situación mundial y el sistema mercantil en el que vivimos. Para las personas que estuvimos allá, el finado Lee fue muy impactante y crucial a la hora que todos hicimos una sola fuerza y para preguntarnos ¿por qué estoy aquí? ¿Está bien lo que estoy haciendo? ¿Qué estoy dando? y ¿Se puede ganar esta lucha aún cuando nunca pueda saberlo?

---

<sup>8</sup> Cabe señalar que con esto no los estoy justificando en nada, ni les estoy aplaudiendo.



↑ Alumnas de "Uken Ke Uken".

## Reseñas

### Celebrando el número 20 de Cuadernos del Sur

Ricardo Pérez Monfort <sup>1</sup>  
CIESAS-México

*El saldo fue positivo, me siento muy contenta de haber podido descubrir un nuevo mundo y de no haberme quedado en el ambiente en el que me educé mis primeros años...*

Mercedes Olivera a María de los Ángeles Romero Frizzi  
Cuadernos del Sur Núm.20

Ya llevamos un buen tiempo durante el cual quienes nos dedicamos a las Ciencias Sociales en este país, al parecer formamos parte de un sector social estigmatizado. Ser un científico social en el México de las tecnocracias y peor aún en este régimen de panismo ignorante y arrogante, no sólo implica un puntual ingreso al mundo de la marginación sino que poco a poco también nuestro futuro parece empañarse. Como bien dice Anselmo Arellanes en la presentación del número 20 de esta espléndida revista *Cuadernos del Sur* que hoy presentamos, tal parece que los ejercicios de la inteligencia "resultan incómodos al poder." Y yo diría que no sólo resultan incómodos sino que de pronto generan cierto deprecio cuando no un particular "ninguneo". Decía Octavio Paz, de manera un tanto inclusiva, con la que poco estoy de acuerdo pero que me parece muy aplicable a la relación que nuestros gobernantes establecen con las ciencias sociales hoy día, que en México: "No sólo nos disimulamos nosotros mismos y nos hacemos transparentes y fantasmales: también disimulamos la existencia de nuestros semejantes. No quiero decir que los ignoremos o los hagamos menos, actos deliberados y soberbios, —continúa Paz—. Los disimulamos de manera más definitiva y radical: los ninguneamos..."

Desafortunadamente para esos mexicanos, como ya decía, ignorantes, necios pero poderosos, habemos otros que sí nos interesa lo que les sucede a nuestros semejantes y que hacemos de eso una profesión y nuestra razón de vida. Tal vez una de nuestras características es quizás también ser necios, pero me atrevería a decir que de manera un tanto más propositiva y constructiva. A estas características creo que es atribuible el esfuerzo de publicar durante diez años, de manera ininterrumpida, esta revista que es un ejemplo de apertura, de preocupación por lo que sucede a nuestro alrededor, es decir a nuestros semejantes, y un ejemplo que muestra que el compromiso, la inteligencia y el trabajo siguen campeando afortunadamente en el medio de las ciencias sociales, particularmente en esta región del país que es el Sur, aun cuando se tenga que realizar de manera un tanto marginal y precaria.

Por eso debo decir que es para mí un honor estar en esta presentación. No sólo se trata de reconocer un esfuerzo espléndido y bastante continuo de un equipo de investigadores y científicos sociales oaxaqueños, sino y sobre todo de la labor de un conjunto de colegas comprometidos con el conocimiento y el buen desempeño de estas disciplinas que, aunque les pese a esos poderosos, parecen gozar de un vigor y una integridad nada desdeñables. Así después de 12 años de trabajo editorial

<sup>1</sup> Palabras pronunciadas a raíz de la presentación del núm. 20 de *Cuadernos del Sur*.

este equipo ha llegado al número 20 de su revista que es sin duda la vigésima comprobación de que academia y conciencia no sólo no están reñidas sino que tienen una complementariedad intrínseca.

Hace cinco años tuve la oportunidad de presentar el número 13 de Cuadernos del Sur, gracias a una invitación que me hicieron María de los Angeles Romero Frizzi y Víctor Raúl Martínez Vazquez. El segundo acababa de entregar la dirección de la revista a la primera y recuerdo que en dicha presentación terminaba diciendo que le deseaba larga vida a esta revista *Cuadernos del Sur* que había mostrado en cada número hasta ese momento, pero en éste número 13 en particular, un modelo de compromiso, de vínculo entre ciencia y conciencia, que aún en aquellos tiempos en que esas dos dimensiones parecían caminar en sentido contrario, resultaba paradójico. Hoy, cuando la dirección de la revista está a cargo de Anselmo Arellanes Meixueiro, ese compromiso no sólo parece igual de vivo que entonces, sino que ha adquirido un vigor particular. Por un lado continúa con su formato renovado pero también sigue con sus perspectivas ampliadas desde Oaxaca hacia los estados del Sur de la República, apostándole a la multidisciplinariedad de las ciencias sociales contemporáneas.

En este número 20 de *Cuadernos del Sur* aparecen trabajos muy sugerentes tanto en materia arqueológica como lingüística, histórica y sociológica contemporánea, lo mismo que homenajes a maestros fallecidos como Luis

Castañeda Guzmán y Luis Reyes García, una espléndida entrevista de María de los Angeles Romero Frizzi a Mercedes Olivera, un documento colonial inédito mixe y un par de reseñas bibliográficas, a cargo de Rodrigo de la Torre y de Manuel Esparza. También se incluye una especie de reportaje de Enrique Fernández Dávila sobre el IV Coloquio de la Maestría en Arqueología de la ENAH.

