The cover of the magazine 'Cuadernos del Sur' features a photograph of a golden, spiky plant in the foreground, set against the blurred background of a stone building with arched windows and a relief sculpture. The title 'Cuadernos del Sur' is printed in a gold serif font at the top, with 'del Sur' in white below it.

Cuadernos

del **SUR**

año 13 núm. 26 • mayo del 2008/Oaxaca, México

Cuadernos del Sur

Año 13/Número 26, Oaxaca, México, mayo 2008

Presentación	5
Vasijas prehispánicas tipo códice del centro y sur de México. Una mirada a rituales y cosmovisión antiguos a través de su iconografía Gilda Hernández Sánchez	7
Acerca del "Estudio craneométrico zapoteca" realizado por el doctor Francisco Martínez Baca en la última década del siglo XIX Sergio López Alonso	25
Transformaciones del ciclo ceremonial en un pueblo zapoteco de Veracruz Claudia Tómic Hernández	35
"Trabajamos todos para la misma comunidad". Ensayo comparativo sobre la cooperación intra e intercomunitaria en Ixtlán de Juárez, Oaxaca, y Barrow, Alaska Bárbara Bodenhorn	47
¿"La domesticación de las renuentes"? Cursos institucionales de capacitación para parteras indígenas en Oaxaca Martina Krause	61
Confusiones en el patrimonio lingüístico de Oaxaca: la cuestión de la [x] en la toponimia oaxaqueña Sebastián van Doesburg	81
Testimonio	
Yaganiza y sus arrieros: recuerdos de doña Francisca Laura Hugo Miranda	89
Reseña	
Reseña del libro "Dones, dueños y santos: Ensayos sobre religiones en Oaxaca" (Porrúa-INAH, 2006), de Alicia M. Barabas Salomón Nahmad	95

Presentación

Víctor Raúl Martínez Vásquez
Director

En este número de *Cuadernos del Sur* el lector encontrará un conjunto de artículos principalmente de carácter antropológico. Nos referiremos brevemente a su contenido.

El trabajo de Gilda Hernández Sánchez, titulado *Vasijas prehispánicas tipo códice del centro y sur de México. Una mirada a rituales y cosmovisión antiguos a través de su iconografía*, nos confirma que la cerámica tuvo distintos usos además de los comunes para cocinar, servir, almacenar y transportar cosas. En ocasiones se usó como equipo ritual, ofrenda e incluso como objeto de carácter divino. El estudio se realizó sobre una amplia muestra de vasijas tipo códice del estilo Mixteca-Puebla del periodo postclásico.

Sergio López Alonso reflexiona sobre el *Estudio craneométrico zapoteca*, elaborado por el doctor Francisco Martínez Baca y presentado en la XI reunión del Congreso Internacional de Americanistas celebrado en la ciudad de México en 1895. Analiza sus elementos teóricos, metodologías, técnicas, al igual que los datos que trabajó el doctor Martínez, y muestra tanto los errores como las dificultades epistemológicas del mismo, considerando, desde luego, el momento en que fue realizado.

Claudia Tómic Hernández, en *Transformaciones del ciclo ceremonial en un pueblo zapoteco de Veracruz*, nos habla del papel que nuevos actores —entre los que se encuentran profesores y los comerciantes—, formados en el protestantismo y los movimientos laicos, han venido

jugando en la secularización y la jerarquía cívico-religiosa en Santiago Sochiapa, especialmente a raíz de su elevación a la categoría de municipio.

Bárbara Bodenhorn nos ofrece en su texto "*Trabajamos todos para la misma comunidad*": ensayo comparativo sobre la cooperación intra e intercomunitaria en Ixtlán de Juárez, Oaxaca, y Barrow, Alaska, una muestra de la "creatividad fructífera" que ha nacido en distintas comunidades ante el surgimiento de eventos críticos, que entiende como los sucesos catastróficos que amenazan a la sociedad y que por su novedad exigen reacciones innovadoras e imaginativas para generar soluciones adecuadas a la crisis. Destaca en ellas el papel de las autoridades locales y de las relaciones sociales cooperativas.

Martina Krause muestra y discute en "*¿La domesticación de las renuentes?*": *Cursos institucionales de capacitación para parteras indígenas en Oaxaca*, diversas tendencias del cambio cultural, particularmente en cuanto a las parteras empíricas, a las cuales pareciera pretender subordinar y aún desplazar el Estado mexicano a través de sus políticas de salud. Las parteras, a su vez, implementan estrategias de adaptación a normas, valores y prácticas institucionales, pero también mantienen muchos de sus conceptos y prácticas terapéuticas, una especie de resistencia pasiva, así como formas de transculturación y movilización política.

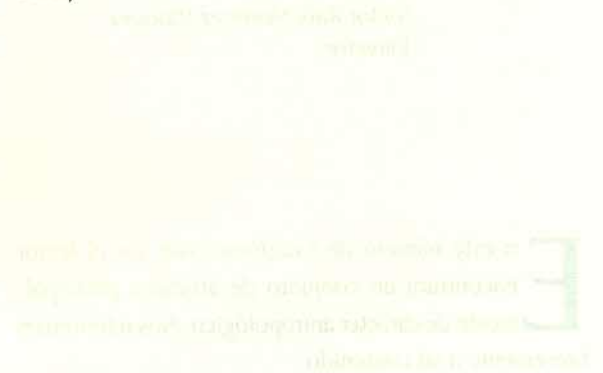
En el artículo *Confusiones en el patrimonio lingüístico de Oaxaca: la cuestión de la [x] en la toponimia*

oaxaqueña, Sebastián Van Doesburg nos conduce a través de la complejidad ortográfica de muchos de los topónimos del estado de Oaxaca y de México, y nos recuerda que la mayoría de ellos proviene del náhuatl y entraron a la lengua española como prestamos, pero que se escriben y pronuncian sin reglas muy claras.

Finalmente este número incluye el testimonio titulado *Yaganiza y sus arrieros: recuerdos de doña Francisca*

Laura, elaborado en zapoteco y español por Hugo Miranda, y una reseña del libro de Alicia Barabas, *Dones, dueños y santos: Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, hecha por Salomón Nahmad.

Las fotografías que ilustran este número son de Gabriel Esparza, a quien hemos visto crecer, y nos enorgullece incluir aquí una parte de su interesante trabajo.



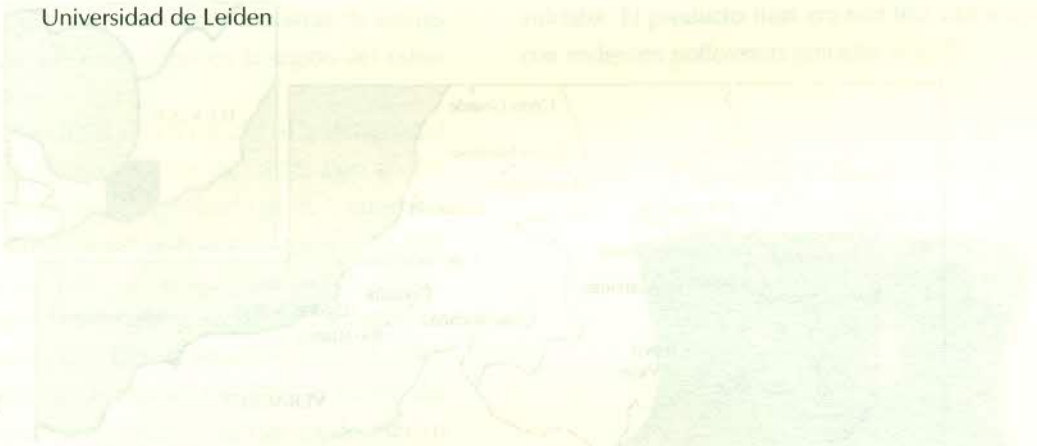
El trabajo de Gloria Hernández Sánchez, titulado *Trayendo contrabando: tipos cédulas del centro y sur de Oaxaca*, nos muestra a mujeres y campesinos que han trabajado en el comercio informal, con un enfoque en la historia y la cultura de estas regiones.

En el artículo de Salomón Nahmad, *Reseña del libro 'Dones, dueños y santos'*, se exploran las diversas religiones presentes en Oaxaca, desde las prácticas indígenas hasta las influencias europeas.

El testimonio de doña Francisca, *Yaganiza y sus arrieros*, ofrece una perspectiva personal sobre la vida y el trabajo de los arrieros en la zona de Yaganiza, destacando la importancia de los animales y el comercio en su comunidad.

Vasijas prehispánicas tipo código del centro y sur de México. Una mirada a rituales y cosmovisión antiguos a través de su iconografía

Gilda Hernández Sánchez
Universidad de Leiden



Introducción

La cerámica no constituye sólo el tipo de objetos de la cultura material más abundante en la arqueología, sino que es también el que más ha atraído la atención de los estudiosos. En los inicios de esta disciplina, la cerámica antigua se usaba para crear cronologías fechando periodos en los que predominaba algún estilo, o para trazar ámbitos de difusión cultural a partir de las áreas donde se encuentra con mayor frecuencia cada estilo.

Hoy en día, después de décadas de investigación, las vasijas y sus fragmentos son más que marcadores de tiempo y estilo. Ahora se acepta que su manufactura, morfología y decoración, así como el contexto en que se les encuentra, reflejan la tecnología disponible y el uso que tuvieron. También se cree que la cerámica es un medio rico y viable para explorar fronteras sociales y comportamientos socioculturales (por ejemplo Goselain, 2000; Hofman y Jacobs, 2000/2001; Stark, 1998; van As, 2004; van As y otros, 2004). Sin embargo, todavía hay escepticismo en cuanto a que la cerámica

pueda mostrar antiguas prácticas rituales y expresar aspectos relevantes de la cosmovisión.

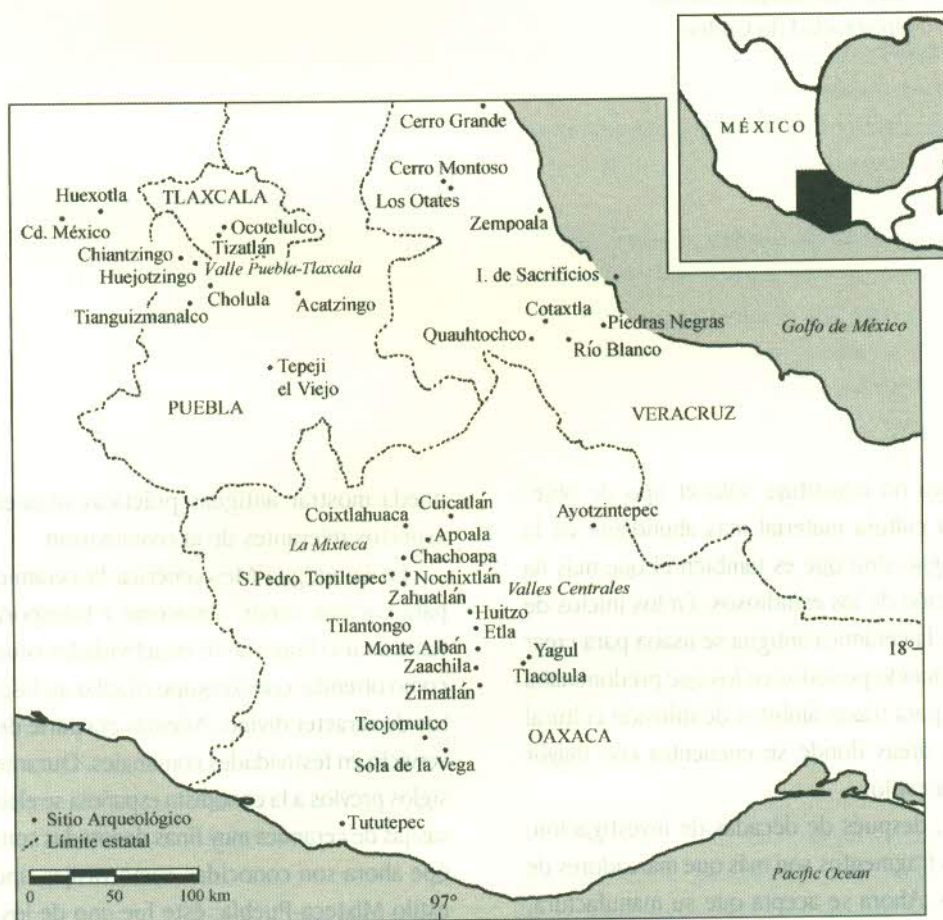
En la antigua Mesoamérica la cerámica era usada para cocinar, servir, almacenar y transportar. También tenía un uso importante en actividades rituales, ya fuera como ofrenda, como equipo ritual o incluso como objetos de carácter divino. Además era parte de la vajilla de servicio en festividades comunales. Durante los últimos siglos previos a la conquista española se elaboraron unas vasijas de cerámica muy finas decoradas con iconografía, que ahora son conocidas como vasijas tipo código del estilo Mixteca-Puebla; éste fue uno de los estilos más elaborados de Mesoamérica, específicamente en el centro y sur del actual México.

Aquí se planteará que se le usó para fines rituales, que sus imágenes pintadas eran más que mera decoración y que son un ejemplo de la capacidad de la cerámica de ofrecer información importante sobre ritual y visión del mundo.

La cerámica tipo códice del centro y sur de México

Una de las cerámicas más finas y elegantes de Mesoamérica es la cerámica policroma tipo códice del estilo Mixteca-Puebla del centro y sur de México, llamada "tipo códice" porque muestra la misma técnica de representación que los antiguos libros indígenas pintados, conocidos como códices (Robertson, 1961: 4). Esto quiere decir que las imágenes pintadas en esa cerámica son parecidas a las representadas en los códices del grupo

Borgia y en los códices mixtecos, que son un conjunto de libros indígenas de contenido ritual y genealógico hechos antes de la conquista, algunos, y otros un poco después. Las vasijas tipo códice, junto con esos códices y algunas pinturas murales, fueron manifestaciones de un estilo artístico con iconografía muy colorida que ahora se llama estilo Mixteca-Puebla. Este estilo se desarrolló en los estados de Puebla, Tlaxcala, Oaxaca y Veracruz (Fig. 1) durante el último periodo prehispánico, el Postclásico Tardío (1250-1521 d.C.) (Nicholson, 1966 y 1982; Nicholson y Quiñones, 1994).



↑ Figura 1. Mapa del centro y sur de México mostrando la región donde apareció el estilo Mixteca-Puebla y los sitios de procedencia de las vasijas de la muestra de estudio.

El actual interés en las vasijas tipo códice se inicia a principios del siglo XX, cuando el erudito alemán Eduard Seler (1908: 522) reconoce que la decoración pintada en esas vasijas era similar a la del corpus iconográfico de los códices mixtecos sobrevivientes. Más tarde, otro estudioso alemán, Hermann Beyer (1908: 469), propone que la alta calidad y fina decoración de tales objetos sugiere un uso ceremonial. Ambas ideas siguen siendo aceptadas por otros investigadores (Chadwick, 1971: 240; Contreras, 1994:12; McCafferty, 1994: 72; Müller, 1978; Nicholson, 1982: 243; Pohl, 2003; Quiñones, 1994; Ramsey, 1982; Smith y Heath-Smith, 1980: 33). El primer estudio amplio de esta cerámica lo llevó a cabo recientemente el norteamericano Michael Lind (1994), quien comparó varias muestras de vasijas tipo códice de diferentes áreas en la región del estilo Mixteca-Puebla.

Entre los años 2000 y 2005 estudié en la Universidad de Leiden una muestra grande de vasijas tipo códice con el fin de explorar el significado de su iconografía (Hernández, 2005).¹ La muestra de estudio fue de 467 objetos, que son todas las vasijas tipo códice, o fragmentos grandes, conocidas y accesibles del valle de Puebla-Tlaxcala (43.04%), la región mixteca (6.21%), los valles centrales de Oaxaca (10.71%), el centro del estado de Veracruz (12.85%) y la cuenca de México (3.42%). Estas son las regiones donde dichas vasijas fueron elaboradas y usadas. En la mayoría de los casos había información sobre el lugar o región de origen de las vasijas, aunque sólo en pocos casos había registros detallados del contexto arqueológico en que fueron encontradas, lo cual es una limitación importante.

Estas vasijas se caracterizan por tener una superficie muy lustrosa, que es resultado de varios procesos de

manufactura (Castillo, 1974: 7). Primero, los artesanos pulían finamente la superficie de la vasija y la sometían a una primera quema, luego cubrían con un engobe blanco mate la parte de la superficie de la vasija donde planeaban pintar imágenes y entonces podían pintar sobre esa superficie blanca imágenes polícromas con pintura de alta calidad, delineándolas con pintura negra. Después pulían de nuevo la superficie de la vasija hasta obtener un acabado lustroso y la sometían a una segunda quema. Los artesanos quemaban las vasijas en hornos con ambiente oxidante (es decir, con oxígeno), a una temperatura no mayor a 900 °C, por lo que el barro adquiría un color rojizo y la superficie de la vasija, aunque tenía una apariencia muy lustrosa, no se vidriaba. El producto final era una fina vasija brillante con imágenes polícromas pintadas (Fig. 2).

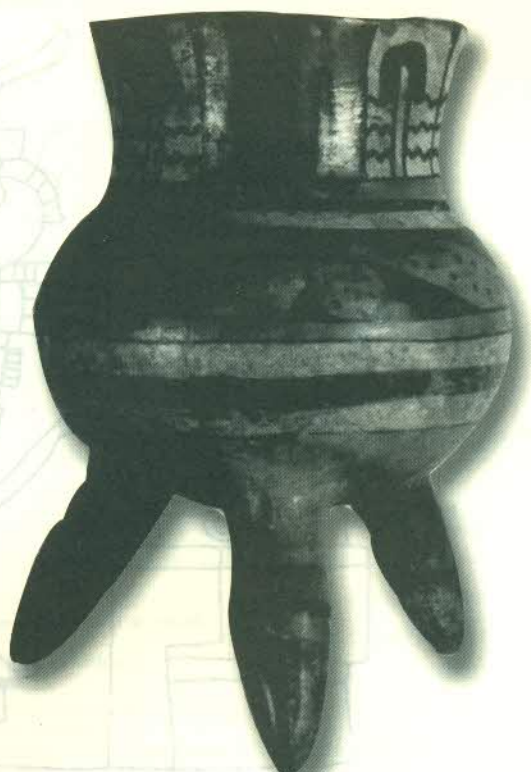


Figura 2. Jarrito trípode tipo códice sin procedencia (Foto: Christopher Moser, cortesía de Michael Lind).

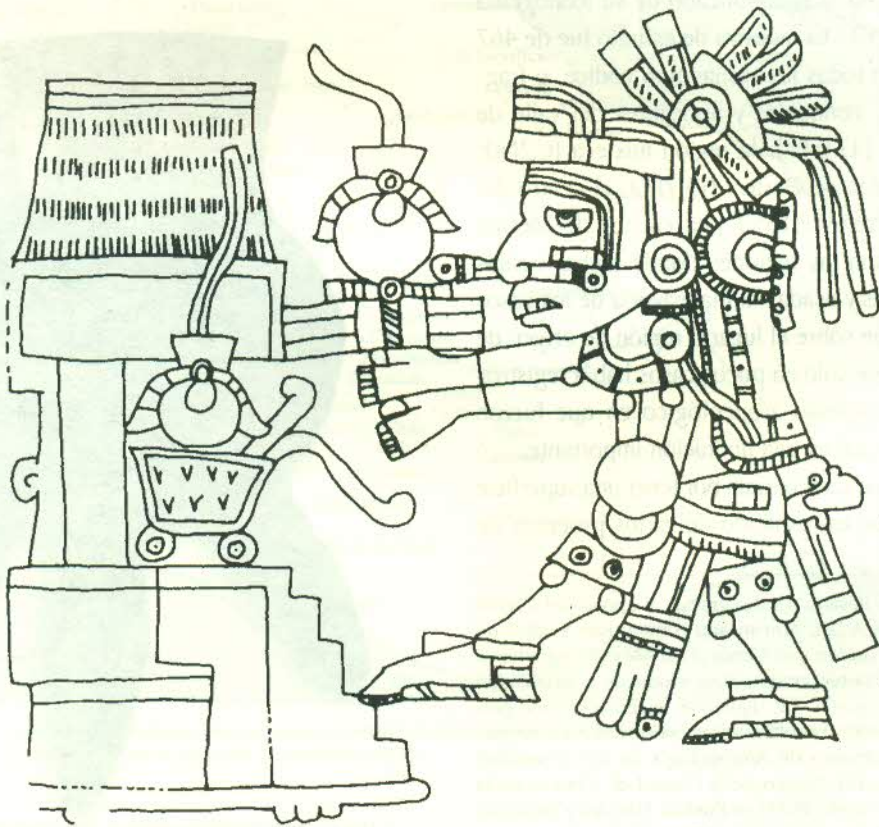
¹ Este proyecto fue llevado a cabo gracias al apoyo del CNWS Research School of Asian, African and Amerindian Studies de la Universidad de Leiden y el Conacyt en México. Agradezco especialmente a Maarten Jansen, cuya erudición y amabilidad guiaron esta investigación. Las siguientes instituciones me permitieron amablemente consultar vasijas conservadas en sus instalaciones: Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas-Puebla, Museo de la Ciudad de Cholula en la Casa del Caballero Águila, INAH en Puebla, Tlaxcala y Veracruz, Museo de las Culturas de Oaxaca, Museo Rufino Tamayo en Oaxaca, Museo de Antropología de Xalapa de la Universidad Veracruzana, Museo del Templo Mayor, Museo Nacional de Antropología, Ethnologisches Museum en Berlín, Museum für Völkerkunde en München, Museum der Weltkulturen en Frankfurt, British Museum, Tropenmuseum en Amsterdam, National Museum of Ethnology en Leiden y Museum für Völkerkunde en Viena.

En las regiones y época en que existió la cerámica tipo códice, ésta era más elaborada que otras cerámicas contemporáneas. En esas regiones durante el periodo Postclásico Tardío hubo otras vasijas monocromas y policromas, pero no eran tan finas ni de tipo códice. Es decir, no mostraban iconografía del estilo Mixteca-Puebla, su calidad era menor y no tenían las mismas formas de vasija.

La cerámica tipo códice fue escasa. Algunos estudios (Lind, 1994: 86) reportan que en el valle de Puebla-Tlaxcala y la región mixteca, ésta representa entre 2 y 5% de los objetos de cerámica recuperados en contextos domésticos arqueológicos. Su escasez, sin embargo, no significa necesariamente que sólo una parte reducida de la población tuviera acceso a ella. Esta cerámica se ha recuperado en excavaciones de áreas públicas y ceremoniales, en contextos domésticos de barrios de alto estatus en tiempos prehispánicos, pero también en áreas habitacionales en las periferias de un asentamiento

(Hernández, 2005: 43). Diversos fragmentos de estas vasijas se han encontrado en rellenos de construcción y pozos de basura, y en algunas ocasiones se les ha hallado como ofrendas en entierros.² El hecho de que las vasijas estuvieran presentes en contextos públicos y domésticos sugiere que tenían varios usos.

Las formas de las vasijas tipo códice también representan utilidad múltiple. Algunas de ellas son incensarios (sahumadores) o vasijas con efigies de dioses, y en ambos casos eran parte de la parafernalia ritual bien conocida en la antigua Mesoamérica. Tanto en libros y monumentos prehispánicos como en documentos coloniales se muestra con frecuencia que el humo producido al quemar resinas era parte esencial de la práctica ritual, y por consiguiente también lo eran los recipientes donde esto se llevaba a cabo (Fig. 3).

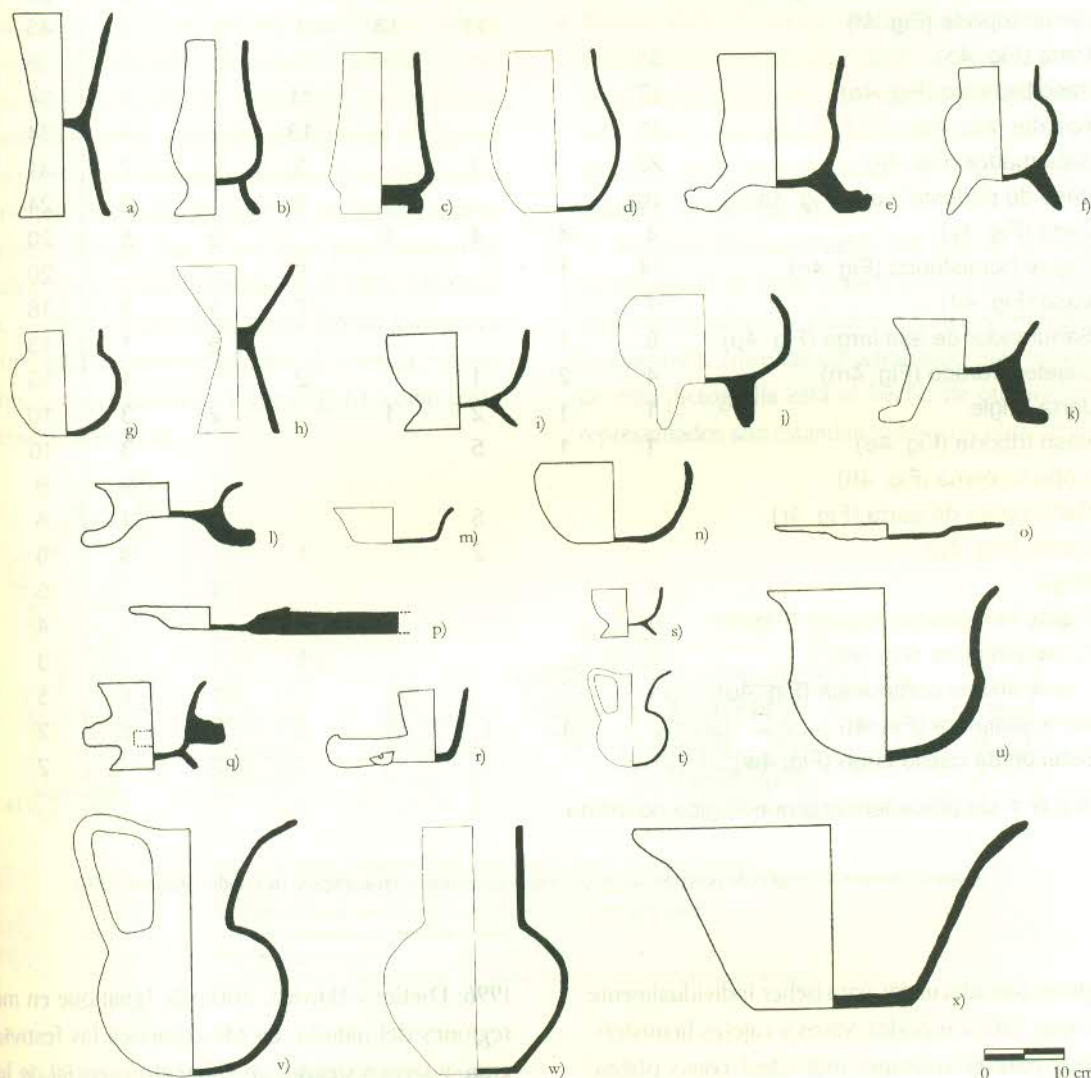


↑ Figura 3. Imagen del códice Borgia (1993: 14) mostrando a un personaje que ofrece una bola de goma humeante y varitas de madera para hacer fuego enfrente de un templo.

² En la antigua Mesoamérica fue muy común la práctica de poner vasijas de cerámica y otros objetos como ofrendas funerarias.

Las vasijas con efigies de dioses aparecen representadas en códices también como objetos de uso ceremonial, por ejemplo en el códice Borgia (1993: 33,

38). Sin embargo, la mayoría de las vasijas tipo códice fueron diseñadas para ser usadas como vasijas de servicio (Figs. 4 y 5).



↑ Figura 4. Formas de vasija representadas en la muestra de estudio:

a y b) vaso bicónico;
 c) vaso;
 d) vaso trípode;
 e) jarrito trípode;
 f) copa bicónica;
 g) copa;
 h) cajete trípode;
 i y j) cajete trípode evertido;
 k) cajete evertido;

l) cajete hemisférico;
 m) plato;
 n, o y p) sahumador;
 q y r) miniatura;
 s) cajete de silueta compuesta;
 t) jarra;
 u) botellón de cuello alto,
 v) apaxtle

Forma	Puebla-Tlaxcala	Región mixteca	Valles centrales	Otros en Oaxaca	Veracruz	Cuenca de México	S.p.a.*	Total
Copa (Fig. 4i)	37	1	3	1	8		17	67
Cajete trípode evertido (Fig. 4k, l)	20	8	16	5		1	6	56
Jarrito trípode (Fig. 4f)		9	11	13	1		9	43
Plato (Fig. 4o)	31						7	38
Vaso bicónico (Fig. 4a)	17				11	2	4	34
Apaxtle (Fig. 4x)	15			1	13		5	34
Sahumador (Fig. 4p)	20		1		3		7	31
Vaso de pedestal bajo (Fig. 4b, c)	16				6		2	24
Jarra (Fig. 4v)	4	4	4	1		2	5	20
Cajete hemisférico (Fig. 4n)	14	1			5			20
Vaso (Fig. 4d)	7				7	1	3	18
Sahumador de asa larga (Fig. 4p)	6	1				5	1	13
Cajete evertido (Fig. 4m)	4	2	1		2		1	10
Jarra Efigie	1	1	2	1		2	3	10
Vaso trípode (Fig. 4e)	1	1	5				3	10
Copa bicónica (Fig. 4h)							9	9
Sahumador de garra (Fig. 4r)			5				1	6
Jarrito (Fig. 4g)			2		1		3	6
Efigie	4					1		5
Cajete hemisférico trípode (Fig. 4j)	1			1	2			4
Copa miniatura (Fig. 4s)	2				1			3
Cajete silueta compuesta (Fig. 4u)	1					1	1	3
Jarra miniatura (Fig. 4t)		1					1	2
Botellón de cuello largo (Fig. 4w)						2		2

* S.p.a. = sin procedencia arqueológica conocida

↑ Figura 5. Frecuencia y región de procedencia de las vasijas representadas en la muestra de estudio, según su forma.

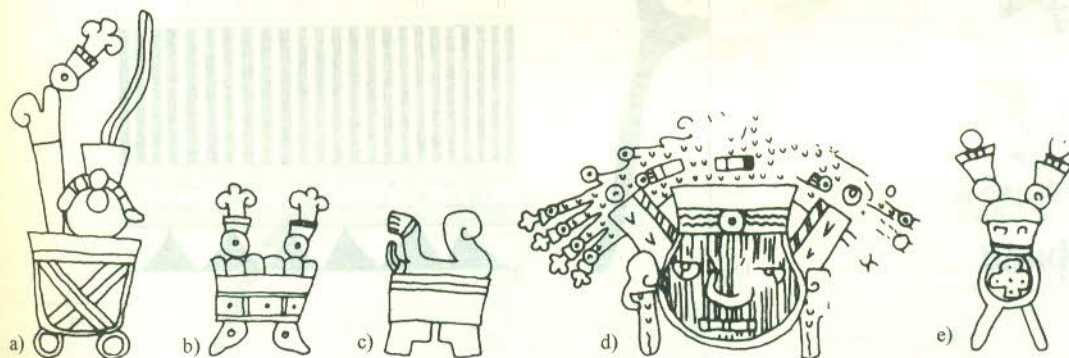
Algunas son adecuadas para beber individualmente como copas, jarros trípodes, vasos y cajetes hemisféricos; otras para el consumo individual como platos, cajetes trípodes y cajetes hemisféricos, y varias eran para el servicio colectivo de comida y bebida, como jarras, apaxtles y cajetes grandes de silueta compuesta. Es interesante notar que la mayoría de estas formas fueron exclusivas de las vasijas tipo códice. Otras clases de vasijas contemporáneas no incluyeron en su inventario copas, jarros trípodes, vasos, incensarios ni apaxtles.

De acuerdo a su forma y alta calidad, las vasijas tipo códice probablemente fueron usadas como parte de la vajilla de servicio para festividades. Es decir, para eventos ritualizados en los que la comida y la bebida eran el principal medio de expresión (Bray, 2003; Dietler,

1996; Dietler y Hayden, 2001: 3). Igual que en muchas regiones del mundo, en Mesoamérica las festividades eran, y siguen siendo, un elemento esencial de la vida comunal. Diversos documentos coloniales tempranos describen que tanto las fiestas del calendario ritual como las ceremonias del gobierno y otras celebraciones públicas incluían grandes comidas comunales con menú especial, discursos, cantos y otras actividades protocolarias. El fraile español Bernardino de Sahagún, que colectó alrededor de 1570 una cantidad enorme de datos sobre la vida azteca prehispánica, escribió que la mayoría de las fiestas del calendario religioso precolonial incluía comidas comunales. Por ejemplo, para la celebración anual de Uey Tecuilhuil, el líder de la comunidad ofrecía durante varios días una bebida y

comida especial a la gente pobre de la región. Tal bebida debía servirse en cierta clase de vasija, y las personas que servían en la mesa debían vestirse de cierta manera; después de la comida había cantos y bailes (Sahagún, 1992: 121-122).

Las vasijas tipo códice no eran, sin embargo, sólo vajilla de servicio. Es muy posible que algunas fueran recipientes para ofrendas de comida, bebida u otras sustancias, pues en códices y entierros prehispánicos (tal como ocurre en múltiples tradiciones indígenas actuales) se ve que a las vasijas de servicio se les emplea como contenedores de ofrendas en distintos rituales. En el códice Borgia, que es un libro prehispánico de pronosticación y rituales pintado en el estilo Mixteca-Puebla, se representaron vasijas con formas similares a las de tipo códice como recipientes de comida, resinas ardientes, pulque, cacao o sangre (Fig. 6), como parte de diversas ceremonias.



↑ Figura 6. Vasijas representadas en el códice Borgia (1993: 8, 24, 45):
 a) cajete conteniendo un punzón de hueso y goma humeante;
 b) cajete trípode con flores, es decir con contenido precioso;
 c) cajete trípode con carne de animal;
 d) jarrito con pulque,
 e) en el códice Nuttall (1992: 12) jarrito trípode conteniendo una bebida de cacao.

Así, con base en su forma y calidad, se puede decir que las vasijas tipo códice eran usadas para propósitos rituales, ya fueran festividades u otras actividades ceremoniales como ofrendas. Aunque la escasa información sobre su contexto arqueológico no da más apoyo a esta idea, sí indica que la gente las usaba en actividades públicas y domésticas.

La iconografía de las vasijas tipo códice

Muchas culturas antiguas del mundo han elaborado artefactos decorados con iconografía, de manera que las

vasijas con imágenes solían (y suelen) ser objetos finos reservados para funciones especiales. En Mesoamérica también sucedió así, pero lo que resulta particularmente interesante aquí es que la imagen y el texto estaban fuertemente entrelazados, es decir, las imágenes eran medios importantes para preservar conocimientos (Boone, 1994: 3). En las vasijas tipo códice se pintaron motivos que representaban objetos y acciones, que conformaban un sistema de imágenes o pictografía (Dibble, 1971: 324), y éste era el método empleado para preservar información durante el periodo Postclásico Tardío en el centro y sur de México.³

El estilo Mixteca-Puebla fue uno de los sistemas pictográficos de aquel tiempo y sirvió para representar información religiosa, ritual e histórica. Como las vasijas lo muestran, entre las características más importantes de esta pictografía está el hecho de que los motivos representados son estandarizados y el color tiene signi-

ficado. Además, muchas imágenes son representaciones icónicas, aunque también hay elementos abstractos y geométricos. Las imágenes pintadas son principalmente ideogramas, pues se refieren a cualidades o ideas asociadas con los objetos pintados; no son la ilustración de un texto a través de símbolos fonéticos, sino que más bien transmiten información a través de sus significados asociados. Por ejemplo, en una vasija la ilustración de un águila refiere a cuestiones asociadas con esta ave,

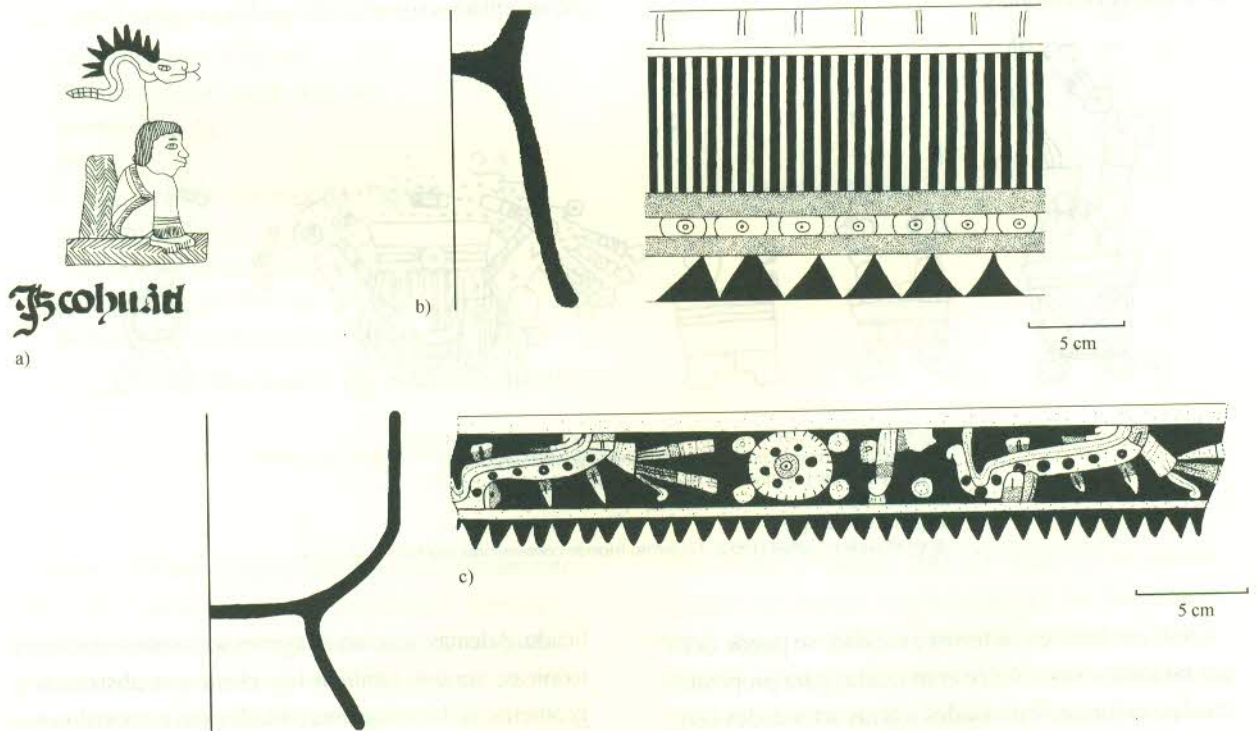
³ Durante el periodo Postclásico en el centro y sur de México la representación de información era pictográfica. En la Mesoamérica prehispánica existieron sistemas de escritura fuertemente basados en fonetismo, pero no en ese periodo y regiones.

como el sol o los guerreros, pues en la cosmovisión del centro de México las águilas nutren al sol y son guerreros celestes (Seler, 1963, I: 126).

Hoy en día es posible asignar a muchos de los motivos pictográficos del estilo Mixteca-Puebla una palabra o significado específico que corresponde a su significado original. Esto se debe a la existencia de varios libros pintados y textos coloniales que ilustran, en un estilo similar, objetos y actividades prehispánicas con su explicación. Por ejemplo el código Mendoza (1992), que es una lista azteca de tributos creada alrededor de 1540, muestra listas de motivos con glosas explicativas en español o en náhuatl, que era la lengua originaria de los aztecas. También el código Telleriano-Remensis (1995), conocido calendario ritual azteca comentado con una

sección histórica narrativa producida alrededor de 1565 (León Portilla, 1992: 155), incluye la representación de nombres personales, imágenes de dioses y ceremonias con glosas y textos descriptivos en español.

Un claro ejemplo de cómo los motivos pintados en las vasijas pueden identificarse a través de documentos es la banda de triángulos negros (Fig. 7). En algunas vasijas se pintaron bandas de triángulos negros sobre fondo blanco. En el código Telleriano-Remensis (1995: 31r) se representó el nombre jeroglífico y glosa del rey Izcoatl, serpiente de obsidiana en náhuatl. El jeroglifo es una serpiente con triángulos negros similares a los de las vasijas. La serpiente indica la partícula *coatl*, y los triángulos negros indican la partícula *itz*, obsidiana en náhuatl.

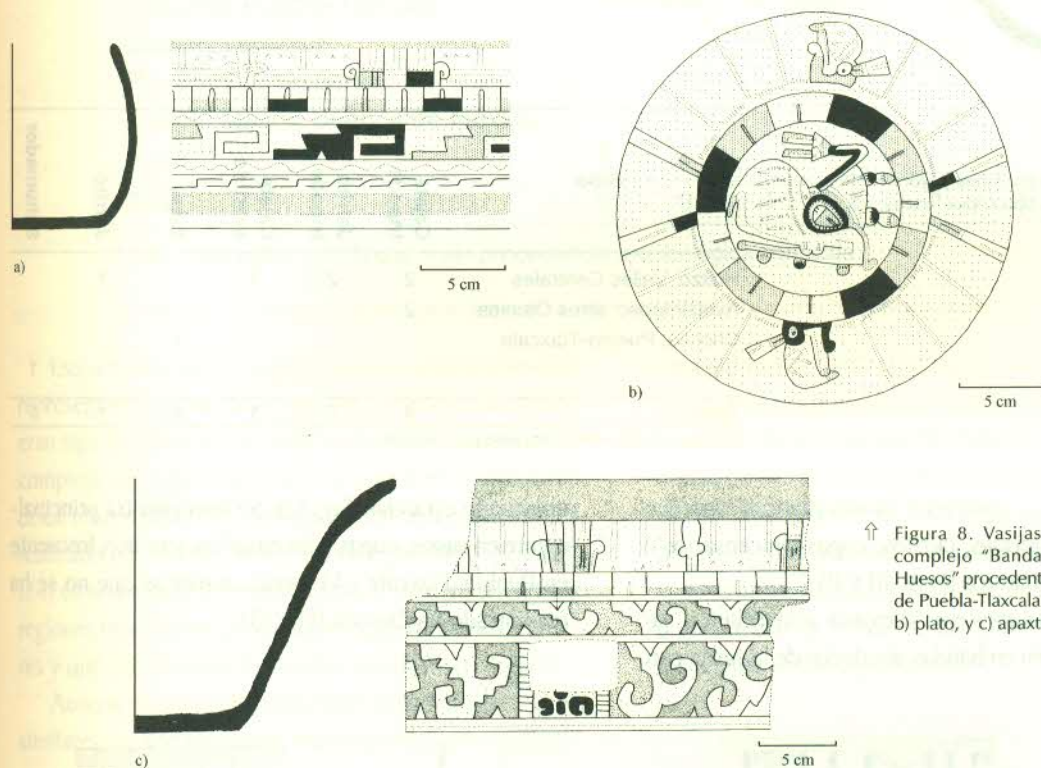


↑ Figura 7. Banda de triángulos negros pintado en vasijas que puede identificarse a través de un documento colonial.
a) Nombre jeroglífico y glosa del rey Izcoatl, serpiente de obsidiana, en el código Telleriano-Remensis (1995: 31r), arriba comentado; b) vaso bicónico tipo código con una banda de triángulos negros, que indican obsidiana y que posiblemente refieren en esta vasija a su poder para cortar, proviene de Cholula en el valle de Puebla-Tlaxcala, y c) copa de Cholula tipo código con una banda de triángulos negros.

Durante el análisis de la muestra de estudio se distinguieron varios grupos de vasijas tipo códice de acuerdo a su decoración pintada, a los que hemos llamado complejos. Cada grupo de vasijas se caracterizó por tener un mismo conjunto de signos⁴ con un arreglo estandar. Esos signos usualmente se organizaron en bandas alrededor de la vasija. Es interesante que los complejos de signos suelen estar asociados a ciertas formas de vasija así como a alguna posición en la superficie

de la vasija o a determinadas regiones geográficas.

Por ejemplo, el complejo llamado "Banda Solar con Espinas y Huesos", que es el agrupamiento de signos más común en la muestra, siempre se representa en el borde de la vasija (Fig. 8). Éste aparece más frecuentemente en platos, cajetes trípodes y apaxtles, y se asocia a la región de Puebla-Tlaxcala (Fig. 9).



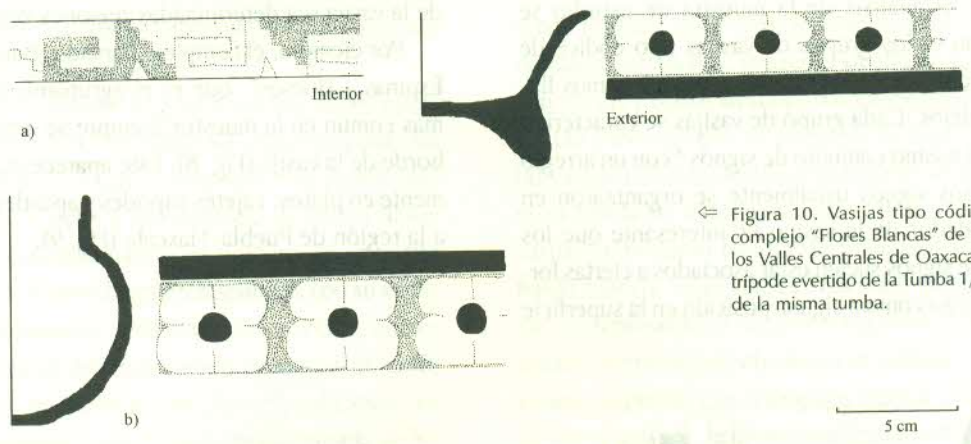
↑ Figura 8. Vasijas tipo códice con el complejo "Banda Solar con Espinas y Huesos" procedente de Cholula en el valle de Puebla-Tlaxcala: a) cajete hemisférico, b) plato, y c) apaxtle.

Sitio	Plato	Cajete tripode evertido	Apaxtle	Cajete hemisférico	Copa	Jarrito tripode
Cholula, Puebla-Tlaxcala	17	10	6	2	1	
P.e.* Cholula	6	3			1	
Ocotelulco, Puebla-Tlaxcala	2					
Tizatlán, Puebla-Tlaxcala			2			
Huejotzingo, Puebla-Tlaxcala		1				
S.p.a.**	5	3				1
Total	30	17	8	2	2	1

* P.e. = por estilo ** S.p.a. = sin procedencia arqueológica conocida

⇐ Figura 9. Frecuencia por forma y procedencia de las vasijas del complejo "Banda Solar con Espinas y Huesos".

⁴ Aquí las imágenes pintadas se consideran signos pues no son representaciones aisladas, sino que transmiten información en combinación con otros signos (Goody 1991: 6).



⇐ Figura 10. Vasijas tipo códice con el complejo "Flores Blancas" de Huitzo, en los Valles Centrales de Oaxaca: a) cajete trípode evertido de la Tumba 1, y b) jarrito de la misma tumba.

Figura 11. Frecuencia por forma y procedencia de las vasijas tipo códice con el complejo "Flores". ⇒

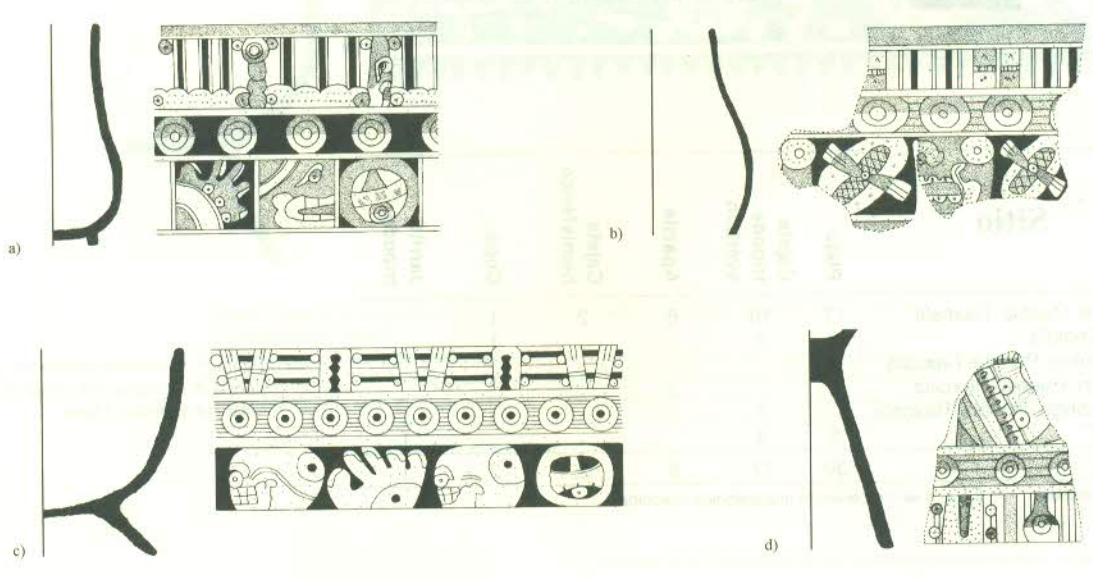
Sitio	Cajete trípode	Jarrito trípode	Cajete evertido	Copa	Jarrito	Sahumador
Huitzo, Valles Centrales	2	2	1		1	
Ayotzintepec, otros Oaxaca	2					
Cholula, Puebla-Tlaxcala				1		
S.p.a.*						1
Total	4	2	1	1	1	1

* S.p.a. = sin procedencia arqueológica conocida

En contraste, el complejo "Flores Blancas" aparece sólo en cajetes trípodes, jarritos, copas e incensarios y se relaciona con Oaxaca (Figs. 10 y 11).

A su vez, el complejo "Plegaria a la Muerte" se representa también en bandas alrededor de la vasija con

un arreglo estandar (Fig. 12). Se le encuentra principalmente en vasos, copas e incensarios, y es más frecuente en Puebla-Tlaxcala y Veracruz, mientras que no se ha encontrado en Oaxaca (Fig. 13).



↑ Figura 12. Vasijas tipo códice con el complejo "Plegaria a la Muerte": a y b) vasos de Ocotelulco en el Valle de Puebla-Tlaxcala, c) copas de Otates en el centro de Veracruz, y d) pedestal de un vaso bicónico de Cholula en el Valle de Puebla-Tlaxcala.

Sitio	Copa bicónica	Vaso de pedestal	Vaso bicónico	Sahumador	Cajete tripode	Copa	Vaso
Cholula, Puebla-Tlaxcala		1	1	1			
P.e.* Cholula		1					
Ocotelulco, Puebla-Tlaxcala		2			1		
Tizatlán, Puebla-Tlaxcala		1					
Tlaxcala, Puebla-Tlaxcala		1					
Otates, Veracruz						1	1
Río Blanco, Veracruz		1					
Templo Mayor, Cuenca de Mexico				1			
S.p.a.**	9	2					
Total	9	9	1	2	1	1	1

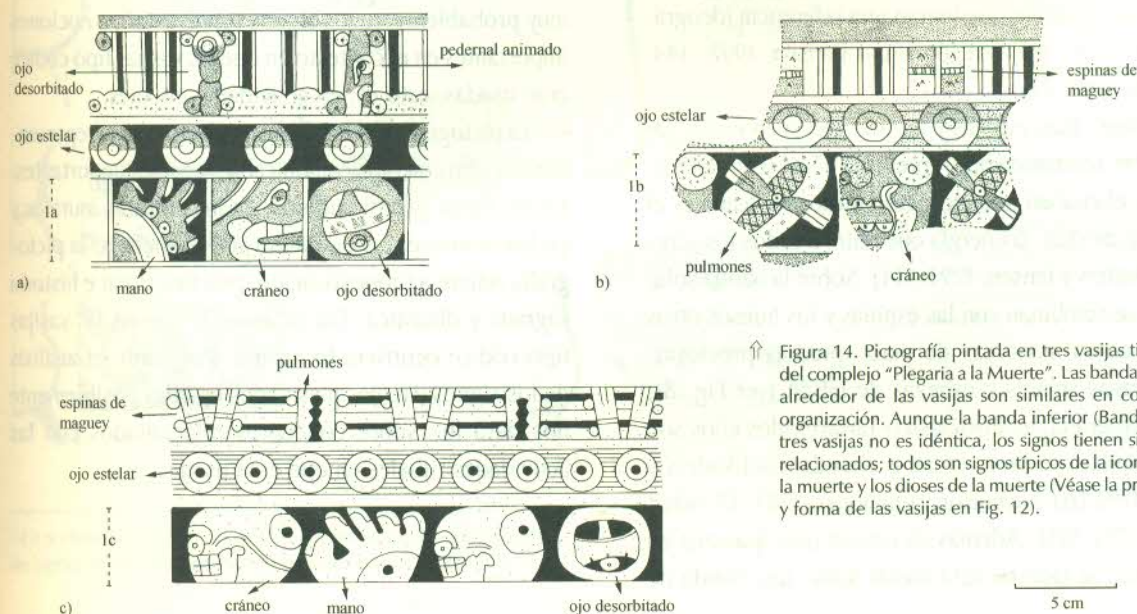
* P.e. = por estio ** S.p.a. = sin procedencia arqueológica conocida

↑ Figura 13. Frecuencia por forma y procedencia de las vasijas tipo códice del complejo "Plegaria a la Muerte"

Esto implica que los signos fueron sistemáticamente representados y, por tanto, que los complejos de signos eran significativos. Es de notar que vasijas con el mismo complejo de signos no eran necesariamente producto de un mismo taller. Un análisis de activación neutrónica realizado por Hector Neff y sus colegas (1994: 120-121, 124) en una muestra de vasijas tipo códice de diferentes regiones muestra vasijas con complejos de signos similares y que fueron manufacturadas en distintos lugares.

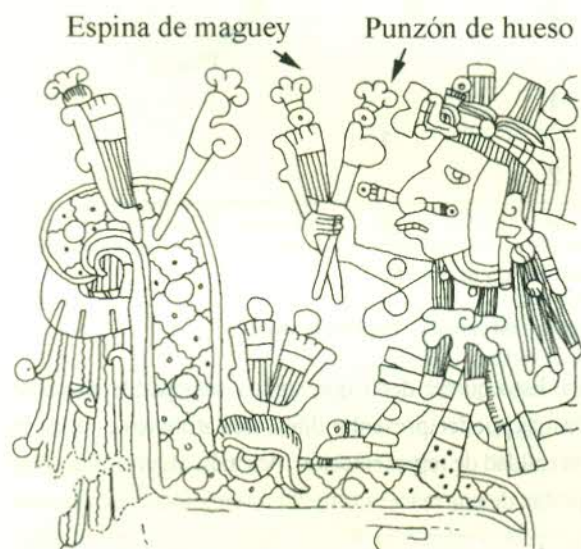
Aunque varias vasijas presentan complejos de signos similares, no son idénticos, muestran variación estilística.

ca. Esto quiere decir que signos semejantes en varias vasijas pueden presentar diferentes atributos o variar en su calidad de representación. Además, algunos signos se pintan de una manera simplificada mientras que otros en su versión extendida. Incluso llega a ocurrir que algunos signos de una secuencia o composición de imágenes aparezcan sustituidos por signos de significado similar o parecido (Fig. 14). Todo esto refuerza la idea de que los signos tenían significado.



↑ Figura 14. Pictografía pintada en tres vasijas tipo códice del complejo "Plegaria a la Muerte". Las bandas de signos alrededor de las vasijas son similares en contenido y organización. Aunque la banda inferior (Banda 1) en las tres vasijas no es idéntica, los signos tienen significados relacionados; todos son signos típicos de la iconografía de la muerte y los dioses de la muerte (Véase la procedencia y forma de las vasijas en Fig. 12).

Dichos complejos de signos debieron formar temas iconográficos. Se nota que hay grupos de signos que parecen referir ideográficamente a prácticas rituales en Mesoamérica y conceptos relacionados (Hernández, 2004b: II). Por ejemplo, en las vasijas frecuentemente se plasman juntos espinas de maguey y punzones de hueso (ver Fig. 8). En los códices religiosos antiguos ambos suelen también formar un par (p.ej. códice Borgia, 1993: 19) (Fig. 15).



↑ Figura 15. Imagen del códice Borgia (1993: 22) mostrando un personaje con una espina de maguey y un punzón de hueso en la mano. Cuando aparecen juntos estos signos parecen referir a nociones asociadas con ellos para el autosacrificio como acto de piedad y purificación ritual.

Las espinas y los punzones de hueso eran los típicos instrumentos de autosacrificio en Mesoamérica, por lo cual es muy posible que fueran una referencia ideográfica a piedad y purificación ritual (Jansen, 1998: 144; Nowotny, 1961: 27).

Además, esas espinas y huesos aparecen en las vasijas sobre una banda que representa al sol (Hernández, 2004a), el cual en la concepción mesoamericana es el principio de vida, la energía que nutre a todos los seres vivos (Anders y Jansen, 1993: 134). Sobre la banda solar a veces se combinan con las espinas y los huesos otros signos, como mazorcas de maíz, piedras preciosas, flores, rayos solares y cabezas de faisán (ver Fig. 8); en la pictografía del Postclásico Tardío todos ellos son signos típicos de preciosidad o abundancia (Anders y Jansen, 1993: 120; Nicholson y Quiñones, 1983: 37; Selser, 1963, I: 72 y 103). Además es común que aparezca en las vasijas, al lado de esta banda solar, una banda de

plumas o una banda de grecas escalonadas. Las plumas eran símbolos bien conocidos de preciosidad y nobleza (Aguilera, 1978: 18); las grecas escalonadas aparecían en contextos relacionados con nobleza y linajes importantes (Jansen y Pérez Jiménez, 2000: 14; Sharp, 1981: 7). Así, este complejo de signos —espinas y huesos, banda solar, banda de plumas y de grecas escalonadas— parece referir al sol, a piedad, a preciosidad y nobleza; todas ellas nociones altamente estimadas en Mesoamérica.

En comparación con códices y pintura mural del estilo Mixteca-Puebla, las vasijas presentan pocos signos, que suelen aparecer en sus partes más visibles. Se representan de forma estandarizada, y con frecuencia se repiten varias veces en su contorno. Esto sugiere que los textos pictográficos en las vasijas se codificaban de una manera simple, usando y repitiendo elementos fáciles de reconocer, con el fin de hacer accesible el mensaje a un público numeroso.

Es importante destacar que, a diferencia de los libros y murales pintados en el mismo estilo, en las vasijas tipo códice no se han identificado fechas, datos calendáricos, lugares geográficos o nombres personales, que son los componentes centrales de los registros históricos y de la pronosticación ritual. Esto sugiere que la información pintada en las vasijas no refería a esos tópicos. Además no se han identificado escenas que describan eventos históricos o que refieran a episodios conocidos de la historia sagrada mesoamericana. Muchos de los signos en las vasijas fueron parte del corpus iconográfico religioso del Postclásico mientras que otros fueron símbolos comunes para indicar preciosidad y nobleza. Así, muy probablemente los signos representaban nociones importantes en el contexto en que las vasijas tipo códice eran usadas, esto es, en actividades rituales.

La pictografía del Postclásico Tardío que se representaba en otros medios comunicaba mensajes importantes. En los libros precolombinos, en las pinturas murales y en los monumentos de piedra sobrevivientes, la pictografía refiere a pronosticación, práctica ritual e historia sagrada y dinástica. Era de esperar que en las vasijas tipo códice ocurriera lo mismo. Por tanto, el análisis de los signos y temas plasmados en ellas posiblemente nos dará luz sobre conceptos relacionados con las actividades rituales en que eran usadas.

Los temas representados en las vasijas tipo códice

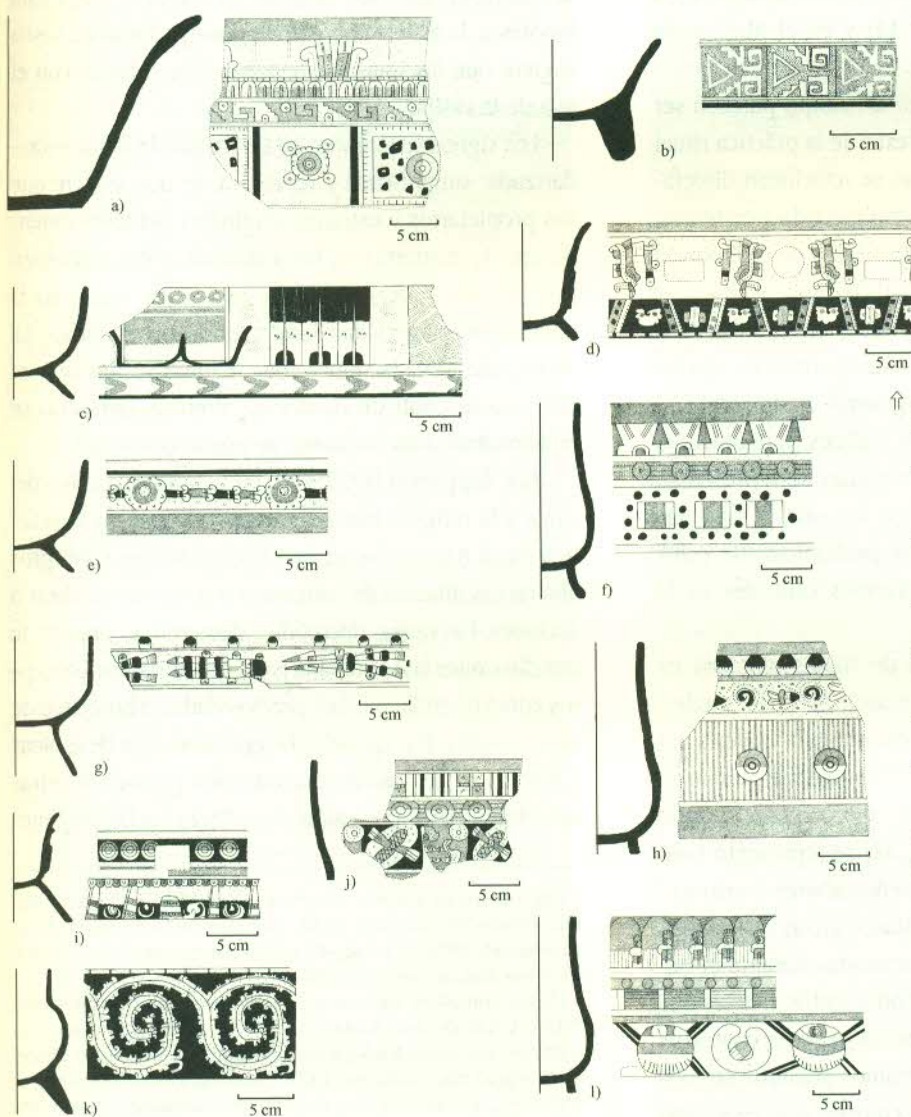
En estas vasijas se representaron temas de gran variedad y diversidad. Es muy interesante notar que en la muestra estudiada algunos complejos de signos aparecen sobre un fondo de color anaranjado mientras que otros están sobre uno negro u oscuro. De acuerdo a mi interpretación,⁵ los complejos de signos pintados sobre fondo naranja aluden ideográficamente a:

- a) piedad (ver Fig. 8),
- b) nobleza y lujo (Fig. 16).
- c) actividades de guerreros,

- d) seres con poderes extraordinarios,
- e) belleza,
- f) dioses de la fertilidad y pulque como bebida ceremonial, o
- g) fertilidad agrícola.

En contraste, los complejos de signos pintados sobre fondo negro u oscuro aluden a:

- a) la muerte y los antepasados,
- b) oscuridad,
- c) penitencia y purificación,
- d) varios dioses en particular, o
- e) humo como medio de contacto con los dioses y el otro mundo.



↑ Figura 16. Complejos de signos identificados en la muestra de estudio:

- a) Complejo Banda Solar en un apaxtle de Cholula, en el Valle de Puebla-Tlaxcala,
- b) complejo Nobleza y Lujo en un cajete trípode evertido de Apola, en la Mixteca Alta,
- c) complejo Águilas y Sol en una copa de Cholula,
- d) complejo Señores y Animales Poderosos en un sahumador o incensario de Cholula,
- e) complejo Flores en una copa de Cholula,
- f) complejo Pulque en un vaso con pedestal bajo, de Piedras Negras en el centro de Veracruz,
- g) complejo Guerreros en una copa de Cholula,
- h) complejo Fertilidad Agrícola en un vaso con pedestal bajo, de Ocotelulco en el Valle de Puebla-Tlaxcala,
- i) complejo Oscuridad en un sahumador sin procedencia,
- j) complejo Plegaria a la Muerte en un vaso de Ocotelulco,
- k) complejo Humo y Oscuridad en un jarrito trípode de Tututepec, en la región Mixteca de la Costa,
- l) complejo de vasijas de dioses en un vaso con pedestal bajo de Piedras Negras.

⁵ Una identificación e interpretación detallada de los complejos de signos en las vasijas se ofrece en Hernández (2005).

En general, los signos relacionados con el sol, la luz y las fiestas aparecen sobre un fondo naranja mientras que signos asociados con la muerte y temas rodeados de una atmósfera de oscuridad y misterio aparecen sobre un fondo oscuro. Estos dos grupos de conceptos contrastantes parecen corresponder a la dualidad fundamental luz/oscuridad tan común en la antigua cosmovisión de Mesoamérica. De acuerdo a documentos prehispánicos y coloniales tempranos el mundo, los dioses, la historia y la práctica ritual fueron organizados de acuerdo a esa dualidad. Un ejemplo muy conocido es la transición de la oscuridad a la luz como metáfora para el inicio de la presente era humana. Esto se muestra claramente en las historias sagradas registradas en el códice mixteco Vindobonensis (Jansen, 1997: 14) y en el libro maya Popol Vuh (Tedlock, 1996: 21).

Los temas representados en las vasijas parecen ser conceptos centrales en el contexto de la práctica ritual mesoamericana. Algunos temas se relacionan directamente a actividades rituales como piedad y penitencia. Otros parecen asociarse a ciertas clases de ceremonias como propiciación de fertilidad agrícola, culto a la muerte y los antepasados o acciones guerreras. Además, algunos temas representan nociones comunes ligadas a contextos ceremoniales en general como nobleza, belleza, oscuridad y humo. En códices, monumentos de piedra y pinturas murales antiguas se representan conceptos similares, aunque en las vasijas son más simplificados y repetitivos. Muy probablemente estos conceptos correspondían a intereses centrales de la gente mesoamericana.

Algunos de los complejos de signos pintados en las vasijas también se representaron en otros medios contemporáneos. Por ejemplo, el complejo "Banda solar con Espinas y Huesos" (ver Fig. 8) también se plasmó en monumentos aztecas de piedra.⁶ El complejo llamado «Plegaria a la Muerte» (ver Fig. 12) se representó también en pinturas murales, pequeños altares y mantas.⁷ Así, varios de los complejos pintados en las vasijas eran composiciones visuales bien conocidas durante el periodo Postclásico Tardío. Los monumentos, estructuras y objetos con esas imágenes fueron parte de contextos ceremoniales, e incluso ellos mismos debieron ser objetos ceremoniales. Esto implica que no sólo las vasijas tipo códice fueron pintadas con símbolos reconocidos de la práctica ritual mesoamericana, sino que también fueron artefactos ceremoniales.

Conclusión

Las vasijas tipo códice fueron objetos elegantes pero no estaban destinados solamente a un uso suntuario. Los motivos pintados en ellas formaban una pictografía que refería a nociones esenciales de la práctica ritual mesoamericana. Es muy posible que el significado de esos signos pintados estuviera relacionado al contexto en que esas vasijas eran usadas. Es decir, en vasijas diseñadas como vajilla de fiesta se pintaron símbolos de nobleza y lujo, mientras que en vasijas creadas para ceremonias de guerreros aparecían motivos bélicos bien conocidos. Aunque la escasa información arqueológica del contexto de esos objetos no apoya o niega esta hipótesis, la asociación entre signos y formas de vasija sugiere que las imágenes estaban relacionadas con el uso de la vasija.

Los signos se pintaron en las vasijas de forma estandarizada, simplificada y repetitiva, lo que sugiere que sus propietarios y usuarios originales debieron entenderlos. Aparentemente, los artesanos, y quizá también los usuarios, categorizaron a las vasijas siguiendo la noción mesoamericana fundamental de dualidad. La pictografía pintada sugiere que algunas vasijas se asociaban a un contexto de día/luz mientras que otras se relacionaban a un ambiente de noche/oscuridad.

Roy Rappaport (1999: 141), en su notable análisis del ritual y la religión humana, argumenta que en la práctica ritual hay artefactos que hacen visibles conceptos abstractos difíciles de comunicar a través de palabras o acciones. Las vasijas tipo códice debieron ser objetos de esa clase pues la iconografía parece materializar conceptos como ofrenda, piedad, preciosidad o la búsqueda de seres divinos. Por ejemplo, la representación de espinas y huesos en las vasijas materializaba piedad, mientras que plumas, grecas escalonadas y flores hacían tangibles

⁶ Este complejo aparece en el bien conocido Calendario Azteca (Matos Moctuzuma, 1988: Foto 8) y en la Piedra de Tizoc (Townsend, 1992: 95, figs. 49 y 40), aunque también en otros monumentos de piedra labrada.

⁷ Dicho complejo aparece en los murales de Tizatlán (Caso, 1927) y Ocotelulco (Contreras 1994), que pertenecen a la tradición del estilo Mixteca-Puebla. También ocurre en altares en la región azteca (Batres, 1979; Palacios, 1935: 300; Villagra, 1971: Fig. 33). En códices y documentos coloniales se representan mantas con el mismo patrón de signos. En un caso una de ellas está siendo quemada junto con otros "objetos idólatricos" (Relaciones Geográficas, 1984: Fig. 13). En otros dos casos las mantas son usadas por una sacerdotiza (códice Nuttall, 1992: 44; códice Tudela, 1980: 50r).

los conceptos de preciosidad y belleza. Por tanto, el análisis e interpretación de los temas representados en las vasijas permiten acercarnos un poco a la naturaleza de la práctica ritual y visión del mundo de los antiguos mesoamericanos.

Las vasijas tipo códice son un ejemplo de la posibilidad de explorar tanto los rituales antiguos como la cosmovisión de los pueblos a través de artefactos arqueológicos. Por supuesto, todavía no entendemos

todos los mensajes pintados en las vasijas. Tampoco sabemos si todos sus usuarios entendían dichos signos, o si los signos estimulaban emociones o sentimientos religiosos. Sin embargo, con la ayuda de libros prehispánicos y otros datos documentales podemos ahora conocer el significado amplio de la mayoría de los signos pintados en las vasijas, y ponerlos en el contexto de la práctica ritual mesoamericana.

Bibliografía

Aguilera, Carmen

1978 *Coyolxauhqui. Ensayo Iconográfico*. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México.

Anders, Ferdinand y Maarten Jansen

1993 *Manual del Adivino. Libro Explicativo del Llamado Códice Vaticano B*. Fondo de Cultura Económica, México.

As, Abraham van

2004 "Leiden Studies in Pottery Technology". *Leiden Journal of Pottery Studies* 20.

As, Abraham van, Loe Jacobs y Olivier Nieuwenhuyse

2004 "Early Pottery from Late Neolithic Tell Sabi Abyad II, Syria". *Leiden Journal of Pottery Studies* 20.

Batres, Leopoldo

1979 "Exploraciones en las Calles de las Escalerillas". En *Trabajos Arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México*, E. Matos, ed. SEP-INAH, México.

Beyer, Hermann

1969 *Hermann Beyer. Obras Completas*, vol 2. El México Antiguo 11.

Boone, Elizabeth

1994 "Introduction: Writing and Recording Knowledge". En *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, E. Boone y W. Mignolo, eds. Duke University Press, Durham.

Bray, Tamara, ed.

2003 *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*. Kluwer Academic/Plenum Press, New York.

Caso, Alfonso

1927 "Las Ruinas de Tizatlán, Tlaxcala". *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1.

Castillo, Noemí

1974 "La Llamada Cerámica Polícroma Mixteca no es un Producto Mixteco". *Comunicaciones Proyecto Puebla-Tlaxcala* 11.

Chadwick, Robert

1971 "Postclassic Pottery of the Central Valleys". En *Archaeology of Northern Mesoamerica Part 1*, G. Ekholm e I.

Bernal, eds. *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, R. Wauchope, ed. gral. University of Texas Press, Austin.

Códice Borgia

1993 *Códice Borgia*. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y L. Reyes. Fondo de Cultura Económica, México.

Códice Mendoza

1992 *The Codex Mendoza*. Con comentario de F. Berdan y P. Anawalt. University of California Press, Berkeley.

Códice Nuttall

1992 *Códice Zouche-Nuttall*. Con comentario de F. Anders, M. Jansen y A. Pérez. Fondo de Cultura Económica, México.

Códice Telleriano-Remensis

1995 *Codex Telleriano-Remensis*. Con comentario de E. Quiñones. University of Texas Press, Austin.

Códice Tudela

1980 *Códice Tudela*. Con comentario de J. Tudela de la Orden. Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Contreras, Eduardo

1994 "Los Murales y Cerámica Polícromos de la Zona Arqueológica de Ocotelulco, Tlaxcala". En *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, H. Nicholson y E. Quiñones, eds. Labyrinthos, Culver City.

Dibble, Charles

1971 "Writing in Central Mexico". En *Archaeology of Northern Mexico, Part 1*, G. Ekholm e I. Bernal, eds. *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, R. Wauchope, ed. gral. University of Texas Press, Austin.

Dietler, Michael

1996 "Feasts and Commensal Politics in the Political Economy. Food, Power and Status in Prehistoric Europe". En *Food and the Status Quest. An Interdisciplinary Perspective*, P. Wiessner y W. Schiefelhövel, eds. Berghahn Books, Providence.

Dietler, Michael y Brian Hayden, eds.

2001 *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Smithsonian Institution Press, Washington

Goody, Jack

1991 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge University Press, Cambridge.

Gosselain, Olivier

2000 "Materializing Identities: an African Perspective". *Journal of Archaeological Method and Theory* 7(3).

Hernández, Gilda

2004a "Las Vasijas Polícromas 'Tipo Códice' con Banda Solar del Estilo Mixteca-Puebla". *Mexicon* 26(3).

2004b "Temas Rituales en la Cerámica 'Tipo Códice' del Estilo Mixteca-Puebla". *Journal de la Société des Américanistes* 90(2).

2005 *Vasijas para Ceremonia. Iconografía de la Cerámica Tipo Códice del Estilo Mixteca-Puebla*. Tesis doctoral publicada, Universidad de Leiden, Leiden.

Hofman, Corinne y Loe Jacobs

2000/2001 "The Dynamics of Technology, Function and Style: A Study of Early Ceramic Age Pottery from the Caribbean". *Newsletter of the Department of Pottery Technology (Leiden University)* 18/19.

Jansen, Maarten

1997 "La Serpiente Emplumada y el Amanecer de la Historia". En *Códices, Caciques y Comunidades*, M. Jansen y L. Reyes, eds. Cuadernos de Historia Latinoamericana No. 5. Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Ridderkerk.

1998 "La Fuerza de los Cuatro Vientos. Los Manuscritos 20 y 21 del *Fonds Mexicain*". *Journal de la Société des Américanistes* 84(2).

Jansen, Maarten y Aurora Pérez Jiménez

2000 *La Dinastía de Añute. Historia, Literatura e Ideología de un Reino Mixteco*. CNWS, Leiden University, Leiden.

León Postilla, Miguel

1992 *Literaturas Indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, México.

Lind, Michael

1994 "Cholula and Mixteca Polychromes: Two Mixteca-Puebla Regional Sub-Styles". En *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, H. Nicholson y E. Quiñones, eds. Labyrinthos, Culver City.

Matos Moctezuma, Eduardo

1988 *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*. Thames and Hudson, London.

McCafferty, Geoffrey

1994 "The Mixteca-Puebla Stylistic Tradition at Early Postclassic Cholula". En *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, H. Nicholson y E. Quiñones, eds. Labyrinthos, Culver City.

Müller, Florencia

1978 *La Alfarería de Cholula*. INAH, México.

Neff, Hector, Ronald Bishop, Edward Sisson, Michael Glascock y Penny Sisson

1994 "Neutron Activation Analysis of Late Postclassic Polychrome Pottery from Central Mexico". En *Mixteca*

Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology, H. B. Nicholson y E. Quiñones, eds. Labyrinthos, Culver City.

Nicholson, Henry

1966 "The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology: a Re-examination". *Ancient Mesoamerica*, J. Graham, ed. Peek Publications, Palo Alto.

1982 "The Mixteca-Puebla Concept Revisited". En *The Art and Iconography of Late Postclassic Central Mexico*, E. Boone, ed. *Dumbarton Oaks Research Library and Collections*, Washington, D.C.

Nicholson, Henry y Eloise Quiñones

1983 *Art of Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*. National Gallery of Art, Washington, D.C.

1994 "Introduction". En *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, H.B. Nicholson y E. Quiñones, eds. Labyrinthos, Culver City.

Nowotny, Karl Anton

1961 *Tlacuilloli: Die mexikanischen Bilderschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex Borgia Gruppe*. Monumenta Americana, Berlin

Palacios, Enrique

1935 *Tenayuca: Estudio Arqueológico de la Pirámide de este Lugar, hecho por el Departamento de Monumentos*. Secretaría de Educación Pública, México.

Pohl, John

2003 "Ritual and Iconographic Variability in Mixteca-Puebla Polychrome Pottery". En *The Postclassic Mesoamerican World*, M. Smith y F. Berdan, eds. University of Utah Press, Salt Lake City.

Quiñones, Eloise

1994 "The Codex Style: Which Codex? Which Style?". En *Mixteca-Puebla. Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. Labyrinthos, H.B. Nicholson y E. Quiñones, eds. Labyrinthos, Culver City.

Ramsey, James

1982 "An Examination of Mixtec Iconography". En *Aspects of the Mixteca-Puebla Style and Mixtec and Central Mexican Culture in Southern Mesoamerica*, D. Stone, ed. Occasional Paper 4. Middle American Research Institute, New Orleans.

Rappaport, Roy

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press, Cambridge.

Relaciones Geográficas del Siglo XVI

1984 *Tlaxcala*, vol. 1, R. Acuña, ed. UNAM, México.

Robertson, Donald

1961 "The Style of the Borgia Group of Mexican Pre-conquest Manuscripts". *Proceedings of the XXth International Congress of the History of Art*, New York. New York.

Sahagún, Bernardino de

1992 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa, México.

Seler, Eduard

1908 *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, vol. 3. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.

1963 *Comentarios al Códice Borgia*, vol. 1. Fondo de Cultura Económica, México.

Sharp, Rosemary

1981 *Chaacs and Chiefs*. Studies in Precolumbian Art and Archaeology 24. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Smith, Michael y Cynthia Heath-Smith

1980 "Waves of Influence in Postclassic Mesoamerica? A Critique of the Mixteca-Puebla Concept". *Anthropology* 4(2).

Stark, Miriam

1998 "Technical Choices and Social Boundaries in Material Culture Patterning: An Introduction". En *The Archaeology of Social Boundaries*, M. Stark, ed. Smithsonian Institution Press, Washington.

Tedlock, Dennis

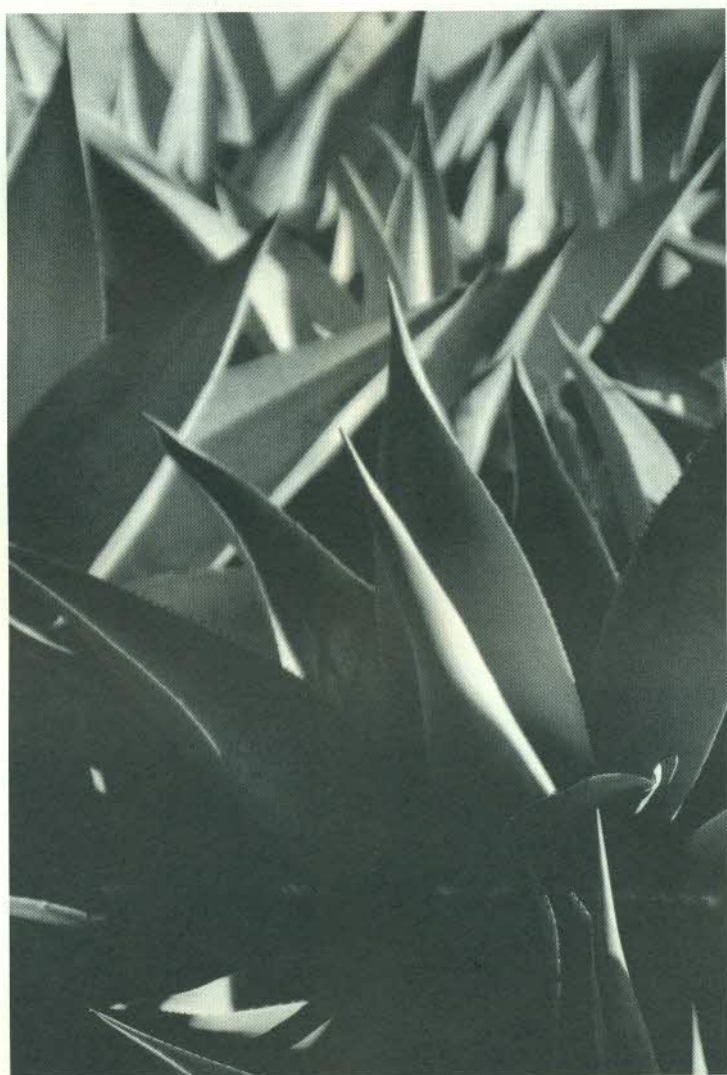
1996 *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. Simon & Schuster, New York.

Townsend, Richard

1992 *The Aztecs*. Thames and Hudson, London.

Villagra, Agustín

1971 "Mural Painting in Central Mexico". En *Archaeology of Northern Mesoamerica, Part 1*, G. Ekholm e I. Bernal, eds. Handbook of Middle American Indians, vol. 10, R. Wauchope gal. ed. University of Texas Press, Austin.



Acerca del “Estudio craneométrico zapoteca” realizado por el doctor Francisco Martínez Baca en la última década del siglo XIX

Sergio López Alonso
Centro INAH Oaxaca

Introducción

Francisco Martínez Baca, médico militar poblano, fue uno de los pioneros de las investigaciones de antropología física en México. Sus trabajos sobre antropología criminal realizados en las postrimerías del siglo XIX, en la Penitenciaría del estado de Puebla (Martínez Baca y Vergara, 1894), fueron considerados de frontera en su momento (Serrano y Rodríguez, 1988). En los últimos años, estos trabajos han sido ubicados dentro de una visión de la filosofía positivista que hizo incursionar las ciencias biológicas en el campo de las ciencias sociales (Cruz Barrera, 1995 y 2001) e influyó en los ámbitos jurídico y antropológico de la época (Urías, 2000).

Aquí me referiré al trabajo intitulado “Estudio craneométrico zapoteca”, elaborado por Francisco Martínez Baca y presentado en la XI reunión del Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en la ciudad de México en 1895 y que fue publicado en 1897 en las actas de dicho Congreso. Consta de 27 páginas y tres cuadros extensos con abundante información craneométrica.

Es amplio y prolijo, un tipo de documento que no siempre ha tenido cabida en los congresos internacionales. El autor aclara que por limitaciones de tiempo, omite ofrecer en esa presentación sus consideraciones en relación al análisis comparativo del material óseo examinado, y que éstas las reserva para un trabajo en preparación y próximo a publicarse. No se sabe, sin embargo, de la existencia de tal versión ampliada y posterior a la que ahora se analiza.

Me interesó revisar el trabajo porque en el ámbito de la antropología física se le ha mencionado sólo como referencia histórica (León, 1919; López Alonso, 1988; Serrano y Rodríguez, 1988; Lagunas Rodríguez, 1994, entre otros), por lo que me parece necesario hacer resaltar algunos aspectos relevantes, como son: los objetivos del trabajo, sus elementos teóricos, metodológicos y técnicos, al igual que los datos craneométricos que analiza el autor. Además, llamar la atención sobre el “obstáculo epistemológico”¹ que hace posible

¹ Ver Bachelard (1948)

que el autor infiera una serie de atributos a los rasgos osteológicos y dentarios por él observados y asigne filiación zapoteca a estos restos, muy a pesar de tener conocimiento detallado acerca del sitio de su hallazgo, mismo que el autor consigna con precisión como se verá más adelante. Por tanto, todo parecía indicar que la designación étnica de "cráneos zapotecas" no era un simple equívoco inadvertido de Martínez Baca, ya que en la parte introductoria de su trabajo establece: "... sólo me limitaré a los puntos principales que creo necesarios para la identificación de los cráneos, y ponen de manifiesto el fundamento con que los llamo zapotecas" (p. 238).

Sobre los objetivos del estudio craneométrico

La convicción y propósitos del autor en el trabajo que se examina quedan patentizados en el siguiente pasaje inicial de su estudio:

"La craneometría mexicana, fundamento para la clasificación de las razas que poblaron el territorio mexicano, se hace sentir en la actualidad como una necesidad científica; ya que las estrechas relaciones de esta naturaleza nos obligan a definir nuestras razas, antropológicamente hablando, para darles su lugar, tantos años vacío, en las clasificaciones de pueblos que la científica Europa se ha encargado de formar" (p.237-238).