Los textos que forman el cuerpo central de este número recorren buena parte de la historia oaxaqueña desde épocas prehispánicas hasta algunas problemáticas contemporáneas. El trabajo de Gary Feinman y Linda Nicholas sobre las unidades domésticas en el Valle de Oaxaca durante el período clásico, toma como núcleo sus investigaciones arqueológicas en El Palmillo para describir y reflexionar acerca de la organización de los procesos productivos y de las unidades familiares en las terrazas existentes en dicho cerro. De manera sugerente se intenta reconstruir un "paisaje humano" a partir de los vestigios arqueológicos, en el que además de los probables 4000 a 6000 habitantes de la región durante el período clásico que de manera preferencial se dedicaban a explotar productos del agave principalmente, también se propone una posible estratificación social, de arriba para abajo. Gracias a sus hallazgos pudo verse que "Los habitantes de las terrazas superiores, especialmente de la terraza más alta adquirieron más mercancías importadas que los habitantes en las cuatro terrazas más bajas..." (p. 23) Aunque no se atreven a



El Centro Cultural "Uken Ke Uken", en Yalálag.



El Centro Cultural "Uken Ke Uken", en Yalálag.

afirmarlo categóricamente, todo parece indicar que la organización de las terrazas correspondía a una estructura de barrios diferenciados socioeconómicamente.

Desde una perspectiva de larga duración, James Greenberg, gracias a la excelente traducción de Gilberto Hernández Díaz, ofrece al lector un puntual seguimiento y análisis del crédito entre los mixes. Insistiendo en la connotación sagrada y ritual del tributo y el comercio entre mixes prehispánicos, este autor establece la continuidad de las formas de crédito y pago a lo largo de la colonia y el México independiente. El ejemplo de los intercambios comerciales de Joseph Martínez Benito entre Oaxaca y Tehuantepec en el siglo XVIII sirve para mostrar la intensa actividad crediticia de un circuito comercial regular, que contrasta con los procesos que se establecían con las cajas de comunidad y las cofradías que, por cierto, también servían como sociedades de crédito en mayor o menor medida entre los mixes. Greenberg sigue revisando el crédito durante los años independientes, el porfiriato y la revolución, para llegar al México contemporáneo en el que los mixes se han adaptado a ciertas condiciones de crédito del capitalismo salvaje que nos gobierna, pero en el que sobreviven creencias ancestrales que al parecer impiden la desvirtualización de las actividades comerciales.

El autor pone en labios de los mixes, por cierto sin citar sus fuentes, el siguiente enunciado contemporáneo:

"Existen dos cosas que conservan los negocios: los clientes y los dioses. Si nuestros clientes no están contentos, es señal de que los dioses tampoco lo están. Se debe respetar al cliente de la misma manera que se respeta al padre y no darle la espalda" ... "Equidad y precio justo son así cuestiones morales", remata diciendo Greenberg, y uno piensa qué lástima que nuestras autoridades bancarias y crediticias contemporáneas no hayan aprendido absolutamente nada de los mixes... Pero en fin, este autor concluye que hoy en día mucho de lo vivido en 500 años de practicas crediticias entre los mixes no ha hecho que la lógica de sus formas de intercambio se estructure a partir exclusivamente de la lógica del capital, sino que más bien ha formado parte de su estrategia colectiva de supervivencia y resistencia frente al dominio capitalista externo.

Dada mi enorme ignorancia en materia de lingüística, prácticamente no puedo comentar nada sobre el artículo "Observaciones sobre la terminología toponímica de los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca) de Cristiano Tallé. Sólo que me pareció particularmente interesante el intento de establecer una lógica intrínseca en los nombres de los lugares a partir de implicaciones simbólicas relevantes y categorías propias del lenguaje y la cosmogonía huave. El proponer la toponimia como un sistema pragmático "practicado por las personas que usan el territorio" mas que por una lógica externa, resulta no sólo coherente sino

plausible. Pero insisto, no sé nada de lingüística por lo que me considero incapaz de decir algo más al respecto

En cuanto al artículo de Edgar Mendoza García titulado "Las primeras misiones culturales ambulantes en Oaxaca, 1926-1932 ¿Éxito o fracaso?" me gustaría plantear varias cuestiones: En primer lugar creo que es importantísimo que se lleven a cabo estudios que intenten desmitificar el proceso educativo posrevolucionario, particularmente en regiones en las que los aires vasconcelianos soplaron de manera un tanto autocomplaciente y poco crítica. Ciertamente es que en el discurso oficial es una constante escuchar los grandes logros de los proyectos educativos, por lo general expuestos en cifras de educandos, escuelas y preparación de maestros. Sin embargo rara vez se acercan los estudiosos al impacto que tienen los procesos educativos en las comunidades. Si bien ésta es una preocupación del estudio que firma Edgar Mendoza García, ya que plantea incluir "la respuesta de las comunidades rurales" (p.72) a este proceso, llama la atención que aún cuando hace una revisión importante de los informes de las misiones culturales y los institutos llevados a cabo en Oaxaca, prácticamente dicha respuesta en voz de las comunidades está ausente.