Esta línea de pensamiento, que aquí encontró objeto de estudio idóneo para su aplicación, fue la misma que guió el empeño de Martínez Baca y su equipo de colaboradores en el Laboratorio Antropométrico a su cargo, instalado en 1891 en la Penitenciaría del estado de Puebla, lugar donde fueron estudiados cráneos y cerebros, en su mayoría de gente indígena fallecida en la institución (Martínez Baca y Vergara, 1894), y donde seguramente se hizo el análisis de estos cráneos.

El material estudiado

Se trata de nueve cráneos de individuos adultos, cinco del sexo masculino y cuatro del femenino; además, siete fémures y tres húmeros. Los cráneos estaban en buen estado de conservación, a juzgar por la prolija información craneológica analizada en el texto. Otros

artefactos arqueológicos mencionados son: "fragmentos de lienzos de algodón, puntas de lanzas de cobre, husos para hilar y pequeños ídolos". Se desconoce el paradero de todos estos materiales arqueológicos.

Señala que los cráneos proceden de "uno de los pueblos de la municipalidad de Tezoatlán, perteneciente al Distrito de Silacayoapan, del Estado de Oaxaca". Luego precisa:

El pueblo de San Agustín Atenanco, cuya etimología es 'lugar de la presa de agua', está situado en una cañada que forman los cerros que miran al Occidente, nombrados 'Cabeza de Tortuga' y 'Cruz del Clavo' y al Este el cerro de 'La Botija' y la 'Tierra Verde'; con altura de 1675 metros sobre el nivel del mar.

Al pie de la Loma del Palmar, por el lado que mira al O, hay una gruta que se conoce en el pueblo con el nombre de 'Cueva del Salitre', de este lugar se extrajeron los cráneos que me propongo estudiar..." (p.238).

Con toda seguridad se trata del pueblo actualmente conocido como San Agustín Atenango, municipio del mismo nombre, del distrito de Silacayoapan, en el estado de Oaxaca² (Fig.1). Dice que los esqueletos estaban "sentados y superpuestos, en órdenes paralelos, cubiertos por una capa ligera de tierra". Se puede saber que estos materiales no fueron extraídos de la gruta por el propio Martínez Baca, sino enviados a él para su estudio, porque al analizar los materiales textiles considera que no todos corresponden a la misma época arqueológica por su textura y diseño, y señala: "Puede suceder que la mano inexperta que osó penetrar en ese recinto, extrayendo cuanto encontraba, haya dado por casualidad con las capas superiores e inferiores de túmulo, juntando así épocas lejanas unas de otras" (p. 241).

² Esta localidad se ubica a los 98° 00' 50'' longitud Oeste y 17° 30' 25'' latitud norte, a una altitud de 1300 msnm, y a 57 km. de Huajuapán de León.

generativo. En este orden, la influencia del entorno físico natural —compuesto por el clima, la altitud y la latitud—, así como el sociocultural —espacio donde campeaba la pobreza con todos sus lastres—, se consideraban factores determinantes del supuesto proceso degenerativo.

Degeneración y atavismo se usaron para calificar grupos humanos enteros, particularmente los aborígenes; es decir, la “naturaleza” los había vuelto al tipo primitivo. Fue por ello que se colocó en esta categoría a delincuentes, alienados y a los grupos indígenas, por sus notables diferencias físicas y culturales respecto a los cánones europeos desde los cuales se juzgaban atrasados.

Las observaciones y variables registradas para el análisis raciológico fueron diversas. Se desarrollaron métodos y técnicas para captar y representar cada una de las características morfológicas del cuerpo humano mediante mediciones, retratos, dibujos y moldes. La integración de colecciones compuestas por estos materiales fue tarea prioritaria desarrollada en los centros de investigación, donde éstos eran guardados y clasificados con gran celo. Ejemplares óseos humanos de distintos pueblos del mundo, así como de individuos alienados, malformados y delincuentes famosos fueron verdaderas piezas de museo y merecedores de análisis y discusiones académicas memorables.

Esta visión influyó de manera profunda en el examen realizado sobre los restos craneales estudiados por Martínez Baca, así como en los comentarios del autor acerca de los materiales arqueológicos asociados a los restos óseos humanos descritos; se trata, en última instancia, de un serio “obstáculo epistemológico que obnubila la visión del investigador (Bachelard, 1948).

En lo que respecta a métodos y técnicas empleados para el estudio de los cráneos, vale insistir que en aquel entonces Martínez Baca dirigía el laboratorio de antropometría en la Penitenciaría del Estado de Puebla, donde se sabe que disponía del instrumental y las técnicas antropométricas más avanzadas de su época (León, 1919).

Estructura del trabajo

La estructura del trabajo que se analiza tiene como base el examen de los restos craneales, por lo que el

énfasis está puesto en este segmento esquelético como se puede constatar en los siguientes apartados que componen la obra:

- Introducción (no lleva título)
- Identificación de los cráneos
- Forma del cráneo
- Craneoscopia: Donde describe y analiza las características del cráneo y cara y considera las siguientes regiones anatómicas:
 - Región facial.
 - Maxilar inferior (esta porción no la menciona en los cráneos femeninos).
 - Región fronto-occipital
 - Región temporal
 - Región basilar
- Caracteres dominantes
- Tres cuadros extensos de datos craneométricos

El desglose de los apartados anteriores permite al autor hacer gala de su erudición en el tema, pues además del dominio y manejo de la craneología deja fluir los conocimientos y concepciones teóricas que enmarcan su disertación y conducen sus interpretaciones acerca de los restos óseos y demás materiales arqueológicos examinados; infiere peculiaridades de la cultura material de donde provinieron los restos; indaga antigüedad de los mismos tanto a partir de su morfología como del análisis del contenido de fluor en los huesos largos y, desde luego, discute la identificación raciológica de los cráneos, que es su principal objetivo.

A continuación se ofrece una breve descripción y análisis de cada uno de los rubros señalados.

Identificación de los cráneos

De inicio, el autor recalca su interés por robustecer sus inducciones acerca de la raza⁶ a la que se asimilan los restos a partir del examen exhaustivo del cráneo. Considera por una parte las características craneales de orden cultural, como son las deformaciones intencionales y las mutilaciones dentarias, y por otra las

⁶ El autor no ofrece explicación alguna acerca del término raza. Pero es claro que no hace distinción entre el término biológico de raza con el cultural de etnia, problema muy común de la antropología (antropología física) de la época.

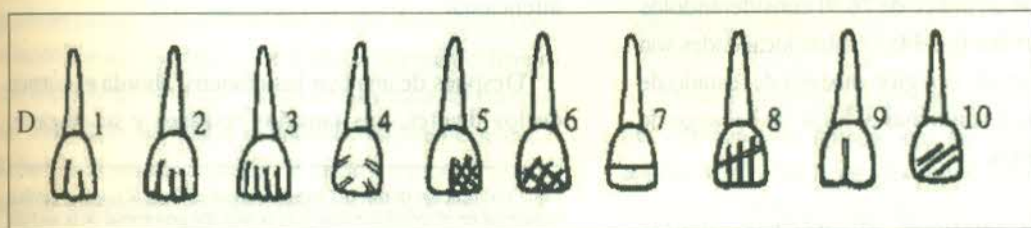
biológicas propiamente dichas. Esta consideración lo lleva a describir y discutir primero sus observaciones acerca de las modificaciones observadas en los dientes y que él describe como "... estrías o surcos longitudinales y profundos, practicados artificialmente en la cara anterior y borde libre de los incisivos, tanto superiores como inferiores" (p.239); y dice haber observado dos o tres de estas líneas paralelas "... extendidas desde la parte del cuerpo [de la pieza dentaria] más próxima a la encía, hasta el borde, el cual adquiere la forma de sierra" (p. 246).

De acuerdo con esta descripción, se alude a supuestas modificaciones hechas tanto en el borde incisal como en la cara anterior o vestibular del diente. Sobre este particular cabe precisar que hasta el año 1982, de acuerdo con lo reportado por Romero (1986), el tipo de diseño descrito por Martínez Baca no se había reportado para México. Es decir, no se había descrito tipo de mutilación dentaria similar al mencionado por Martínez Baca; se conocen dientes con incisiones o canaladuras en la cara vestibular como los del tipo D, ilustrado en la Figura 2 ó bien limaduras en forma de sierra en el borde incisal como los del tipo A que se ilustran en la Figura 3, pero no se hallan limaduras de ambos tipos en una misma pieza dental. Diseño imaginario o real de mutilación dentaria, aquí encontré materia para especular acerca de la utilidad de este modo de "modificar" los dientes al señalar: "...

este carácter que no es común a las demás razas que invadieron el Continente Americano.....nos da derecho para suponer la costumbre antropofágica..." (p. 239), aunque enseguida aclara que no le parece que los zapotecos hayan sido antropófagos, por lo que sugiere que estos cráneos deben ser muy antiguos. Pero abandona este argumento posteriormente para sostener que los susodichos cráneos son zapotecos.

Lo más probable es que las mutilaciones en cuestión correspondan a los tipos D-1 y D-2 de la clasificación de Romero, en los cuales sólo se halla afectada la cara anterior y dependiendo del número de estrías o incisiones presentes, el tipo de mutilación puede clasificarse como D-1 si presenta dos estrías, como D-2 si muestra tres y como D-3 si exhibe cuatro acanaladuras. Son tipos en los cuales no está afectado para nada el borde incisal del diente, como puede verse en la Figura 2.

Se sabe que los tipos D-1 y D-2 más antiguos corresponden al Posclásico Inferior y fueron localizados en Cerro de las Mesas, Veracruz, mientras que en el Posclásico Tardío se registran en otras localidades, como Monte Albán, en la fase Monte Albán V (Romero, 1986:101), siendo aquí el único sitio donde se reporta la presencia de los tres tipos de mutilaciones con incisiones en la cara anterior de los incisivos (D-1, D-2 y D-3) conocidos a la fecha para el México Prehispánico (Cuadro 1).



↑ Figura 2. Distintas formas de mutilaciones dentarias del tipo D registradas por Romero (1986: 11).

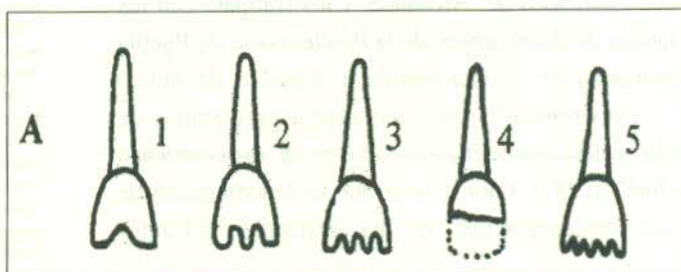


Figura 3. Diferentes formas de mutilaciones dentarias del tipo A registradas por Romero (1986: 11). ⇒

Cuadro I. Distribución de los tipos de mutilación dentaria D-1, D-2, y D-3 en el México Prehispánico, según horizontes culturales

Horizonte Cultural	Estado	Localidad	Tipos
Postclásico Superior	D.F.	Tlatelolco	D-1, D-2
	Oaxaca	Monte Albán	D-1, D-2 y D-3
		Tlacuache, Ojitlán	D-2
		Zaachila	D-2
Puebla	Cholula	D-1, D-2	
Postclásico Inferior	Veracruz	Cerro de las Mesas	D-1, D-2

Fuente: Romero (1958 y 1986).

Forma del cráneo

Inicia esta parte del texto señalando que en antropología se reconocen dos tipos de formas craneales en "las razas humanas fósiles", a saber: dolicocefalos y braquicefalos.⁷ En su afán por comparar los datos craneales que analiza, revisó y midió 58 cráneos de la colección Tlatelolco del Museo Nacional⁸ de los cuales obtuvo índice craneal de 85.43 (braquicráneos); examinó también cráneos "chichimecas" de la colección Tagle del propio museo; sobre éstos comenta que en su mayoría son dolicocefalos.

Para proseguir con su indagación acerca de la filiación racial de estos restos humanos recabó información cefalométrica entre los habitantes de la región, hizo mediciones cefálicas en individuos originarios de Huajuapán de León, donde obtuvo un índice cefálico medio de 80.16 y los clasificó como sub braquicefalos, y de Teposcolula con un índice de 76.91 considerándolos como sub dolicocefalos (p.244).⁹ Ambas localidades son cabeceras distritales de la región mixteca del estado de Oaxaca, más o menos próximas al lugar de hallazgo de los restos estudiados.

Con los datos anteriores, el autor hace algunas consideraciones acerca de la morfología de los cráneos estudiados de "Atenanco" y los compara con los cráneos de delinquentes de la Penitenciaría de Puebla reportados en su obra intitulada "Estudios de Antropología Criminal", donde encuentra predominio de dolicocefalos sobre braquicefalos en la "raza mexicana actual" (p.243). Cabe aclarar que la denominación de "raza mexicana actual" es una abstracción del autor

que no corresponde a realidad alguna. Si se refiere a la distribución de este índice entre los grupos étnicos de México, otras investigaciones sistemáticas sobre el tema tuvieron inicio poco después de publicado el trabajo que nos ocupa;¹⁰ de este modo, la información disponible sobre características cefálicas en aquella época era muy escasa o francamente nula como para alcanzar generalizaciones.

Afirma que "las formas exageradas de la dolicocefalia y de la braquicefalia aumentan notablemente a medida que se retrocede a las edades antiguas..." y de acuerdo con este principio opina que los cráneos zapotecos "pertenecen a una época, por lo menos, muy anterior a la conquista" (p. 245), dada su extrema braquicefalia. Los valores del índice craneal horizontal se consignan en su "Cuadro estadístico craneométrico" que aparece en las últimas páginas del trabajo y éstos oscilan entre 87.05 y 108.10, valores en efecto muy altos, pero esto pudo deberse porque incluye cráneos con deformación intencional.

Después de analizar los cráneos, aborda el examen de los dientes, sus tamaños relativos y su desgaste,

⁷ Esta clasificación deriva del índice craneal horizontal o índice cefálico horizontal en el individuo vivo, y es la relación porcentual de la anchura de la cabeza y su longitud. Actualmente se acepta la clasificación de tres tipos de formas del cráneo a partir del valor de este índice: Cráneo corto (braquicráneo) más de 80, cráneo medio (mesocráneo) 75 a 79.9 y cráneo alargado (dolicocefalo) hasta 74.9 (Comas, 1966: 388-389).

⁸ Actual Museo Nacional de Antropología, sitio donde se ubican las colecciones referidas, que pertenecen a la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

⁹ De acuerdo con la clasificación utilizada actualmente, los primeros serían braquicefalos y los segundos mesocefalos.

¹⁰ Uno de los objetivos de la misión francesa era recolectar información antropométrica de la población indígena mexicana, pero sólo pudo registrar algunos datos aislados (Hamy, 1884). Fue hasta los inicios del siglo XX cuando Frederick Starr y Aleš Hrdlicka realizaron investigaciones antropométricas sistemáticas en grupos indígenas de México (López Alonso, 1996).

siempre con el interés de encontrar características morfológicas atribuibles a razas inferiores. De igual manera trata la morfología de la mandíbula. Asimismo examina y discute características de los huesos largos (3 húmeros y 7 fémures). Se refiere a la torsión y arco del fémur, al grado de torsión del húmero y la perforación de la cavidad olecraneana, considerada entonces como carácter simiano en proceso de desaparición en el hombre moderno

Al tratar sobre la deformación intencional que presentan los cráneos estudiados, el autor expresa: "Los cráneos pertenecientes a la raza de que tratamos, son euricefalos¹¹ (de cabeza ancha) y su deformidad, o es un carácter de raza, o se produjo artificialmente" (p. 245). Luego de una amplia disquisición acerca de la conformación de estos cráneos, resuelve que están afectados por deformación artificial (p.246). Describe de manera amplia y precisa las características de la deformación observada, mencionando las distintas regiones craneales afectadas por el aparato deformador. Refiere igualmente huellas dejadas por las ataduras que sujetaban dicho aparato. Opina que la conformación cefálica así lograda era semejante a la trilobada descrita por Gosse,¹² en cráneos totonacos, pero al no ser exactamente iguales a aquellos, a la conformación de los suyos la llamó "trilobada modificada" (p.246).

Al abordar el análisis de los huesos largos examina una serie de rasgos anatómicos entre los cuales destacan: la perforación de la cavidad olecraneana del húmero; el grado de torsión de la extremidad inferior del húmero con relación a su eje; el ángulo que forma el cuerpo del fémur con el cuello del mismo; el grado de curvatura del cuerpo del fémur con relación a la apófisis del mismo hueso. Refiere el desarrollo notable de las inserciones musculares de los fémures, también describe y aporta datos de todos y cada uno de los rasgos óseos mencionados y en todos ellos encuentra signos de inferioridad racial. De este modo concluye que las características presentes en los huesos largos estudiados son muy primitivas.

Fecha de los materiales óseos

Llegamos así, dice nuestro autor, "... a la última parte de nuestro estudio o sea a la análisis química (sic) de

los huesos largos, la que será tanto más importante, cuanto que ésta pondrá de manifiesto la exactitud de nuestras apreciaciones respecto a la antigüedad de los cráneos" (p.252).

Señala a continuación la importancia atribuida al análisis de la cantidad de fluor contenida en cenizas de material óseo para determinar su antigüedad y proporciona resultados del análisis de cenizas de fragmentos de los huesos largos que le fueron entregados. Reporta la proporción de ácido carbónico (4.90), de ácido fosfórico (51.27) y de fluor (0.54), comparando estos resultados con los obtenidos por Carnot para restos fósiles (ficha no consignada) y con la concentración de fluor obtenida en una tibia humana "moderna", analizada para el caso y que dio una concentración de tan sólo 0.17.

Con base en lo anterior, Martínez Baca expresa que "por todo lo expuesto podemos concluir: 1º, que los cráneos tomados de los túmulos de San Agustín Atenanco (Tezoatlán) son probablemente zapotecas. 2º, Que estos son muy anteriores a la Conquista..." (p. 253).

Craneoscopia

En esta parte hace la identificación por edad y sexo de los restos craneales. Distingue cinco cráneos masculinos y cuatro femeninos. A tres los consideró como de individuo adulto, cinco como de adultos maduros y uno como de anciano.

Describe con detalle las características según regiones craneales de acuerdo con la técnica de Broca (no aporta ficha). Inicia con la descripción de los cráneos femeninos, después aborda los masculinos. Una vez hecho el examen de rasgos craneofaciales, presenta los que considera caracterizan a los cráneos revisados (rasgos raciales) y los denomina caracteres dominantes, a saber:

¹¹ En la nomenclatura contemporánea a los cráneos anchos cuyos valores del Índice Craneal Horizontal van de 75 a 79.9, se les denomina braquicráneos. Este término también es usado por el autor, aunque aquí habla de euricefalia.

¹² Se refiere a Louis Andre Gosse, quien en 1871 describió cráneos con deformación que él denominó bilobados y trilobados, porque vistos en norma superior, parecen presentar dos o tres lóbulos (Dávalos Hurtado, 1951:70-71).

Región facial, habla de las características de la glabella, de los arcos superciliares, las apófisis orbitarias externas del frontal, los huesos nasales, la abertura orbitaria, la abertura nasal, la espina nasal, las fosas caninas, los agujeros suborbitarios. Señala características de los pómulos, del tubérculo del malar, de la arcada alveolar.

Maxilar inferior (mandíbula), describe peculiaridades de distintos rasgos en esta pieza, como la eminencia mentoniana, los agujeros mentonianos, las apófisis geni, la región goníaca, las apófisis coronoides y los cóndilos, del desgaste dentario, de las apófisis coronoides, y de la escotadura sigmoidea. Apunta que todos los cráneos muestran prognatismo en la región facial y que el prognatismo simple alveolodentario superior es el dominante. Menciona el carácter hiperbólico del arco alveolar de las siete mandíbulas que le fueron entregadas y señala que este tipo de arcada "es frecuente en las razas inferiores" (p.247) así como de la barba cuadrada que éstas mostraban, rasgo considerado como de "raza inferior tal vez extinguida" (p. 248) y remarca que "la barba cuadrada en los cráneos actuales es quizá un carácter atávico o bien un carácter permanente, que tiende a extinguirse por el cruzamiento y la selección." (p.248).

Del modo anterior prosigue con lo que llama región *fronto-occipital*. Describe las características de las eminencias frontales, la frente huidiza en las mujeres, las eminencias parietales; refiere la frecuente ausencia de agujeros parietales, de las variaciones de la protuberancia occipital, de las líneas curvas occipitales, de las crestas occipitales. Describe la presencia de huesos wormianos en la sutura lambdoidea. Señala la complicación de las suturas frontoparietales y sagitales y menciona sinostosis en sus varios grados en las suturas y hace destacar el cierre total de éstas en algunos cráneos, pero señala que no son precoces. En varios de los casos anota el grado de pronunciamiento de los rasgos mencionados de acuerdo a la clasificación de Broca. Recalca que todos estos materiales presentan "plagiocefalia",¹³ con predominio de la "plagiocefalia izquierda".

Región temporal. Hace destacar la forma en H de la región ptérica y menciona la presencia de una depre-

sión vertical en la región temporo-parietal del cráneo femenino IX "como si fuera una deformación artificial producida por un lazo estrecho llevado permanentemente en el lugar" (p. 256).

Región basilar. Señala las características de los cóndilos del occipital. Menciona un caso de soldadura del atlas al cóndilo del occipital, refiere la rugosidad de la apófisis basilar, el grosor del apófisis estiloides, características de la ranura digástrica y de las alas externas de la apófisis pterigoides.

Sobre la identificación de los cráneos

Identificar el origen étnico a partir del análisis morfológico de restos craneales resulta una tarea complicada y a menudo infructífera, pero el autor tenía claridad acerca de la metodología a seguir: 1) estudiar los rasgos culturales disponibles y 2) analizar las características biológicas presentes en los restos óseos. El lugar de hallazgo de los restos sólo lo toma como una "...presunción para suponer como originarios de la raza en cuestión" (p. 242). Por tanto recurre, por un lado, a los elementos culturales para argumentar la identificación de los materiales al señalar:

...y en el pueblo zapoteca, industrioso y activo, caracterizaba su arte decorativo la greca, adorno que aparece siempre en sus monumentos, estandartes, vestidos, etc. Y como en las cintas de que ya hicimos mención, el dibujo que las adorna es la greca, tenemos un indicio más para admitir que los cráneos que con las cintas se extrajeron son zapotecas. (p. 242).

A continuación recalca:

Pero dada la reunión de condiciones del lugar, de objetos que la historia asegura que pertenecieron a los pueblos que ocuparon determinadas regiones del Nuevo Continente; de dibujos, en fin, que la tradición y los monumentos existentes se encargan de identificar con los ejemplares que nos sirven para ello, nos es permitido suponer que los cráneos en que vamos a ocuparnos, son zapotecas. (p. 242).

¹³ Se trata de malformaciones del cráneo que pueden ser de origen patológico o se producen por efecto de fuerzas mecánicas intencionales o no.

Páginas después trata sobre la morfología craneal al decir:

La familia mixteco-zapoteca, se extiende, como se sabe, por el Estado de Oaxaca y parte de los Estados de Puebla y Guerrero, con los que linda al Norte y Oeste respectivamente, ocupando los mixtecos la región oriental y *los zapotecos la occidental*, comprendiendo esta última región el Distrito de Silcayoapan; pues bien, en estos lugares la mayor parte de sus habitantes natos tienen las cabezas cortas, aunque no muy anchas. (p. 244) (subrayado nuestro).

La cita anterior aclara el desafortunado equívoco del Dr. Martínez Baca, pues desde tiempo atrás ya se conocía la distribución de estas dos lenguas principales en el estado de Oaxaca por los estudios disponibles. Por ejemplo Orozco y Berra (1864: 173-197) señalaba la localización geográfica de los pueblos zapotecos y mixtecos. Los zapotecos no ocuparon la región occidental del estado de Oaxaca, esa región fue esencialmente asiento de pueblos mixtecos. Se trata de una ubicación errónea que no fue señalada y corregida en su momento.

Comentarios

El trabajo de antropología física en cuestión fue realizado con meticulosidad a juzgar por el examen craneoscópico

y la cantidad de datos craneométricos obtenidos de los materiales y consignados en los cuadros anexos, al igual que las pruebas de fechamiento aplicado, lo que habla a favor de los conocimientos avanzados que el autor poseía en este campo de investigación para su época, así como de su capacidad de gestión para disponer de un laboratorio y el instrumental antropométrico necesarios para obtener la cantidad de información consignada; todo esto en una época en la que aún no se habían consolidado, a nivel internacional, las técnicas de medición; por esta razón, el autor recurre a las instrucciones de Broca. La estandarización de los instrumentos antropométricos y de las técnicas de medición, así como de la nomenclatura específica, se lograron en la Convención Internacional de Mónaco para la Unificación de las Medidas Craneométricas y Cefalométricas celebrada en 1906. De modo que se trata, como se dijo al inicio, de un importante trabajo pionero de craneometría realizado en México.

Ilustra, por otra parte, la manera como operan determinados "obstáculos epistemológicos" en el proceso de generación de conocimiento y que conducen a equívocos como son la designación étnica de los cráneos analizados y los distintos atributos inferidos de los rasgos observados, esto último derivado de la orientación ideológica del autor y que al final de cuentas son producto de la época que le tocó vivir.

Bibliografía

Bachelard, G.

1948 *La formación del espíritu científico*. México: Siglo veintiuno editores.

Broca, P.

1865 "Instructions générales pour les recherches et observations anthropologiques. Instructions craniologiques et craniométriques", en: *Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*. Série I, Tome 2, y Série 2, Tome 2 (1875).

Comas, J.

1966 *Manual de Antropología Física*. México: UNAM.

Convención Internacional de Mónaco

1906 "Convención Internacional de Mónaco para la unificación de las medidas craneométricas y cefalométricas", en: *Manual de Antropología Física* (Comas, 1966). UNAM.

Cruz Barrera, N. E.

1995 "La proyección de los nuevos saberes. El Departamento de Antropología Criminal de Puebla en el siglo XIX", en: *Estudios de Antropología Biológica*, V: 451-467. México.

Cruz Barrera, N. E.

2001 "Indígenas y criminalidad en el porfiriato. El caso de Puebla", en: *Ciencias*, Núm. 60-61. México: Facultad de Ciencias, UNAM.

Gould, S. J.

1986 *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A.

Dávalos Hurtado, E.

1951 *La deformación craneana entre los Tlaxelolcas*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hamy, E.T.

1884 *L'anthropologie du Mexique*. París: Mission scientifique au Mexique et dans l'Amérique Centrale, primera parte.

Lagunas Rodríguez, Z.

1994 "Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara. Dos personajes de la ciudad de Puebla del siglo XIX", en: *Mirada Antropológica*, I (I). Revista del Cuerpo Académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

León, N.

1919 "Historia de Antropología Física en México", en: *American Journal of Physical Anthropology*, vol. II,

Núm. 3 (también en Reimpresos Núm. 1. Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1976, UNAM).

López Alonso, S.

1988 «La Antropología Física en Puebla», en: *La Antropología en México. La Antropología en el Centro de México* (C. García Mora, Coord.), Vol. 14, México: Col. Biblioteca. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

López Alonso, S.

1996 "Estudios sobre diversidad morfosomática de los grupos humanos contemporáneos de México", en: *La Antropología Física en México. Estudios sobre la Población antigua y contemporánea*, (S. López Alonso, C. Serrano y L. Márquez, Coords.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Martínez Baca, F. y Manuel Vergara

1894 *Estudio de Antropología Criminal*. Puebla, México.

Martínez Baca, F.

1897 "Estudio craneométrico zapoteca", en: *Actas de la Undécima Reunión del Congreso Internacional de Americanistas*. México.

Mayr, E.

1992 *Una larga controversia: Darwin y el darwinismo*. Barcelona: Edit. Crítica.

Orozco y Berra, M.

1864 *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*. México: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante.

Romero Molina, J.

1958 *Mutilaciones dentarias prehispánicas de México*. México: Serie Investigaciones 3. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Romero Molina, J.

1986 *Catálogo de la colección de dientes mutilados prehispánicos IV parte*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Serrano Sánchez, C. y M. E. Rodríguez

1988 "Francisco Martínez Baca", en: *La Antropología en México. Panorama Histórico, Los protagonistas*, L. Odena Güemes y C. García Mora (editores). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Vol. 10.

Urías Horcasitas, B.

2000 *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*. México: Universidad Iberoamericana.



Transformaciones del ciclo ceremonial en un pueblo zapoteco de Veracruz

Claudia Tomic Hernández R.¹
Centro INAH Veracruz

Introducción

Me interesa presentar a lo largo de las siguientes páginas una explicación descriptiva que dé cuenta de los procesos más amplios que operan en la transformación del ciclo ceremonial en un pueblo zapoteco de Veracruz (llamado Santiago Sochiapa a raíz de su reciente elevación a la categoría de municipio) y su organización comunal local. Intento mostrar que el surgimiento de nuevos actores, profesores y comerciantes, formados en el protestantismo y en movimientos laicos, influyó en la secularización de la jerarquía cívico-religiosa.

La descripción del proceso se desarrolla en cuatro apartados. En el primero discuto los conceptos de cultura, poder y ceremonialidad. En el segundo menciono brevemente las condiciones bajo las cuales se refundó el pueblo de Xochiapa y la manera en que la generación, la residencia y el parentesco se volvieron principios básicos para la jerarquía local. En el tercer apartado esbozo algunos conflictos que existían entre las familias de diferente origen geográfico que repoblaron el lugar y que dieron origen a la formación de nuevos barrios.

Luego describo la oposición que sostuvieron nuevos actores sociales convertidos a religiones no católicas para celebrar la mayordomía de Santiago Apóstol. En ese apartado examino también la manera en que se modificaron algunas formas de intercambios recíprocos que se practicaban a través de la mayordomía.

La etnografía y el concepto de cultura

En la introducción mencioné que para entender las transformaciones que sufrió el ciclo ceremonial local debía establecer una relación con otros procesos más amplios. Tal objetivo podría calificarse de reduccionista o instrumental. Empero, la propuesta tiene otras bases, que revisaré a continuación.

Roseberry en el libro *Anthropologies and Histories* (1989) analiza el concepto de cultura que C. Geertz emplea en un célebre artículo sobre la pelea de gallos en

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias para mejorar el texto que recibí de los doctores Andrew Roth S. y Jorge Uzeta, del Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán.

Bali. Advierte que una de las claves de la propuesta de Geertz se basa en la idea de que la "antropología no es una ciencia experimental en busca de leyes, sino que busca significados". El "giro" hacia el carácter interpretativo de la antropología lo conduce a mostrar que los productos culturales pueden ser tratados e interpretados como textos.

Uno de los problemas de dicha metáfora reside en que deja fuera de la interpretación aspectos de la sociedad balinesa que solamente menciona, como la diferenciación sexual, el papel de los mercados o el mismo cambio en la pelea de gallos; otro problema mayor es que asume como premisa la separación de lo que se dice en el texto del enunciador.

En ese sentido, Roseberry acepta que el significado cultural es importante para

los actores sociales y políticos, y que sus acciones son formadas en parte por la comprensión del mundo, de la gente y del self preexistentes. Pero es inadecuado porque presta poca atención a la diferenciación cultural, y a las desigualdades políticas y sociales que afectan la comprensión que tienen los actores del mundo, de los otros y de sí mismos (Roseberry, 1989: 13).

La noción material de la cultura implica que la creación cultural es una forma de producción material. En este sentido, hay que ver los "textos", las formas culturales, a través de los procesos sociales en los cuales son creados. Un ejemplo de tal análisis es el de Hermann Rebel y Taylor, quienes analizan una serie de cuentos cuyos temas son la herencia, la disolución de la familia y la migración. Los autores hacen un detallado análisis simbólico y luego sugieren que los cuentos fueron producidos por mujeres campesinas en respuesta a las rupturas que experimentaban sus familias. Los cuentos, en la interpretación de los autores, sugieren que las hijas debían renunciar a sus herencias, abandonando la región y contrayendo matrimonio en otros lugares, para



ofrecer un refugio a los hermanos que no recibirían herencia. Esta interpretación, de la que hay evidencia demográfica de la época, es muy diferente a la que han brindado los psicólogos.

La comprensión de la cultura en los términos mencionados tiene consecuencias para la investigación que reporto. Uno se pregunta si los actores que se opusieron a la celebración de la mayordomía de Santiago Apóstol y demandaron una reorganización municipal constituían una facción o un grupo por sí mismo o si eran miembros de distintos barrios que por su propia ubicación generacional estaban buscando posicionarse en la vida política del lugar. Esta es una cuestión importante para

entender la desaparición de cargos y la subsecuente reorientación de las festividades locales en términos estrictamente religiosos.

Poder y faccionalismo

Una facción se caracteriza como una organización con una membresía temporal, en la que existe una igualdad estructural entre segmentos y donde se establecen transacciones entre los líderes y sus seguidores; estos últimos siempre devuelven apoyo político a los líderes a cambio de diversos recursos (Nicholas, 1972: 43). De acuerdo a esta idea, el vínculo entre ellos se basa en transacciones personales y actúan en arenas políticas que no son de gran escala, como las comunidades. La noción de poder que subyace a la noción de facciones es la que Wolf ha caracterizado como organizacional: consiste en los medios o instrumentos con los cuales un agente ejerce un poder sobre otros dentro de contextos específicos de dominación, como puede ser un campo o una arena política. Es decir, las fuentes de poder, para esta perspectiva, residen en el medio ambiente u organización (Adams, 1978).

Roseberry, siguiendo a E. Wolf, explora el poder en otra dimensión. Las formas de dominación que se ejercen a través del desarrollo del capitalismo en espacios donde

se expande, no sólo a través de las relaciones de producción sino también de la cultura y la ideología. Es decir, el poder entendido como habilidad para estructurar un campo posible de acción de otros. La segmentación del mercado de trabajo tiende a crear nuevos sujetos, entre ellos jornaleros que venden su mano de obra. No obstante, los sujetos no necesariamente se organizan en términos de clase social. Puede ocurrir que el género y la generación sean los principios que jerarquicen las relaciones.² Ello depende de la capacidad de acción de los actores para organizar sus experiencias individuales y colectivas así como de los procesos políticos que ocurren en un contexto determinado.

En el caso que expongo pretendo señalar las condiciones bajo las cuales emergieron nuevos actores (profesores, comerciantes) y la manera en que organizaron sus experiencias a partir de una oposición con el proyecto de la comunidad tradicionalista. Una manifestación de dicho proyecto son las creencias relacionadas con el culto a los santos y su articulación con otros entes sagrados. Desarrollaré este punto más adelante.

Sobre la ceremonialidad

El papel que juega la organización ceremonial indígena se ha discutido desde diferentes perspectivas: las que enfatizan su función redistributiva en el interior de las comunidades; otra que destaca su desempeño como legitimadora de la diferenciación social; o como generadora de un prestigio y de un orden que le es inherente (Topete, 2005; Padilla, 2000; Cancian, 1976). A su vez, Barabas (citada en Millan, 2005: 224) se refiere a los mecanismos de reciprocidad y cooperación que rigen el trabajo y la relación entre los seres humanos y las deidades, que denomina la ética del don.

Alrededor de dicha relación —entre los seres humanos y las deidades— Bartolomé (2005: 6) propone el concepto de configuración como “las combinaciones singulares de rasgos compartidos que se constituyen como totalidades diferenciadas”. Este concepto le permite abordar los procesos simbólicos y lógicas culturales que identifica, en el presente, “el politeísmo religioso” en Oaxaca: la presencia de nociones, creencias, deidades, seres sobrenaturales y potencias de

la naturaleza; junto con la evidencia de rasgos, entes y prácticas religiosas provenientes del cristianismo colonial y actual. La articulación simbólica entre las dos esferas no supone necesariamente una fusión de elementos, sino la resignificación y refuncionalización. Por ejemplo, en la relación entre los dueños-santos, ambos permanecen como campos semánticos separados entre los mazatecos, en otros grupos se articulan sin fusionarse, entre los chatinos parecen homologarse y cumplen con la función de regular las relaciones de la sociedad con la naturaleza.

Los registros etnográficos que he realizado sobre los zapotecos de Xochiapa coinciden con los realizados por los autores entre los zapotecos de Oaxaca. La articulación simbólica entre entes numinosos y santos se manifiesta en las creencias y en las prácticas rituales que observan para entrar en contacto con ellos, de tal suerte que es necesario mantener ciertas actitudes de respeto, sinceridad, valor, además de las prácticas de la abstinencia sexual y alimentaria; y también se da el caso de una especie de enmascaramiento en la figura de los santos (Bartolomé, 2005), pues la Santísima Trinidad, una escultura que no tiene ningún rasgo del icono católico, representa a los ancestros.

La refundación del pueblo de Xochiapa

Existen antecedentes prehispánicos y coloniales sobre el origen popoluca de la población que se asentó en Acuezpaltepec, lindando al sur y al oeste con el estado de Oaxaca. En la época colonial, en virtud de estar ubicado entre fronteras administrativas, uno de los asentamientos repoblado por zapotecos, Sochiapa, protagonizó un largo pleito contra Santo Domingo Latani para controlar las tierras algodoneras. Los funcionarios de la república de indios negociaron su inclusión a los cantones oaxaqueños o veracruzanos (Corro, 2003: 82). En la época nacional, cuando tenía ya la categoría política de municipalidad, se alió en diferentes ocasiones con los municipios de Cosamalopan, Ver., y Tuxtepec, Oax., para mantener sus tierras y su gobierno.

² Neiburg (1988) describe un caso donde el proceso de diferenciación social condujo a un conflicto al interior del Consejo de Ancianos. La institución pudo recomponerse debido a los lazos de parentesco que existían entre los principales, además de que el sistema de usos y costumbres era aceptado en el estado de Oaxaca.

A principios del siglo XX, sin embargo, Xochiapa había adquirido la categoría política de agencia municipal y había perdido las tierras comunales. Más aún, el pueblo estuvo a punto de desaparecer como resultado del éxodo que provocó el enfrentamiento entre antirreleccionistas y porfiristas. Después de que el caserío fuera quemado, muchas familias se adentraron en el monte y llamaron Arroyo Armadillo, actualmente Santa Teresa, al lugar donde se asentaron. En la siguiente década se inició el retorno de familias completas. A lo largo de treinta años el pueblo crecía lentamente, lo que parecía cumplir el vaticinio de los colonizadores criollos que pidieron la desaparición de la municipalidad. Enfermedades como el mal de pinto y la viruela diezmaron a la población.

Dos décadas más tarde, un hecho significativo se grabó en la memoria colectiva: la iglesia se trasladó desde un lugar cercano a una laguna, ubicada en la cima de una colina, a una planicie. De acuerdo con los relatos, uno de los principales se "ofrendó" a los ancestros para que les permitiera derribar las gruesas ceibas que crecían en la selva. Después de que realizara esa acción, cuentan, el pueblo comenzó a crecer.

La población "retornada" se distribuyó a lo largo de una brecha circundada por barrancas. Al norte de la iglesia, el barrio recibió el nombre de Bajo, al sur, de acuerdo a las características topográficas, se llamó Barrio Loma y alojaba a migrantes "zapotecos originarios de Xochiapa". En el Barrio Bajo, además, vivía la mayoría de jornaleros; en el Loma, los medianos propietarios o caciques.

Los dos barrios, que guardaban asimetrías debido al origen y la posición social de sus pobladores, lograron integrarse mediante la participación de sus miembros en el sistema de cargos. Cada barrio proporcionaba candidatos para ocupar los puestos civiles y religiosos.

Por más de diez años, dos mayordomos, uno de cada barrio, realizaban la fiesta en honor a Santiago apóstol mayor el 24 de julio. En 1960 un diácono chinanteco sugirió que el mayordomo de Barrio Loma festejara al señor Santiago menor en el mes de mayo. La nueva imagen de Santiago apóstol, montado a caballo y portando una espada, representaba algunos de los valores con

los que se identificaban los zapotecos de Xochiapa: la valentía, la fuerza y la bravura. La fecha y la iconografía, sin embargo, no concordaban completamente con las de la Iglesia católica: Santiago menor se festeja en el santoral católico el tres de mayo. Además, las dos representaciones, un anciano peregrino que sostiene los evangelios y la de un hombre más joven montado en un caballo blanco y empuñando enérgicamente una espada, corresponden a la representación de Santiago apóstol mayor. Los datos apuntan, más bien, hacia una posible relación entre los santos y las creencias sobre los dueños y los ancestros. Para los mazatecos así como para los chinantecos el chikón o dueño en su acepción benigna se representa como un caballero rubio que cabalga en caballo blanco (Barabas, 2006). En Sochiapa, los brujos invocan a Santiago mayor luego de hacer abstinencias sexuales y alimentarias y visitar el panteón, otro lugar sagrado. En él dejan ofrendas, que consisten en veladoras o manojos de yerbas atadas en un paliacate para curar a quien haya sufrido un daño.

Más adelante mencionaré otras características sobre las creencias y valores que pernean las relaciones con los santos, y que denotan la fusión con los dueños y otros entes numinosos. Por el momento, baste mencionar que las mayordomías de los dos Santiagos eran parte de la jerarquía, ya que tras ascender a la posición de principal, un candidato podía aspirar a ocupar cargos civiles.

En el peldaño más bajo de la jerarquía civil se encontraba el puesto de Policía; seguía luego el de Topil (uno por cada barrio). Entre las funciones que cumplía se hallaba la de transmitir los mensajes de las autoridades a los jefes de familia. El siguiente cargo de la escala era de Topil mayor (Primero y Segundo). Ambos fungían como suplentes de las autoridades civiles, si lo proponía el Consejo de ancianos. También les encomendaban la tarea de cargar los ataúdes al cementerio y acompañar a los familiares del difunto en el velorio. Para la asunción de cargos, los principales y funcionarios practicaban abstinencia sexual y alimentaria y oraban durante la luna nueva, entre el 13 y el 15 de marzo. Anteriormente, una vez que los ancianos terminaban el ayuno, unas muchachas solteras preparaban unas tortillas blancas chiquitas y unas tortillas especiales llamadas geta lako. Una actitud de formalidad y respeto permeaba la interacción con los Principales. También debía evitarse que

los santos y quienes intervenían en la ceremonia se enojaran, pues podría maldecirlos y desatarse calamidades sobre sus familias y el pueblo. En este sentido, Barabas (2003: 13) menciona que entre varios grupos etnolingüísticos de Oaxaca, los dueños, entes vinculados a un principio que condensa fuerza, energía y poder, pueden ser consustanciados con los santos cuando éstos son patronos y protectores del pueblo y su territorio. Se representan como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes, pero dadores, justos y protectores. Cuando no se ha realizado un ritual o llevado una ofrenda, se provoca la reciprocidad negativa de las deidades.



En la cúspide de la escala se encontraba el puesto de Consejero. Para desempeñarlo se requería tener solvencia económica y haber asumido el cargo de agente municipal. Su autoridad provenía de los valores y normas locales, que le concedían capacidad para actuar como mediador en las disputas familiares o de grupos y enseñando las obligaciones y procedimientos inherentes a cada cargo. Empero, casi siempre, el Consejero provenía de Barrio Bajo.

No es sorprendente, por tanto, que la competencia entre algunas familias, centrada en el control de las parcelas así como en los solares disponibles en la localidad, rebasara el modelo de mitades o barrios. A principios de 1960 varias familias poblaron las áreas vacantes ubicadas al este y suroeste de la iglesia, dando origen a dos nuevos barrios. A finales de 1980 otra familia ocupó el extremo oriental del pueblo. En el siguiente apartado describiré con más detalle el papel que en la apropiación de dichos espacios tuvieron elementos simbólicos como la cruz verde y los santos.

La formación de nuevos barrios: la sacralización de espacios

A principios de 1960 no se ocupaban completamente las áreas anegadas ubicadas al oeste de la iglesia, en

las que se había confinado a algunas familias mixes y zapotecas; tampoco se habían poblado las superficies montañosas situadas al oeste del arroyo, distantes a trescientos metros del templo. Al sur, en dirección al vecino pueblo de Boca del Monte, solamente se había edificado un cementerio.

La configuración territorial del pueblo, una especie de rectángulo cuyo centro lo ocupaba el templo de Santiago Apóstol, se modificó cuando empezó a venerarse una cruz verde entre las familias que vivían al este del templo, en terrenos pantanosos:

“... Hace más de cuarenta años, la familia E. B. vivía en una orilla del pueblo. Ahí crecía un árbol cuyas ramas tenían la forma de cruz. La propietaria de la casa notaba que al anochecer o muy temprano brillaban luces en el árbol, luego escuchaba voces, como si varias personas platicaran, pero cuando se asomaba no encontraba a nadie. Entonces empezó a prender veladoras al pie del árbol y a limpiar a su alrededor. Su esposo no le creía, hasta que una noche soñó una cruz cubierta con un velo blanco. Al día siguiente, lo primero que hizo fue pedir perdón a la Cruz porque entendió que era realmente milagrosa. Cuando una vez, por accidente, alguien cortó las ramas del árbol, estas reverdecieron al poco tiempo. Los vecinos acudieron a dejar ofrendas y empezó a correr el rumor de que el árbol curaba”.

La aparición de la cruz verde en un sitio en el que abundaba la vegetación, animales silvestres y fuentes de agua, probablemente podría representar, como mantiene Barabas (2006: 84), la fuerza, la fertilidad y en ocasiones el origen de los linajes. Pero hay que considerar que el sitio referido se destinaba a los vecindados, los “advenedizos”, a quienes se prohibió habitar en la primera mitad del pueblo. En ese contexto, la aparición de la cruz verde adquiere más bien significados protectores y sacralizadores, demarca fronteras entre un espacio que aún era montañoso y un lugar habitado. De hecho, el lugar se pobló alrededor de la capilla erigida para venerar a la Santa Cruz.

Casi por las mismas fechas varias familias emparentadas, que monopolizaban tierras agrícolas además de solares urbanos, solicitaron que la imagen de San Antonio de Padua se trasladara al sitio donde ellos habían construido una capilla. Esa imagen de bulto, junto con la de la Santísima Trinidad y la virgen de Dolores, se hallaban resguardadas en el altar principal de la iglesia de Santiago apóstol, aunque había réplicas en los altares familiares. Ninguna de las tres había cumplido un papel tutelar de algún barrio; tampoco formaban parte del sistema de cargos, pero tenían otro tipo de atributos: San Antonio ayudaba a recuperar objetos o animales perdidos; y bajo el nombre de Santísima Trinidad se ha enmascarado a una escultura que representa a los antepasados.

Con el traslado de la imagen de San Antonio, el sitio en el que habitaba dicho grupo de familias se erigió en barrio. Al igual que en Santa Cruz, cuyo espacio se había sacralizado por la aparición de la cruz verde del cementerio, considerado morada de los ancestros, el lugar donde se erigió la capilla de San Antonio se volvió un centro de actividades ceremoniales.

Hasta ese momento, en cada uno de los solares vivían tres o más generaciones de familias emparentadas. Algunos solares contenían huertas de árboles frutales y plantas medicinales. Delgadas veredas los comunicaban, mientras que la única vía de tránsito para animales de carga era el camino de terracería que conectaba a Xochiapa con pueblos chinantecos de Oaxaca y con el pueblo mestizo de Playa Vicente.

A finales de 1980, un grupo de principales o ancianos decidió que había que trazar calles, reordenar los solares urbanos. Hubo una tenaz resistencia porque los grupos familiares quedarían separados, pero al cabo de algunos meses los afectados cedieron. Una de las familias xochiapenses fue reubicada al extremo suroriental del pueblo, casi a medio kilómetro del panteón. Ellos conservaban la antigua caja de la comunidad, en la que se depositaba la cooperación de todos los habitantes. Emplearon esa caja para guardar las aportaciones voluntarias destinadas a la conmemoración de la Virgen de Guadalupe, resguardada en una capilla de palma ubicada en un cerro. Como en los otros barrios, la imagen de un santo o deidad sacralizó un espacio donde empezaron a practicarse rituales.

En apenas veinte años, las condiciones en que se desenvolvían los anteriores actores modificaron a la comunidad y su vida ceremonial. Los ejidatarios despojados enfrentaron la merma de la actividad agrícola y la expansión de la ganadería extensiva. La búsqueda de acceso a la tierra los empujó a luchar por el control del gobierno local. Entonces, el Consejo de Ancianos se dividió en dos facciones. No obstante, las mayordomías continuaron realizándose y los candidatos para ocupar los puestos civiles siguieron seleccionándose entre los Principales de cada facción. La situación cambió cuando un nuevo grupo —profesores, migrantes y comerciantes—, formado en las iglesias no católicas entró en escena.

Las iglesias no católicas y las disputas por los cargos civiles

Dos credos no católicos, el pentecostal y el adventista, llegaron a Xochiapa a través de las rutas de los colonos. Un rancharo mestizo, auxiliado por un indígena, difundió el mensaje evangélico entre los pueblos zapotecos y chinantecos del municipio. El énfasis en el don de la sanación en un medio insalubre, donde las picaduras de serpientes, el paludismo y otras enfermedades no recibían atención médica, se presentó como una alternativa. A lo anterior habría que agregar que el pentecostalismo ofrecía una opción "comunitaria" para aquellos que deseaban eludir los gastos para celebrar la mayordomía. Varios disidentes fundaron la primera misión Príncipe de Paz. Después, la congregación religiosa sufrió escisiones y se formaron dos nuevos templos afiliados al movimiento pentecostal de Oaxaca.

La Iglesia Adventista del Séptimo Día atrajo adeptos entre mixes vecindados desde 1950 en Xochiapa. A raíz de las actividades comerciales a las que se dedicaban entraron en contacto con miembros del templo adventista establecido en la colonia agrícola Edén de las Flores. En esta congregación religiosa, la instrucción que se imparte es más cuidadosa que en los templos pentecostales. Cuentan, además, con escuelas de enseñanza básica, media y superior (entre ellas, una universidad con sede en Monterrey, Nuevo León, que tiene renombre nacional).

Para los xochiapenses adheridos a las nuevas asociaciones, la conversión ha implicado cambios en las

creencias religiosas que orientan las prácticas y la interacción que mantienen con los miembros de la comunidad. Entre los dirigentes adventistas, por ejemplo, la reflexión sobre las lecturas bíblicas y sobre distintos aspectos de la vida cotidiana cobra centralidad. La religiosidad local es vista, por el contrario, como una tradición. También creen que el culto a los santos se desvía del espíritu de las enseñanzas bíblicas, pues se venera a los ídolos más que a Dios. Estas son las palabras de un dirigente sobre las razones por las cuales el adventismo ha entrado en conflicto con algunos ámbitos del sistema normativo local:

....hay otras iglesias que se adaptan al sistema de vida que vive una comunidad. Ahora, el problema que nosotros hemos tenido es cuando llegan protestantes y dicen: "mira, esta es la doctrina, esta es la fe, esta es la base y así tienes que ser y así tienes que hacerlo". No lo que yo digo, nunca me gusta decirle a la gente lo que yo digo, sino que la gente tiene que entender por sí sola y pensar por sí solaUn adventista bien convertido es capaz de morir por su fe. Y así, en este contexto, o sea, está preparado psicológica, física y espiritualmente para morir por su fe. Tiene una tendencia más a convertirse de todo corazón y a morir por lo que cree...."

La pertenencia a la nueva religión, entonces, transformó de manera radical el sistema de cargos, puesto que se desvinculó la relación entre grados de edad y escalafón porque los convertidos no quisieron celebrar las mayordomías para ocupar con posterioridad los puestos civiles. Además, fueron más proclives a adoptar nociones y valores sobre ciudadanía y formas de participación democrática. Criticaron el gobierno de los ancianos porque impedía la participación de toda la población, aún cuando ellos estaban mejor preparados (sabían leer y escribir). Este choque entre creencias y valores diferentes condujo a un conflicto entre los jóvenes y los "patriarcas", que duró más de una década (desde 1990 hasta los primeros años del 2000). Los adventistas sufrieron castigos por negarse a tomar algún cargo religioso y por dejar de cooperar en las faenas para la iglesia y para la fiesta de Santiago Apóstol. En respuesta, apoyaron a un candidato evangélico para que asumiera el cargo de agente municipal. A mediados de 1990 el primer evangélico, quien no había realizado la mayordomía, y por ende, no había sido Principal, fue elegido en una asamblea. Las instancias locales, como

la asamblea del pueblo, fueron rebasadas y tuvieron que intervenir los diputados del Congreso local del estado de Veracruz. Poco después los mismos "jóvenes" iniciaron el movimiento a favor de la remunicipalización de Xochiapa. Durante el periodo que duró el conflicto se interrumpió la celebración de las mayordomías.

Las nuevas formas de organización del ceremonial: La mayordomía de Santiago Apóstol y la fiesta de San Antonio

Desde que se erigió el municipio de Santiago Sochiapa en el año 2003,³ desaparecieron los cargos de policía, topil y agente municipal, por tanto se desarticuló la jerarquía cívico-religiosa y la mayordomía se volvió una forma más de organización comunitaria para el ceremonial, al lado de los comités de barrio. Con todo, las formas de intercambio que se establecen entre grupos y sectores de la comunidad y los santos continúa basándose en la reciprocidad. La celebración de la fiesta conmemorativa del santo patrono, que se realizó hasta el año 2005, por ejemplo, mostraba que la búsqueda de prestigio para el grupo doméstico del mayordomo, a través del comensalismo y el consumo colectivo ostentoso, que Barabas (2006) analiza como una forma agonística de intercambio, seguía caracterizando a la mayordomía. Empero, otros tipos intercomunales de reciprocidad desaparecieron. Así, la tendencia que se perfila en las fiestas de otros santos, y aún en la de Santiago Apóstol en el futuro, es de una forma de intercambio equilibrado y distribuido entre sectores de la comunidad.

La mayordomía de Santiago Apóstol

En medio de disputas para acceder a los puestos municipales, se realizó la fiesta de Santiago apóstol mayor en el mes de julio. Por ello, algunas actividades públicas de la celebración (las danzas, las procesiones) desaparecieron, mientras que las relaciones de intercambio ritual se establecieron sólo entre parientes y otros deudores de un sector del pueblo.

³ A partir de entonces el nombre oficial es Sochiapa.

El mayordomo había ocupado todos los cargos del escalafón, incluyendo un cargo en el Comisariado ejidal; estaba casado y asistía regularmente a misa. Además, tenía una red de parientes que lo apoyaba, algunos de ellos eran Principales. Hay que aclarar que su abuelo fue originario de un poblado vecino y por ello había que "hacer un gasto considerable en la celebración" que avergonzara a los mayordomos oriundos de Sochiapa.

Desde el momento de preparación hasta el festejo, los ancianos embajadores así como las cocineras (señoras mayores) cooperaron con trabajos y alimentos; salvo una cocinera y un embajador, los demás eran familiares de su esposa. Un primo que fungió como candidato a la presidencia municipal, ofreció ayudarlo con la contratación de los músicos. El mayordomo mató cuatro reses y compró 180 cartones de cerveza para agasajar a los invitados y a la banda.

Los intercambios intercomunitarios que entablaban con los pueblos serranos de Oaxaca, entre ellos Choapan, se interrumpieron. Pocos años atrás se realizaba la goozona (responder al favor) de música para la mayordomía, consistente en el intercambio de bandas de música religiosa, que eran atendidas por un embajador nombrado por las autoridades. Para "corresponder", la banda de Sochiapa acudía a la fiesta de los visitantes. Además, cada jefe de familia cooperaba con dinero o ganado para preparar el banquete para los músicos. En esta ocasión, se contrató una banda en la ciudad de México.

La ausencia del mayordomo en la iglesia así como la actuación del director de la banda no se ajustaban al protocolo ceremonial y manifestaban las tensiones que existían entre un grupo de Principales que apoyaban al líder natural y al mayordomo, y los seguidores del presidente municipal. Por ejemplo, el director de la banda conducía a los invitados a la casa del mayordomo contraviniendo la costumbre que dicta que sean los embajadores quienes conduzcan a los invitados. Ellos conocen el rango de las personas y deciden en qué lugar deberán sentarse. Otro comportamiento que estaba alejado de los procedimientos "aceptables", era el del fiscal: la iglesia permaneció cerrada en el mismo día de la víspera o sin ninguna vigilancia.

Los rituales colectivos, como las abstinencias de tres días previos a la realización de la fiesta que practicaban los principales en la iglesia, se omitieron. Únicamente asistieron a la casa del mayordomo algunos Principales, quienes hicieron el ayuno y los rezos de manera individual. Aún así, "la fiesta" la financiaba el mayordomo para pagar una promesa: su familia había sido muy pobre, pero a él siempre le fue bien. Recogía abundantes cosechas, el ganado que engordaba no se enfermaba, sus hijos fueron trabajadores.

Esta fue la última mayordomía patrocinada por un individuo. Al año siguiente un comité integrado por el presidente municipal, directivos de la Comisión para el Desarrollo de los pueblos indios (CDI) y el cura de la parroquia se encargaría de organizar la fiesta de Santiago apóstol.

La fiesta del Barrio San Antonio

En las fiestas de los tres barrios (Santa Cruz, Guadalupe y San Antonio), la "costumbre" aún se mantiene. En ellas, además, se abren y se cierran ciclos de cumplimiento



con el santo al que rinden culto. La fiesta que describiré se realiza en el barrio de San Antonio. En él habitan las familias tradicionalistas y se encuentra un número mayor de Principales, en comparación con los otros barrios.

Los Principales "instruyen" y toman decisiones sobre la conformación del comité para el cuidado del templo, el control de las imágenes y el mantenimiento de las acciones rituales. Con nueve meses de antelación se buscó a un voluntario que estuviera dispuesto a recibir la cera de San Antonio así como a los "manderos" o donadores, que ofrendarían una res, flores y velas.

La designación recayó en un miembro de la familia M., un hombre de mediana edad que ha trabajado en Estados Unidos y que fue apoyado por su padre, un Principal. Los donadores pertenecían al propio barrio, pero los otros viven en el de Santa Cruz y en el Bajo.

El mayordomo lleva treinta pares de cera, que se encienden en la iglesia mientras se reza el rosario nueve días antes (el cuatro de junio). Al amanecer, cerca de las cinco de la mañana, se encienden las ceras durante los nueve días. La ofrenda de las ceras se considera parte de la obligación del mayordomo hacia el santo, y en contraste con la celebración que se denomina "espiritual", el rosario se realiza de acuerdo a la liturgia católica en la que no se presenta ninguna ofrenda.

Al día siguiente, durante la calenda, tiene lugar una acción ritual que puede interpretarse a la luz de las obligaciones y compromisos que se establecen con el santo. En el momento en que cinco Principales entraron a la iglesia para limpiar las imágenes de bulto, los asistentes abandonaron el templo. El sentido de estas acciones, en una primera aproximación, no era claro, o se tendía a atribuirlo simplemente al cumplimiento de la costumbre; después de insistir, los participantes agregaron alguna información acerca de las cualidades de la imagen. Por ejemplo, "los santos que están colocados en el altar miran feo, tienen una mirada muy fuerte, capaz de causar enfermedades, dolor de cabeza y vómito a quienes la observan de frente de manera poco respetuosa, sobre todo si es una mujer soltera". Los Principales, en cambio, no sólo han observado el ayuno sino que conservan una actitud de respeto y sinceridad. Al respecto, Barabas (2002) observa que cuando alguien

incursiona en las moradas de los dueños sin la debida preparación, puede ser dañado. Esta explicación que remite a una lógica cultural es muy cercana a nuestro caso considerando la atención que conceden numerosos especialistas de Xochiapa a la necesidad de prepararse mediante ayunos para tratar con los santos. Las nociones sobre la salud remiten a los principios de fuerza, energía y poder y la enfermedad como pérdida de equilibrio en el cuerpo individual y en la comunidad.

Durante las procesiones del mayordomo y de los manderos o donadores a San Antonio, la víspera y el día de fiesta tiene lugar otro tipo de intercambio, que se da entre miembros de la comunidad y grupos y sectores. En las procesiones, el trayecto incluye a varios barrios, desde la capilla de San Antonio y tocando los dos puntos de entrada al pueblo: los barrios Bajo y de Guadalupe, a modo de vincular las unidades territoriales mediante el ceremonial. Otro recorrido incluye a las autoridades, el mayordomo y las bandas visitantes. El recibimiento inicia en el umbral, en la entrada del pueblo, continúa en la presidencia y por último arriban a la capilla de San Antonio. Describiré estos tipos de intercambio con más detalle.

En la primera procesión, la del mayordomo, el orden de los integrantes contribuía a resaltar el rango de los Principales. Para salir de la casa, se situó adelante la banda de Xochiapa, las mujeres se colocaron en el centro, cargando las flores, mientras que los ancianos se plantaron en los costados. En la retaguardia se ubicó un vaquero para conducir la res. Cuando cruzaron el atrio de la iglesia, los ancianos se situaron adelante y las mujeres atrás. Frente al altar, un rezandero inició la letanía. Después, una pareja de ancianos dejó una cera junto a las que estaban encendidas y enseguida las mujeres acomodaron las flores. El acompañamiento incluía a varios Principales que forman parte del Consejo de Ancianos y un gran número de hombres, pero había menos mujeres que en la casa de una donadora del Barrio Bajo.

En otro caso que describiré, el intercambio de trabajo, principalmente entre mujeres, se urde a través de las redes de compadrazgo. La donadora fue una joven mujer casada, vecindada en el Barrio Loma, que había prometido a San Antonio la ofrenda de una res para que

su hija pequeña y su esposo sanaran. Ambos presentaban mejorías y para agradecerlo los padres y el padrino de la mujer serían anfitriones de la banda durante un día. La donadora vive con sus padres, seis hermanas y tres hermanos. El número de compadres que tiene el jefe de la casa es alto; además, las hijas acuden a ayudar en la cocina en las ceremonias a las que son invitadas y las comadres devuelven la ayuda cuando esta familia tiene algún compromiso. La procesión, en este caso, tenía una composición diferente a la anterior. Un número mayor de mujeres portaba flores. Inclusive, el jefe de familia no depositó las flores ni las velas en el altar.

En el otro recorrido, el de las bandas de viento anfitrionas y visitantes, no se establecen intercambios recíprocos. Se contrató a una banda de Santa María Jocotepec, Oaxaca, a la que acompañaba únicamente su director, quien señaló, junto a los funcionarios del municipio de Santiago Xochiapa que contrataron a la banda, las semejanzas culturales que comparten con ellos a pesar de estar divididos por fronteras estatales.



Comentarios finales

A lo largo de este trabajo he presentado una descripción etnográfica que intenta responder al cómo y porqué se transformó el ciclo ceremonial en un pueblo zapoteco del sur de Veracruz. Encontré que a pesar de la diferenciación socioeconómica existente, durante largo tiempo, entre 1930 y 1980, la edad, el origen y la generación ordenaron y jerarquizaron la interacción entre distintos actores. Ellos también compartieron creencias sobre los santos, sobre sus atributos como divinidades exigentes, vengativas y justas, así como sobre su carácter de guardianes y sacralizadores de espacios. Las anteriores funciones y significados remiten a otra lógica cultural, que Barabas y Bartolomé han llamado la ética del don. La emergencia de nuevos actores —comerciantes, migrantes— que se adhirieron a corrientes seculares y no

católicas, cuestionó la validez de dichas creencias y condujo a la desarticulación de la asociación entre el rango de edad y el escalafón, y con ello a la secularización de la organización político-ceremonial.

Bibliografía

- Adams, Richard N.
1978 *La red de la expansión humana*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México.
- Barabas, Alicia
2006 *Donec, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, INAH / Miguel Ángel Porrúa, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto
2005 "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", Cuadernos de Etnología 3, *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México.
- Cancian, Frank
1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos religiosos en Zinacantán*, Instituto Nacional Indigenista, México
- Corro Ramos, Octaviano
1945 *Papeles para la Historia del Papaloapan*. La Impresora del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- Korsbaesk, Leif
1992 *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: De la antropología tradicional a la moderna*. México, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Millán, Saúl
1993 *La ceremonia perpetua*. México, Instituto Nacional Indigenista.
2005 "Los cargos en el sistema". en Topete, Hilario y otros (editores), *La organización social y el ceremonial*. México, PROMEX / SEP.
- Neiburg, Federico
1988 *Identidad y conflicto en la sierra mazateca*. INAH / ENAH, México.
- Nicholas, Ralph W
1972 "Segmentary Factional Political Systems", en Swartz Marc et al. *Political Anthropology*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- Padilla Pineda, Mario
2000 *Ciclo festivo y Orden Ceremonial*. Zamora, El Colegio de Michoacán
- Roseberry, William
1989 *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*. Rutgers University Press, Londres.
- Topete Lara, Hilario
2005 "Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purhépecha", en *Cuicuilco*, Vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, México, ENAH.
- Wolf, Eric
2001 *Figurar el Poder. Ideologías de dominación y crisis*. México, CIESAS.
- Sitios en Internet
- Barabas, Alicia, M. "Enoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca". *Scripta Ethnologica* (online) 2002 año XXIV, Núm 024 (citado 15 de marzo de 2007). Disponible en la World Wide Web: <http://redaluc.uamex.mx/redaluc/s/inicio/>



“Trabajamos todos para la misma comunidad”

Ensayo comparativo sobre la cooperación intra e intercomunitaria en Ixtlán de Juárez, Oaxaca, y Barrow, Alaska

Bárbara Bodenhorn
Pembroke College

Luchas iñupiat y zapoteca

En julio de 1977 la Comisión Internacional para la Caza de Ballenas declaró en peligro a la población de ballenas (*balaena mysticetus*) en Alaska, que han sido el recurso más importante para los iñupiat durante cerca de mil años. A través del gobierno federal de los Estados Unidos la Comisión insistió en que toda caza de esta especie, incluyendo la caza no comercial, debía cesar inmediatamente. La comunidad respondió también inmediatamente, constituyendo un organismo regional para presentar su protesta: la Comisión de Balleneros Esquimales de Alaska (CBEA).¹ Insistieron en que la Comisión Internacional se había equivocado, que la población de ballenas era más alta que lo estimado por ella y además que la caza de ballenas estaba profundamente relacionada con la vida social de los iñupiat, pueblo indígena de la costa norteña de Alaska. La Comisión Internacional rechazó las demandas diciendo que el conocimiento de los balleneros no contaba porque no era información científica, que su posición era por supuesto políticamente interesada, y ya que los iñupiat utilizaban tecnología moderna para la caza, no estaban siguiendo tradiciones “auténticas”,



por lo que debían ser considerados cuando mucho como cazadores deportivos.

Desde entonces –tal como mostraré a continuación– la CBEA ha luchado y logrado proteger el derecho de los iñupiat a continuar con la caza, ha convencido a la Comisión Internacional de la validez de su conocimiento y de la importancia social de su caza y se ha constituido en una voz respetada a nivel internacional en cuanto a sus políticas de conservación del medio ambiente marítimo en el Ártico.²

¹ The Alaska Eskimo Whaling Commission

² Véase Maggie Ahmaogak (2001). Como Gerente Ejecutiva de la Comisión de Balleneros Esquimales de Alaska desde hace una década, así como cojefe y esposa en un equipo de balleneros desde hace más que dos décadas, tiene un conocimiento profundo de la historia de esta lucha. Aunque iñupiat es el término de autodesignación, la gente está sin embargo dispuesta utilizar el término ‘esquimal’ cuando se trata de alianzas que cruzan las fronteras de etnias. Yo he trabajado en la región desde 1980: en el gobierno indígena regional como jefa del departamento de Servicios Sociales; brevemente en el municipio regional como coordinadora provisional de su programa para mujeres en crisis; en el municipio de Wainwright como ayudante al alcalde, y en Ilisagvik College, el colegio local. Como antropóloga, mis investigaciones han estado apoyadas por la Comisión Iñupiat de Historia, Idioma y Cultura, y más recientemente por la CBEA. Los fondos para dichas investigaciones han venido del Alaska Humanities Forum, de la Universidad de Cambridge (UK) y de la Fundación Nacional de Ciencias (EEUU). Mi investigación actual es apoyada por PAPIIT (UNAM) y Pembroke College, Cambridge, junto con el Comisariado de Bienes Comunales, el Municipio de Ixtlán de Juárez,

En su análisis de momentos clave en la historia reciente de la India —como la explosión en Bophal o el asesinato de Indira Gandhi en el Templo de Oro—, la antropóloga Veena Das ha llamado eventos críticos a los sucesos catastróficos que amenazan a la sociedad pero que por su novedad exigen reacciones innovadoras e imaginativas para generar soluciones adecuadas al crisis.³ Desafortunadamente en muchos casos las autoridades no tienen ni la imaginación ni la voluntad para crear las herramientas necesarias para reaccionar a situaciones nuevas (pensamos por ejemplo en la reacción de los Estados Unidos frente al ataque del 11 de septiembre o ante las implicaciones del calentamiento global). En ese sentido, el llamado a detener toda caza de ballenas fue un evento crítico para los iñupiat en el sentido que propone Das. Dicha gestión de la CBEA ha incluido múltiples estrategias nuevas en defensa de sus valores tradicionales, estrategias que exigieron relaciones nuevas para la región. Aunque el argumento de Das trata sucesos traumáticos, su análisis nos sirve también examinar procesos de larga duración.

Para muchas comunidades que están luchando para mantener un cierto nivel de soberanía de verdad —en Alaska, en India, en México, en Australia o en Nueva Guinea— estas décadas han sido épocas críticas. Lo notable en Barrow (Alaska) así como Ixtlán de Juárez (Oaxaca) es el sentido de compromiso que ha persistido a través de generaciones. En esta situación, tal vez el mayor reto —más allá de confrontar eventos específicos— es cómo sustentar los logros, cómo no desanimarse frente a los reveses repetidos y cómo mantener una visión clara de la colectividad misma, factor crucial en las negociaciones prolongadas con poderes que tienen intereses fuertes y recursos amplios para perseguir dichos intereses. Como ha dicho Maggie Ahmaogak, gerente ejecutiva de la CBEA, “puedes pensar que has ganado —por decisiones de las cortes, por acuerdos— pero siempre tienes que estar preparada para repetir la lucha una, otra y otra vez”. Cualquier cosa que sea lo que significa “desarrollo”, no es una evolución lineal.

La historia de la CBEA contiene todos los elementos que exploraré a través de un análisis comparativo entre Barrow —comunidad iñupiaq que es la cabecera de la región norte de Alaska— e Ixtlán de Juárez, comunidad

con raíces zapotecas que es la cabecera de un municipio ubicado en la Sierra Norte de Oaxaca. Diferentes en cuanto a clima, cultura, condiciones económicas e historia, estas comunidades sin embargo me parecen semejantes en varios sentidos importantes: su posición estructural que crea a la vez una cierta autonomía y fuertes restricciones impuestas por poderes de fuera de la comunidad; su organización colectiva, incluyendo propiedad común, que influye significativamente en la manera en que se insertan en la economía internacional.⁴

La creatividad fructífera puede surgir desde la discordia, que frecuentemente es necesaria para estimular nuevas maneras de pensar. Sin embargo, como cualquier revisión de periódicos oaxaqueños demostrará sin duda, los conflictos intracomunitarios así como los intercomunitarios pueden ser tan dañinos que impidan todo tipo de acción colectiva.⁵ Ambas comunidades tienen conflictos pesados. Sin embargo el proceso político parece poseer una legitimidad suficiente para asegurar que actualmente la falta de acuerdo no resulte en actos de violencia. Ambas comunidades también gozan de un profundo sentido de sociabilidad, la cual es generada por factores que surgen desde y aparte de las instituciones formales. Las formas de cooperación que quiero explorar más adelante han crecido en parte por la dinámica social ya existente y en parte a pesar de ella. Una vez establecida, no es automático que cualquier cooperación institucionalizada vaya a continuar. Yo sugiero que ambas comunidades, Barrow e Ixtlán de Juárez, han

Oaxaca, y la preparatoria CECyTE. Se titula “Las raíces del éxito” y es un proyecto interdisciplinario ubicado en dos comunidades forestales: San Juan Parangaricutiro, Michoacán y Ixtlán de Juárez, Oaxaca.

³ Veena Das (1995). Su obra en general trata de los traumas conectados con la violencia —sobre todo en India— que demasiado frecuentemente acompañan a la política.

⁴ Estoy conciente del riesgo de imponer mi conocimiento del norte en mi interpretación de lo que estoy aprendiendo actualmente. Es muy fácil asumir que estamos hablando de dos comunidades indígenas como ejemplo, y esta asunción no es controversial en las comunidades iñupiat del norte pero he oído opiniones muy distintas en Ixtlán sobre la identidad personal así como comunal en cuanto a indigenidad. Estas opiniones abren cuestiones muy interesantes pero no son centrales para la discusión actual. Lo clave aquí es que ambas comunidades tienen un estatus reconocido legalmente como comunidades autónomas y esta autonomía incluye un sistema de propiedad común. En los Estados Unidos, solamente las comunidades indígenas tienen el derecho de separarse del sistema dominante de esta manera. La situación en México es más complicada. Como notó Graciela Ángeles Carreño (2005) las comunidades gobernadas por usos y costumbres incluyen comunidades no indígenas; y por otro lado, hay comunidades indígenas gobernadas por partidos. Este ensayo es una presentación de impresiones preliminares.

⁵ Véanse por ejemplo artículos del 2005 en *Noticias* (Velásquez, a y b; Matías; Reyes; Velez). Por supuesto no es el único lugar que padece estos conflictos tan dañinos. Israel, Irlanda del Norte, India, Irak, entre otros países, sufren fuertemente de conflictos intracomunitarios.

logrado confrontar retos de un alto nivel de dificultad en parte por su capacidad de imaginar nuevas alianzas a pesar de una historia de relaciones relativamente tensas entre y a veces adentro de sus comunidades.

He notado la importancia del reclutamiento a través de las generaciones para el logro de iniciativas comunitarias a largo plazo, un reclutamiento que implica la promoción de un sentido de compromiso con el colectivo. Entonces, para empezar, hablaré de algunos factores actuales que me parece ayudan en la generación de un sentido de pertenencia a una comunidad. No voy a considerar la importancia del paisaje —tan precioso en ambos lugares—, un paisaje que brinda recursos cruciales a los habitantes de la región; ni hablaré de las raíces históricas tan fuertes, ni de la importancia de la convivencia intrafamiliar o de la convivencia pública a través de la vida festiva. Todos estos factores juegan su papel importante en la gestión de sociabilidad. Aquí pongo el enfoque en particular en las responsabilidades distintas de las autoridades municipales y comunales en Ixtlán y enseguida en las relaciones cooperativas entre ellas. Muchas investigaciones que he leído hasta ahora se enfocan en los municipios (Díaz, 2002) o enfatizan el aspecto comunal (Bray y Merino, 2004; Kay y otros, 2005). También hay investigaciones que incluyen información de los dos tipos de autoridades, pero no examinan explícitamente las relaciones entre ellas.⁶ En muchas comunidades con niveles complicados de autoridad, las relaciones interinstitucionales así como con sus miembros son delicadas, cada quien defendiendo sus intereses, sus derechos y sus demandas. Las divisiones comunero/no comunero en México o indígena/no indígena en las comunidades estadounidenses (complicadas también por otras trayectorias de identidad) pueden reflejarse en las políticas de las autoridades que tienen responsabilidades distintas a sus miembros. El hecho de que Ixtlán en particular está gozando de un periodo de relaciones cordiales entre las entidades merece atención.

Enseguida avanzamos al tema de la cooperación intercomunitaria a través de tres estudios de caso: La Unión Liberal (alianza de municipios en la Sierra Norte); alianzas entre Bienes Comunales en cuanto a ecoturismo, y la Comisión de Balleneros Esquimales de Alaska. Para terminar, consideraré la cooperación

entre lo que llamo “comunidades de conocimiento”. Los retos que enfrentan las comunidades de la Sierra Juárez así como las comunidades de la tundra —como muchas otras comunidades independientes— son tanto retos ambientales como económicos y políticos. En muchos lugares hay divisiones palpables entre profesionistas capacitados en materias científicas y la gente que ha generado su conocimiento a través de la experiencia.⁷ Los contextos en los cuales esta división es débil o está ausente también merece atención.

El contexto de Ixtlán de Juárez, Oaxaca⁸

La comunidad zapoteca de Ixtlán está ubicada en la Sierra Juárez, a unos 55 kilómetros al noreste de la ciudad de Oaxaca, en una región de altísima biodiversidad. Establecida antes de la época colonial, la historia de Ixtlán incluye la acumulación de siglos de conocimiento forestal, el rechazo a los aztecas en el siglo XV, su posición estratégica en la red de intercambio —el camino real— que conectó los valles centrales de Oaxaca con los pueblos del Golfo de México en la época prehispánica e incluso durante la colonial, con el comercio de la grana cochinilla. Hoy, con unos 3.100 habitantes (de los cuales 2400 son ciudadanos), es la cabecera de un municipio que cuenta con 548.6 Km² de extensión, y tiene doce agencias municipales, sumando en total una población municipal de 7300 personas.⁹

El municipio libre surgió de la Revolución Mexicana y fue incluido en el artículo 115 de la Constitución Mexi-

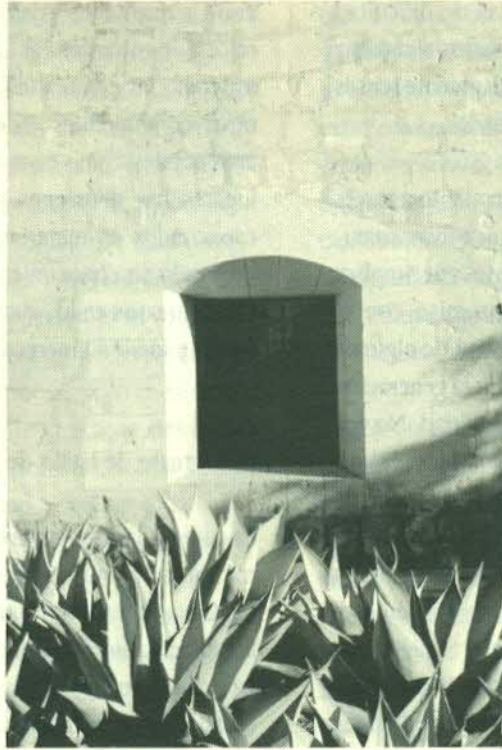
⁶ Véase, por ejemplo, Gross (2001), Monte (2004), Ramos (2004), Méndez y Salas (2004).

⁷ Veena Das ofrece un análisis de estas tensiones refiriéndose a las reacciones de autoridades frente a las experiencias de las víctimas de la explosión en Bhopal. Véase también Castel (1991), Collins y Pinch (1994), Crook (1999) y Wynne (1996) en términos de tensiones entre especialistas y no especialistas alrededor del conocimiento ambiental.

⁸ En esta sección, la información viene de presentaciones del Comisariado sobre el manejo forestal y ecoturismo; el censo realizado por Claudia Méndez Jaime y Ricardo Salas Colunga, la enciclopedia de municipios en Oaxaca así como de conversaciones extensas con el presidente de los Bienes Comunales, el presidente municipal, El secretario del municipio, el administrador de ecoturismo, representantes de la Comisión para el Desarrollo Indígena (CDI) y con investigadores trabajando en la región actualmente: C. Méndez y R. Salas, Norma Montes, Fernando Ramos.

⁹ Agencias son comunidades más pequeñas que el municipio. Aunque funcionan con autoridades municipales en muchos sentidos y tienen sus propios bienes comunales, no son todas reconocidas por el gobierno estatal. A lo demás, la cabecera recibe fondos (ramo 33) que debe de distribuir en todas las comunidades (C. Méndez, 2003; enciclopedia de Municipios de Oaxaca, conversaciones con Enrique Pérez Flores, CDI; Amado Méndez Pacheco, presidente municipal anterior. Lic. Mario Hernández, secretario municipal actual).

cana de 1917 como categoría legal para denominar una entidad administrativa y de terreno inalienable. Su forma de organización social, que requiere la participación de los miembros en términos de trabajo y de asistencia a asambleas comunales e incluye la vigilancia de un comité de mayores, tiene una historia más antigua.¹⁰



Reconocida formalmente como una comunidad gobernada por usos y costumbres en la década de 1990, la Asamblea Municipal se reúne dos veces al año y funciona por democracia directa, es decir, está constituida por todos los ciudadanos del pueblo. Los que asisten a la Asamblea escogen a sus autoridades: el presidente, seis regidores y el síndico (los cuales eligen al secretario y al tesorero), cuyo cargo deben cumplir por un año y medio. El presidente, el síndico, el tesorero y el secretario reciben salario; todos a lo demás reciben una "dieta", que es una ayuda para sus gastos diarios.¹¹

Al igual que el municipio autónomo en Alaska, el de Ixtlán —con la excepción notable de la atención a la educación— está encargado de la provisión de servicios públicos tales como agua potable, recolección de basura, electricidad, pavimentación de calles, salud. Su reto es hacerlo sin tener que cobrar impuestos altos.¹²

A la entrada a la comunidad se encuentra un letrero singular: "Aquí no existe propiedad privada", que es evidencia del sistema comunal de propiedad que todavía juega un papel central en la organización local. Y mientras que el municipio tiene la responsabilidad administrativa de satisfacer las condiciones básicas al pueblo de Ixtlán y de distribuir fondos a sus agencias, las autoridades de Bienes Comunales tienen por un lado una responsabilidad más restringida: sus miembros cuentan con 384 comuneros y sus familias, pero por otro lado su responsabilidad es más grande. Como las corpora-

ciones indígenas en Alaska, su reto es conservar el medio ambiente de sus 19,310 hectáreas de propiedad comunal mientras se aprovecha la misma para proveer empleo y otros beneficios a sus miembros. Las tierras comunales son gobernadas por la Asamblea General de Comuneros, que elige a un Consejo de Vigilancia, así como al Presidente, el Secretario y el Tesorero del Comisariado de Bienes Comunales. Cuenta con una Unidad Comunal Forestal Agropecuaria y de Servicios (UCFAS) que maneja las iniciativas económicas: el aserradero, la fábrica de muebles y los servicios técnicos forestales. La oficina de ecoturismo y la gasolinera son departamentos manejados directamente por el Comisariado.

Rutas distintas, metas comunes

Como dijo el Secretario Municipal, "todos los comuneros son ciudadanos pero no todos los ciudadanos son comuneros". Ser comunero implica tener acceso a recursos —terreno, trabajo, una parte de las ganancias de las empresas comunales— no disponibles para otros. Implica también la obligación de gastar recursos —materiales, trabajo y dinero— que tampoco son exigidos a otros. Cuando pregunté al Presidente de los Bienes Comunales cómo creció su sentido de compromiso hasta la colectividad, pareció sorprendido por un momento y entonces dijo: "por la lucha contra los incendios, por el tequio, por el servicio social". No se trata solamente del aprendizaje de una obligación, sino de la solidaridad a través del trabajo. Claro que no todos tienen este sentido tan comprometido: algunos han expresado que

¹⁰ Gross (2001: 26-27) en cuanto a la historia de la organización sociopolítica de las comunidades serranas; Fausto Díaz (2003b) para un revisión de la organización municipal actual.

¹¹ Méndez y Salas (2004), complementado por información del secretario municipal actual, comunicación personal, mayo de 2005.

¹² Desde el año 2000, el municipio ha subido el nivel de ingresos: a) a través de cuotas anuales recibidas por empresas, b) a través de cargos más altos de renta y electricidad para oficinas gubernamentales, y c) a través de una cuota anual más alta para locatarios en el mercado municipal. (Díaz, 2003b:478/9). Este aumento de fondos ha ayudado pero el nivel de ingresos sigue bajo en comparación con comunidades con propiedad privada.

tal pertenecía exige demasiado sacrificio en tiempo y recursos, otros sienten la participación en el cargo más como una obligación que como un placer.¹³ Sin embargo es notable ver en Ixtlán cuántos jóvenes están dispuestos a participar.

Gross ha sugerido que las tensiones entre comuneros y no comuneros son más fuertes en la Sierra Norte que en comunidades de Bienes Comunales en otras regiones (2001: 68), pero no he percibido esto en Ixtlán, tal vez porque mi estancia ha sido todavía muy breve. En cambio, he estado observando las maneras en que un sentido de comunidad incluye a la colectividad de comuneros, pero no está restringido a ella. En Ixtlán, por ejemplo, cualquier ciudadano puede pedir trabajo del Comisariado,¹⁴ una política que no se encuentra en todos lugares. Hay otros factores que vienen de fuera de la colectividad comunera. Hace unas semanas platicaba con una ixtleca y la pregunté si su familia era comunera. Me dijo que no, pero que ella sí había hecho cargo municipal, además de que participó en los foros de discusión para el diseño del Plan de Desarrollo Municipal, y está dispuesta a ayudar.

Se me ha sugerido que la separación de municipio y bienes comunales puede promover la fragmentación de la comunidad. Me parece que es al revés, que la posibilidad de participar en la comunidad sin ser comunero es un aspecto crucial en la creación de una entidad que no tropiece por sentimientos de exclusión. La práctica del cargo municipal como la responsabilidad comunal de luchar contra los incendios sigue siendo clave, no solamente para el trabajo sino para el sentido de pertenecer a una colectividad importante.