El autor critica las versiones oficiales de lo sucedido en materia educativa durante la segunda mitad de los años veinte, sin embargo usa las mismas fuentes oficiales para hablar de lo satisfactorio o lo insatisfactorio de su labor. Después de describir sus principales actividades —no hay que olvidar que los misioneros culturales eran además de alfabetizadores, promotores de modernización en materia agraria e higiene, de fomento a las artesanías y en algunos casos hasta activistas políticos—, el autor enumera los principales obstáculos que los maestros tuvieron en las poblaciones geográficas, económicas y culturalmente alejadas de los centros educativos nacionales. Habla de los problemas de acceso a las comunidades, del monolingüismo de las mismas y de la resistencia que caciques y curas plantearon frente al nuevo modelo educativo. Además describe cómo el combate al fanatismo religioso y la afirmación del nacionalismo revolucionario formaron parte de los programas que se intentaron aplicar en las comunidades. Sin embargo son fundamentalmente los informes de los misioneros los que aparecen como las fuentes para poder identificar la aceptación o la resistencia de las comunidades a este esfuerzo educativo. La voz de las comunidades lamentablemente no aparece.

Uno de los grandes aciertos de este trabajo, aún así, es el reconocimiento de las enormes deficiencias que tuvo este proyecto de educación rural. Justo es decir que en tres semanas de acción en un paraje al que prácticamente nadie había visitado con propósitos educativos, no se podía hacer gran cosa. El autor dice: "Las cooperativas sociales y económicas fomentadas por las misiones funcionaban

mientras los maestros estaban presentes motivando y vigilando a la población local, pero una vez que se retiraban a otros lugares, lo más probable era que se abandonaran los programas de desarrollo y finalmente fueran al fracaso..." (p.81) Finalmente coincido con Edgar Mendoza en que durante ese período se aumentó el número de maestros rurales y se mejoró el nivel de enseñanza que se obtenía por parte del Estado, es decir se tuvo cierto éxito en la capacitación de los maestros rurales, sin embargo todavía estamos lejos de saber específicamente qué tipo de impacto tuvieron en las comunidades. ¿Fue positivo o negativo? ¿Sirvieron las misiones culturales para elevar el nivel de vida de las comunidades o más bien para incorporar su fuerza de trabajo a procesos más inócuos de explotación capitalista? Me temo que a través de lo planteado en este trabajo no lo llegamos a saber con claridad.

Finalmente quisiera referirme al sugerente y valiente —justo es decirlo— trabajo de Víctor Raúl Martínez Vasquez "Modelos de Universidad: El caso de la UABJO". El autor plantea que dicha universidad responde al modelo de lo que él identifica como una universidad política, más que como una universidad académica. Como buen conocedor de la historia de la educación en Oaxaca y después de hacer un breve recuento de los principales antecedentes conflictivos de la universidad, es decir de las secuelas del 68, del conflicto período de 1975-1977, el "niñoriverismo" y el "nahumismo" que privó durante los años 80 y 90 del siglo pasado, Víctor Raúl Martínez presenta un panorama bastante puntual de la UABJO hoy en día. La universidad aparece así como un espacio controlado por grupos políticos, a los que poco les importa el qué hacer académico, y que han sentado sus bases de manera un tanto caciquil en las diversas facultades, escuelas y áreas burocráticas. El planteamiento crítico es contundente, aunque también es importante decirlo, se parece mucho a lo que viven muchas otras universidades en el resto del país hoy en día. La falta de recursos y el constante embate de grupos políticos desde las áreas burocráticas han incidido en la calidad y la cantidad de los egresados, en el uso político de presupuestos y estímulos, en la selección de maestros y funcionarios, pero sobre todo en la pérdida de los criterios académico-institucionales como elementos centrales para su proyección social y su incidencia en el desarrollo del país. La UABJO, sin embargo, ha logrado cierto grado de sofisticación en cuanto a su burocratización, ya que según Víctor Raúl, es "probablemente la única en el país que tiene un sindicato de trabajadores de confianza" (p.100).

En el modelo actual de supuesto apoyo a las Universidades, la UABJO, por su historia y estructuras recientes, se ha quedado rezagada. Por responder sobre todo a una estructura político-burocrática, el modelo colegiado de

universidad- que es por cierto el modelo por que aboga Víctor Raúl Martínez y con el que estoy totalmente de acuerdo, aún cuando sea una utopía, ha sido prácticamente imposible de aplicar en la UABJO. Aún así el modelo político ya ha mostrado su agotamiento y la propuesta de Víctor Raúl me parece a cual más prudente aunque peca desde mi punto de vista de mucho optimismo. Hay que recuperar. dice Víctor Raúl "un modelo que privilegie nuevas formas de organización y trabajo colegiado... que plantee explícitamente el apoyo ordenado, sistemático, planeado en funciones sustantivas de la institución: la docencia, la generación del conocimiento a través de la investigación y la aplicación y difusión del mismo. Una administración que no sólo sea más eficiente sino que transparente el uso de los recursos..." Después de describir a la universidad de sus sueños en Oaxaca Víctor Raúl Martínez se muestra en este artículo no sólo como

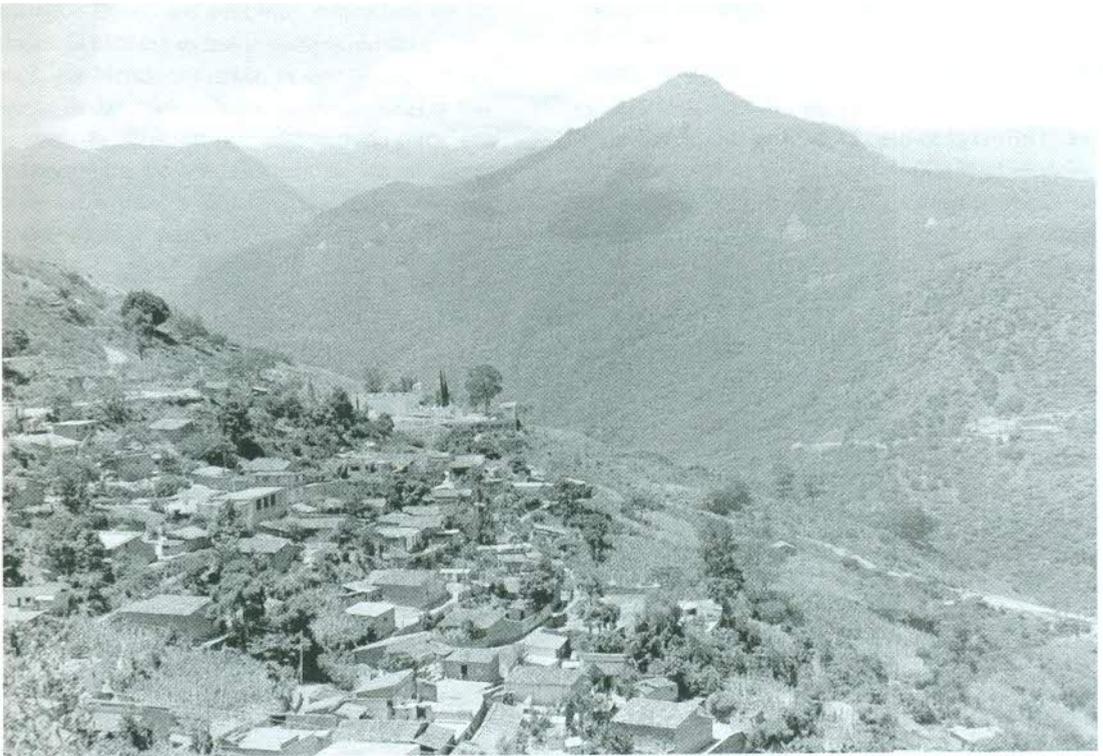
académico comprometido con los procesos educativos de Oaxaca y de México sino como un hombre de una gran calidad humana.

Y esta calidad es la que queda clara en general en todos los trabajos que se publican en estos *Cuadernos del Sur* No. 20, a cuyo consejo editorial, a su consejo directivo, a su director Anselmo Arellanes, a su subdirectora María de los Ángeles Romero Frizzi, y a la actual directora del CIESAS/Istmo, mi querida amiga Paola Sesia, debo agradecer por darme la oportunidad de estar aquí para invitar a todos ustedes a que participen de este proyecto editorial y a felicitarlos por su décimo año de estar entre nosotros.

agosto 2004



Homenaje a la bandera en la inauguración de "Uken Ke Uken".



*Yalálag, Angeles Romero Frizzi.*

## ¿Oaxaca profundo o malentendido?

Martha W. Rees-Fretwell  
 Universidad de Cincinnati,  
 CIESAS-Istmo

El libro reciente de Oliver Sacks (*Oaxaca Journal*, National Geographic Society, 2002), es un diario de una gira para el estudio de helechos de Oaxaca que consiste en una descripción de sus visitas a sitios de interés botánico y, sobre todo, de helechos, así como a sitios arqueológicos y comunidades locales.