Cada autoridad tiene sus responsabilidades, derechos e intereses particulares. En algunos casos, como mencionaba, estas áreas distintas ayudan en la creación de más espacios para el desarrollo de un sentido de colectividad. Sin embargo, hay que subrayar que la existencia de responsabilidades distintas no implica que las autoridades funcionen independientemente. El hecho de que el 98% de los edificios en Ixtlán tienen electricidad –logro municipal– es un beneficio que aprovecha toda la comunidad. La responsabilidad de cuidar el medio ambiente obviamente afecta el bienestar de todos los residentes de la región. Como

el administrador de ecoturismo ha demostrado, los turistas que vienen a quedarse en las cabañas en las afueras de la comunidad –iniciativa comunal– también gastan dinero en las tiendas y utilizan taxis dentro del pueblo. Las acciones de una autoridad influyen en las posibilidades de la otra, punto que también enfatizó el Secretario Municipal.¹⁵

Trabajamos todos para la misma comunidad

Esta influencia mutua es un factor constante. Menos automático es el nivel de colaboración activa entre las dos autoridades, hecho que me han señalado varias personas recientemente. Esta colaboración se manifiesta de varias maneras, unas que son obvias a todos, otras que están desarrollándose a nivel gubernamental. Esta cooperación me llamó la atención por primera vez hace unos meses. Había un incendio en el cuarto de una mujer soltera con niños. Acababa de llegar de otro pueblo y no tenía familia. Inmediatamente las dos autoridades ofrecieron ayuda; no hubo debate sobre quién tenía la responsabilidad de ayudar a esta familia que no tenía ninguna conexión de ciudadanía ni de tenencia. Necesitó ayuda y le fue ofrecida. Desde entonces he asistido a varios eventos organizado por las dos entidades, tal como el Día del Niño y el Día de la Madre. Cada uno exige inversión significativa de recursos sociales y materiales. Cuando organizamos un curso de educación ambiental para los alumnos de la preparatoria (Cecyte) en Ixtlán, pedimos apoyo del Comisariado y del municipio, el cual fue ofrecido instantáneamente. Varios representantes de Bienes Comunales han participado en cada sesión como expositores: el gerente de la UCFAS dijo que eso “es parte de nuestra responsabilidad”; el municipio dio permiso de utilizar los espacios públicos en la biblioteca para las sesiones, el presidente dijo que “trabajamos todos para la misma comunidad”.

¹³ Véase también el trabajo de T. Gross (2001: 56-68) en Capulalpam donde la noción de cargo generó varias reacciones, desde el entusiasmo hasta el desdén. Se encuentra este sentido de obligación que domina todo sentimiento de satisfacción en muchas sociedades cazadoras donde toda carne debe ser compartida. En las comunidades donde he trabajado en el norte, el experiencia de satisfacción a través del trabajo comunal sigue siendo predominante (véase Bodenhorn, 2001).

¹⁴ C. Méndez comunicación personal. El presidente dijo también que la generación de empleo que incluye personas de otras comunidades es una consecuencia de la expansión actual del aserradero.

¹⁵ Conversación extendida, 23 de mayo 2005.

Estos hechos evidencian una dinámica de colaboración en la vida pública. Menos obvia es la colaboración en cuanto a iniciativas a largo plazo. Yo había leído que una fuente de apoyo financiero para el municipio era Bienes Comunales.¹⁶ Cuando pregunté al presidente de los B.C. cómo decidieron el nivel de apoyo, me dijo que el municipio tenía que presentar proyectos —como el de la basura— a la consideración de la Asamblea General de Comuneros.

Un reto preocupante para todos es el del agua. Este recurso vital ha sido abundante en una región que se llama “donde nacen las nubes”. Este año por primera vez la comunidad ha sufrido repetidamente de escasez de agua. Unos dicen que esto es causado por falta de mantenimiento al sistema de distribución; otros dicen que está relacionada con la tala del bosque o que es reflejo del crecimiento rápido de la comunidad. Todos estos factores son posibles, probablemente en combinación. Los Bienes Comunales han asumido la responsabilidad de iniciar una investigación para identificar recursos acuíferos y para entender mejor la relación entre agua y bosque. El municipio está asumiendo la responsabilidad de mejorar el nivel de mantenimiento del sistema de distribución. Los dos están gestionando un programa de conservación y una campaña de difusión de información a los jóvenes. Que yo sepa, nadie está peleándose sobre quién es responsable de qué. Es un reto grande que exige colaboración.

Vínculos con otras comunidades: La Unión Liberal de Ayuntamientos

“Concentrar los esfuerzos de los ciudadanos y las autoridades locales de varios municipios ha sido uno de los retos más difíciles a vencer. La multiplicidad de intereses locales, los conflictos territoriales entre municipios vecinos, así como las diferencias en lenguas y costumbre complican la adopción de estrategias comunes que beneficien a municipios que comparten una misma región” (Díaz, 2002a:33).

La historia de las regiones de la Sierra Juárez y de las regiones indígenas de Alaska ha sido una combinación complicada de conflictos y alianzas intercomunitarias. Las comunidades históricamente organizadas de manera permanente en el norte de Alaska (comunidades que hoy

en día se llaman Barrow, Point Hope, Wales) tienen una historia —que data del siglo XIX— de guerra entre ellos, guerra pausada por períodos de intercambio importante de recursos y de matrimonio.¹⁷ A pesar de casi medio siglo de federación regional, estos conflictos no han sido olvidados totalmente. En la Sierra de Juárez las comunidades también han tenido conflictos hasta el punto que los individuos han tenido que viajar armados. Sin embargo, los activistas en las dos regiones se han dado cuenta de que sin colaboración intercomunitaria cada comunidad corre el riesgo de perder su voz, sobre todo en la política estatal. Así, la Unión Liberal de Ayuntamientos del Distrito de Ixtlan (ULADI) se estableció en 1937 como organización integrando a todos los municipios del distrito.¹⁸ La organización fue cooptada rápidamente por los poderes políticos estatales. Las reuniones eran presididas por autoridades estatales y funcionaron como oportunidad de difundir información de arriba hacia abajo. Los asistentes locales cuando mucho tenían el papel de recibir instrucciones. Según la Unión, al finalizar el siglo XX había una significativa pérdida de confianza en la organización como herramienta regional y muchas comunidades dejaron de participar. En el 2000 —en parte por la coincidencia de presidentes municipales de la misma edad— surgió un interés renovado en la posibilidad de la Unión como organización independiente, que de verdad pudiera representar los intereses regionales. De acuerdo con los principios de gobierno por usos y costumbres, los miembros enfatizaron la importancia de mantener su independencia de toda vinculación con el gobierno y los partidos. Tuvieron que vencer muchos temores por parte de las comunidades mismas y —ya que los poderes políticos nunca ceden su influencia si pueden evitarlo— tuvieron que acordarse de que la solidaridad total sería básica.

Su principal tarea era —y es— “gestionar y promover la realización de obras que beneficien a todos los municipios del distrito, aunque también sirve de apoyo a las gestiones que de manera individual realizan los ayuntamientos miembro” (Díaz, 2002a:36).

¹⁶ Díaz (2002b:479).

¹⁷ Véase por ejemplo Burch (1988).

¹⁸ Información basada en el artículo de Díaz (2002a), conversaciones con miembros de la Unión.

Durante la primera sesión desafiaron la Ley Indígena, negando el lenguaje legal que denominó a los indígenas como "sujetos del interés nacional" y rechazando la clasificación de su territorio como terreno potencialmente alienable. Presentaron demandas para la repavimentación y mantenimiento de la carretera que representa la única vinculación entre las comunidades que están ubicadas entre Oaxaca y Tuxtepec, así como para fondos para concluir la construcción del Hospital Integral. Según miembros actuales de la Unión, las prioridades hoy son de mejorar el nivel de servicio que puede brindar el Hospital y de mejorar todavía la carretera que cada día tiene que soportar más circulación. El nivel de éxito que ha logrado la Unión ha sido el resultado de la solidaridad de los miembros, de que han estado listos para gestionar múltiples estrategias para defender sus demandas y de la difusión eficiente de información entre los miembros.

Alianzas entre Bienes Comunes: estableciendo una red de ecoturismo

A causa de su terreno comunal, las tensiones entre entidades comunales pueden estallar tal vez más fácilmente que entre municipios, por ejemplo por desacuerdo en cuanto a la ubicación de las fronteras o por el uso de recursos de una comunidad por miembros de la otra. Sin embargo, igual que los municipios, los comisariados de Bienes Comunes en la región han empezado reunirse con la esperanza de que todos van a ganar. El Comité Regional de Recursos Naturales del estado de Oaxaca incluye todas las comunidades con bienes comunales de esta región pluriétnica: zapoteca, mixe y chinanteca.¹⁹ Fue establecido hace unos diez años a través de la Semarnat aunque ya es, como la Unión, una organización independiente. Discute y evalúa problemas con implicaciones regionales y se reúne a veces con las comunidades de la Sierra Sur cuando hay coincidencia



de intereses. Según el Presidente comunal (que también preside el comité) están gestionando estrategias para combatir las plagas que confrontan todas las comunidades forestales de la Sierra Juárez. Su preocupación más urgente actual es la revisión de la Ley de Desarrollo Forestal Sustentable que está proponiendo el Congreso del estado de Oaxaca. Esta legislación ha sido escrita sin consulta adecuada con las comunidades mismas, por lo que ignora la realidad así como la legalidad por usos y costumbres y tendría como resultado una pérdida significativa del control de Bienes Comunes que tienen como derecho las comunidades indígenas de

la Sierra. Según su posición, "queremos una ley y una serie de instrumentos que realmente apoyen la actividad forestal comunitaria, que respeten y fortalezcan nuestras formas de organización".²⁰ Además están apoyando las acciones de un subcomité, formado por un grupo de comunidades afectadas en la calidad del agua por las acciones de la mina en Natividad; aunque esta iniciativa incluye solamente algunos Bienes Comunes de la Sierra, el comité regional reconoce sus metas como parte de la responsabilidad regional.

El Ecoturismo es otra área en que la región está organizándose. En noviembre de 2004 asistí a un congreso sobre el desarrollo rural en Oaxaca en el que hablaron dos expresidentes de Santa Catarina Ixtepeji describiendo las dificultades que tenía la comunidad en cuanto al mejoramiento de su iniciativa ecoturística y demandaron ayuda del gobierno nacional. Poco después, otra vez en Ixtlán, fui invitada a asistir a una reunión organizada por la CDI con la oficina de Ecoturismo; los participantes eran representantes de todos los Bienes Comunes de

¹⁹ Información basada en comunicaciones personales con el presidente de los Bienes Comunes y EPF de la CDI, mayo de 2005.

²⁰ Comunicación de los Comités a las autoridades estatales, el 7 de septiembre de 2005.

la sierra interesados y el tema fue precisamente cómo desarrollar el ecoturismo en cada comunidad de manera más exitosa. Desde entonces estas comunidades se han reunido varias veces.

Vínculos interregionales: La Comisión de Balleneros Esquimales de Alaska

Antecedentes: Barrow, Alaska, y el municipio de North Slope

La gente que se denomina iñupiat, "la gente genuina", ha ocupado el extremo norte de Alaska desde hace mil años. Durante este tiempo han creado una organización social colectiva y han desarrollado la tecnología intelectual y material para sobrevivir como cazadores en las condiciones extremas que se presentan en la zona polar. Los primeros europeos aparecieron en la zona en 1864 y los primeros en quedarse permanentemente llegaron en 1898, pero nunca predominaron en términos demográficos. Lo importante de esta historia es que los iñupiat tenían un siglo de contacto con europeos sin tener que luchar por su territorio. Los extranjeros querían recursos renovables: aceite de ballena, piel de lobo u oso polar, pero la tundra no les ofreció nada de valor. Entonces, un poco como Ixtlán, la gente local tenía la oportunidad de aprender cómo interactuar con representantes de instituciones nacionales mientras mantenían el control de su terreno. Aunque Alaska entró a la federación de los Estados Unidos como estado en 1957, la gran mayoría de su territorio quedó designado como "propiedad nacional" con el reconocimiento de que las poblaciones indígenas tenían demandas no clarificadas en cuanto a su territorio habitual. Con el descubrimiento de vastas reservas de petróleo en el Bahía de Prudhoe en 1968, la necesidad de clarificar el estatus de dichas demandas indígenas se volvió urgente. Después de duras negociaciones el Congreso Nacional del país aprobó en 1971 el Acta de la Resolución de las Demandas de los Nativos de Alaska (Alaska Native Claims Settlement Act) con la cual el gobierno nacional otorgó varios millones de hectáreas de territorio y unos millones de dólares para las poblaciones indígenas del estado.²¹ Supuestamente para evitar la pobreza que azota a tantas reservaciones indígenas en "los 48 de abajo" y para estimular el desarrollo rural, el gobierno federal

creó trece corporaciones indígenas regionales, cada una con la responsabilidad de cuidar a su territorio y de ganar dinero. Cada comunidad dentro de la región también tiene su propia corporación. La bomba de tiempo fue que después de veinte años, todo territorio dejaría de estar clasificado como inalienable y se convertiría en propiedad privatizable.²²

Todas las poblaciones indígenas en Alaska tienen estas corporaciones. Cada comunidad tiene también su municipio como gobierno local. Lo diferente en la región más al norte es la presencia de un municipio autónomo regional, establecido en 1972 a través de iniciativas locales y a pesar de fuerte resistencia por parte del estado de Alaska y de las empresas petroleras.²³ Hoy el municipio regional incluye unas 89,000 millas cuadradas de territorio, siendo más grande que el estado de Oaxaca. Incorpora ocho comunidades y cuenta con una población de unas 7,500 personas, de las cuales 68% son iñupiat. La estructura de gobierno es un asamblea municipal con representantes (mujeres y hombres) electos de cada comunidad y un alcalde también electo por votantes de toda la región. Como centro administrativo, Barrow tiene la responsabilidad de apoyar la educación, salud, seguridad pública, drenaje, etc. en las comunidades. Recibe y distribuye los fondos que provienen de sus ingresos, de fondos estatales y de apoyo federal. Aunque la gente local no puede manejar la explotación del petróleo (recibiendo sólo poca renumeración como derecho de aprovechamiento), tienen el derecho de cobrar impuestos de propiedad en la Bahía de Prudhoe, los cuales aseguran ingresos significativos y consistentes al gobierno regional. En un estado caracterizado por fluctuaciones dramáticas en sus ingresos, la región ha podido mantener un nivel de ingreso estable, lo cual ha ayudado mucho para la planificación y realización de proyectos de desarrollo.

Hay dos retos grandes aquí. Para las corporaciones (que pueden ofrecer servicios), la explotación de

²¹ No es sorprendente que lo que "otorgó" el gobierno no refleje el área precisa de ningún grupo indígena en el estado. Como muchos mercantilistas, el gobierno empezó con un oferta tan baja (unos millones de dólares y la extinción de todo derecho en cuanto a territorio) que cada "concesión" siguiente fue considerada un avance.

²² No puedo discutir aquí las estrategias que han gestionado los grupos nativos en Alaska para evitar esta amenaza, pero por lo general han podido mantener el control colectivo sobre los recursos de las corporaciones.

²³ The Home Rule Borough of the North Slope.



petróleo ofrece ingresos significativos en un ambiente donde no existen muchas oportunidades de desarrollar iniciativas comerciales. Lo difícil es que las reservas de este recurso no renovable se encuentran en áreas de gran importancia en términos de recursos renovables, muchos de los cuales forman la base de la vida de los cazadores. La responsabilidad doble de cuidar a la vida social y al mismo tiempo aprovechar los pocos recursos explotables comercialmente que hay —responsabilidades a veces contradictorias que enfrentan a casi todas las comunidades indígenas que conozco— crean dilemas muy difíciles en este medio ambiente tan frágil. El segundo reto tiene que ver con la política: actualmente la población votante está dominada por la gente local, quienes en su mayoría son iñupiat. Regularmente hay campañas para registrar a los empleados de las empresas petroleras como residentes y votantes potenciales. Si ellos llegaran a ganar el derecho de votar en la región, la población local perdería su mayoría en un abrir y cerrar de ojos.²⁴

Además existe un gobierno indígena regional, autorizado por la Ley de Autodeterminación Indígena (The Indian Self-Determination Act) de 1947, así como autoridades gubernamentales indígenas en cada pueblo. La ley federal reconoce las colectividades indígenas como "naciones" que eran soberanas antes de la época de colonialización y que nunca cedieron esta soberanía. Este reconocimiento implica que miembros de dichas colectividades tienen el derecho de presentar demandas en cuanto a recursos que otros ciudadanos del país no pueden exigir.²⁵ Por otro lado, la Constitución del Estado de Alaska explícitamente rechaza toda discriminación, con el resultado de que las autoridades estatales no reconocen ningún derecho indígena en sí. Eso quiere decir por ejemplo que la caza

de un oso polar es posible en terreno federal por el reconocimiento de derechos indígenas pero no en terreno estatal porque está prohibido para todos.

La presencia federal introduce vinculaciones, restricciones y vigilancia internacional en cuanto a tratados internacionales tal como La Ley de Mamíferos Marítimos o El Pacto Internacional de Aves Migratorias.²⁶ Cada especie de importancia en la vida de los iñupiat está regulada.

Entonces, la toma de decisiones en cada comunidad debe de tener en cuenta los intereses, derechos y preocupaciones de las autoridades indígenas, federales y estatales, locales y regionales. Además hay un debate entre los que apoyan el gobierno indígena regional por su protección explícita de los derechos indígenas y otros que apoyan al municipio regional por su capacidad de coleccionar fondos a través de impuestos. Este debate se ha avivado varias veces durante mi estancia en el norte. El reconocimiento de que el municipio podría convertirse en una entidad controlada por extranjeros ha crecido recientemente, y tuvo como resultado que la idea de que debería de existir una institución gubernamental fuerte para representar a los intereses de la población originaria está ganando más y más atención.

Por otro lado, una gran debilidad de la ley indígena en los Estados Unidos es que se aplica solamente a los indígenas. Es decir, en territorio reconocido como el territorio de un pueblo indígena, los que no son indígenas no tienen que cumplir las decisiones tomadas por el gobierno indígena. Lo que quiere decir "ejercer autonomía" dentro de la nación americana es todavía una cuestión rodeada de opacidad y poca claridad.

En el norte, la eficacia de la Comisión de Balleneros también depende de la habilidad de mantener relaciones con instituciones gubernamentales sin perder control.

²⁴ La población regional registrada en el censo del 2000 es de 7, 500 personas, 68% de las cuales son iñupiat. El número de empleados combinado de Exxon y BP, entre otros, es de más de 10,000.

²⁵ Por supuesto la existencia de una ley no quiere decir que está implementada. Cuando la Corte Suprema tomó esta decisión en 1837, el Presidente Jackson rechazó cualquier reconocimiento de las implicaciones de la decisión. Su presidencia fue una de las peores del siglo en términos de relaciones de confianza entre poblaciones indígenas y representantes del gobierno federal.

²⁶ The International Marine Mammals Act; the International Migratory Bird Treaty.

No puede representarse ante la Comisión Internacional porque ésta es una comisión intergubernamental. Eso quiere decir que la gente polar debe de convencer primero al gobierno nacional de sus posiciones para que el gobierno esté de acuerdo en representar dichas posiciones ante la Comisión Internacional como posición federal. Hasta ahora la comisión indígena ha tenido un éxito notable en conseguir el apoyo del gobierno federal.

La existencia de la comisión indígena incluye la necesidad de colaborar con instituciones locales. Su autoridad viene del gobierno indígena regional que tiene el derecho de defender sus recursos naturales como entidad indígena. Pero dicho gobierno tiene pocos recursos financieros. El municipio regional –aunque no tiene ninguna autoridad federal– ha decidido apoyar a la comisión con fondos para organizarse, para viajar y para pagar honorarios a los miembros que tienen que viajar desde lejos para asistir a reuniones. La comisión misma incluye miembros de todas las comunidades en la región que practican la caza de ballenas; eso incluye cuatro comunidades que no pertenecen ni al municipio ni a la federación regional de comunidades iñupiat. La comisión ha tenido que establecer y mantener relaciones de colaboración con los organizaciones locales de balleneros que han regulado la caza de ballenas localmente; y ha tenido que establecer el derecho de vigilar la salud de la población de ballenas, derecho que demandó una institución federal: NOAA.

Un aspecto clave de sus estrategias ha estado en la inclusión de conocimiento científico con el conocimiento acumulado a través de años y generaciones de experiencia por los balleneros mismos. El municipio regional ha empleado biólogos especializados en ballenas para promover la investigación científica; la CBEA los ha consultado en sus reuniones de planificación y los incluyen en la vigilancia de los censos de la población de ballenas. El nivel de respeto mutuo es evidente en reuniones donde los científicos y los balleneros comparten sus observaciones. Esta relación colaborativa tiene una historia de décadas: empezó con el establecimiento del Laboratorio Nacional de Investigaciones en el Ártico (NARL) durante la década de 1940, que tuvo el apoyo constante del ballenero Harry Brower, Sr., y ha crecido hasta hoy.²⁷ La Comisión gana notablemente por el apoyo de científicos de reputación internacional pero hay que

subrayar que cada uno se beneficia del conocimiento de los otros. En fin, la existencia de la CBEA por treinta años ha sido un éxito impresionante aunque, como dije antes, los miembros siempre tienen que estar preparados para repetir sus luchas.

Reflexiones sobre el manejo ambiental

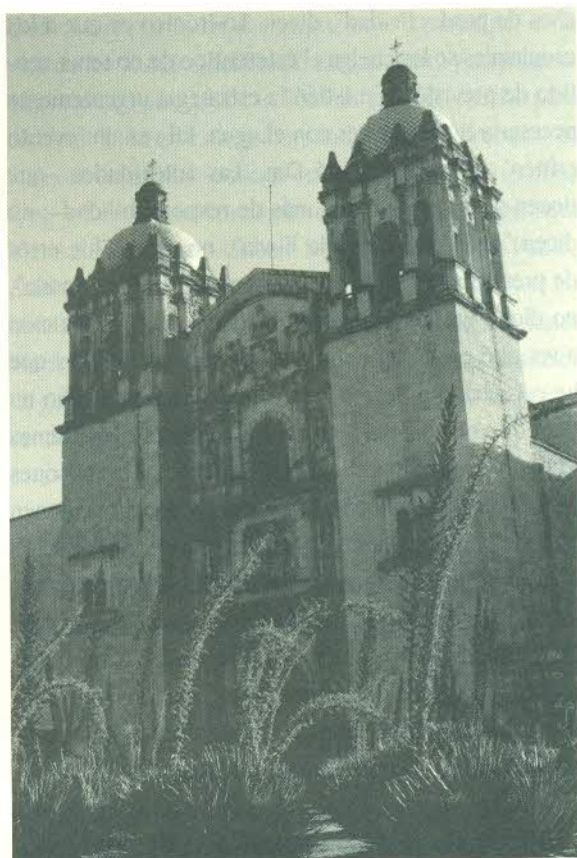
Hay que notar que ni Ixtlán en la Sierra Norte ni el municipio autónomo de North Slope en Alaska son los únicos en ser exitosos en sus respectivas regiones. Sin embargo, el nivel del éxito así como su duración es notable en ambos lugares.

Es importante también dar cuenta de factores exteriores en la gestión de iniciativas locales. En la década de 1980, Quintana Roo, San Juan Nuevo Parangaricutiro y la Sierra Juárez se beneficiaron de una coincidencia de condiciones favorables en la política nacional, incluyendo la presencia de una subsecretaria nacional de desarrollo que fue uno de los pocos funcionarios con interés verdadero en las condiciones de las comunidades indígenas. En Alaska había también un buen escenario en que coincidieron la opinión pública en favor de derechos indígenas, un Secretario del Interior que tomó en serio sus responsabilidades frente a la población indígena de Alaska, y un sentido de urgencia por parte de los políticos nacionales en cuanto al desarrollo del petróleo, dando como resultado que se escucharan las voces locales.²⁸ Sin embargo, hay que reconocer que estos factores exteriores no han sido aprovechados por todas las comunidades; y aunque tales factores son importantes, su presencia no garantiza ningún efecto a nivel local.

También es importante reconocer que las estrategias gestionadas en el ámbito local no deben de ser las mismas. En la Sierra Juárez, el municipio de Capulalpam ha generado un sistema para avecindados mediante el cual es posible convertirse, a través de la participación en cargos, primero en ciudadanos y después en comu-

²⁷ Brewster (2004) brinda una descripción detallada del papel importante que jugó H. Brower; Bodenhorn (2001) hace un análisis más general de esta colaboración.

²⁸ Véanse Ek y otros (2005) en cuanto a los eventos en México; y P. Coates (1991) para una discusión comparativa del contexto político como factor clave en los resultados de las reacciones en contra a las iniciativas nacionales en Alaska.



neros.²⁹ Santa Catarina Ixtepeji como cabecera incluye representantes de sus tres agencias en su Asamblea y recíprocamente exige su participación en el sistema de cargos.³⁰ En Alaska los Tanana Chiefs —que es una unión de los *dene*— tienen una organización muy diferente en cuanto al liderazgo tradicional y como habitantes del interior del estado han tenido que desarrollar iniciativas económicas muy diferentes de las de sus vecinos al norte. Es decir, de alguna manera la forma de autoridades reconocidas por el Estado está prescrita por la ley, pero la manera en que diferentes grupos manejan estas formas refleja sus propias ideas de cómo pueden avanzar como comunidades.

Lo notable en todos estos casos es la presencia de una voluntad de ser —que es colectiva— que los lleva a tomar las decisiones y no esperar a que el gobierno haga algo. En muchos casos esto ha incluido la resistencia exitosa a campañas políticas de “divide y vencerás” aunque sean ofertas de ayuda individual o amenazas.

Frecuentemente esto refleja el hecho de que la gente está dispuesta a pensar en las implicaciones de acciones

actuales para el futuro (algo de lo que carecen muchos políticos electos que no quieren hacer nada que pudiera impedir su reelección). Antes de aceptar la invitación para hacer un taller con ejecutivos de BP en Cambridge, fui a hablar con el alcalde del NSB, George Ahmaogak, para confirmar que ellos no estaban en negociaciones delicadas con la empresa petrolera que yo podría afectar sin intención. Ahmaogak dijo primero que de todas las empresas petroleras de la región, BP era la que más actuaba de buena voluntad pero, añadió, no querían pensar en el futuro. El NSB se da cuenta de que el petróleo es un recurso finito y quiere empezar desde ahora a planear las formas de enfrentar los impactos del momento en que se agote esta fuente de ingresos, ya sea dentro de diez, veinte o treinta años. Dado que las empresas petroleras han ganado enormemente al explotar las reservas de petróleo en la Bahía de Prudhoe, la posición del NSB es que ellas también tienen la responsabilidad de ayudar con dicha planificación. Para BP esto no es a corto plazo: “todavía tenemos

²⁹ Barton Bray y Merino Pérez (2004: 153-167).

³⁰ Enrique Pérez Flores, CDI, comunicación personal, mayo de 2005.

años de productividad", dicen. Lo irónico es que a los esquimales se les cuelga el estereotipo de no tener sentido de previsión. En Ixtlán la estrategia urgentemente necesaria tiene que ver con el agua, tal vez un "evento crítico" como lo definió Das. Las autoridades —que tienen solamente un año más de responsabilidad—, no dicen "ojalá que venga la lluvia", no dicen "fue error de presidencias anteriores y no podemos hacer nada", no dicen "vamos a mejorar el sistema de distribución a ver qué pasa", que son las estrategias comunes que he escuchado en otros lugares. Han llevado a cabo un plan de colaboración entre el municipio y los Bienes Comunales para investigar la relación entre las bosques y los recursos acuíferos, están de acuerdo en que tienen que mejorar urgentemente el sistema de distribución que ahora pierde agua en cantidades significativas, y están diseñando una campaña informativa para cambiar las actitudes locales, sobre todo entre los jóvenes, en cuanto al uso doméstico del agua.³¹ En ninguno de los dos casos estamos hablando de iniciativas que se realizarán durante las presidencias actuales.

Eso implica retos de continuidad. En las dos comunidades hay un balance delicado entre el reconocimiento de (y el compromiso con) los retos que la sociedad enfrenta a largo plazo y la presión de distinguir cada presidencia de sus predecesores. Cada sistema de liderazgo tiene sus fortalezas y sus puntos de vulnerabilidad. En el norte, el sistema electoral incluye la posibilidad de reelegir líderes, factor que apoya mucho a la continuidad. Ya que la población de la región es relativamente pequeña, todo el mundo conoce a los candidatos y todas las reuniones de asambleas están abiertas a todos, hechos que evitan campañas populistas en que las promesas abundan y no se lleva la cuenta de las acciones tomadas. Y como el sistema electoral es por votación secreta, se puede votar por el candidato de preferencia sin insultar al tío, al vecino o al empleador si no se vota por él. Los puntos de vulnerabilidad incluyen el peligro de corrupción en el proceso de elección, como sabemos todos, y también la posibilidad de que un líder se establezca con demasiado poder y olvide su responsabilidad con su gente. Estas dos debilidades no existen en el sistema de usos y costumbres. El hecho que los líderes sean escogidos para trabajar por año y medio entre la población en general y no provengan de una clase política implica que viven muchos de los

problemas de la población (no como en Inglaterra o los Estados Unidos donde los políticos viven en un mundo sumamente protegido de los problemas cotidianos del público). Tienen que poseer la disponibilidad de sacrificar una vez más como cargo un año y medio o tres años de su vida, a tiempo completo, para contribuir a la colectividad. Claro que han sido personas que han aprovechado su posición para ganar como individuos —no estamos hablando de utopías— pero por lo general, me parece que el sistema como funciona actualmente apoya un compromiso con la colectividad en los hechos así como en la ideología. Su vulnerabilidad viene de la misma fuente. Desde el punto de vista individual, sería difícil exigir más de un año y medio de tiempo donado;³² para las exigencias de la posiciones de responsabilidad, año y medio casi es nada —ni para dominar la información necesaria para hacer decisiones (que cambia diariamente en términos de iniciativas legales, estatales, nacionales e internacionales) ni para realizar iniciativas complejas. Varias estrategias han sido implementadas en Ixtlán para confrontar esta dificultad. El Municipio nombra dos presidentes a la vez para que el segundo sepa lo que está haciendo el actual. El Comisariado ha designado al administrador de la oficina de ecoturismo como posición permanente y no de cargo. El ecoturismo está incluido en el plan comunal de desarrollo como estrategia importante para aprovechar del medio-ambiente sin consumirlo pero hasta ahora no ha sido exitoso económicamente. La esperanza es que un administrador permanentemente empleado con experiencia y energía pueda proveer la continuidad necesaria para impulsar el iniciativa a un nivel más próspero. En cuanto a las alianzas intercomunitario como la Unión Liberal, el Secretario Municipal ha notado la importancia de archivar cuidadosamente todos los debates y decisiones para mejorar la calidad de información con la cual cada 'equipo' de presidencias tiene que funcionar.

Recientemente Enrique Gómez Levy rechazó la posición de que el desarrollo de comunidades rurales exigen nada más la voluntad de lograr algo. No es posible desarrollar sin recursos.³³ Esto obviamente es

³¹ Comunicación personal, presidente de Bienes Comunales; secretario del municipio. Mayo de 2005.

³² Una presidencia de año y medio es un reconocimiento de qué tan pesado es tal cargo; la duración convencional ha sido de tres años (Ramos, 2004: 49).

³³ E. G. Levy, "Iniciativas y participación amplias: bases sociales de sustentabilidad: el caso del Municipio Mixteco de Santa María Yucuhiti,

verdad. Pero no es suficiente. Tener recursos no quiere decir automáticamente utilizarlos bien. Y las cuestiones de cómo utilizarlos en una manera más satisfactoria cuando hay necesidades a veces contradictorias no son cuestiones fáciles de resolver. En las dos comunidades, sin haber asistido a ninguna discusión financiera, me parece claro que las autoridades están buscando un equilibrio delicado entre, por ejemplo, la reinversión de las ganancias y el apoyo a la vida social por parte de los Bienes Comunales.

Todo lo que he mencionado anteriormente por supuesto depende de la sociabilidad, tema repetido durante este ensayo. Puede ser banal decir que para comunidades relativamente pequeñas, el sentido del colectivo es el *sine qua non* del éxito pero hay que decirlo. En Barrow, la sociabilidad surge de la vida social fuera de las instituciones políticas. Las obligaciones de compartir y de trabajar antes de esperar una porción de las ganancias están fuertemente institucionalizadas pero sin reglamento formal. El papel de dichas instituciones públicas es de apoyar, no dirigir. En contraposición, las autoridades en Ixtlán son profundamente parte de la gestión del sentido de obligación y de compromiso. En los dos lugares el resultado es un esfuerzo colectivo que ha servido bien para alcanzar los logros comunitarios. Lo notable en las comunidades de la Sierra de Juárez así como las comunidades indígenas del norte de Alaska es que han logrado insertarse competitivamente en la economía global sin fragmentarse en los intereses individuales, como tan frecuentemente señala el desarrollo capitalista. Hace muchos años, Eileen Maclean, la jefa de la corporación del pueblo de Barrow me dijo, 'Ustedes han hecho un desastre de sus relaciones con dinero. Tenemos que imaginar otra manera de manejar con este recurso.' Me parece que en un sentido significativo estas dos comunidades están explorando esta posibilidad con éxito.

Agradecimientos

Llegué a Ixtlán de Juárez en Noviembre de 2004 y tuve la suerte de encontrar un cuarto en la casa de Doña Claudia Pérez, una señora muy especial. Desde entonces me he relacionado con sus familiares en varios niveles de convivencia. Gracias a Don Román García Pérez y

Doña Mary por todas sus invitaciones a participar en la vida de los festejos del Barrio de San Pedro y a sentarme en su cocina para platicar. Me han ayudado mucho para sentirme bien en esta comunidad. Mis otros vecinos, la maestra Luisa, su esposo el maestro Antonino, sus hijos Rosy y Daniel, así como mis otros vecinos, el dentista Marcial, su esposa Marisela Santiago y sus hijos Pablo, Andrea y David me han creado un sentido de vivir en familia y no como una extranjera sola. La maestra Yanet Marín ha sido una buena colega y amiga desde el inicio. La gente que trabajan en el INEA también me ha hecho sentir bienvenida.

Gracias a Enrique Pérez Flores, de la Comisión para el Desarrollo Indígena, quien siempre ha estado dispuesto a gastar tiempo explorando las cuestiones que yo acumulo a través del tiempo; por estas conversaciones han surgido muchos hilos fructíferos para mí. Gracias también al administrador de la oficina de Ecoturismo, Amado Méndez Pacheco, quien era el primero en invitarme a sus reuniones, donde viví mi primer evento con un enfoque en cooperación intercomunitaria. Las autoridades de Bienes Comunales así como del municipio han sido muy generosas con su apoyo, en particular el Presidente de Bienes Comunales, Lic. Edgar Edilberto López Pérez, el presidente municipal, Prof. Hermenegildo Ruiz Aquino, y el secretario del municipio, Lic. Mario Hernández por su tiempo. Gracias a la maestra/ciudadana/comunera Consuelo Ramírez por sus conversaciones tan estimulantes y por su amistad. Y gracias a los otros investigadores que están trabajando en Ixtlán y que han estado dispuestos a debatir ideas y compartir información: Claudia Méndez Jaime, Ricardo Salas Colunga, M. Fernando Ramos Morales, Norma Angélica Montes y Nemesio Rodríguez. Gracias especiales a Salomón Nahmad para su generosidad cuando llegué a Oaxaca para empezar con mi estancia aquí.

Gracias a la UNAM por su apoyo a través del PAPIIT, a mi universidad, Pembroke, para su apoyo constante durante muchos años, y a mi colega la Dra. Laura Barraza, generadora principal de este proyecto. Finalmente, gracias a mi amigo/colega Benjamín Macías que siempre ha estado dispuesto a explorar ideas y a ayudarme con la gramática.

Bibliografía

Ahmaogak, Maggie

- 2001 "Alaska Eskimo Whaling Commission – Overview and current concerns", en: *Historic Whaling in the Western Arctic*. Disponible en el sitio web <http://www.uark.edu/misc/jcdixon>.

Ángeles Carreño, Graciela y Jorge Hernández Díaz

- 2005 *La hibridación de la política en un ámbito multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca*. Presentación en el quinto Congreso AMER, Oaxaca, México. 28 mayo de 2005.

Brewster, Karen, ed.

- 2004 *The Whales They Give Themselves: Conversations with Harry Brower*, Sr. Fairbanks: University of Alaska Press.

Barton Bray, David y Leticia Merino Pérez

- 2004 *La experiencia de las comunidades forestales en México*. México: Instituto Nacional de Ecología.

Bodenhorn, Bárbara

- 2001a "It's traditional to change: perceptions of risk and strategic decision making on the North Slope of Alaska", en: *Cambridge Anthropology*, vol. 22 (1).

- 2001b "The cost(s) of sharing? Buying; sharing; whaling – a very modern tradition in the Western Arctic", en: *Traditional Whaling in the Western Arctic*, www.uark.edu/misc/jcdixon/Historic_Whaling

- 1997 "People who are like our books: reading and teaching on the North Slope of Alaska", en: *Arctic Anthropology*: 34(1).

- 1994 "Los Inuits y la caza de ballenas (Inuit and modern whaling)", en: *SacBé 1* (1), edición especial sobre el mar; publicado en inglés y español.

Burch, E. S. Jr.

- 1988 "Eskimo Warfare", en: William Fitzhugh ed. *Crossroads of Continents: Cultures of Siberia and Alaska*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Castel, Robert

- 1991 "From dangerous to risk", en: Burchell, Gordon y Miller, eds, *The Foucault Effect: studies in governmentality*, Chicago: University of Chicago Press.

Coates, Peter

- 1993 *The Trans-Alaska Pipeline Controversy: Technology, Conservation and the Frontier*. Fairbanks: University of Alaska Press.

Collins, H. y T. Pinch

- 1994 "Representativeness and expertise: a response", en: *Public Understanding of Science* 3.

Crook, Stephen

- 1999 "Ordering risks", en: D. Lupton, ed, *Risk and Sociocultural Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Das, Veena

- 1995 *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

Dennis, Philip A.

- 1987 *Intervillage Conflict in Oaxaca*. London: Rutgers University Press.

Díaz Montes, Fausto

- 2002a "Asociación de Municipios del Distrito de Ixtlán de Juárez, Oaxaca", en: Enrique Cabrero, Coord., 2002. *Innovación en Gobiernos Locales: Un panorama de experiencias municipales en México*. México: Centro de Investigación y Docencia Económica.

- 2002b "Transparencia municipal en Ixtlán de Juárez, Oaxaca", en: Enrique Cabrero, Coord., 2002. *Innovación en Gobiernos Locales: Un panorama de experiencias municipales en México*. México: CIDE.

Ek May, P. Mas Kantún, C. Hernández, A. Nolasco Morales y C. Escobar Ruiz

- 2005 Ordenación de bosques naturales para la explotación sostenible de la caoba. Experiencias en bosques comunales en México. Presentación en el Ier. Congreso Internacional de Casos Exitosos de Desarrollo Sostenible del Trópico. Veracruz, 2-5 Mayo.

Gross, Toomas

- 2001 *Community and dissent in the Sierra de Juárez*. Tesis doctoral, University of Cambridge, Department of Social Anthropology.

Lash, Scott, Bronislaw Szerszynski y Brian Wynne, eds.

- 1996 *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*. Londres: Sage Publications.

Martínez Luna, Jaime

- 1977 "Aquí el que manda es el pueblo", en: *Cuadernos Agrarios* 2(5).
1983 *Movimiento campesino-indígena en la Sierra Norte de Oaxaca*. Oaxaca: Centro de Postgraduados, Instituto Tecnológico de Oaxaca.

Méndez Jaime, Claudia y Ricardo Sala Colunga, responsables

- 2004 Plan de Desarrollo Comunitario, Ixtlán de Juárez. Municipio: Ixtlán de Juárez.

Montes Rodríguez, Norma Angélica

- 1995 *Liso y Manejo de los Recursos Naturales en la Comunidad de Ixtlán de Juárez, Oaxaca*. Ensayo Bibliográfico para obtener el título de Biólogo. México D.F.: Instituto Politécnico Nacional.

Nader, Laura

- 1990 *Harmony Ideology: Justice and control in a Zapotecan mountain village*. California: Stanford University Press.

Ramos Morales, M. Fernando

- 2004 *Desarrollo Comunalitario en Santa María Yavesia, Oaxaca*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana.

Salvador Mathews, Andrew

- 2003 "Suppressing fire and memory: environmental degradation and political restoration in the Sierra Juarez de Oaxaca, 1887-2001", en: *Environmental History*, Vol. 8 (1).

Wynne, Brian

- 1996 "May the sheep safely graze? A Reflexive View of the Expert-Lay Knowledge Divide", en: Lash, Szerszynski y Wynne, eds., *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*. Londres: Sage Publications.

Artículos del diario Noticias

- 01.02.05 Luis Ignacio Velásquez. "200 conflictos políticos y sociales están latentes". P.1A
01.02.05. Pedro Matías. "9 Muertos y 15 heridos, el rojo balance político 2005": p3A
09.02.05. Ernesto Reyes. "San Juan Lalana". P. 10A.
15.04.05. Octavio Vélez. "Teojomulco Vela Armas". P. 1 y 20A.
15.04.05. Luis Ignacio Velásquez. "Oaxaca, segundo lugar en conflictos agrarios: URO". P3A
09.05.05. Raciél Martínez. "Niegan ventas a Testigos de Jehová en tiendas Diconsa". P.6A
14.05.05. César Morales Niño. "Acusan a edil de Jalietza de retener recursos a agencia". p.5A
14.05.05. Pascual Salanueva. "La Sierra Sur, un infierno". P. 20A.



¿"La domesticación de las renuentes"? Cursos institucionales de capacitación para parteras indígenas en Oaxaca*

Martina Krause
Berlín, Alemania

Introducción

A partir del siglo XIX comenzó a desarrollarse la llamada medicina científica o académica con base en el entendimiento positivo-racional de las ciencias, al lado de la medicina llamada popular o tradicional. Esta última recurre a conceptos y prácticas terapéuticas de la población indígena transmitidos desde hace siglos y abarca ámbitos tanto mágicos como religiosos. Sin embargo, los dos sistemas de medicina tienen en común que cada uno se encuentra incluido dentro de un contexto sociocultural, y por consiguiente se han adaptado dinámicamente a transformaciones sociales así como a condiciones epidemiológicas, y de este modo se han ido perfeccionando sin abandonar sus correspondientes paradigmas fundamentales. La diferenciación estricta entre los dos sistemas, a pesar de que tenían orígenes comunes, fue introducida por la medicina académica. Los médicos acentuaron respectivamente las diferencias de los conceptos de salud y enfermedad, así como la otredad de los métodos

terapéuticos de tratamiento, logrando fundamentar la preeminencia de su propio sistema por medio de la jerarquización.

La medicina académica excluyó todos los conceptos y las prácticas que no seguían sus principios y los degradó por considerarlos supersticiones (ver, entre otros, Hernández y Bernal, 1992: 191-192). Las ciencias sociales, en especial la etnología y la antropología médica, corroboraron y reprodujeron consecutivamente esta perspectiva con enfoques teóricos, pues con la denominación de "tradicional" atribuyeron a la medicina indígena no sólo atraso sino también inalterabilidad. Esta percepción, que apenas desde hace menos de dos décadas se cuestiona críticamente cada vez más a través de la formulación de nuevos enfoques, ha dejado huellas sociales profundas.

* La versión original en alemán de este trabajo fue publicada en *Lateinamerika Analysen* 6, Hamburg, 2003, pp. 38-69.

La medicina académica se estableció en México como la medicina hegemónica, es decir, el Estado la reconoció como el único modelo oficial para el diagnóstico y la terapia de enfermedades y legitimó su ejercicio con la creación de instituciones. La medicina "tradicional", por su parte, no fue impulsada por el Estado, en especial luego de la Revolución de 1910-1917, cuando éste promovió una política indigenista cuya meta consistió en la creación de una cultura e identidad nacionales unificadas y que deberían llevar a un mestizaje o a una desindianización de los grupos indígenas. Frente a esta situación los representantes de la medicina indígena se encontraban sometidos a las represalias estatales. Se les prohibió practicar su trabajo y sus huertas de yerbas fueron destruidas. Se les insultó llamándoles brujos y brujas, y de vez en cuando, si acontecía una muerte durante su asistencia, se les castigaba con la prisión.¹ A partir de la década de 1970 comenzó una nueva etapa entre ambos sistemas de medicina aparentemente incompatibles, ya que el sector institucional de salud de México ofreció cursos de capacitación para parteras indígenas (Parra, 1991: 72; Cosminsky, 1992: 150). Estos cursos representan el primer nexo formal entre la medicina académica y la indígena, ascendiendo a las parteras a la posición de personas principales en el enlace entre los dos sistemas de salud.

En este artículo² trato de encontrar respuestas a las siguientes preguntas: ¿Cómo organizó el sistema de salud la inclusión de las parteras mediante cursos de capacitación? ¿Implica esto una revaloración de la medicina indígena por parte del sector salud? ¿Cómo valoran las parteras mismas este proceso y qué estrategias desarrollan al respecto?. El ejemplo de la política estatal de salud remite aún más allá, al marco más amplio de la relación, ahora en proceso de cambio, entre el Estado mexicano y los grupos indígenas. No obstante, en este proceso ambas partes hacen valer diferencias étnico-culturales en sus discursos, pero con intenciones sociales y políticas muy diferentes. La investigación se efectúa tomando como ejemplo el estado de Oaxaca, el cual parece predestinado para esto debido a dos sumas récord. Por un lado, es a nivel nacional el estado federal con el mayor número absoluto de población autóctona y con la mayor diversidad lingüística. Por el otro lado, Oaxaca tiene en estos momentos, dentro del contexto

nacional, la segunda tasa de mortalidad materna más alta como indicio del atraso socio-económico, luego de que esta región ocupase durante muchos años la triste delantera.

La inserción de la medicina indígena en el sistema nacional de salud al servicio de la modernización del país

¿Por qué le dedicó el sistema de salud pública una creciente atención a las parteras como representantes de la medicina indígena, después de que en las décadas anteriores no hubo ningún tipo de cooperación ni aprecio? Si se analiza con cuáles desarrollos coincide temporalmente la inclusión de las parteras en el sistema de salud, podemos entonces mostrar tres motivos. Primero se tienen que mencionar los esfuerzos para modernizar y aumentar la efectividad del sector salud, que se entienden como una parte de la línea neoliberal del desarrollo de México. Al sector se le avecina desempeñar un papel importante en el sistema de bienestar social, que debería atenuar los conflictos sociales y mantener la estructura social existente (Franzoni Lobo, 1994: 5-6). En ese período empezó además la crisis económica del país, después de tres decenios de un auge económico continuo, de manera que el gasto público disminuyó para el sistema de salud y la ampliación de los servicios de la medicina académica fue limitada, ya que resultan muy costosos. Más allá de esto, en los años 70 se efectuó en México un cambio radical en la política demográfica incentivando el control de la natalidad.

A partir de estas constelaciones sociales los departamentos estatales asignaron tareas concretas, conforme a lineamientos de objetivos nacionales, para cuya realización se debía recurrir a las parteras:

- a) Disponer de un mejor servicio sanitario con un costo reducido aprovechando los recursos de la medicina indígena.

¹ Entrevista realizada a una partera del grupo *Gushish*, 11 de agosto de 2001; Entrevista con el jefe del departamento de Atención a la Salud y Medicina Tradicional del Instituto Nacional Indigenista (INI), 13 de agosto de 2001.

² Este estudio se basa en un trabajo de campo realizado durante un total de cuatro meses en el 2001, en el marco de un proyecto de investigación, financiado por la Sociedad Alemana de Investigación.

- b) Mayor aceptación de la medicina académica entre los grupos indígenas, que entienden la salud y la enfermedad de otra manera, identificando a las parteras como personas idóneas para superar las barreras culturales entre la población indígena y el sistema nacional de salud.
- c) Descenso de las tasas de morbilidad y de mortalidad, que son elevadas sobre todo en las áreas rurales, por la inclusión de las parteras en los programas públicos de atención materno-infantil.
- d) Realización de actividades de planificación familiar por parte de las parteras debido a su influencia dentro de sus comunidades.

Relevancia de las parteras indígenas como representantes de la medicina "tradicional"

Breve caracterización de las parteras

Las parteras, que figuran entre los actores principales dentro de la medicina indígena, son sobre todo mujeres mayores, con hijos propios, aunque en algunos grupos autóctonos también hay parteros. Los conocimientos sobre partería son adquiridos durante la formación práctica al lado de otra partera, quien frecuentemente es una pariente.³ Las parteras disponen de diversos grados de especialización, ya que también existen aquellas que en su calidad de madres y abuelas atienden el parto como una actividad adicional de la medicina doméstica, aunque no recibieron formación en esa tarea y por eso no son expertas locales (Castañeda, 1995). Las prácticas terapéuticas muestran diferencias tanto étnicas como regionales y generalmente tienen como base una cosmovisión común. A todas las parteras las une el que se les priva de un reconocimiento jurídico por parte del Estado para desempeñar su actividad, a diferencia de Bolivia, por ejemplo. Comparado con lo anterior, gracias a su larga experiencia y a sus conocimientos extensos, las parteras son figuras de autoridad en sus comunidades y allí disfrutaban de un gran reconocimiento social (Bernal, 1996: 49). Su espectro de asistencia y asesoramiento se extiende no solamente al embarazo, parto y puerperio sino también a la atención de recién nacidos y abarca indisposiciones y enfermedades durante el período fértil completo de las mujeres.

Al principio de la década de 1990 se registraron oficialmente 1,010 parteras rurales en el estado de Oaxaca (SSA y IMSS 1994). Se estima, sin embargo, que el número puede alcanzar más de 8,000 expertas locales (Franzoni Lobo, 1994: 125). A mediados de la década anterior habían atendido al 93% de los partos registrados. En 1999 atendieron sólo el 50%, y en casi un 46% de los partos se encontraba un médico presente (INEGI, 2001). Por el aumento del urbanismo en las dos últimas décadas se producen ahora más partos en clínicas oficiales o privadas de las ciudades respectivas, al contrario de las regiones rurales con un alto porcentaje de población indígena donde la situación ha cambiado poco. Allí las parteras siguen atendiendo la mayoría absoluta de los partos.

Demanda de parteras indígenas: expresión de procesos sociales de interacción

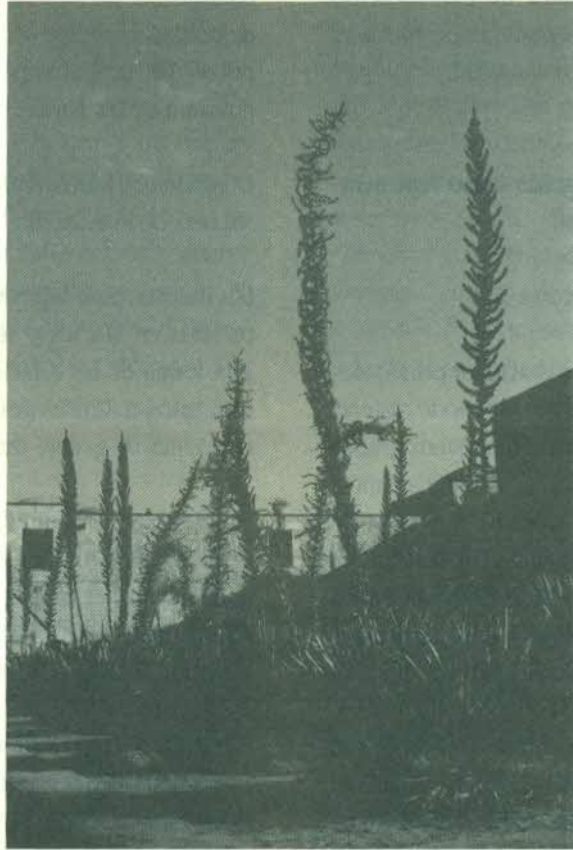
Los motivos para la permanentemente alta demanda de parteras en el campo se atribuye a aspectos sociales, a la forma de las relaciones interétnicas, a diferentes conceptos culturales de cuerpo y de salud así como a las relaciones de género dentro de las comunidades.

La mayor parte de la población rural no se encuentra dentro de una relación laboral asalariada, lo que se ve reflejado en el acceso al Seguro Social. En 1994 sólo un 29% de todos los habitantes de Oaxaca estaban afiliados al Seguro Social y cuatro años más tarde incluso sólo un 24% (Coplade, 1999: 32, cuadro II.5). Por cierto, desde la introducción de los fondos especiales estatales *IMSS-Solidaridad* bajo la Presidencia de Salinas Gortari (1988-1994) fue que se hizo posible la construcción de clínicas rurales en estas regiones para ofrecer a la población rural servicios públicos básicos de salud. También la

³ Al contrario de la medicina académica, el proceso de aprendizaje práctico es de varios años de duración, lo que condujo a que a las expertas locales se les denomine parteras empíricas tanto en la literatura especializada de la medicina como en la de las ciencias sociales, aun cuando en la lengua que utilizan las organizaciones internacionales y el sistema de salud se ha impuesto la denominación: "partera tradicional". Según Libertad Hernández, "el término partera empírica es más bien una acepción peyorativa inventada por la medicina científica, en un momento histórico determinado, en el que necesitó diferenciar perfectamente ambos sistemas y olvidar sus raíces en común" (Hernández, 1987: 57). Aquí se refiere a la separación de la medicina académica de la indígena o "popular" en México. El hecho de que la medicina curativa tuviera mayor aceptación social que la que está presente en la vida cotidiana y que en el caso de la partería hace hincapié en la prevención, está íntimamente relacionada con esto.

Secretaría de Salud (SSA) ofrece asistencia médica económica en sus centros de salud. Con la colaboración financiera internacional se funda, adicionalmente en los años noventa, el *Programa de Ampliación de Cobertura*, que sin embargo acabó en el 2001. Equipos de médicos y enfermeras visitaron, por un día localidades en las que por lo demás no hay ningún servicio médico público. A pesar de estos esfuerzos de los últimos años no se ha alcanzado la meta de garantizar a la población total el acceso a la atención médica. Por eso las parteras son a menudo, junto a otros curanderos indígenas, las únicas personas en el campo a las que se puede recurrir cuando se precisa atención sanitaria. En comparación con instituciones estatales y privadas, ellos ofrecen además la atención por un precio accesible.

Pero la alta incidencia de partos asistidos por parteras no está sólo condicionada por la ausencia de puestos de salud. Incluso si éstos existen, su utilización por parte de la población indígena es limitada a causa de las dificultades de entendimiento idiomático y cultural.⁴ Prevalce una relación de desconfianza mutua, que en el caso de los grupos indígenas tiene su origen en una larga historia de relaciones con instituciones estatales en general, las cuales se presentaron autoritaria y etnocéntricamente ante los grupos indígenas. El racismo experimentado frecuentemente en el pasado se manifiesta hoy como ayer en una relación médico-paciente paternalista (Garza y Freyermuth, 2000: 377). Muchas mujeres indígenas narran sus experiencias negativas con los médicos y las instituciones públicas de salud. Ellas se refieren, por un lado, a los prejuicios y la falta de respeto por parte del personal médico debido al desconocimiento o desvaloración de sus propios conceptos de cuerpo, y por el otro lado a una mala calidad de la atención a



causa de la insuficiencia de equipo, de personal y de material en las clínicas rurales, que además funcionan con un horario restringido de atención al público (Ratcliff, 1996: 17-21).

En las clínicas de salud trabajan además de una enfermera, un médico, quien apenas ha concluido sus estudios universitarios y quien como pasante cumple con su año de servicio social obligatorio. Los pasantes no poseen suficiente experiencia en el trabajo práctico con pacientes y en la mayoría de los casos no están

especializados ni en obstetricia ni en ginecología. Su formación difícilmente los capacita para ejercitar su profesión en regiones rurales y mucho menos en regiones indígenas, ya que la efectividad de las prácticas médicas está orientada al ambiente de los hospitales. En el campo no se cumplen las expectativas profesionales de los pasantes, las cuales están orientadas más a la especialización que a la medicina general, ni tampoco se cumplen sus aspiraciones económicas a causa de la exigua remuneración que perciben del Estado. El médico, en comparación con la experta local, no tiene una obligación social con la comunidad. Él tiene obligaciones con la institución

para la que trabaja (Mendoza González, 1994: 306). Su limitada permanencia de sólo un año en las comunidades rurales desmotiva al pasante para familiarizarse con la forma de vida y la cultura local. La construcción de una buena relación médico-paciente fracasa con frecuencia, no solamente por las barreras idiomáticas en el sentido literal de la palabra. El diagnóstico y el tratamiento del médico se complican adicionalmente

⁴ En el año 2000 las instituciones públicas atendieron en regiones indígenas un 7% de todos los partos, en un 73% las asistentes de parto eran parteras y en un 20% ayudaron parientes o la mujer estaba sola (CEMyF: Modelo educativo en partería indígena de Oaxaca, Oaxaca 2002, documento inédito).

porque en las comunidades indígenas existen expresiones para síntomas que no tienen equivalente en la medicina académica (Castañeda y Lerín, 1999: 139-145). El antropólogo médico Miguel Güémez Pineda se remite al factor general de que en el sistema nacional de salud cada vez se desiste más de las conversaciones con los pacientes y en lugar de la descripción de síntomas se utilizan los exámenes y pruebas mediante la técnica (por ejemplo análisis clínicos, rayos X, ultrasonidos), debido a una reducción del tiempo de la consulta y a la aspiración del aumento de la efectividad. Él considera esas tendencias como inquietantes, porque el proceso de curación se ve impedido por la negación de la dimensión psicológica y cultural y porque de la misma manera el médico desarrolla cada vez menos confianza en sí mismo y en sus propias capacidades (Güémez Pineda, 2000: 332). Este desarrollo elaborado según las necesidades del ambiente urbano aparece como especialmente problemático en el campo, porque allí los puestos de salud se encuentran equipados sólo con una tecnología médica deficiente y anacrónica.

Otra razón más para la reserva por parte de las mujeres indígenas frente a la medicina académica está en que muchos de los pasantes son hombres. Como la obstetricia y la ginecología en regiones habitadas por indígenas se revela como un dominio de las mujeres, esto trae consigo problemas para la identidad femenina. Según Mary Richardson el ampliamente divulgado concepto de vergüenza determina en Latinoamérica la vida de las mujeres en relación a la sexualidad y la reproducción. Sobre todo las mujeres usan eufemismos y un lenguaje metafórico para denominar los órganos externos del aparato reproductor femenino y masculino, así como de las diferentes etapas del ciclo reproductivo, para escapar al reproche de expresarse de una forma vulgar. Su comportamiento se ve, al mismo tiempo, fuertemente influenciado por la necesidad de corresponder a normas culturalmente definidas y a través de esto poner su pudor a prueba (véase Güémez Pineda, 2000: 322). Por ello, hasta aquellas mujeres que acuden a instituciones públicas para la atención prenatal prefieren en parte la ayuda de una especialista local durante el parto⁵ ya que ésta, como miembro de la comunidad, proviene del mismo grupo social, y como representante de su sociedad indígena comparte con las mujeres la misma lengua autóctona y los mismos conceptos cor-

porales. Partiendo de esta base se desarrolla más bien una relación de confianza y de solidaridad entre las mujeres y la partera.

El choque entre diferentes nociones culturales de embarazo y de parto puede traer como consecuencia que las mujeres del medio rural se vean expuestas en los hospitales a prácticas que no sólo lastiman su vergüenza, sino también que desde su perspectiva son absurdas y provocan miedo. La consideración del parto como un proceso patológico conlleva a que los médicos respondan a las necesidades de las mujeres de una atención personalizada y de respeto a sus conceptos, con una atención que sigue reglas estandarizadas en la que se utilizan rutinariamente medicamentos y se efectúan intervenciones quirúrgicas como episiotomías y operaciones cesáreas. Esto se manifiesta en los años noventa en el permanente aumento del porcentaje de partos por cesárea en las clínicas de la SSA, que en Oaxaca alcanzó en el año 2000 el porcentaje récord del 38,5%.⁶ Por un lado las intervenciones quirúrgicas parecieran orientarse más a las actividades administrativas del hospital y a la eficiencia laboral que allí se exige, que a las indicaciones médicas. En la mayoría de las clínicas no hay durante la noche, los fines de semana y en los días festivos ningún ginecólogo sino solamente servicio quirúrgico (Casas Carreño, 2000: 193). Además de eso, según la comprensión cultural de la medicina científica, las parturientas son consideradas como pasivas pues el médico decide sobre la duración de un parto. De acuerdo a su programación el médico puede asistir por añadidura más partos al mismo tiempo. Por el otro lado, el ambiente desconocido y las prácticas incomprensibles aumentan el miedo de las parturientas, pudiendo provocar dolores patológicos de parto que hacen por lo tanto necesaria la intervención quirúrgica.

⁵ En las comunidades la mujer que da a luz permanece casi siempre en su ropa de diario. Una posición semi-vertical o vertical en el parto impide dejar a la vista los órganos reproductores externos. En un hospital o en un puesto de salud al contrario, muchas mujeres se sienten avergonzadas a través del desarrollo rutinario de la lavativa, el afeitado del vello público, la vestimenta con una bata de hospital y la posición horizontal para dar a luz. Por el otro lado, amamantar en público y con esto un pecho desnudo no representa para las mujeres indígenas ir en contra de alguna norma, especialmente ya que períodos prolongados de lactancia se cuentan como parte de la vida diaria. Debido también a que para los pechos femeninos no se utiliza casi metáforas, se puede partir de la idea de que ellos juegan dentro de la sexualidad o del erotismo un papel menos significativo que en las sociedades occidentales.

⁶ SSA (2001): Carpeta de información básica del programa Planificación Familiar, Oaxaca, documento inédito. Esta tasa de cesáreas se encuentra por encima del promedio nacional y al mismo tiempo por encima de las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS), que considera aceptable una tasa entre 10% y 15% (Güémez Pineda, 2000: 331).

Más allá de esto, las relaciones de género dentro de las comunidades indígenas representan un obstáculo para que las mujeres se dirijan más frecuentemente al sector salud. A causa de una relación médico-paciente paternalista también los esposos desconfían de los médicos, por lo que algunos de ellos no permiten a sus mujeres examinarse con regularidad o bien la mujer necesita del consentimiento de su marido para acudir a las instituciones públicas de salud (Vélez Manuel, 1996: 87; Ratcliff, 1996: 19). Diversas organizaciones no gubernamentales (ONG) así como el Grupo de Parteras *Gushish* critican una falta general de interés por parte de muchos hombres respecto a la asistencia médica para sus mujeres embarazadas, ya que también la consulta de la especialista local presupone el consentimiento del marido y que hasta las embarazadas experimentan violencia corporal en sus relaciones de pareja (Grupo, 1996: 55).⁷ Las parteras por su parte no obtienen con frecuencia suficiente apoyo por parte de las familias de las mujeres y de las autoridades rurales, a pesar de su alta reputación social. Por otra parte, los hombres a menudo no están dispuestos a remunerar (adecuadamente) el trabajo de las parteras, ni a permitir que sus mujeres las consulten desde el principio del embarazo sino hasta el momento del parto. Este tipo de práctica deriva de un concepto cultural que considera al embarazo como un elemento natural del ser mujer debido a una alta tasa de fecundidad, de manera que una asistencia especial o reposo para las embarazadas no se estima como necesaria ni como apropiada. A su vez las autoridades rurales, refiriéndose a estas ideas, evaden su responsabilidad cuando por ejemplo se trata

de poner a disposición un medio de transporte para llevar a una mujer a la clínica más próxima, en caso de emergencia.

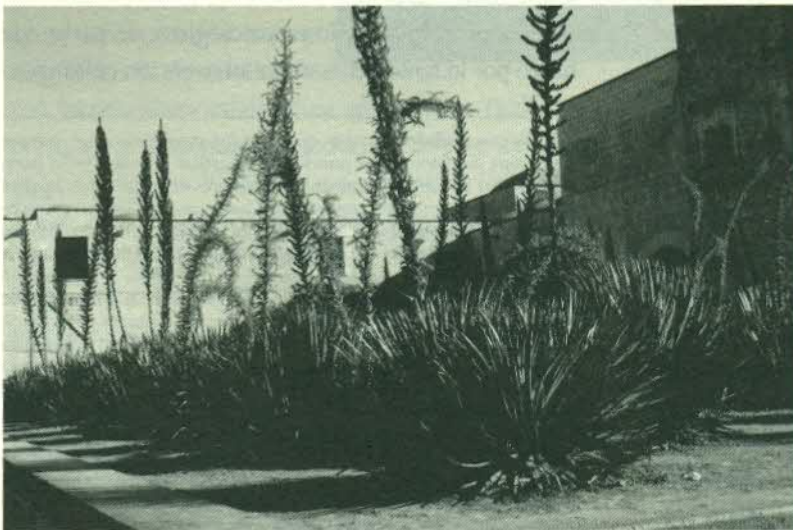
Los cursos de capacitación del sector salud: los que tienen la sabiduría y las que tienen que aprender

Desde la década de 1980 se realizan cada vez más cursos de capacitación para parteras indígenas en el estado de Oaxaca. Por parte del sector público de salud, sobre todo dos instituciones asumieron la responsabilidad de llevar adelante este programa de capacitación: el Instituto Mexicano del Seguro Social en el marco de su programa IMSS-Solidaridad, y la Secretaría de Salud. La SSA ofrece una asistencia médica básica para la población sin seguro social y es la responsable de la elaboración de las normas de tratamiento médico que son obligatorias para todas las instituciones de salud.⁸

IMSS-Solidaridad: "IA las parteras] las tenemos muy bien controladas"

El IMSS empezó en 1974 sus cursos de capacitación, los cuales duraban en aquel entonces 26 días, y a partir de 1992, debido a la reducción de recursos, sólo 15 días. Con el transcurso del tiempo se han ido modificando tanto los contenidos de capacitación como la asignación de tareas para las parteras. En una fase inicial los contenidos de capacitación se concentraban en cómo mejorar la atención del parto. A partir de 1977 se incluyeron aspectos relacionados con la metodología

anticonceptiva como respuesta al cambio radical en la política demográfica nacional. En 1984, con el objetivo de convencer a las mujeres de las ventajas de la planificación familiar con mejores



⁷ Pero no solamente las relaciones de género repercuten desfavorablemente. Las relaciones de poder entre las generaciones también juegan un papel. Por ejemplo, cuando la suegra ejerce el control sobre su nuera, quien después del matrimonio vive en su casa, decidiendo si se debe examinar y dar a luz en una institución pública o no.

⁸ El INI organizó cursos a gran escala en sus 20 centros regionales hasta finales de los años noventa. Los programas del INI, que en el pasado era el responsable de poner en práctica la política nacional indígena, no representan el interés principal de este artículo.

argumentos, el instituto incorporó en sus cursos el concepto de riesgo reproductivo. La tarea de las parteras consistió primeramente en distribuir anticonceptivos orales y condones en sus comunidades. Adicionalmente, ellas debían trasladar después a las clínicas del IMSS a aquellas mujeres que se decidieran por un dispositivo intrauterino (DIU) o por una esterilización mediante salpingoclasia, o bien lograr motivarlas para esas intervenciones. Con el enfoque de riesgo reproductivo se quería capacitar al mismo tiempo a las parteras para diagnosticar embarazos y partos de alto riesgo y así remitir esos casos a los hospitales públicos.

En los años noventa se introdujeron nuevos temas,⁹ que hacen referencia a la cambiante función de las parteras y a su creciente misión como promotoras comunitarias de salud (Franzoni Lobo, 1994: 124, 126; Castañeda et al., 1992: 268; Suárez et al., 1999: 2-5). El IMSS delegó en parteras las actividades que, en el ámbito de la medicina preventiva, afectan a la totalidad de la población rural y que en el fondo tendrían que ser realizadas por el instituto mismo. Las parteras capacitadas deben desempeñar ahora tres tareas principales: atención de la mujer en el embarazo, en el parto y en el puerperio, promoción de la planificación familiar, así como actividades de promoción de la salud. Pero existe una distribución clara de las prioridades, por cuyo efecto su función dentro del IMSS se desplaza cada vez más de la atención materno-infantil en dirección a la promoción de salud y la realización de actividades de planificación familiar. Los representantes del IMSS consideran que la implementación de la planificación familiar es de vital importancia, ya que ven en la falta del uso de métodos anticonceptivos uno de los factores de la mortalidad materna en el entorno rural.

Para las 457 parteras rurales y para las 72 parteras urbanas pertenecientes al IMSS en el año 2001 se organizaron reuniones cada tres meses. Esas reuniones de un día de duración y realizadas en las comunidades, se califican como cursos de capacitación. Pero el objetivo de los cursos no es sólo actualizar lo aprendido, intercambiar conocimientos o hablar de nuevos temas. Las reuniones son además un método para vincular a las parteras con la institución y controlarlas mediante el sistema de entrega de informes. Las parteras deben entregar informes muy completos sobre los servicios

que han prestado en el campo de la atención del parto y de la planificación familiar. La coordinadora del departamento de salud reproductiva y materno-infantil del IMSS expresa el objetivo fundamental de su instituto, frente a las expertas locales, a través de la siguiente declaración: "[A las parteras] las tenemos muy bien controladas".¹⁰ La inserción específica de las parteras en las instituciones públicas de salud se manifiesta además en el hecho de incluir por una parte todas las actividades de las parteras en las estadísticas del IMSS, aunque no son empleadas de esta institución y no reciben un apoyo económico continuo. Pero por otra parte, se distancian de ellas cuando se trata de analizar la mortalidad materna. El responsable del Programa de las Parteras hace hincapié al respecto: "... es bien sabido que se morían muchas personas por la atención de las parteras."¹¹ A pesar de conocer que las causas son muy complejas (por ejemplo alimentación insuficiente, sobrecarga de trabajo, violencia doméstica, incapacidad de decidir lo que quieren hacer con sus propios cuerpos), el IMSS establece una relación directa entre la atención al parto por parteras y la alta mortalidad materna en el medio rural.

SSA: "... y hay cosas que la partera no percibe"

A partir de 1989 la Secretaría de Salud realizó por primera vez cursos de capacitación a gran escala, con una duración de cinco días cada uno. Las parteras no recibían de la SSA ningún salario por sus actividades, excepto sus gastos en relación con la participación en el curso. En la primera mitad de la década de 1990 el contenido de los cursos estaba distribuido de la siguiente manera: se debía dedicar tres días a la atención materno-infantil así como a la planificación familiar, dos días a la información sobre programas específicos de cuidados de la salud y a la introducción de un sistema de elaboración de informes que debían realizar las parteras (Franzoni Lobo, 1994: 132). En 1995, bajo la supervisión de la SSA, se creó el Programa Integral de Capacitación para Parteras Tradicionales, el cual debía

⁹ Se les educó para que entre otras cosas identificaran y trasladaran a personas con ciertas enfermedades, para que enseñaran cómo se construye una letrina y un pequeño huerto. La participación en campañas de vacunación y de conservación del medio ambiente también entraban dentro de su competencia.

¹⁰ Entrevista, 8 de agosto de 2001.

¹¹ Entrevista, 10 de agosto de 2001.

abarcar el mejoramiento de las condiciones de vida en las regiones indígenas. En el programa participaban además de la SSA, el IMSS y la Dirección del Registro Civil, teniendo como objetivo la capacitación de las parteras en 263 municipios de alta marginalidad. La meta principal a lograr era reducir en un 50% la tasa de



mortalidad materno-infantil en dichos municipios, en relación con la tasa registrada en 1990.¹² Para lograr este objetivo los responsables del contenido de los cursos dieron especial importancia al concepto de embarazos y partos de riesgo (difusión de conocimientos sobre factores generales de riesgo así como de posibles signos o síntomas de complicaciones durante el embarazo, el parto y el puerperio). Como un segundo aspecto esencial se formó a las parteras para que identificaran los riesgos nutricionales en los recién nacidos y en los niños. Para mejorar la alimentación materno-infantil, se les enseñó el valor nutritivo de determinados alimentos y cómo construir huertos familiares. En 1998 se incluyeron en los cursos los temas violencia intrafamiliar y cáncer cérvico-uterino y mamario.¹³ El programa también pretendía desarrollar un sistema de información entre el personal médico y las parteras. Para ello, la SSA elaboró formatos de referencia en los que las parteras informaban sobre el estado de salud y de nutrición de la madre así como del niño o de la niña y que debían entregar finalmente a los centros de salud pública. Como nueva tarea para las parteras, el programa les asignó la responsabilidad de expedir partidas de nacimiento provisionales para los recién nacidos. Además de un registro más completo de los partos se prometió a las parteras que disfrutarían de mayor prestigio social tanto en las instituciones de salud como en las comunidades (Castañeda y Lerín, 1999).

No solamente el contenido de los cursos y la asignación de tareas a las parteras han cambiado, sino también su desarrollo. Los métodos didácticos empleados, que se criticaron mucho en el pasado, han mejorado porque ahora se da la circunstancia idónea para intercambios de experiencias y para un aprendizaje

práctico. Sin embargo, la relación entre capacitadores y capacitadas sigue siendo asimétrica. Por una parte están aquellos que tienen la sabiduría y por otra parte aquellas que tienen que aprender. Aunque constantemente se exija en los estudios, hasta la fecha no se incluye a las parteras como ponentes en

los equipos de capacitación, ni hay un grupo interdisciplinario de planificación en el que haya por ejemplo antropólogos. Por lo tanto, no es de extrañar que los resultados de los cursos y sus efectos reales posteriores, tanto para el personal médico como para las parteras, no sean los esperados.

La evaluación de la primera etapa del Programa Integral de Capacitación a Parteras Tradicionales refleja grandes déficit en la adecuación de los contenidos de los cursos por parte de las parteras debido a la inadecuada distribución de información. Por consiguiente las parteras no transformaron sus prácticas después del curso en las dimensiones deseadas por el sector salud. Ellas, por su parte, esperan de la SSA que las apoye en la atención de las pacientes de riesgo, que los contenidos del curso sean transformados según sus necesidades¹⁴ y que haya valoración de sus saberes y prácticas terapéuticas. La meta principal del programa: reducir a la mitad la mortalidad, no se pudo alcanzar. Las parteras criticaron que esa tarea encomendada a ellas no pueden llevarla a cabo solamente por sí mismas, ya que la SSA no responde a los datos de sus informes con una intervención directa hacia las embarazadas con factores de riesgo. El personal médico de las estaciones locales de salud prestaba más atención al trámite de los

¹² Subcomité especial en favor de la infancia: Programa Integral de Capacitación a Parteras Tradicionales, Oaxaca s. f., documento inédito.

¹³ SSA (1999): Carta descriptiva para los cursos de parteras tradicionales, Oaxaca

¹⁴ Las expertas locales critican por ejemplo que se les transmitan conocimientos sólo sobre los síntomas de partos de riesgo. Ellas desearían obtener capacitación en la atención de este tipo de partos, ya que ellas quieren mejorar sus métodos de tratamiento en caso de que una transferencia a tiempo a un hospital sea imposible a causa de la falta de los medios de comunicación y transporte (entrevista realizada a parteras del Grupo *Cushish*, 11 de agosto de 2001). Por otro lado la SSA exhorta a las parteras a atender sólo los partos sin complicaciones y exige, en caso de complicaciones, el traslado de las mujeres a instituciones estatales.

formularios hacia las instancias superiores, rellenos por las parteras, en vez de atender los casos de enfermedad y de riesgo notificados. Además, la relación de género en las comunidades presenta para las pacientes como para el trabajo de las parteras, un obstáculo en el cuidado de la salud reproductiva. Por ello se debe promover acciones dirigidas especialmente hacia los hombres para que se encarguen de realizar tareas, que en los programas normalmente sólo están pensadas para las mujeres (Castañeda y Lerín, 1999).

Valoración del papel futuro de las parteras indígenas por parte del sector salud: "Ahorita hacemos esos cursos más por tradición que por necesidad"

El Programa Integral de Capacitación a Parteras Tradicionales, iniciado en 1995 y de vida corta, parece ser en cierta medida la representación del punto culminante del trabajo con las parteras por parte del sector salud. En el año 2000 el IMSS llevó a cabo el último curso de capacitación y no está previsto que haya más cursos. El responsable del Programa de las Parteras dentro del IMSS-Solidaridad justifica esta decisión con los siguientes motivos. Una cobertura creciente del sector salud en el área rural a través del programa IMSS-Solidaridad lleva a una disminución de la demanda de los servicios de las parteras, remitiéndose nuevamente a una relación estrecha entre la asistencia al parto por parteras y las tasas de mortalidad.¹⁵ La decisión es además respaldada por la suposición de que en los próximos 10 o 20 años no habrán más parteras, porque las hijas de estas mujeres no querrán desempeñar esta actividad, de manera que se da por hecho la pronta extinción de la partería indígena. La coordinadora del departamento de salud reproductiva y materno-infantil del IMSS, entretanto, evalúa de otra forma la situación, basándose en el hecho de que las mujeres a menudo prefieren a una partera antes que a un pasante. Ella considera que las parteras, en cuestiones referentes a la atención del parto, son frecuentemente más competentes que los pasantes.¹⁶ No obstante, la anterior estrategia de inserción de las parteras a través del IMSS es reemplazada abiertamente por la estrategia de su desplazamiento y sustitución a través del personal médico.

La SSA también está cuestionándose la utilidad de los cursos de capacitación. Según la responsable del

departamento de salud reproductiva en la jurisdicción I,¹⁷ los cursos se realizan ahora más por tradición que por necesidad.¹⁸ Ella se basa en el hecho de que las mujeres de las comunidades muy marginales cada vez demandan menos los servicios de una partera. Cuando no se trata del primer parto, más mujeres ahora darían a luz sus hijos en su casa, sólo con la ayuda de alguna familiar o solas. Por cierto, las embarazadas se hacen un chequeo preventivo en un centro de salud, porque es gratis. Pero cuando no se esperan complicaciones, las mujeres desisten de la atención por parte de una partera o personal médico, para no tener un gasto extra.¹⁹ La SSA dice además que hay factores culturales que son obstáculos para la realización de los cursos. En un documento se hace referencia a las parteras "renuentes",²⁰ las cuales se niegan a adoptar nuevas prácticas. También se mencionan barreras culturales que dificultan convencer a las parteras para participar en los cursos.²¹

Políticas nacionales de salud y la jerarquización de las diferencias culturales

En resumidas cuentas, para justificar el abierto desplazamiento de las parteras y el cuestionamiento de los cursos de capacitación, el sector salud especifica cuatro argumentos:

- a) Una expansión de la medicina académica reduce la demanda de los servicios de las parteras.
- b) Los cursos no condujeron, en la medida esperada, a un cambio en las prácticas de las expertas locales. Las causas de esta situación son atribuidas sobre todo a factores culturales.
- c) En relación con esto, hoy como ayer, una parte del personal médico culpa a las parteras de la

¹⁵ "Casi en todas las relaciones de muerte en el área rural, cuando tuvo que ver una partera; hay muerte" (entrevista, 8 de agosto de 2001).

¹⁶ Entrevista, 8 de agosto de 2001

¹⁷ La SSA ha realizado una agrupación regional en seis jurisdicciones, que no corresponden con las ocho regiones geoeconómicas del estado de Oaxaca.

¹⁸ Entrevista, 11 de julio de 2001.

¹⁹ Según las estadísticas del INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática) no se confirma que durante el período comprendido entre 1994 a 1999 hubiese un mayor número de partos que no fueron atendidos ni por los médicos ni por las parteras (INEGI, 1997-2001).

SSA (1995): Capacitación de parteras en la cumbre estatal en favor de la infancia, Oaxaca, documento inédito.

²⁰ SSA (1995): Capacitación de parteras en la cumbre estatal en favor de la infancia, Oaxaca, documento inédito.

²¹ Entrevista realizada a un médico del Departamento de Salud Reproductiva del 25 junio de 2001.

mortalidad materno-infantil en Oaxaca. Su reproche se refiere, sin hacer diferencia alguna, a todas las parteras, tanto a las capacitadas y las no capacitadas como también a aquellas mujeres que practican la atención durante el parto en el marco de sus conocimientos de la medicina casera.

- d) Las parteras no han cumplido satisfactoriamente con la tarea destinada para ellas de su mediación cultural entre la población indígena y las instituciones de salud pública.

Esos argumentos se derivan de las intenciones que tienen como fin la instrumentalización de las diferencias étnico-culturales y la continuación de las relaciones de poder existentes.

Protección de la posición de experto de la medicina académica

En Oaxaca existen, para la atención de partos, dos grupos de expertos enfrentados. Uno de ellos —el personal estatal— asocia diferencias culturales en los conceptos médicos y las prácticas terapéuticas con una reivindicación de la superioridad de su propio modelo de medicina académica.

Una prueba de esto son las ideas y las prácticas en relación a la duración del parto. Las parteras indígenas en el Istmo de Tehuantepec aguardan, dependiendo de la duración e intensidad de las contracciones uterinas, hasta 24 horas antes de intervenir con métodos vegetales y hoy crecientemente también con químicos (Sesia, 1992: 40-41). Las parteras de diversas regiones de Oaxaca que participaron en los encuentros de intercambio de experiencias llevados a cabo en 1995, resumen su punto de vista de la siguiente forma: "Se va marchando la hora, dilatan dos, tres horas, una noche, pero cuando llega la hora nace. Es como tener hambre, por ejemplo, usted me dice: ¡ahorita, cómete eso!, y yo no tengo hambre, no me lo voy a comer; pero si tengo hambre me como lo que sea" (Galante y Castañeda, 1997: 233). Los médicos académicos, al contrario, se esfuerzan por evitar desde un principio una larga duración del parto a través de la aplicación de medicamentos e intervenciones quirúrgicas como episiotomías. Esas diferencias están incluidas en los conceptos de los dos sistemas de medicina, los

cuales tienen, cada uno por su cuenta, otra idea sobre el tratamiento de dolores (de parto) así como de la relación entre la parturienta y el personal asistente. Ya que las mujeres indígenas consideran los dolores de las contracciones como efectos secundarios normales y el parto como trabajo, ellas son las que tienen que hacerle frente activo y con su propia fuerza al parto.²² Además se le da menos valor al alivio del dolor a través de medicamentos. En contraposición, el médico asume en el hospital la parte activa, aplica analgésicos y concentra sus capacidades en finalizar rápidamente el parto, el cual es definido como patológico.²³

Su posición hegemónica hace posible a los representantes de la medicina académica ordenar jerárquicamente esas diferencias culturales en los conceptos médicos. Se trata de defender su posición de expertos frente a las parteras, para lo cual tienen de su parte la legitimación a través del Estado. Mientras los médicos más bien se presentaban con una postura de dejar hacer frente a las parteras rurales, hoy en día, a través de la expansión de los servicios de la medicina académica en el campo, ellas constituyen una competencia real. Según los integrantes del Grupo de Estudios Regionales de Oaxaca (GER) las expertas locales suponen un peligro para el poder de los médicos y también de las enfermeras en el momento en que las parteras y sus pacientes ponen en duda —por sus propias experiencias con el embarazo y el parto— la ideología y la tecnología de la medicina científica (Galante et al., 1988: 351); es por esto que el sector salud aspira a desvalorizar estas experiencias que se encuentran incluidas en el conocimiento diario e inferidas del empirismo. Para asegurar la posición de los médicos académicos como expertos, ayuda también el creciente control sobre las parteras así como el desplazamiento de sus áreas de

²² Entrevista realizada a parteras del Grupo *Gushish*, 11 de agosto de 2001.

²³ Su concepto biomédico de parto y las prácticas derivadas son justificados por los médicos con indicadores clínicos. Además, les imputan a las parteras que éstas no prestan la mínima atención al factor tiempo. Según la declaración de un ginecólogo y obstetra de la SSA, el cual considera un parto de tres horas como corto y uno de ocho horas como largo, existe una relación directa entre los daños al cerebro de recién nacido y las otras actitudes de las parteras hacia la duración del parto. "La partera lo tiene así dos o tres días y si nace, finalmente si nace. [...] Si el [nacimiento de un] niño es un proceso fisiológico, el médico debería intervenir cuando hay un problema. [...], porque yo recibo muchos pacientes que los bebés ya tienen problemas y estuvieron con una partera que tiene años siendo partera. Y estuvo ocho horas y la partera le intenta que nazca, le dilata, le dilata y el producto está ahí atrapado y con datos ya de sufrimiento mental" (entrevista, 18 de agosto de 2001).



intervención a la planificación familiar y al cuidado de la salud comunitaria.

Los contenidos de los cursos de capacitación concedidos por el IMSS y la SSA aclaran además dos aspectos. Por un lado, se facilitan solamente aquellos contenidos que garanticen a los médicos su posición, mientras que los temas deseados por las mismas parteras sólo son discutidos marginalmente. Por el otro lado, las instituciones muestran un interés mínimo en las modificaciones que las parteras consideran necesarias en la atención médica brindada por el sector salud.