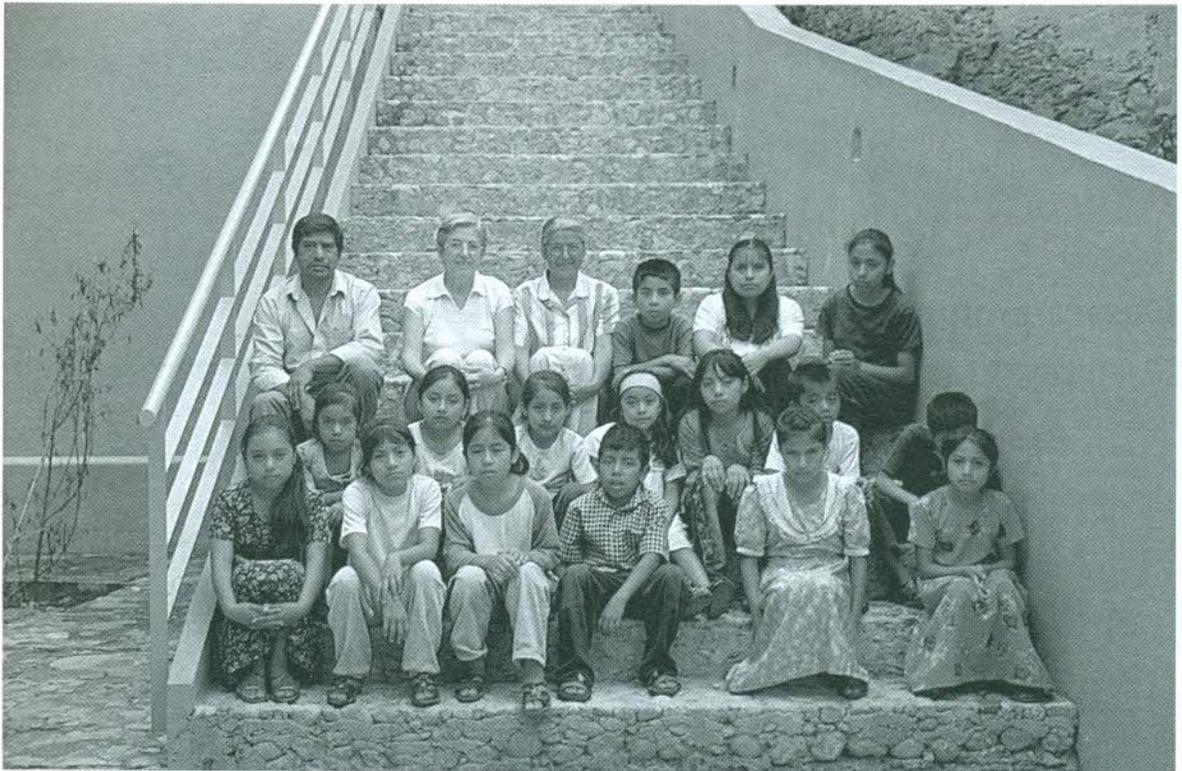
El estado de Oaxaca está dotado de una gran diversidad biológica y cultural: sus 17 lenguas conforman muchos grupos étnicos, que viven en zonas ecológicas valiosísimas y únicas, y cuyo conocimiento sobre el medio ambiente es un acervo intelectual para la humanidad. Pero no es casual que Oaxaca, aparte de ser uno de los estados con más indígenas en el país, también presenta altos niveles de pobreza, ya que ambas condiciones van de la mano. Todo esto da como resultado que Oaxaca sea el objeto desafortunado de la mirada extranjera en búsqueda de un significado en sus vidas urbanas —buscando llenar un vacío interno en sus vidas enajenadas— con lo exótico, lo “primitivo” y demás categorías estereotipadas: lo auténtico, lo tradicional, etc. Todo esto conlleva a un grado de mal entendimiento profundo.

Sacks, quien es el autor de numerosos libros muy recomendables sobre las entrañas del cerebro humano (¿se acuerdan de *Awakenings?*), desgraciadamente cae en este

libro dentro de este grupo de románticos privilegiados en búsqueda de algo, ¿pero qué? Repetidamente cae en la trampa de estereotipos étnicos y raciales sobre los pueblos y sus prácticas. Por ejemplo, Sacks refiere a Don Isaac Vásquez, tejedor de Teotitlán del Valle como la “encarnación viva de una tradición antigua y noble (p. 155)”.

Aunque el algodón y otras fibras se han utilizado en la producción de textiles en México durante 7000 años, la industria de textiles en Teotitlán no es tan vieja. El telar es de origen colonial, pero el tejido de lana actual se echó a andar con los ahorros de los migrantes braceros a los Estados Unidos en la década de 1950 (Stephen, 1990). Por tanto, el tejido, los tintes, los diseños, el destino del producto, todo es de reciente formación. El producto de hoy no se asemeja a los bellos y suaves serapes y cobijas de lana color natural de apenas hace 50 años (y menos en algunas comunidades, como San Antonino el Alto).

Seguramente la familia Vásquez, a la que estimo por su calidad y trabajo, se siente parte de una tradición, pero también opera un gran negocio familiar que acepta tarjetas de crédito, hace envíos internacionales y participa en giras internacionales para exhibir sus “genuine native American rugs” (auténticos tapetes indígenas) —que se (mal) entienden en los Estados Unidos como tapetes navajo baratos, ya que cuestan 10 veces más que el mismo tapete,



Las alumnas y alumnos en "Uken Ke Uken".

diseño y lana de Teotitlán. Hay muchos estereotipos más en este libro: abundan comentarios sobre lo místico, lo misterioso y lo oscuro de la población oaxaqueña.

A quienes trabajamos en Oaxaca nos molestan estos estereotipos, no sólo porque no son ciertos, sino también porque representan una jerarquía social impuesta y mantenida por personas privilegiadas aparentemente inconscientes de ella.

Yo no me atrevería a escribir un libro sobre la neurociencia, especialidad de Sacks, ya que seguramente cometería más errores que los que encontramos en su *Oaxaca Journal*. Son tantos errores de hecho que no sé por dónde empezar: por ejemplo, su "experto" local es un extranjero totalmente desacreditado en Oaxaca; además, por algún motivo desconocido, el grupo no visitó al Jardín Histórico Etnobotánico de Oaxaca, un inventario de especias endémicas diseñado por y con las obras del artista oaxaqueño Francisco Toledo, entre otros. Incluye el diseño abstracto de los agaves nativos en frente de Santo Domingo, al cual se refiere Sacks como "paisaje misterioso y raro..." (p. 25) al preferir el jardín de rosas y otras especias europeas que antes ocupaba la explanada del Museo de Antropología.

Otros puntos menores: las piñas no son el tallo sino el corazón del maguay (p. III), y el cacahuete no es el cacao.

No sé si su guía es o si se identifica como zapoteco, pero sus dudosos estados de 'trance' (p. 125) lo hacen aparecer tan misterioso como la caída de Monte Albán, imperio que dominaba los valles y la sierra hasta el año 800 de nuestra era. Tampoco es "raro que los pueblos indígenas sean tan "avanzados" en, por ejemplo, la astronomía y tan "primitivos" en otros, pues aunque tenían la rueda nunca desarrollaron la carreta" (p. 151). Un naturalista mínimamente informado sabría que no habían animales de carga (aparte de los seres humanos) en América. Hubiera sido precisa una revisión de hechos antes de la publicación de este libro.

La importancia del conocimiento y experiencia acerca del mundo natural alcanzado por los pueblos indígenas ha llevado a asegurar que son ellos mismos, y no las compañías farmacéuticas, ni los académicos, quienes sacan provecho de ello. El reglamento de propiedad intelectual prohíbe la cosecha o colección de ejemplares de plantas o restos arqueológicos. Apparently, los miembros de este grupo divagaron por sierra y valle recogiendo plantas y tepalcates libremente (se pueden sacar muestras de estudio, previo permiso oficial).

Debido a su patrimonio biológico y cultural, Oaxaca tiene un acervo de recursos que merece ser conocido por el

resto del mundo para mejor preservarlo. El comentario más común de mis amigos después de visitar al Jardín Etnobotánico es que no tenían idea de la diversidad botánica y el valor del conocimiento indígena sobre ella. Es una lástima que este libro de Sacks no trata ni a los recursos ni al pueblo de Oaxaca con el respeto que merecen, pues ni siquiera revisa las más claras evidencias.

El libro tendría el efecto lamentable de difundir romanticismos simplistas, junto con errores de hecho, sobre los recursos naturales y los pueblos de Oaxaca. Así, se suma a una lista larga de equivocadas concepciones hegemónicas y de saqueo intelectual y de recursos.

### Bibliografía

- Sacks, Oliver  
2002 Oaxaca Journal. Washington, DC: National Geographic Society.
- Stephen, Lynn  
1991 Zapotec Women. Austin: The University of Texas Press.



El Centro Cultural "Uken Ke Uken".



↑ Yalálag, Ángeles Romero Frizzi.

## Caminos de luz y sombra

Edgar Mendoza García  
El Colegio de México

Reseña del libro de Leticia Reina Aoyama, *Caminos de Luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*, Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México, México, CIESAS, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.

La historiografía sobre el estado de Oaxaca del siglo XIX es escasa en comparación con la abundante producción de estudios prehispánicos, coloniales o incluso del siglo XX. Es por ello que el libro *Caminos de luz y sombra* de Leticia Reina, publicado por el CIESAS es una contribución importante sobre la historia indígena y la formación de esta entidad federativa.

Se trata de una historia de larga duración que contiene aspectos geográficos, sociales, políticos, económicos, religiosos y demográficos. Sin duda, para la autora escribir este libro representó un doble reto; en primer lugar porque es un territorio diverso en su geografía, donde se distinguen por lo menos siete regiones en las que habitan 16 grupos étnicos con su respectiva producción, indumentaria, gastronomía y sus propias tradiciones y problemas. En segundo, porque el siglo XIX es el periodo en que se gestaron los mayores cambios políticos, sociales y económicos que conformaron el Estado nacional mexicano y que directa o indirectamente repercutieron en la vida de los pueblos de Oaxaca.

Pese a esta doble dificultad, Leticia Reina tiene el talento de distinguir las regiones, señalar las diferencias étnicas y mostrar de manera detallada los cambios y ciertas continuidades, pero sobre todo nos muestra las diversas

estrategias que emplearon algunos pueblos para adecuarse a las transformaciones y reconstituir sus identidades a pesar de las políticas anticorporativas impuestas por el Estado liberal. Quizá esta sea la principal aportación del libro.

Las respuestas de los pueblos fueron múltiples ante los cambios generados por el liberalismo; desde la adaptación al simulacro y desde las rebeliones armadas hasta la resistencia velada. Hubo pueblos que conservaron sus tierras y su organización social y religiosa, otros en cambio, se adecuaron a las transformaciones, y unos más, combinaron sus tradiciones con los preceptos liberales. En efecto, la historia de los pueblos de indios de Oaxaca es compleja y abigarrada, así el título *Caminos de luz y sombra* resulta idóneo, ya que condensa los periodos de cambios y persistencias, desarrollo y estancamiento, riqueza y pobreza, pero también hay que señalar, que mientras para unos pueblos alumbraba la luz, otros permanecían en penumbras.

El texto incluye un abanico de temas y analiza varias cuestiones, y por la misma complejidad algunos capítulos tienen más profundidad que otros. Aunque la autora justifica que resulta pertinente elaborar "una historia conjunta de los grupos étnicos" porque en su momento fueron controlados por un corpus legal y administrativo

peculiar. También reconoce que la diversidad de la orografía, el clima y la ecología "propiciaron la formación de regiones geográficas y culturales bien diferenciadas dentro del estado, que por razones históricas y naturales tuvieron un desarrollo desigual". (p. 28)

Las diferencias demográficas y económicas regionales se perciben en el libro, pero se diluyen otros aspectos sociales y se extraña la presencia de la iglesia, otro de los actores que influyeron en la vida de los pueblos.<sup>1</sup> La idea de mostrar la historia indígena del siglo XIX y hasta considerar la presencia de la población negra, es formidable, pero por la misma diversidad y la existencia de numerosos grupos étnicos, es muy difícil de aglutinar, así aunque se tratan de incluir a chinantecos, mixes, huaves, triquis y otros, finalmente sobresalen los grupos mayoritarios como mixtecos y zapotecos, quienes han sido los más estudiados.