Fijación de las diferencias sociales

Los mecanismos sociales de exclusión que afectan a la población rural e indígena, son justificados con una argumentación cultural. Al relacionar las altas tasas de mortalidad materno-infantil con el oficio de las parteras,²⁴ se legitima una política pública, la cual en realidad quiere imponer el modelo de la medicina académica con los costos más bajos posibles, pero que piensa poco en cambiar los problemas sociales fundamentales. Es por esto que las instituciones de salud imputan las consecuencias sanitarias de esas diferencias sociales a las parteras, refiriéndose a la alteridad cultural



de sus conceptos y prácticas. Las tasas de morbilidad y de mortalidad entre la población rural e indígena no tienen prioridad explicable a través de factores sociales como la desnutrición, la falta de seguridad social, un limitado acceso a los servicios de salud y una relación médico-paciente paternalista, que lleva a la no utilización de los servicios a disposición. El sector salud atribuye a las parteras querer conservar su identidad étnica a costa de un desarrollo y que como "guardianas de la tradición" no tienen interés por mejorar la atención de la salud de la madre y del infante.²⁵ Más allá de esto se puede observar

²⁴ Los casos de mortalidad materna que ocurrieron en los hospitales se incrementaron en los últimos años a causa del aumento de los partos en clínicas en comparación con los partos caseros especialmente en las ciudades y de una creciente tendencia del traslado de partos de riesgo del campo a instituciones públicas. El 50% de todos los casos ocurrió en el año 2000 en clínicas estatales o privadas (SSA Oaxaca 2001, inédito). Esto, que no concuerda con la argumentación corriente, es "corregido" por parte de los médicos de tal forma que éstos, en la mayoría de los casos, parten de la suposición de que esas mujeres fueron atendidas anteriormente por una partera. Una de las causas, dicho sea de paso, de un aumento de las cesáreas en el Hospital General en la Ciudad de Oaxaca es vista, según lo expresó un médico del SSA en "que las embarazadas son atendidas primero por parteras y al no poder éstas con el trabajo de parto acuden al hospital" (Casas Carreño, 2000: 195).

²⁵ En el marco de la evaluación del Programa de Capacitación Integral a Parteras Tradicionales se averiguó si las parteras capacitadas usaban las balanzas correctamente, que ellas habían recibido de la SSA para la determinación de la desnutrición en las madres y los niños pequeños. A pesar de que la mayoría del personal médico no demostró el funcionamiento práctico de las balanzas, éste explicó, que "las parteras no las usan por flojera, por falta de interés, porque no saben valorar" (Castañeda y Lerín, 1999: 147).

una expansión de tal argumentación a todas las mujeres rurales y en especial indígenas.²⁶

Tanto la valoración de la medicina indígena, la concepción de los cursos de capacitación y también la realización de otras medidas de salud fueron influenciadas a través de la perspectiva dentro del sector salud, el cual acusa a las parteras como representantes de la medicina "tradicional" así como a las mujeres indígenas en general de pasividad, desconocimiento y atraso debido a su naturaleza. Por consiguiente se les atribuye una perseverancia absurda en las prácticas tradicionales y un rechazo de las novedades médico-tecnológicas. Esta manera específica de relacionar cultura, pobreza y salud fue fundamentada teóricamente entre otros en el enfoque etnológico de la "cultura de la pobreza". El concepto fue desarrollado desde finales de la década de 1950 por antropólogos norteamericanos cuyo representante más prominente es Oscar Lewis (ver Garza y Freyermuth, 2000: 370). Lewis llevó a cabo en su trabajo de campo entrevistas autobiográficas en zonas pobres de la Ciudad de México y en regiones rurales del país, y llegó a la conclusión de que la pobreza en estas personas se conserva debido a modelos culturales, internalizados psíquicamente y transferidos de una generación a la siguiente (Lewis, 1969 y 1989). Lewis entendía "la cultura de la pobreza" como una forma de vida con comportamientos y valores específicos. Quiso demostrar con esto continuidades en los grupos indígenas y campesinos, pero perdió de vista las transformaciones dentro de los procesos de interacción con la sociedad nacional. El sector salud, haciendo suyo indirectamente este concepto, responsabiliza sobre todo a factores étnico-culturales de que la población indígena viva en atraso social, por lo que simultáneamente tiene lugar una fijación de su situación social y económica. Es decir, la pobreza sería en el fondo el resultado de una peculiaridad cultural e implica que los grupos indígenas no se puedan desarrollar por sí mismos, que sean incapaces de utilizar las ventajas de las condiciones en proceso de cambio y por esta razón permanezcan pobres.

Las parteras indígenas ¿tradicionalistas o protagonistas del cambio?

La supuesta contradicción entre la tradición atrasada de los grupos indígenas y la modernidad impregnada por la cultura occidental se tiene que cuestionar críticamente.

La medicina indígena, incluso la partería, suministra pruebas ejemplares de que desde la Conquista hubo un desarrollo continuo. Este modelo médico es ante todo el producto de un sincretismo. Los componentes de varias culturas forman parte de él y su desarrollo se encuentra hoy en el análogo enfoque etnológico de la "transculturación". Conceptos y prácticas terapéuticas precolombinas se mezclaron como consecuencia de la colonización a partir del siglo XVI con las experiencias transmitidas de España, otros países europeos y África. Los nuevos estudios demuestran que muchos grupos indígenas asumieron desde temprano símbolos cristianos²⁷ y conceptos impregnados de la tradición cristiana²⁸ en su arte médico, y crearon formas de asistencia diferentes a las precolombinas pero al mismo tiempo no idénticas a las europeas. Dolores Aramoni Calderón (1992) demuestra esto, ejemplarmente, en el caso de los zoques de Chiapas durante el período comprendido entre los siglos XVI y XVIII. Por un lado, la medicina indígena fue influenciada por los españoles de tal forma que algunos grupos perdieron sus conocimientos, que para aquel tiempo eran altamente especializados.²⁹ Por otro lado, precisamente la introducción de nuevos conceptos así

²⁶ Las causas del aumento de la mortalidad materna en el año 2000, en comparación con 1999, se deben según el coordinador del Comité estatal para prevención y análisis de la mortalidad materna y al mismo tiempo médico en la SSA, a que las mujeres no poseen ninguna educación y tienen poco interés en el autocuidado de salud, no van a las consultas estipuladas y además no hacen lo que los médicos dicen (entrevista, 10 de julio de 2001).

²⁷ Los mayas por ejemplo asumieron la cruz como símbolo de la religión cristiana muy rápido, ya que ésta fue integrada dentro de su propia cosmovisión. Sus conceptos médicos concedieron grandes significados a los elementos de la naturaleza, partiendo de cuatro puntos de referencia: las influencias nocivas o benéficas de los vientos desde los cuatro puntos cardinales, los cuatro elementos: caliente, frío, seco y húmedo, y las cuatro materias: fuego, aire, agua y tierra. Con referencia a cada uno de los cuatro puntos principales los mayas tenían en el último prehispanico ya una cruz (SSA, 2002: 11), de manera que la cruz cristiana simultáneamente simbolizaba su propio sentido de coherencia pero también la religión de los conquistadores.

²⁸ Una influencia de la medicina indígena a través de conceptos españoles se muestra en las recomendaciones para embarazadas. Entre los mayas, los padres recibieron en la época prehispanica el consejo de tener relaciones sexuales más frecuentes durante el último trimestre del embarazo para aligerar así el parto (Carrillo Farga, 1988: 128-129). Esta práctica se transformó en tabú después de la conquista de México, a causa de la orientación negativa del cristianismo hacia la sexualidad. Más tarde se comprobó científicamente que el semen contiene prostaglandinas que favorecen el reblandecimiento paulatino del cuello del útero. De esta forma el parto es aligerado realmente y hoy las prostaglandinas son utilizadas en la medicina académica como método para acelerar las contracciones del parto y para provocar la interrupción del embarazo.

²⁹ La ciencia terapéutica azteca disponía especialmente de conocimientos anatómicos y quirúrgicos debido a los sacrificios de numerosas personas, motivados por la religión, cuyos portadores eran miembros del clero y sus conocimientos superaban al de los españoles en aquel entonces. Luego de la Conquista también desapareció sustancialmente el tesoro de su experiencia, con el exterminio del sacerdocio (Thiemer-Sachse, 1978: 206-208).

como de plantas medicinales y métodos de tratamiento europeos permitió una adaptación dinámica a condiciones epidemiológicas y socioculturales transformadas, y también, paralelamente, la permanencia de prácticas y conceptos propios transmitidos por sus antepasados (entre otros Hernández y Bernal, 1992: 191; Hartmann, 1997: 69-70).

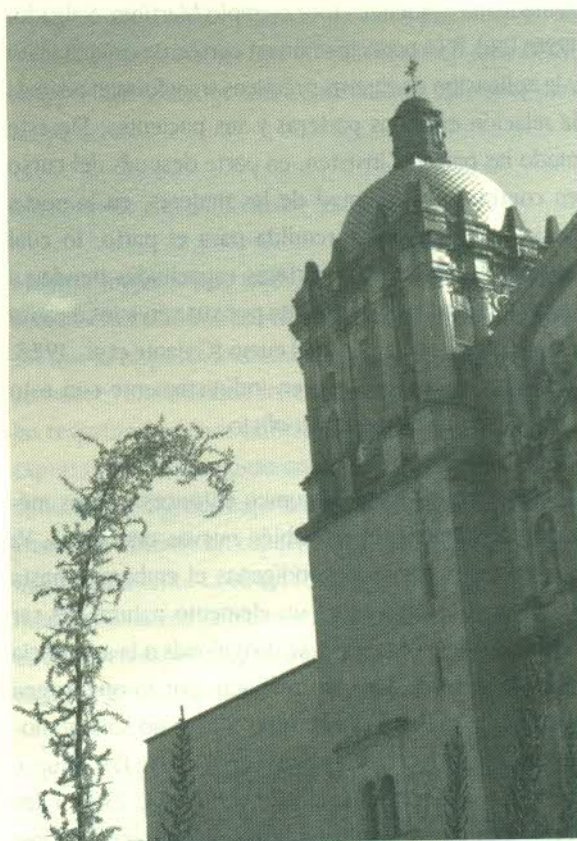
En un estudio, realizado a principios del siglo XX en diversas provincias españolas, se describen numerosas prácticas y creencias con respecto al embarazo y al parto que son semejantes o idénticas con aquellas que todavía hoy existen entre los mayas en la Península de Yucatán (Güémez Pineda, 2000: 310-311) y entre diferentes grupos en el estado de Oaxaca (Hernández, 1987: 50-56).³⁰ En vista de esos resultados, Miguel Güémez Pineda sostiene que el intento de querer señalar fronteras claras entre las prácticas de salud de los mayas, sus expresiones locales y las prácticas y creencias europeas, resulta una empresa difícil y tal vez hasta infructuosa. Al mismo tiempo remite al hecho de que en las comunidades se pueden encontrar tanto prácticas "importadas" como también aquellas que existen paralelamente a las europeas (Ibídem). La medicina indígena actual se transforma a través del contacto con la medicina académica y de la transformación general de las condiciones sociales. En adelante se tratará de demostrar esto mediante las parteras de Oaxaca y centrando la atención tanto en las continuidades como también en la reorganización de procesos.

Las parteras están expuestas a una fuerte presión por parte del sistema sanitario nacional, ya que ellas sólo representan para éste un recurso temporal, que se debe reemplazar lo antes posible por el personal médico propio. Por eso su inserción en el sector salud no se entiende como una integración sino como una subordinación creciente. Ellas desarrollan diversas estrategias³¹ para manejar esta situación, que por su parte

tiene efectos diferentes sobre la atención a la salud de las mujeres y de los niños. Las expertas locales se tienen que posicionar nuevamente, tanto frente al sector salud como también frente a su comunidad y a las mujeres que atienden.

Aceptación de nuevos conceptos y prácticas: la adaptación a los señalamientos públicos

Las parteras que están constantemente en contacto con el personal médico o que van a las reuniones se atienen menos a sus propias formas de atender el parto, pues el sector salud ejerce una hegemonía cultural que las induce a asumir prácticas y conceptos totalmente nuevos. Esto puede repercutir positiva o negativamente en la salud del paciente y aclara por consiguiente la posición ambivalente de las parteras en el trenzado de la sociedad nacional y la comunidad, y no debe dejarse de ver que el hecho de que asistan a los cursos de capacitación y que asuman nuevas prácticas eleva su posición dentro de la comunidad. Las parteras por su parte atribuyen una importancia médica y social a los cursos, precisamente porque su participación en ellos les resulta en un certificado y más prestigio. Pero a través de la utilización de



³⁰ Ya en el México prehispánico se predecía el sexo del feto a partir del comportamiento de la embarazada o de la frecuencia con la que se mueve. También a la posición de la luna se le atribuía una especial importancia. La predicción a causa de la forma y del volumen del vientre de la embarazada es al contrario una idea de España asimilada por los grupos indígenas en México.

³¹ La elección de la estrategia depende de la etapa de la vida en la que las parteras se encuentren cuando participan en los cursos de capacitación, así como de la intensidad del contacto que tengan con el sector salud al finalizar el curso, de las relaciones que tengan con otras instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales, de su situación geográfica y de su posición social y movilidad dentro de la comunidad.

medicamentos químicos en lugar de hierbas, solicitados a veces por las mismas mujeres como símbolo de progreso y de una posición social más alta, las parteras se vuelven más independientes de la medicina académica. Una experta local que transfiere mujeres con partos de riesgo a instituciones públicas puede sufrir una disminución de su autoridad dentro de la comunidad, pues su reputación allí también está acoplada a la asistencia exitosa de partos difíciles. De ahí se originan dudas en sus capacidades, que pueden ser reforzadas debido a que las parteras se ven incluidas jerárquicamente en la posición más baja dentro de los institutos de salud (Cosminsky, 1992: 154; Sesia, 1992: 41).³²

Parte de ellas acepta sin criticar la "validez y eficacia" del modelo biomédico (Franzoni Lobo, 1994: 144). Los medicamentos y prácticas aplicadas por los médicos ventajosamente en los hospitales pueden llegar a ser en otros contextos sociales y en combinación con otras prácticas una amenaza para la salud.³³ Algunos autores piensan que el desplazamiento de las prácticas viejas y la extinción de las formas locales de conocimiento podrían resultar desventajosas para la población afectada, en el caso de una reducción de las ofertas de la medicina académica (por ejemplo Martínez-Salgado, 1996: 126).³⁴ La participación en cursos de capacitación y la aplicación de nuevas prácticas transforman además la relación entre las parteras y sus pacientes. De este modo las parteras insisten, en parte después del curso en contra de la voluntad de las mujeres, en la nueva posición horizontal aprendida para el parto, lo cual produce tensiones. Las parteras capacitadas tienden a exigir una retribución más alta por sus servicios a causa del prestigio asociado con el curso (Galante et al., 1988: 349). Los cursos promueven indirectamente con esto una comercialización de su oficio.

Las expertas locales asumen entonces nuevos métodos de tratamiento y también nuevos conceptos. Ya que en las comunidades indígenas el embarazo hasta ahora se consideró como un elemento natural del ser mujer, el oficio de partera se dirigió más a la asistencia al parto que a la atención prenatal, por lo que exigen hoy que las mujeres deben venir a ellas no sólo al momento del parto (Castañeda y Lerín, 1999: 151; Grupo, 1996: 55; Galante y Castañeda, 1997: 151, 230). Ellas reconocen que la medicina académica ofrece mayores

posibilidades para los casos de embarazos y partos de riesgo y demandan que las instituciones públicas les den más apoyo durante la atención médica en estos casos (Castañeda y Lerín, 1999: 160-162). Esto puede conducir a conflictos con la comunidad, ya que las parteras reclaman una transformación de las relaciones de género en el sentido de que tanto los maridos como también las autoridades municipales asuman una responsabilidad mayor para la asistencia de la salud de las mujeres embarazadas (Castañeda, 1995: 2; Galante y Castañeda, 1997: 232-233).

Conservación o hasta revisión de conceptos y prácticas propias

Las parteras conservan sus hábitos o los vuelven a retomar justamente por la ausencia de reconocimiento a sus conceptos y prácticas por parte del sector salud, por la falta de legalidad jurídica de su profesión y porque ellas sin duda tienen el respeto de su comunidad, pero no la consideración por parte de la sociedad nacional y de los médicos. A esto se le agrega una reflexión más fuerte sobre los propios valores culturales y experiencias transmitidas. Esto puede llevar a que un sector de las parteras se oponga conscientemente a acercarse al sector salud. Esas parteras aparecen en sus documentos como "renuentes". Su actitud de rechazo a temas de estudio específicos o hasta de los cursos de capacitación en general, se puede interpretar como expresión de una resistencia pasiva ante la introducción agresiva de conceptos y medidas de la medicina académica a su práctica.

³² Cuando las expertas locales acompañan a sus pacientes durante los partos de riesgo en las clínicas pasan frecuentemente por la experiencia de que personal médico no escucha sus recomendaciones, no les permiten estar en la sala de partos y ni siquiera sus pacientes son recibidas allí (Grupo, 1996: 54).

³³ Por el uso de guantes e instrumentos quirúrgicos los casos de infecciones se acrecentaron por causa de la ausencia de desinfectantes. Además, por motivo de otro entendimiento de enfermedades, que no reconoce microbios como causa de enfermedades, algunas parteras capacitadas se les dificulta mucho comprender la necesidad de medidas de desinfección. También la presión de utilizar productos farmacéuticos en vez de hierbas (por ej. medicamentos oxitócicos como acelerante del parto) provocó en algunos casos riesgos fatales para la salud, ya que las parteras tuvieron problemas a la hora de decidir la dosis correcta de estos medicamentos (Franzoni Lobo, 1994: 137-138, Hiriart, 1995: 19).

³⁴ Las parteras cortan el cordón umbilical como de costumbre luego de que éste deja de latir o luego de la expulsión de la placenta, para así abastecer al recién nacido/a durante este período de tiempo con la sangre rica en oxígeno de esta. En los cursos de capacitación se les insiste en la necesidad de llevar a cabo el corte del cordón umbilical inmediatamente después del nacimiento. Esto puede repercutir perjudicialmente en el caso de un parto prolongado con anoxemia del bebé y la ausencia de posibilidades para trasladar a la paciente a tiempo a un hospital.



Los pasantes encargados de las clínicas rurales recomiendan a las parturientas ir a un hospital para dar a luz, sobre todo a las primerizas, porque consideran la posibilidad de una cesárea.³⁵ Detrás de esto se esconde su propia inseguridad e inexperiencia en relación con la ginecología y la atención del parto debido a una falta de especialización en esta área, de manera que ellos trasladan a las jóvenes, con la cesárea como argumento, preferiblemente a las clínicas urbanas; además, una cesárea trae más dinero para el hospital. Las futuras madres deben ser convencidas durante su estadía allí también de la conveniencia de un método de planificación familiar. Con su pronóstico los médicos confunden a las mujeres y socavan la autoridad de las parteras. No obstante, las mujeres inseguras se dirigen con frecuencia, por consejo de su suegra, a una partera, quien revisa y trata a la embarazada y le anima a que confíe en sus propias capacidades para parir de forma normal. En el caso de que la partera diagnostique que el feto no se encuentra en posición cefálica, aplica una forma específica de masaje (sobada), para voltearlo desde afuera. Si la mujer se decide por la partera y el parto ocurre de forma natural, aún cuando el médico haya previsto una cesárea, entonces la partera se siente confirmada en su quehacer, en sus propios conocimientos y habilidades.

Pero hay además en el sector salud nuevas tendencias. El programa Hospital Amigo del Niño y de

la Madre, puesto en funcionamiento en 1993 a nivel nacional y con el apoyo financiero del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef), cuya meta consiste en la reducción de la mortalidad materno-infantil, promueve el amamantamiento y el alojamiento conjunto de la madre y del bebé durante su estadía en la clínica. La introducción de estas prácticas en las instituciones públicas, que en el campo han sido desde siempre comunes, es una confirmación adicional para las parteras.

Movimiento calculado entre los sistemas

Muchas mujeres que trabajan como enfermeras en el sector salud actúan a su vez como parteras o curanderas sin que la respectiva institución pública lo sepa.³⁶ Ellas se mueven entre ambos sistemas de salud, ambas partes las respetan y además obtienen ingresos mayores. Estas expertas han conseguido continuar con sus conceptos culturales indígenas bajo la capa del cargo institucional y además obtener un espacio libre para sus asuntos, lo que seguramente también les trae problemas. De este modo se mueven con destreza entre los dos sistemas, es decir, en espacios que son componentes del sistema estatal y en otros que se encuentran fuera del control

³⁵ Entrevista realizada a parteras del grupo *Gushish*, 11 de agosto de 2001.

³⁶ Entrevista con el jefe del departamento de Atención a la Salud y Medicina Tradicional del INI, 13 de agosto de 2001.

del sector salud. Estas parteras parecieran fusionar en una las dos estrategias de adaptación y de conservación presentadas anteriormente. El concepto etnológico de las culturas híbridas propuesto por Néstor García Canclini (1990), nos brinda una explicación de la forma de proceder por parte de las parteras.³⁷

Movilización política

Los movimientos indígenas políticos declaran a la medicina "tradicional" como un elemento esencial de su identidad étnica y se refieren igualmente a factores culturales. Curanderos y parteras se organizaron a partir de la década de 1980 en asociaciones propias y aspiran al mismo tiempo a lograr una transformación de las jerarquías sociales, exigiendo la revalorización de sus conceptos culturales y prácticas medicinales, así como una base jurídica para los servicios de salud prestados por ellos. En la declaración del foro Presente y Futuro de la Partería Indígena Tradicional del Sur y Sureste de México, aprobada en 1998, se dice a tal efecto: "Lo que siempre hemos pedido —reconocimiento y apoyo de médicos y clínicas, becas, alfabetización, seguro de vida, atención médica gratuita para nuestros familiares— no se ha cumplido todavía; seguimos viviendo en la marginalidad y pobreza como indígenas que somos, por querer conservar nuestras tradiciones, formas de vida y manera de atender los partos" (Cao Romero, 1999: 197). Ellos señalan así que el Estado toma precisamente su alteridad cultural como el motivo para privarlos de sus derechos sociales fundamentales como especialistas en cuidados de la salud. En el encuentro Mujeres indígenas y su salud sexual y reproductiva, realizado en la ciudad de Oaxaca en el 2001, ellas corroboraron esta crítica. "...las parteras son el recurso humano culturalmente reconocido y apropiado para la atención de la salud reproductiva de las mujeres en las comunidades indígenas, pero estas prácticas al no ser reconocidas legalmente, ni valoradas, ni remuneradas por los programas de salud, limitan las posibilidades de su ejercicio" (Grupo, 2002: 216-217). Ante el proceso de desplazamiento a través de las instituciones de salud, las expertas locales se refieren a la aceptación cultural de sus prácticas en las comunidades y a la conveniencia de esas prácticas bajo las condiciones sociales allí existentes.³⁸ Sin embargo, las expertas no se entienden como sustitutas de una hasta ahora ausente o insuficiente atención médica por

parte de las instituciones públicas, más bien quieren posicionar lo tradicional sobre un nuevo fundamento e integrar allí su patrimonio propio. Es por esto que las parteras organizadas exigen simultáneamente que la medicina indígena sea un componente en todos los niveles de la formación de la medicina académica.

Curanderos y parteras indígenas organizan nuevas alianzas con el hasta entonces INI (hoy CDI) y las organizaciones no gubernamentales que los apoyan en sus exigencias. El INI ha promovido desde los años ochenta reuniones de intercambio y de experiencias para médicos indígenas y parteras y sus aspiraciones de organizarse. Algunas ONGs feministas intervienen, en el marco del concepto de la salud reproductiva, con mayor fuerza en los procesos y buscan el trabajo en conjunto, ya que ven a las parteras como aliadas (potenciales) en sus esfuerzos para la transformación de las relaciones de género actuales y para la desmedicalización de la atención de partos.

Perspectiva futura

El aumento de la movilización política de grupos indígenas acompaña una transformación social acelerada por conflictos sociales, mientras que los procesos económicos y culturales globalizadores reclaman una nueva redefinición de la anterior política indigenista nacional y con esto la comprensibilidad de la autoimagen cultural del país. En los años noventa se tomó nota de la realidad multicultural y multiétnica en la Constitución de México

³⁷ A este respecto sería interesante investigar, si las mujeres acuden especialmente a estas parteras, ya que ellas parecieran integrar en su persona tanto la medicina académica como la indígena y con esto las dos estrategias de adaptación y de conservación presentadas anteriormente. Otro aspecto para analizar es qué conceptos y prácticas terapéuticas concretas toman las parteras de ambos sistemas. A esta estrategia no se le ha prestado ninguna atención en los estudios de antropología médica sobre Oaxaca en comparación especialmente con la estrategia de adaptación. Otra pregunta se refiere a las condiciones bajo las que esta hibridez es posible para las parteras.

³⁸ Las expertas locales hacen mención de que los médicos, al contrario de ellas, ni siquiera atenderían un parto bajo las condiciones higiénicas poco satisfactorias existentes en muchas comunidades. "... que ellos [los médicos, M.K.] no puedan hacer un parto porque no tienen nada estéril, según ellos. Y porque no tienen mesa y tienen que atender en su mesa y si no, no atienden ningún parto, pero nosotras [lo hacemos]" (Entrevista realizada a una partera del grupo *Gushish* del 11 de agosto de 2001). Las parteras se las arreglan por ejemplo con hojas de árboles, porque debido a la pobreza muchas familias no tienen ni paños limpios para auxiliar las parturientas. Las parteras derivan de allí su legitimación, ya que ellas son capaces, también bajo estas condiciones, de ofrecer el servicio improvisando o comprando por ellas mismas las cosas más necesarias. Con esto, hacen hincapié de la penosa situación social de la población, mientras el sector salud ve principalmente a los factores culturales como los causantes de los problemas de salud.

y Oaxaca, seguida por el reconocimiento de la medicina "tradicional" a través del gobierno de Oaxaca en el año 2001. Diversas organizaciones indígenas luchan justamente para que esas confirmaciones, que son más bien verbales, se traduzcan en más derechos dentro de los ámbitos sociales, económicos y jurídicos. Un primer éxito es la creación de la Dirección de Medicina Tradicional Mexicana dentro de la SSA a nivel nacional. A través de una "relación intercultural con la medicina tradicional" (SSA, 2002) el personal médico del lugar debe ser preparado para respetar la cultura local, incluso la medicina indígena, para promover así un acercamiento entre ambos sistemas de salud y una atención médica complementaria. Con el llamamiento al personal de salud a sensibilizarse por iniciativa propia y a los establecimientos públicos de formación a incluir la medicina indígena dentro de su instrucción, una de las exigencias de las organizaciones indígenas fue escuchada. Esto abre una opción para relativizar las aspiraciones de poder y el monopolio de interpretación de la medicina académica, a fin de alcanzar un trato creativo con diferencias culturales y con esto encauzar el abandono del paternalismo entre las instituciones públicas y los grupos indígenas.

Paralelamente, los médicos académicos manifiestan aspiraciones de defender y ampliar su pretensión de

poder precisamente con una argumentación cultural, que se evidencian como peligrosas para un real particularismo cultural. En el marco de un recorte social neoliberal, simultáneo al recrudescimiento de las desigualdades sociales, se persigue una política de salud que exige tanto una mayor eficiencia por parte de las instituciones de salud públicas como también más iniciativa propia para el cuidado de la salud por parte de los ciudadanos. La nueva estrategia de "relación intercultural" intenta de esta manera disminuir las barreras culturales, aumentar el acceso a los servicios básicos y paralelamente reducir los gastos públicos para la atención de salud, bajo la inclusión de los recursos locales. La creciente ocupación de parteras y curanderos como promotores locales de salud recurre a formas comunitarias de trabajo de los grupos indígenas, reconoce el significado de la medicina indígena para la atención médica y apuesta por más ayuda propia así como por la partici-



pación de todos los integrantes de la comunidad. Pero la privación de la retribución para los promotores así como la insuficiencia de materiales

e instrumentos tanto para promotores como para los centros de salud muestran la otra cara de la moneda. De esta forma queda abierto de qué manera se traducirá en el futuro el reconocimiento de las diferencias culturales en derechos sociales concretos para la reducción de la pobreza.

Bibliografía

- Aramón Calderón, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México.
- Bernal Torres, Ignacio
1996 "Condiciones de vida de las mujeres indígenas y parteras en el estado de Oaxaca", en: Comité Estatal por una Maternidad sin Riesgos en Oaxaca (ed.): *Maternidad sin riesgos en Oaxaca*, México.
- Carrillo Farga, Ana María
1988 "Parirás con alegría... Un estudio sobre la persistencia de las parteras tradicionales en México", Tesis de licenciatura, UNAM, México.
- Cao Romero, Laura
1999 "Papel de la partera para una Maternidad sin Riesgos en México: ¿tradición o profesión?", en: Elu, María del Camen y Santos Prunedá, Elsa (ed.): *Una nueva mirada a la mortalidad materna en México*, México.
- Casas Carreño, Beatriz
2000 "Salud reproductiva en el estado de Oaxaca: El caso de la Secretaría de Salud", en: Espinosa Damián, Gisela (ed.): *Compromisos y Realidades de la Salud Reproductiva en México. Una mirada a la situación nacional y a cuatro estados*, México.
- Castañeda, Martha
1992 "Metodología de los talleres de aprendizaje materno-infantil para regiones indígenas", en: Sesia, Paola (ed.): *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS.
- Castañeda, Martha
1995 Ponencia, presentada en la Conferencia Estatal para una Maternidad sin Riesgos. Oaxaca, agosto de 1995.
- Castañeda, Martha / Lerín, Sergio
1999 "Capacitación a parteras tradicionales. ¿Articulación o desfase con el sistema institucional de salud?", en: Tuñón Pablos, Esperanza (ed.): *Género y salud en el Sureste de México*, vol. 2, México, pp. 129-173.
- COPLADE (Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo de Oaxaca)
1999 Plan Estatal de Desarrollo 1998-2004, Salud y Asistencia Social, en: www.oaxaca.gob.mx/coplade (20.2.2003).
- Cosminsky, Sheila
1992 "La atención del parto y la antropología médica", en: Campos, Roberto (ed.): *La antropología médica en México*, vol. 2, México, Instituto Mora.
- Franzoni Lobo, Josefina
1994 El impacto de la modernización en el sector salud: El Programa de Salud Reproductiva en Oaxaca, Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones sociológicas, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, Oaxaca.
- Galante, Cristina, Paola Sesia y Virginia Alejandre
1988 "Mujeres y parteras: protagonistas activas en la relación entre medicina moderna y medicina tradicional", en: Aranda B., Josefina (ed.): *Las Mujeres en el campo*, Oaxaca, Instituto de Investigaciones sociológicas de la UIABJO.
- Galante, Cristina y Martha Aída Castañeda
1997 "Mujer-partera: figura central de la salud reproductiva en el medio rural", en: Tuñón Pablos, Esperanza (ed.): *Género y salud en el sureste de México*, vol. 1, México, pp. 223-237.
- García Canclini, Néstor
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México.
- Garza, Anna María y Graciela Freyermuth
2000 "Problemas de la antropología frente a la muerte. Cultura, género y muerte materna en Los Altos de Chiapas", en: Stern, Claudio y Echarri, Carlos Javier (ed.): *Salud reproductiva y sociedad. Resultados de investigación*, México, El Colegio de México.
- Grupo de estudios sobre la mujer "Rosario Castellanos A.C." (ed.)
2002 *Mujeres indígenas y su salud sexual y reproductiva: un espacio para la reflexión y la participación*, Oaxaca.
- Grupo de Parteras "Gushish"
1996 "Condiciones de vida y obstáculos en la atención del parto", en: Comité Estatal por una Maternidad sin Riesgos en Oaxaca (ed.): *Maternidad sin riesgos en Oaxaca*, México.
- Güemez Pineda, Miguel
2000 "La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatecas", en: *Mesoamérica*, año 21, núm. 39.
- Hiriart, Berta
1995 "Parteras y salud reproductiva. Urge replantear la incorporación de las parteras al sistema de salud considerando las diferencias culturales", en: *Fem*, año 19, núm. 143.
- Hartmann, Margarete
1997 "„Gegenwart und Zukunft der traditionellen Medizin in Mexiko vorgestellt am Beispiel des Bundesstaates Oaxaca", en: Ambatielos, Dimitrios u.a. (ed.): *Medizin im kulturellen Vergleich. Die Kulturen der Medizin*, Münster/New York/München/Berlin.
- Hernández, Libertad
1987 Oaxaca: prácticas y procedimientos terapéuticos de las parteras tradicionales (Unicef, INI y Colegio de Psicólogos de Veracruz), inédito.
- Hernández, Libertad e Ignacio Bernal
1992 "Prácticas y procedimientos terapéuticos de las parteras tradicionales", en: Sesia, Paola (ed.): *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática)
1997-2001 Estadísticas Vitales del Estado de Oaxaca. Cuaderno núm. 4-8, Aguascalientes.
- Lewis, Oscar
1989 *Die Kinder von Sánchez. Selbstporträt einer mexikanischen Familie*, Göttingen.
- Lewis, Oscar
1969 *Una muerte en la familia Sánchez*, México.

Martínez-Salgado, Carolina

- 1996 "Una visión integral de los problemas de investigación en salud reproductiva en México", en: *Perinatología y Reproducción Humana*, año 10, núm. 2.

Mendoza González, Zuanilda

- 1994 De lo biológico a lo popular: El proceso salud / enfermedad / atención en San Juan Copala. Oaxaca, Tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

Parra, Pilar A.

- 1991 "La mujer rural, las comadronas y el sistema mexicano de salud", en: *Estudios Demográficos y Urbanos* núm. 16, vol. 6.

Ratcliff, Rebeca

- 1996 "Experiencias de mujeres indígenas con las Instituciones de salud: falta de recursos y respeto", en: Comité Estatal por una Maternidad sin Riesgos en Oaxaca (ed.): *Maternidad sin riesgos en Oaxaca*, México D.F., pp. 17-24.

Sesia, Paola

- 1992 "La obstetricia tradicional en el Istmo de Tehuantepec: marco conceptual y diferencias con el modelo biomédico", en: Sesia, Paola (ed.): *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS.

SSA (Secretaría de Salud) / IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social)

- 1994 *Directorio nacional de parteras rurales*, México.

SSA (Secretaría de Salud)

- 2002 *Relación intercultural con la medicina tradicional*, en: www.salud.gob.mx (21.II.2002).

Suárez L., Leticia

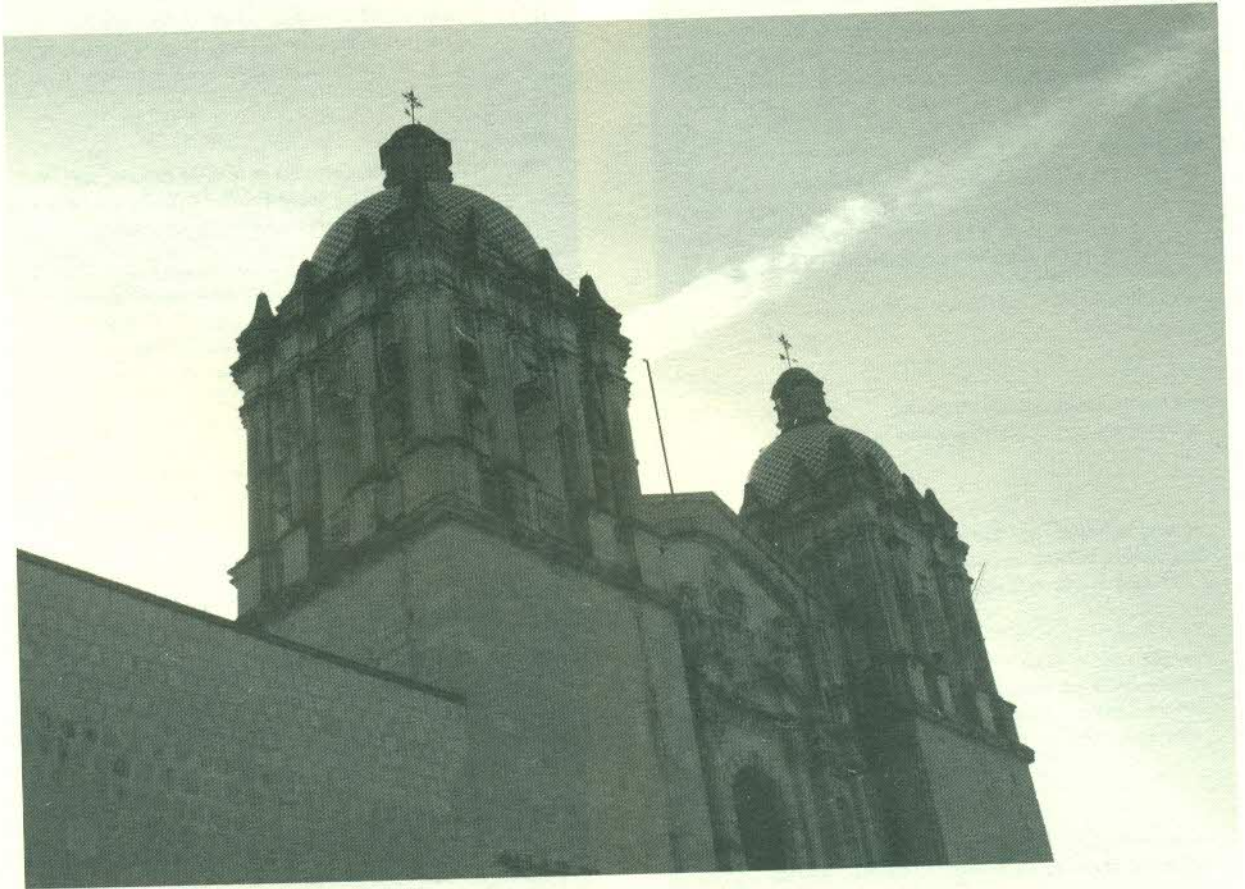
- 1999 *Participación de las parteras en actividades de salud reproductiva*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, Serie: Investigación y Evaluación 3.

Thiemer-Sachse, Ursula

- 1978 "Hygiene und Heilkunde bei den Azteca zur Zeit der spanischen Eroberung", en: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*, tomo 36, Berlin.

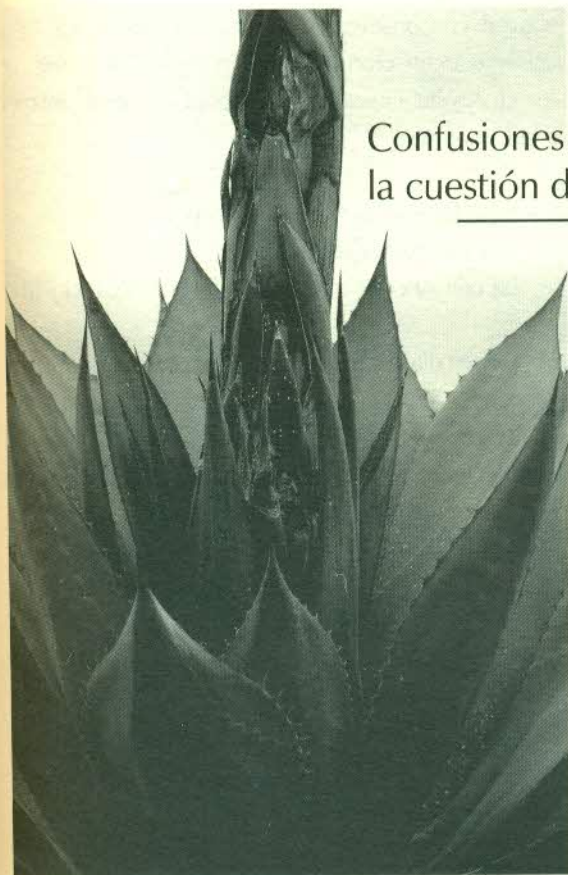
Vélez Manuel, Estela

- 1996 "Participación masculina en la salud reproductiva", en: Comité Estatal por una Maternidad sin Riesgos en Oaxaca (ed.): *Maternidad sin riesgos en Oaxaca*, México.



Confusiones en el patrimonio lingüístico de Oaxaca: la cuestión de la [x] en la toponimia oaxaqueña

Sebastián van Doesburg
Biblioteca Francisco de Burgoa¹



Introducción

La ortografía de los nombres de los pueblos de Oaxaca, y de México en general, es de carácter complejo. El deletreado de muchos topónimos no corresponde a las reglas de la ortografía moderna, escolarizada y estandarizada, sino que conserva rasgos de sistemas ortográficos anteriores. Esta situación se complica aun más por el hecho de que la mayoría de los topónimos del estado de Oaxaca, y de grandes partes de México, provienen de la lengua náhuatl y entraron en fechas tempranas en la lengua española como préstamos.²

La Real Academia de la Lengua Española, no muy interesada en las tradiciones latinoamericanas de origen indígena, sólo dedica unas cuantas palabras a esta situación, indicando que en nuestro país la [x] es pronunciada como /j/ en algunos topónimos (México, Oaxaca y Texas) y apellidos (Ximénez, Mexía), añadiendo que "constituye un error ortológico articularla como ks".

Reconoce la "tradición ortográfica del país americano" y advierte que la [x] en algunos otros topónimos (Xola, Mixcoac "y otras palabras de origen azteca o maya") debe pronunciarse como la /sh/ del inglés. Finalmente aclara que en el topónimo Xochimilco, la [x] se pronuncia como /s/. Por tanto, dado que, inexplicablemente, la respetable Academia no aclara con una regla general cuándo la [x] suena como /j/, /sh/ o /s/, esta pequeña nota no nos ayuda mucho.³

¹ Este artículo se benefició significativamente de conversaciones con el maestro Michael Swanton y de las sugerencias del Dr. Thomas Smith-Stark. Les agradezco sus múltiples comentarios. También agradezco a todos los amigos oaxaqueños que he consultado en cuanto a la pronunciación de los topónimos. Además, extendiendo un agradecimiento al dictaminador anónimo de este texto por sus sugerencias. Todas las simplificaciones de la lingüística y de la fonología en este artículo son responsabilidad mía. Aceptó esta responsabilidad con la esperanza de que tal simplificación signifique mayor accesibilidad para el lector sin distorsionar el contenido académico.

² Un importante impulso para este artículo fue la propuesta de Ley General de Cultura del Estado de Oaxaca, la cual incluye, en el Cap. I, art. 3, parte V, la toponimia histórica como parte del Patrimonio Cultural del pueblo de Oaxaca. Además, en el Cap. III, art. 19 indica que "La Secretaría formulará y aplicará, en coordinación con los organismos auxiliares y entidades coadyuvantes, programas de investigación de la toponimia regional y el estudio de sus significados lingüísticos y culturales".

³ Uso /./ para indicar la pronunciación aproximada de las letras y palabras mencionadas en este texto. Uso [...] para representar las letras de la ortografía.

El Colegio de México y la Academia Mexicana de Ciencias dan una información similar, diciendo que la [x] "representa el sonido /sh/ de palabras provenientes de lenguas amerindias, especialmente el náhuatl, como en *xocoyote*, *Xola*, *mixiote*, aunque en muchos casos varíe la pronunciación hacia /s/, como en *Xochimilco*, y *cacaxtle*". Añade que suena como /j/ cuando "se desea conservar una grafía etimológica, como en los casos de *México*, *Xalapa* [...]".⁴ Desafortunadamente, al igual que la Academia, no explica cuándo la [x] suena como /sh/, /s/ o /j/, aunque los dos institutos dejan en claro que la [x] nunca suena como /ks/ en préstamos del náhuatl.