Otro de los aportes más significativos es la combinación de las estadísticas demográficas con la economía y el entorno físico. Son sumamente valiosos los cuadros y las gráficas que muestra sobre la población, la producción agrícola y ganadera a lo largo del siglo XIX. Asimismo, las fotografías, los mapas y las citas de documentos de la época contribuyen a enriquecer la lectura. Por si no fuera suficiente, el corpus documental para reconstruir esta historia es impresionante, se utilizan fuentes primarias y secundarias; documentos de archivos estatales y nacionales, notas de viajeros extranjeros, datos hemerográficos, manuscritos, correspondencia, litografías, la legislación estatal, las memorias de los gobernadores y colecciones particulares como la de Manuel Martínez Gracida, historiador y secretario de gobierno del estado de Oaxaca a fines del siglo XIX.

El trabajo se divide en II capítulos. Los primeros dos resumen la situación geográfica, distinguen las regiones y relatan la diversidad étnica y las costumbres. El capítulo tercero, cuarto y quinto describen los antecedentes coloniales, la lucha por la independencia, la tenencia de la tierra, el comercio y la producción tradicional y comercial de pueblos corporativos y haciendas españolas.

El capítulo 6 y 7 centran su atención en las primeras décadas independientes, periodo en que se distinguen más continuidades que transformaciones. Leticia Reina manifiesta que existieron dos procesos en la organización de los pueblos de indios: "por un lado los pueblos más ricos empezaron a diferenciarse en su estructura social hasta diluirse en una estructura de clases; por otra hubo pueblos pobres que tendieron a homogeneizarse y entraron en un proceso de economía de autoconsumo" (p. 116).

No obstante, la segunda visión es la que prevalece en la primera mitad del siglo XIX.

Asimismo, menciona que el mercado interno colonial que articulaba a todas las regiones de Oaxaca se empezó a dislocar desde las reformas borbónicas y las guerras insurgentes. Después de la independencia hubo un estancamiento económico y una desarticulación del mercado regional debido a crisis agrícolas, competencia internacional y disminución de productos de exportación como la grana cochinilla, el añil y las mantas de algodón. Según la autora, los pueblos abandonaron los cultivos comerciales y los sustituyeron por una producción de autoconsumo (pp. 124 y 126). La producción comercial y el crecimiento económico solo se recuperarían hasta el porfiriato.

Sin embargo, es necesario matizar estas ideas y elaborar estudios comparativos que muestren las diferencias regionales. En efecto, las regiones productoras de grana cochinilla y mantas de algodón, se vieron afectadas por la competencia, el invento de los tintes sintéticos y la llegada de telas extranjeras, pero esto no es indicativo de que los pueblos se replegaran al autoconsumo. A mi juicio, pese a la baja de producción comercial, los campesinos comuneros no dejaron de participar en las corrientes del mercado interregional, por una razón muy simple. Desde la independencia hasta principios del siglo XX, el gobierno oaxaqueño prosiguió cobrando la contribución personal y el impuesto de capitación a partir de 1842, pero a diferencia del tributo colonial que solo pagaban los indios, se extendió a todos los sectores de la población.<sup>2</sup> Por tanto, los contribuyentes necesitaban dinero para pagar sus impuestos y dar otras cooperaciones comunales. Dicho de otro modo, el cumplimiento de las contribuciones fiscales los forzó a vender sus productos agropecuarios y artesanales en los mercados locales y regionales. Por ejemplo, durante la primera mitad del siglo XIX los pueblos chocholtecos que habitaban en el departamento de Teposcolula,<sup>3</sup> continuaron comerciando con la región de la Cañada, el Valle de Tehuacan, la ciudad de Oaxaca y Puebla. Además, las cofradías aumentaron y sus hatos de ganado eran más cuantiosos, por si fuera poco, varios pueblos estaban construyendo sus templos, celebrando fiestas y comprando instrumentos musicales, ornamentos y campanas. Quizá este caso se explique porque los chocholtecos no eran grandes productores de grana y su economía se sustentaba en los productos de la ganadería menor, el comercio y la elaboración de sombreros de palma.

Los capítulos 8 y 9 se refieren a las políticas agrarias del estado liberal. Así, a partir de la ley de desamortización de 1856 se

<sup>1</sup> Véase, Daniela Traillano, *Indios, curas y nación. La sociedad indígena frente a un proceso de secularización: Oaxaca siglo XIX*, Otto editore, Torino Italia, 2001.

<sup>2</sup> Carlos Sánchez Silva, *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca poscolonial, 1786-1860*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, UABJO, 1998.

<sup>3</sup> Edgar Mendoza García, *Municipios, cofradías y tierras comunales: poder político y económico de los pueblos chocholtecos de Oaxaca, 1825-1889*. Tesis doctoral en preparación. El Colegio de México.

observan las respuestas de los pueblos y se señalan los proyectos modernizadores de la agricultura durante el porfiriato.

A fines del siglo XIX se incrementó la producción agrícola y la exportación de café, tabaco y azúcar. Pero también Reina señala que el crecimiento y caída de estos productos estuvieron condicionados por la demanda internacional y la competencia de otros países. Se crearon plantaciones de productos tropicales y las haciendas aumentaron su extensión a costa de la desamortización, hubo inversión de capitales, introducción de nueva tecnología y reacomodo de la población. Al mismo tiempo señala que hubo empobrecimiento y explotación de las clases trabajadoras, distinguiendo sus características de acuerdo a la región y al tipo de cultivos (p. 149).

El capítulo 10 es el mejor logrado de todos y ahí la autora destella su experiencia sobre el tema. Las rebeliones indígenas se explican por factores internos y externos. Los cambios políticos y económicos mundiales y nacionales afectaron la estructura tradicional de los pueblos; la elevación de impuestos, los abusos de hacendados y finqueros, la injusticia de autoridades, la invasión de tierras y la privatización de sus recursos provocaron la insurrección local y regional en pueblos de la Costa, el Istmo y la Mixteca. Ante los agravios muchos pueblos no se quedaron pasivos y defendieron con ahínco sus posesiones comunales y sus costumbres tradicionales.

Finalmente el capítulo 11 que trata sobre la organización social indígena y el sistema de cargos civiles y religiosos, se presta a la polémica. Según Leticia Reina los pueblos perdieron la autonomía que el régimen colonial les había conferido y por tanto, las repúblicas que persistieron durante la primera mitad del siglo XIX "no tenían reconocimiento oficial y la municipalización de los pueblos de indios fue el gran intento por cambiar el orden establecido" (pp. 114, 222, 226 y 234).

Sin embargo, sí analizamos con detalle el proceso de municipalización a través de la legislación estatal oaxaqueña, existen dos momentos significativos. Entre 1825 y 1857 los pueblos de indios no perdieron completamente su autonomía, pues la constitución oaxaqueña de 1825 estableció dos tipos de municipalidades; ayuntamientos en poblaciones mayores de 3,000 habitantes y repúblicas en las que tuvieran un mínimo de 500. Pero a pesar de esta diferencia, la legislación otorgó a ambas las mismas facultades y obligaciones, lo que refleja que se retomaron ciertas atribuciones del cabildo de indios y el ayuntamiento gaditano en la "república municipal", por tanto, los gobiernos locales continuaron administrando legalmente los propios y arbitrios, cobrando las contribuciones fiscales, financiando la escuela con los fondos comunales y representando "los terrenos del común".<sup>4</sup> Con tales prerrogativas el gobierno

estatal casi mantuvo la antigua organización política y económica de los pueblos de indios en "la república" del periodo independiente.

Tal política de tipo proteccionista no era gratuita, pues tenía claros objetivos que beneficiaban tanto a indios como a no indios. Al mismo tiempo que favoreció la continuidad del sistema político y económico de los pueblos, supo salvaguardar los intereses del gobierno estatal y de la élite que detentaba el poder político y económico de la entidad.

Un segundo momento se detecta a partir de la ley Lerdo de 25 de junio de 1856 y la constitución local de 1857, la primera, decretó la privatización de las propiedades comunales y eliminó los rasgos corporativos de las municipalidades, la segunda, disminuyó los atributos políticos y económicos del gobierno local. Este parteaquias se aprecia muy bien cuando se analiza la desamortización civil, pero se omite cuando se trata el proceso de municipalización. Por tanto, no se distinguen los cambios que provocaron el régimen federalista y centralista, así como la constitución de 1857 sobre la institución municipal y sus funcionarios.<sup>5</sup>

Pero de ninguna manera se trata de una obra cerrada, por el contrario, Leticia Reina tiene la virtud de señalar el vacío historiográfico y la falta de estudios regionales que permitan hacer generalizaciones para el siglo XIX oaxaqueño. Asimismo, a lo largo del trabajo plantea otros temas y cuestiones poco trabajadas, con la esperanza de que futuros investigadores resuelvan las dudas y los enigmas.

Finalmente, Leticia Reina no sólo hace una aportación importante en la historia decimonónica de Oaxaca, sino que como todo buen libro, también despierta la polémica y deja interrogantes que serán abrevadas por nuevos historiadores que actualmente están sustentando sus investigaciones en archivos municipales.<sup>6</sup> La nueva información documental y otros enfoques analíticos abrirán vetas más profundas y sin duda permitirán obtener una visión más cercana y "desde adentro" de la situación social, política, económica y religiosa de los grupos étnicos que habitaron los cientos de municipios que surgieron en Oaxaca en el transcurso del siglo XIX.

<sup>5</sup> Por ejemplo, en los ayuntamientos y las repúblicas de la constitución de 1825, el gobernador de indios y el alcalde gaditano fue sustituido por el alcalde republicano, y éste a su vez fue sustituido por el alcalde y juez de paz en el periodo centralista. En 1847 se retoma el cargo de alcalde primero y segundo y con la constitución de 1857 surge el presidente municipal quien se encargará de la administración del municipio, en cambio, el alcalde solo tendrá funciones judiciales y resolverá los delitos menores. Asimismo, desaparecen los departamentos y subprefecturas y en su lugar se crea el distrito político a cargo del jefe político, también en 1857 se forma la Agencia municipal en poblaciones menores de 500 habitantes.

<sup>6</sup> Luis Alberto Arrijo, "Pueblos de indios y mercados: la provincia de Villa Alta (Oaxaca) La transición de colonia a república, 1786-1860", tesis de doctorado en preparación, El Colegio de México; Mendoza García, Nely, "Los alcaldes y la administración de justicia durante la segunda mitad del siglo XIX. El caso de San Miguel Tequixtepec, Oaxaca", Tesis de maestría en preparación, CIESAS.

<sup>4</sup> Constitución de Oaxaca 1825, Capítulo XVIII, De la administración de los Departamentos y pueblos, "Las atribuciones de la república", p. 85 y 87.