A pesar de que las distintas ortografías en uso pueden parecer confusas a primera vista, encierran, una vez aclaradas, una valiosa historia de la lengua española en México. Actualmente, el mal entendimiento de esta variación ortográfica está creando tendencias a la hipercorrección de la pronunciación de los topónimos. En la radio y la televisión escuchamos, cada vez con mayor frecuencia, la pronunciación /ikstlán/ para aquel bello pueblo de la Sierra Norte de Oaxaca. También es común decir /la miksteka/ para indicar aquella región rica en cultura y historia. Como demuestran los documentos antiguos, esta pronunciación es una innovación reciente.⁵ No sé en dónde tuvo su origen esta hipercorrección, posiblemente en el puritanismo lingüístico de una enseñanza escolar mal informada, el hecho es que dicha pronunciación constituye una curiosa distorsión lingüística: es la "dictadura" de la ortografía sobre la pronunciación tradicional, es la idea de que la [x] debe sonar como /ks/. Considerando que dicha innovación no es parte del desarrollo natural de la lengua española en Oaxaca sino que representa una interpretación equivocada de la ortografía, podría resultar útil revisar la cuestión en detalle.⁶

La ortografía y la fonología del español del siglo XVI

Cuando llegaron los españoles a las tierras que llamarían la Nueva España, la lengua castellana que ellos hablaban estaba experimentando algunos cambios drásticos en su sistema de sonidos. La manera de pronunciar los consonantes estaba en transición, cambiándose de la pronunciación de la época medieval a la que conocemos hoy. Este proceso hizo que el valor fonético de

algunas consonantes escritas también cambiara. Tales cambios ocurrieron sobre todo en los sibilantes, de los cuales había seis en el español medieval, anterior a la Conquista:

[c] o [ç] y su pariente sonoro [z],

[ss] y su pareja sonora [s], y

[x] con su contraparte sonora [g] (ante i, e) y [j].

Hoy en día todavía sigue la discusión sobre la exacta pronunciación de cada una de estas letras, y la sumamente compleja dialectología del español dificulta el establecimiento de reglas precisas. Es probable que la realización de cada una de estos sibilantes se diferenciara ligeramente de rumbo a rumbo. Además, parece que la ubicación de las letras (al inicio de la palabra, intervocálica, ante consonante o al final de la palabra) conllevara cierta variación en su pronunciación.

Lo que sí está demostrado es que ya en el siglo XV, en la parte sur de España, una revolución fonética comenzó a acercar los primeros cuatro sonidos hacia uno solo: la actual /s/. La anterior distinción entre los sibilantes en [decir], [pozo], [espesso] y [casa] se perdió y todos estas palabras comenzaron a compartir un solo sonido /s/: *decir*, *pozo*, *espeso* y *casa*.

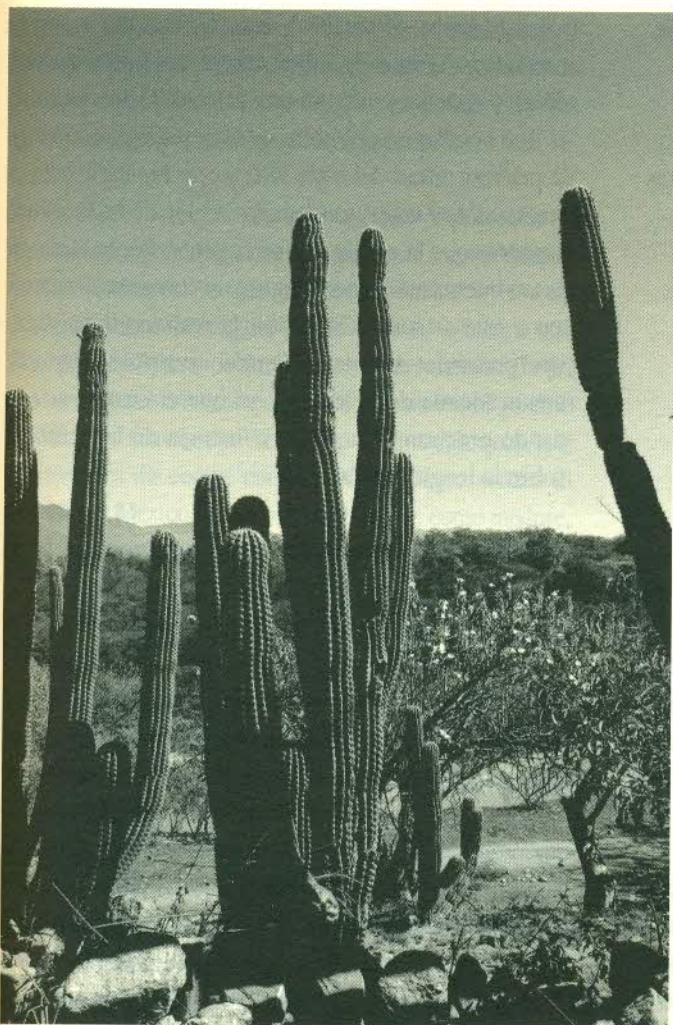
Los cambios en los últimos dos sibilantes, [x] y [g]/[j], son también significativos: donde la [x] representó un sonido similar a la /sh/ del actual inglés, la [g] y [j] representaron un sonido similar a la /j/ del actual francés. Los dos sonidos evolucionaron hacia la actual /j/ del español: [paxa], *paja* y [mugier], *mujer*⁷ y [juego], *juego*.

⁴ Diccionario del Español Usual en México. El Colegio de México www.cervantesvirtual.com y Academia Mexicana de Ciencias www.amc.edu.mx/laciencia/redad.htm.

⁵ En los documentos de los siglos XVII, XVIII y XIX era común escribir Istlán y Misteca, lo que indica que la [x] se pronunciaba como /s/. Es interminable la lista de posibles citas que demuestran que la [x] no fue pronunciada como /ks/ sino hasta ya entrado el siglo XX.

⁶ Reconozco, por supuesto, la libertad fundamental de cada individuo de pronunciar las palabras de la manera como se le antoje. Sin embargo, en la situación confusa existente no sería un lujo intentar de establecer algún mecanismo, fundado en la historia de la lengua y ortografía –y no en la equivocada aplicación de reglas generales de la Academia española–, para determinar cómo pronunciar los topónimos que usamos a diario.

⁷ Es por esta razón que el préstamo en zapoteco, *muxe* (en la actual ortografía zapoteca *muxe*), "homosexual" o "travesti", se pronuncia todavía con un sonido similar a la /j/ del actual francés.



Cuando llegaron los españoles a lo que hoy es México, los pueblos originales habían escrito y escribían con una escritura pictográfica. Los hispanos introdujeron las letras alfabéticas europeas que usamos hoy. Cuando se comenzó a escribir el náhuatl con estas nuevas letras, los escribanos se basaron en la ortografía del español del siglo XVI para hacerlo, o sea, usaron los valores fonéticos de las letras españolas y las reglas ortográficas de aquella época. Como ya mencionamos, estos valores y reglas no siempre son iguales a los actuales. El uso de la [ç], [c] y [z] para el sonido de la actual /s/, y de la [x] y [s] para el sonido /sh/, corresponde a estas reglas antiguas.

La [ç], [c] y [z] para /s/

En el siglo XVI, el cambio de la [ç] de /ts/ a /s/ ya había ocurrido. Se usaba la [ç] para representar el sonido /s/ ante las vocales –a- / –o-: *çan*, ‘solamente’; *çotolin*,

‘palmera’; *oçomatli*, ‘mono’. Posteriormente, la [ç] desapareció del alfabeto español y fue, en general, sustituida por [z]: Tamaçulapa y Çapotitlan cambiaron a Tamazulapan y Zapotitlán.

A su vez, al igual que hoy, el fricativo dental antes de la –e- / –i- fue escrito también con simple [c]: *cihuatl* y *çihuatl*, ‘mujer’. Hoy escribimos todavía Cempoaltepetl y Cihualtepetl.

Durante el siglo XVI la [z] ya representaba, en el suroeste de España y en México, la /s/ del español actual al final de una sílaba, y a veces al inicio de una sílaba y seguido por una –a- o una –o-: *paz* /pas/, *plaza* /plasa/, etc. Al escribir el náhuatl, los escribanos aplicaron la misma regla: *zan*, ‘solamente’; *azcatl*, ‘hormiga’; *tepuztli*, ‘metal’.

Esta ortografía es por lo general respetada en la ortografía de topónimos, por ejemplo Azcapotzalco, Iztapalapa, Tepoztlán. En algunos casos, la ortografía antigua con [z] fue “modernizada”, como en Teposcolula (en lugar de Tepozcolula) y Astatla (por Aztatla), pero estos casos forman una minoría.

La [x] y la [s] para /sh/

Para el sonido /s/ nunca se usó la letra [s] ya que en la ortografía del siglo XVI en México, la [s] representaba una fricativa similar a la /sh/ del inglés. Este sonido fue también representado con la [x], aparentemente muy cercana en su realización. La /sh/ era, y es, un sonido frecuente en la lengua náhuatl. Así encontramos *xochitl* y *sochitl* (/shochitl/), ‘flor’, y también *cocoxqui* y *cocosqui*, ‘enfermo’.⁸

⁸ Como dije arriba, la [x] y [s] tenían una pronunciación muy cercana durante el siglo XVI, por lo que encontramos también ortografías como *Cuestlavaca* y *mysteca* en textos españoles del siglo XVI. Estas se pronunciaron como /kweshlawaka/ y /mishteka/, muy similar a la pronunciación en náhuatl.

Resumen de la representación de sonidos en el siglo XVI

Sonidos:	representados como:
Sonido /s/	[z] (al final de sílabas y a veces antes de -a- y o-)
	[c] (inicial, antes de -e- e -i-)
	[ç] (inicial e intervocálica antes de -a-, -e-, -i-, -o-)
Sonido /sh/ (1)	[s]
Sonido /sh/ (2)	[x]

La [x] en la toponimia prestada del náhuatl.⁹

El uso de la ortografía antigua del náhuatl/español para los topónimos mexicanos es muy común, y de alguna forma refleja el éxito de esta ortografía durante la época colonial. Al mismo tiempo, estos topónimos preservan formas 'históricas' de la ortografía antigua. Un buen ejemplo de esta ortografía histórica es la pronunciación de la [x] en topónimos prestados del náhuatl.

La creciente costumbre de pronunciar la [x] en estos topónimos como una [x] grecolatina (/ks/) es técnicamente incorrecta, aunque ya constituye una práctica común.¹⁰ La [x] suena como /ks/ únicamente en préstamos tardíos del griego y latín, en posición intervocálica, como en *conexión*, *inflexible*, *máximo*, *exento*, etc. En préstamos del griego y latín, la [x] al inicio de la palabra suena por lo general como /s/: *xenofobia*, *xilófono*, etc., aunque aquí la articulación como /ks/ está permitida. Estas reglas de pronunciación corresponden a otra historia lingüística (de la influencia del latín sobre el español) y no tiene que ver con la [x] en préstamos de la lengua náhuatl.¹¹

Es de notar que el proceso de la expansión de la [x] en topónimos prestados del náhuatl tiene diferentes tiempos en distintos lugares. Mientras Tuxtla (Chiapas) y Yólox en la Chinantla (forma abreviada de Yoloxonecuila, donde la [x] fue pronunciado como /sh/ en su origen)¹² son pronunciados sin excepción como /tukstla/ y /yólöks/, la pronunciación /koikstlawaka/ y /tlakskala/ es de fechas más recientes y aun no es compartida por todos. Por lo mismo, las formas de pronunciación que menciono en los siguientes apartados, son las tradicio-

nales (anterior al cambio), excepto cuando indico lo contrario. Aunque es difícil establecer con seguridad dónde y cuándo se originó este cambio, lo más probable es que ocurrió en el ámbito de la enseñanza escolar en la primera mitad del siglo XX, y que fue inducido por maestros que valoraron más las reglas de la Academia española que la costumbre de la gente. Por lo tanto, no es tan interesante —como sugirió un comentarista anónimo a este artículo— “describir la realidad lingüística”, sin “pretender asumir la función normativa propia de una academia de la lengua”, ya que el cambio se está dando precisamente por la influencia de la Academia sobre la lengua hablada.

La [x] pronunciada como /s/

En Oaxaca, la ortografía antigua es sumamente común: Coixtlahuaca, Ixtlán y La Mixteca conservan elementos de la ortografía antigua náhuatl/española (en este caso el uso de la [x]) y, por lo mismo, deben pronunciarse según ésta y no según la grecorromana. En todos estos nombres la [x] se pronunció originalmente, en náhuatl y en español, como la /sh/ del inglés. En la lengua española, este sonido, antes de consonantes, cambió su pronunciación durante el siglo XVI a la actual /s/. Lo mismo pasó con los préstamos tempranos del náhuatl: *pizca* (de *pixca*, 'recoger, cosechar') y *nixtamal* (pronunciado como /nis-tamal/ y no /nikstamal/, de *nextamalli*). Por lo mismo, la [x] en los mencionados topónimos se pronuncia,

⁹ Existe una [x] en topónimos prestados del zapoteco —por ejemplo, Loxicha, Lachivixa, Lachixova y Xiacui-, y del mixteco, como Yodoyuxi, Yucuxina o Yaxaxino. En estos casos, la [x] se pronuncia por lo general como /sh/, aunque también aquí se están dando casos de hipercorrección, por ejemplo Tixá, /tiksa/.

¹⁰ La pronunciación de la [x] como /ks/ en topónimos de origen náhuatl se basa aparentemente en la idea de que la ortografía debe guiar la pronunciación, idea equivocada ya que la pronunciación es anterior al establecimiento de la ortografía. La misma idea parece fomentar la creciente costumbre de pronunciar Oaxaca como /oajaka/ en lugar de /wajaka/. Las letras no poseen valores 'intrínsecos', sino que representan convenciones sociales y por lo tanto no necesariamente guían la pronunciación. Se trata en estos casos de un cambio en la pronunciación generado por la forma escrita y no por el desarrollo natural (oral) de la lengua.

¹¹ Leicht indica que hubo intentos de distinguir, ortográficamente, los dos valores del [x]: “Para diferenciar los dos sonidos [ks & j] que antes representaba la letra ‘x’, estableció la ‘Ortografía’, por lo menos desde 1754, la regla de que cuanto la ‘x’ equivalía a ‘cs’, se pusiera el acento circunflejo sobre la vocal siguiente, v.g. ‘exácto’, ‘exáltación’, ‘exórcismo’; este acento se suprimía cuando coincidía con el acento ortográfico, v.g. ‘hexámetro’, ‘exámen’. Usóse hasta en 1803, y se suprimió en 1815, al perder la ‘x’ interior el valor fonético doble” (Leicht, 1934: 97-98).

¹² El nombre completo aparece, por ejemplo, en la Relación Geográfica de Itztepexic (Acuña, 1984, I: 252). El topónimo ya fue abreviado en el siglo XVI y se escribió como Yolox (Relación Geográfica de Tecuicuilco, Acuña, 1984, II: 88, 95).

desde el siglo XVII, como la /s/: [koistlawaka], [istlán] y [la misteka]. La misma regla aplica para topónimos prestados del náhuatl fuera de Oaxaca, como Tlaxcala [tlaskala], Taxco [tasko] y Atlixco [atlisko].

Es importante recordar que la [x] en topónimos articulados por hablantes del náhuatl sigue representando la /sh/ del inglés, ya que el cambio de /sh/ a /s/ o /j/ no ocurrió en esta lengua. Por lo mismo, en zonas con importante número de (ex)hablantes del náhuatl, la [x] a veces sigue sonando como /sh/, como en el pueblo de Mixcoac (aunque ya se dice también /mikskoak/), o en nombres de cerros como el Xitle. Como señaló El Colegio de México, incluso en sustantivos como mixiote, la /sh/ no cambió a /j/. No obstante, también en estos casos ganó a veces la articulación española, como en el caso de Xico, /jiko/.

Es interesante observar que la [x] pronunciado como /s/ en los topónimos puede tener tres orígenes diferentes:

1) Coixtlahuaca viene de *cohua*₁=*ixtlahua*₂.*can*₃, culebra₁=llano₂.locativo₃, 'en el llano de la serpiente', donde la [x] corresponde a la /sh/ inglesa, realizada hoy, como vimos, como la /s/ española.

2) Sin embargo, Nochistlán (/nochistlan/) viene de *nochez*₁.*tlan*₂, cochinilla₁, lugar₂, 'lugar de cochinilla', en donde la [x-] representa entonces la /s/ de origen.¹³ Este es, entonces, otro caso curioso de una hipercorrección, similar a la de Teponaxtla (de *teponaz*₁.*tlan*₂, teponaztle.lugar, 'lugar del teponaztle') y Tepuxtepec (de *tepoz*₁=*tepe*₂.*c(o)*₃, metal₁=cerro₂.locativo₃, 'en el cerro del metal'). Otros ejemplos de la misma hipercorrección son Ixcuintepic (de *itzcuin*₁=*tepe*₂.*c(o)*₃, perro₁=cerro₂.locativo₃; 'en



el cerro del perro') y Tepeuxila (de *tepe*₁=*huitzil*₂.*tlan*₃, cerro₁=colibrí₂.lugar₃; 'lugar de colibrís de monte'), donde /ts/ se debilitó primero a /s/.¹⁴

En estos últimos topónimos, se debería escribir [z] o -en Tepeuxila- [c] (ortografía antigua) o [s] (ortografía moderna) en lugar de [x]. Pero como los escribanos que crearon esta ortografía desconocían la etimología de estos topónimos (no sabían si la /s/ que escucharon provenía de una /sh/ debilitada, de una /ts/ debilitada o de una /s/ original) decidieron representar el sonido /s/ a través de la [x].

3) Finalmente, Tuxtepec (/tustepek/) viene de *toch*₁=*tepe*₂.*c(o)*₃, conejo₁=cerro₂.locativo₃; 'en el cerro del conejo', en donde la [x] representa una debilitación de la /ch/, proceso común en formas españolizadas de palabras del náhuatl, como en *paste* / *paste*, 'heno', de *pachtli*, en tomosle, de *totomochtli* o en *quesquemel*, un prenda antigua de Teotitlán del Valle, de *quechquemiltl*. El mismo proceso operó en Ixcatlán [ichcatl -'algodón'. Fuera de Oaxaca tenemos por ejemplo los topónimos Tuxtla (/tustla/, generalmente pronunciada como /tukstla/), y Taxco, respectivamente de *tochtli*, 'conejo' y *tlachtli*, 'cancha'.

La [x] pronunciada como [j]

En préstamos del náhuatl, la [x] puede sonar como /s/, pero también como /j/. Entre el siglo XVI y la primera mitad del XVII, la lengua española pasó por unos cambios importantes en cuanto a su pronunciación. La antigua [x] (pronunciada algo semejante a la /sh/ del inglés) en posición intervocálica o al inicio de una palabra, cambió su valor fonético a la actual /j/.

¹³ A su vez, *nocheztli*, 'cochinilla', viene de *nochtli*, 'tuna, y *eztli*, 'sangre'.

¹⁴ Durante la colonia, Nochistlán fue escrito como Nochiztlan, Tepeuxila como Tepeucila y Teponaxtla como Teponaztla, cf. Acuña (1984, I: 365; II: 33 y 35). De hecho, esta hipercorrección ortográfica es también común en topónimos fuera de Oaxaca, como en Texcoco, /teskoko/, de *Tetzco*, 'lugar de olla de alabastro'.

En el siglo XVI encontramos aun la ortografía *frixoles* y a veces *frisoles* (/frisholes/), que cambió a *frijoles* en la actualidad (aunque la forma *fresól* siguió existiendo en algunos dialectos del español). Palabras prestadas del náhuatl durante el siglo XVI pasaron por los mismos cambios y por esto decimos hoy *jícara* (de *xicalli*), *guaje* (de *huaxin*), *cajete* (de *caxitl*), etc. Según el mismo proceso, nombres como México, Xoxocotlán y Oaxaca (de Guaxyacac) se pronunciaron originalmente, en la lengua náhuatl, como /meshiko/, /shoshokotlan/ y /washyakak/.¹⁵ Ya como préstamos en la lengua española, sufrieron los mismos cambios fonéticos que las palabras españolas, por lo que hoy decimos /méjiko/, /jojokotlán/ y /wajaka/. Sin embargo, aun usamos la antigua ortografía México. Esto se debe a que en nuestro país no se aplicó por completo el cambio ortográfico de la antigua [x] a la [j] impuesto por la Real Academia en 1815. Sólo durante un tiempo en el siglo XIX fue común escribir Méjico y Oajaca, pero después se regresó a la ortografía antigua. No obstante, en ciertos topónimos se ha adoptado la ortografía española "moderna", como en el caso de Ejutla (en lugar de Exutla), Tejupan (en lugar de Texupan), Ojitlán (en lugar de Oxitlán) o Nejapa (en lugar de Nexapa).¹⁶

También la [x] pronunciado como /j/ puede tener orígenes diversos. Un ejemplo interesante es el topónimo Tlaxiaco, cuya pronunciación es con la /j/ española. Tlaxiaco parece derivarse de *tlach*₁=*quiyauh*₂-*c(o)*₃, *cancha*₁=*lluvia*₂-*locativo*₃, 'en la lluvia de la cancha', aunque esta traducción no tiene sentido. Visto que el nombre en mixteco: Ndisinuu, viene de *ndisi*₁=*nuu*₂, *cosa visible*₁=*ojo*₂, es más probable que el nombre náhuatl se derive del verbo *tlachiya*, 'ver'.¹⁷ En ambas opciones, la actual pronunciación con /j/ se derivaría de la /ch/ del náhuatl, posiblemente a través de una debilitación de la /ch/ a /sh/. El cambio de pronunciación de la [x] de /sh/ a /j/ es mencionado arriba.

Ahora, los topónimos derivados de *xochitl*, 'flor' presentan un desarrollo irregular: en Xochimilco, Suchixtlán, Suchixtlahuaca, Suchilquitongo y Suchitepec se conservó el sonido /s/, pero Juchitán y Juchatengo sufrieron el cambio a /j/. Soconusco (de Xoconochco) es otro ejemplo de la conservación de la /s/ al inicio del topónimo. Sólo existen pocos ejemplos de esta evolución irregular, casi todos restringidos a las palabras

xochitl y *xocotl*, 'fruta agria': similar al topónimo Soconusco, de *xoconochtili* (tuna agria) se deriva *soconostle*, pero, curiosamente, de *xocotl* mismo se derivan *jocote* y *tejocote*. También en los apellidos españoles Juárez y Suárez reconocemos la misma ambigüedad.

Termino con tres ejemplos llamativos. Un caso curioso es el del topónimo Juxtlahuaca, de *xiuh*₁=*ixtlahua*₂-*can*₃, *hierba/fuego/año*₁=*llano*₂-*locativo*₃, 'en el llano de la hierba/fuego/año'. La [x] inicial cambió a /j/ y fue "modernizado" en [j]. La segunda [x] cambió regularmente a /s/ y no fue modernizado. La pronunciación resultante es (o fue hasta recientemente) /justlawaka/.

Otro caso interesante nos da el topónimo Sinaxtla, pronunciado como /sinastla/. Este nombre viene de *Xinachtla*, *xinach*₁-*tla*₂, *semilla*₁-*lugar*₂, 'lugar de semillas', y presenta la irregular retención del sonido /s/ al inicio, pero además el cambio de /ch/ a /sh/ a /s/.

Por otra parte, pasando la frontera con Puebla, está el pueblo de San José Axuxco, localmente pronunciado como /ashushko/ por la fuerte presencia de hablantes del náhuatl en la región. Este mismo topónimo lo encontramos castellanizado en la cuenca de México como Ajusco, mostrando tanto el cambio de la [x] intervocálica a /j/ como de la [x] ante consonante a /s/.

Un caso especial lo forman los topónimos con [x] prestados en el inglés, donde no se respetó la pronunciación original. México es pronunciado como /meksi(k)o/, Texas como /teksas/. El caso más curioso de este fenómeno lo constituyen las ciudades gemelas de Mexicali ([México-California), pronunciado como /mejikali/, y Caléxico ([California-México), pronunciado como /kaléksiko/. Igual de curiosa resulta la expresión *texmex* /teksmeks/ ([Texas-México) para la comida mexicana en el sur de Estados Unidos o Pemex /pemeks/ para la compañía nacional de petróleo.

¹⁵ Xoxocotlán y Oaxaca vienen respectivamente de *xoxoco*₁-*tlán*₂, *fruta agria*₁-*lugar*₂; 'lugar de frutas agrias' y *huax*₁=*yaca*₂-*c(o)*₃, *guaje*₁=*nariz*₂-*locativo*₃, 'en la nariz del huaje'.

¹⁶ Jicayán, Jalatlaco y Jaltepec serían otros ejemplos de esta "modernización".

¹⁷ En la Relación Geográfica de Tilantongo (Acuña, 1984, II: 228), se menciona el cerro Tlaxiatepec, traducido como 'Peña Mirador'. Parece derivar del mismo verbo *tlachiya*.

Resumen

La [x] del siglo XVI (pronunciada semejante a la /sh/): al inicio de palabras y entre vocales cambió a /j/ y fue representada como [x] o [j]

(al inicio de palabras cambió a veces a /s/) y fue representada como [x] o [s]

antes de consonantes cambió a /s/ y fue representada como [x] o [s]

La [x] funciona a veces en hipercorrecciones como Ixcuintepec, Nochixtlán, Tequixtepec y Tepeuxila. Estos nombres deberían de escribirse Izcuintepec, Nochiztlán, Tequiztepec y Tepeucila.

La [x] viene a veces de la /ch/ debilitada, como en Tuxtepec, Tuxtla y Sinaxtla, donde suena como /s/, o en Tlaxiaco, donde suena como /j/.

Las formas antiguas, lejos de ser erróneas, son parte de la riqueza lingüística del estado de Oaxaca y de México en su totalidad. Las ortografías petrificadas nos hablan de la historia de las palabras. Pronunciar la [x] como /ks/ en topónimos de origen náhuatl no es una muestra del hablar correcto, sino del desconocimiento de la historia lingüística de Oaxaca y México. Por lo mismo, aparte de decretar la ortografía oficial de los topónimos, es recomendable que el Estado de Oaxaca decrete a la vez, en vista de la creciente confusión al respecto, la correcta pronunciación de los topónimos en su territorio. Además, es recomendable que los diccionarios del español mexicano indiquen la pronunciación apropiada de la [x] en cada palabra que la contenga.

Sugerencias generales para la pronunciación de la [x] en topónimos prestados del náhuatl¹⁸

- Cuando se encuentra al inicio de la palabra, suena como /j/. Una excepción es Xochimilco, que se pronuncia con /s/.
- Cuando se encuentra entre vocales, suena como /j/.
- Cuando se encuentra antes de una consonante, suena como /s/.
- En zonas con una importante población náhuatl hablante sigue sonando a veces como /sh/.

Bibliografía

Acuña, René (ed.)

1984 *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Antequera*. UNAM.

Leicht, Hugo

1934 "Estudios históricos de ortografía castellana", en: *Investigaciones Lingüísticas*, 2.

Manrique Castañeda, Leonardo

1987 "La escritura tradicional de los topónimos provenientes de lenguas indígenas", en: *De toponimia ... y topónimos. Contribuciones al estudio de nombres de lugar*, Ignacio Guzmán Betancourt (coord.), México: INAH.

Real Academia Española

2001 *Diccionario de la Lengua Española* (Vigésima segunda edición). Real Academia Española, Espasa-Calpe, S.A., Madrid.

Robelo, Cecilio Agustín

1906 *Diccionario de Aztequismos; o sea, Jardín de las raíces Aztecas, palabras del idioma Nahuatl, Azteca o Mexicano, introducidas al idioma castellano bajo diversas formas*. México: Ediciones Fuente Cultural.

Simeón, Remi

2001 *Diccionario de la Lengua Náhuatl*, México: Siglo XXI.

Sosa Montero, Amós B.

1958 "En Defensa de la X Náhuatl", en: *Guíngola*, núm. 2.

¹⁸ Como antecedente a estas sugerencias, Robelo, a principios del siglo XX, indicaba (como si el cambio ya fuera un hecho) que "en las voces mexicanas se ha perdido en todas las x, y se ha sustituido, al principio de dicción, por j o por s; ejem.: Xalapan, Jalapa, Xoconochco, Soconusco; en medio de dicción, si precede a consonante, con s, como Xalixco, Jalisco; y si predece a vocal, con j, como axólotl, ajolote".



TESTIMONIO

Yaganiza y sus arrieros: recuerdos de doña Francisca Laura

Hugo Miranda
Secundarias Comunitarias-IEEPO

Aún se notan las sendas que los arrieros cruzaron, aún quedan las piedras en el camino que recorrían cuando transitaban llevando y trayendo mercancías de Oaxaca a Villa Alta. Casi nadie se acuerda de ello, ni sabía que de esos acontecimientos un tanto remotos solamente quedaba una sobreviviente, testigo directo de aquellos tiempos de ardua labor pero de sana convivencia con la naturaleza y con las personas.

Doña Francisca Laura y don Zósimo atendían a los arrieros bajo un cobertizo que edificaron a la orilla de un arroyuelo que todavía existe; no así doña Chica, quien ya murió. Ella estuvo al frente de aquella especie de posada durante veinte años al lado de don Zósimo, quien lo hizo a lo largo de cuarenta años.

Una noche en que doña Francisca —muchos años después de haber acontecido los hechos— esperaba que el baño de vapor estuviese listo, comenzó a relatar este episodio de su vida, y sin duda no lo hizo para agradar a algún tipo de auditorio. No, desde luego que no fue eso, sino porque quería regresarle al viento y al recuerdo un episodio de su vida que no pensaba llevarse a la tumba.¹

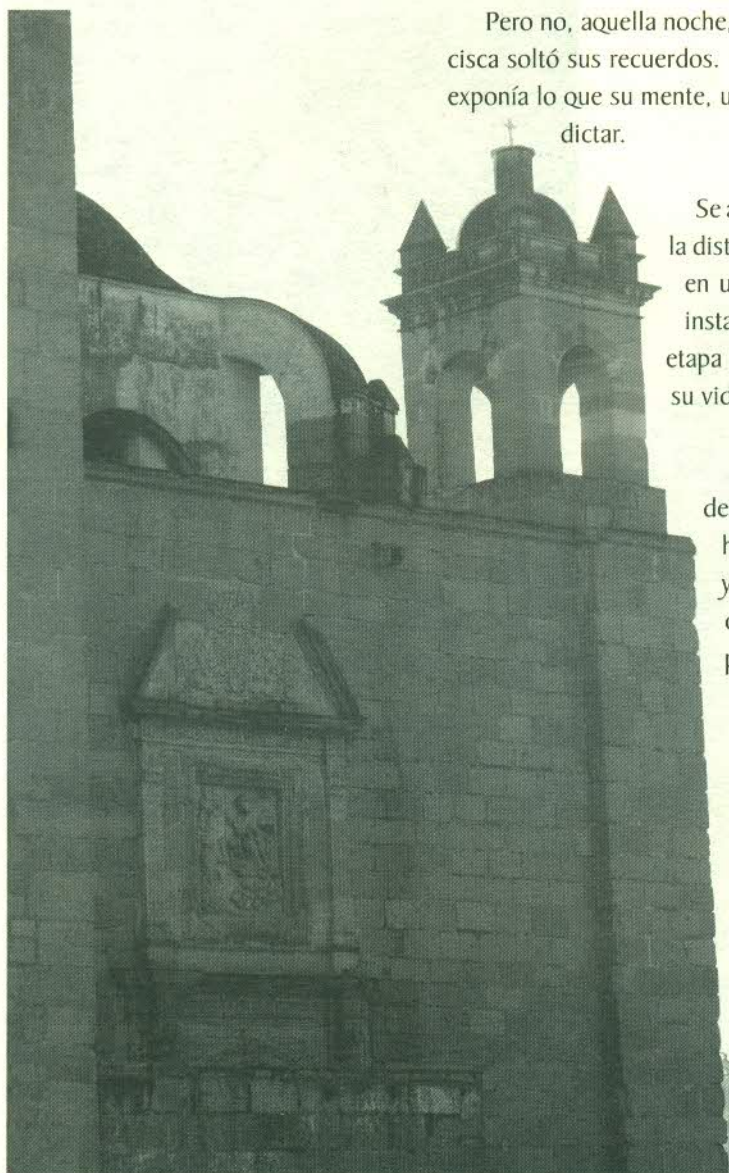


¡Pobre de doña Chica! ¿Acaso había olvidado que cuando un hombre o una mujer “desanda” el camino de su vida es porque no tardará en morir? Seguramente ella lo sabía, no creo que, cercana ya a los noventa años de edad, ignorara que cuando la lengua comienza a expulsar los recuerdos, cuando la mente se conecta con el corazón para conversar como nunca, es porque la muerte anda cerca.

Mientras el temascal terminaba por consumir los leños en la humeante hornilla para calentar suficientemente el baño, y se preparaban el agua y las hojas para hacer sudar debidamente los cuerpos que se acomodarían en su interior, entre la olorosa sarcina que acolchonaba el piso, doña Francisca acomodaba su vetusto cuerpo en un podrido tronco que servía de banquillo en la entrada misma del temascal.

La niebla del tiempo opacaba sus ojos, su dentadura gastada —pero completa— remolía las palabras y su voz rasposa se coagulaba en la negrura de la noche que había llegado ya. La muerte andaba cerca, porque ella,

¹ Recogí el relato de doña Francisca Laura en zapoteco el día 15 de agosto de 1994. Al poco tiempo, ella falleció.



Pero no, aquella noche, mientras el temascal quedaba listo, doña Francisca soltó sus recuerdos. No hablaba para nadie en particular, solamente exponía lo que su mente, ubicada en algún extremo del tiempo, le volvía a dictar.

Se acordó de pronto que por allá, en algún recodo de la distancia, en un extremo indeterminado del tiempo, en un punto que volvía por un momento, por un instante, para que ella afanzara por vez última esa etapa de su vida, allá habían quedado sus ilusiones y su vida entera que ya nunca volvería.

Esa noche en su mente volvieron a retumbar los desacompasados golpeteos de los cascacos de las herradas bestias que transportaban sudorosas y trasijadas la carga, y que eran impulsadas a caminar, azuzadas por las estentóreas y grotescas palabras de los arrieros que iban o venían.

A la memoria de doña Francisca Laura regresó nítida la imagen del Llano de Piedras, en donde, como paso obligado, los arrieros comían y descansaban; unos en el interior del ranchito que era cocina, habitación y comedor de la ancianita que en aquella época era una mujer en la flor de la vida. Otros se acomodaban a la orilla del camino, junto al arroyito de frescas aguas que por allí pasaba.

¡Veinte años! Dos décadas atendiendo a los arrieros que iban y venían de la ciudad de Oaxaca hacia Villa Alta. Allá en aquellas soledades en donde canturreaban las aves y los ocotes que el viento mecía; allá se quedaron su juventud y su vida pendiendo de un bucólico y doloroso ambiente que se iba, que se estaba yendo lentamente en pos de la rauda vida que se acaba.

En ese ambiente silvestre y puro, en donde los amaneceres y los ocasos se anunciaban con disímiles y límpidos colores, ellos —doña Chica y don Zósimo— ubicaron su ranchito junto a un cantarino arroyo para entretener su vida y entretejer historias mientras servían comida y bebida a aquellos hombres que sudorosos, hambrientos y sedientos, consumían ávidos las viandas que conformaban su característico banquete.

que no hablaba demasiado, miró de pronto sin mirar y con voz fuerte dijo:

—¡Niños! ¡Muchachos! ¿Están allí?

¡Pobre de doña Francisca! Si ella bien sabía que recordar era comenzar a morir, si intuía que la nostalgia era el disfraz de la muerte que comenzaba a viajar con ella, no sé por qué continuó platicando. Tal vez hubiera sido mejor que hiciera lo que siempre hacía: bajar en silencio al temascal para después, una vez ya descansada y satisfecha por haber sudado las enfermedades, tomar entre sus temblorosas manos la taza de café con su pieza de pan que le ofrecía doña María cada vez que salía del baño de vapor.

Don Zósimo y doña Agripina Justo habían vivido veinte años antes en el Llano de Piedras, a una hora y media aproximadamente de San Pablo Yaganiza, en los límites con Santo Domingo Xagacía, senda que se ubicaba entre San Pablo Yaganiza y Santa Catarina Albarradas, paso que era obligado para los arrieros y demás viandantes que iban o venían de Tlacolula o de la capital del estado.

A la muerte de doña Agripina, don Zósimo bajó al pueblo y volvió a subir con doña Chica, y se fueron a aquella especie de venta, como las descritas por Cervantes en su "Quijote", allí vivieron veinte años más, sirviendo comida y bebida y tejiendo ilusiones.

Aquella noche, sentada en un endeble asiento, haciendo acopio de voz y de recuerdos, con la vista perdida en un indefinible horizonte, doña Chica volvió a recordar el día cuando subió a la montaña con don Zósimo.

La gente decía que don Zósimo era de Yalàlag, pero vivió y murió en Yaganiza; cuando doña Francisca y él bajaron a vivir al pueblo después de muchas décadas, a don Zósimo se le podía ver en las festividades con su vestido de manta y sus huaraches nuevos: su albo pantalón hacía juego con una camisa azul, y el paliacate rojo anudado alrededor de la cabeza, aparte de protegerlo del sol, le daba un aspecto de venerable ancianidad. Sus manos diestras tocaban el tambor, pero me parece que su destreza fue casi inigualable en cuanto a tocar la flauta de carrizo se refería.

Las autoridades civiles y eclesíásticas lo hicieron depositario de esos dos instrumentos, era tal la confianza y la responsabilidad que en él confluían que en ocasiones tenía aquellos instrumentos a resguardo en su propio domicilio. Había y existen aún paisanos—ancianos en su mayoría—, que ejecutaban y ejecutan todavía de manera ocasional el tambor y la flauta. Pero a quien por mucho tiempo se le designó como el encargado indispensable fue a don Zósimo.

En la fiesta patronal se colocaba junto al ruedo en el lugar más a propósito y, cuando la banda de música se "retrasaba" o descansaba, él iniciaba con la música de la flauta junto con otro acompañante que ejecutaba el tambor. En las demás festividades religiosas se le

miraba en la procesión tocando la flauta, o cuando los "huenches viejos" desataban su "toro" para lidiarlo. También la flauta de carrizo juntamente con el tambor entraban en acción para ambientar la representación.

Si pudiésemos usar una trilladísima frase diríamos que don Zósimo cerró con "broche de oro" una época iniciada en la inescrutabilidad de los tiempos, pues nadie sabe cuántos flautistas y tamborileros comunitarios habrán existido. Quien sabe cuántos habrán transmitido con sus dedos y con el aliento de sus labios los sonos en boga, sólo el tiempo sabía de aquella música que, absurdamente, era menos apreciada que la de los instrumentos de una banda. De todas maneras, el tambor y la flauta de carrizo hicieron las delicias de nuestros abuelos.

Quizá podríamos decir que con don Zósimo se fue la época de oro de la flauta y el tambor. Se fueron con él las notas de unos instrumentos que comienzan a adormecerse en algún rincón de la historia, y lo decimos sin falsas expresiones de dramatismo: él se fue, se marchó como tantos otros en alas del tiempo que a todos nos llevará. Ese tiempo que, al marcharse con él, se fue llevando también poco a poco las sugerentes notas del tambor y de la flauta.

Tal vez de todo ello se acordaba doña Francisca aquella noche y, aún sin decirlo, en el triste brillo mortecino de sus ojos se podían adivinar sus recuerdos, sus tristezas, tal vez era por eso que su relato ambientado fantasmagóricamente con la tenue luz de un foco eléctrico de baja intensidad, se acompañaba con una amarga sonrisa al rememorar que en un lejano tiempo era un constante ir y venir de los arrieros.

Este es el relato (y su traducción al español) que brotó de sus enjutos labios una noche lejana en la que tuve el honor de estar presente:

Rhierka

Zxaa udaa ben'ka nhalha xhua xhne's, ben'ka ben'lhexkaa nhal chh'lha ben'ka nhaa zaklja kado chua is jchen di zos golha nha, jtene lhesh Nhit yaja, kon di Pin Josta; nha wit di behhana nha biyetje nhi, nha

bid'zkhienhad wizajn'to nhaa ka ziz galj iz jsuanto nhaa.

Betr'to nho yit well nho zaa, nha chsonhe mandad chhisnhe chhdegake:

—Kat zizanto stona, nha lljxhilhe jed witthe gaunto ba zizanto nhaa chhisnhee.

Nha chhidixhinto jeda chhit'ntobanha chhsaugake chhidegake, nha chhdakena chhzua it wella nha chhzua kafe chhzua chhsejgake ka zisake, shgalteks ben'lheshan; nha axt kaa chhkua yua che ben'ka chhua BEJ LHEX NHIT YAJA, nha zuaz rhanshchentonha ka kaal.

Nha chkuagake kaa chhua beja, nha chhid kua ben'ka, axt zua da ka zua lhil'benhi kaa zua yuache ben'ka. Ben'zan chhaku shi to chhopzen kal'ja ben'kan chhidikuanha, pur bur n'chegake, nha nhuab i'sh, nhuab shka.

Z'shaa jchen di zoz golhanha, chope di pin josta. Kon ga chhdo da zejihen rhierkan, do lhalj, do lhex wiz, nha laljna, nha billabia gal chhkagaklhenheda do lhex wizaaz' kon ben'zan chhde chhjake nha, gashje chhaj lhalja nho kafenha nho chhjasangake lhalja, nhatechh chhidegake.

To xhman chhaj ben'ka lhex wiza chhdegake lla juev, nha chhidegake lla lhun, nha ka ben'ka chhde lla biernhana, nha chhjake lhesh wiza, nha chhidegak'kse do llaa juev do llaa biern' chhidegake ben'ka chhaj lesh wiza.

Kon nhan chhzagake kanha, chhida shon' a ga ben' techhgaka. Kon nha chhak parajche ben'kaa, axt kaa chhii iche ben'ka, axt kaka lat kafe di ki bibillgakilhe lhat wejna:

—Nhi de yejo m'balh— chhzezgake di ben'golha.

Nha chhkuan'gake, nho yetdochhieka kat wej naa.

—Nhi de yeta gauo— chhsie. Chhkuantegake yet.

Bale chhne xtilchho, bale pur xtilh, nha balchhgada le benha chhne lltilchho chhajnhichhuayd.

—Uzualhe zaa, nha uzualhe bechj gaunto zizanto— chhisnhe.

Nha it wella naa, chop ka'ka it wuella, nha chhid wa ben' xhjasiakan it wella, nheshjda kanha.

Tapa rhiel chhuento da nhak axt ka, to pes na. Nha ba nhak chop yes, banhakan ka nisei ll'ix, nha ba biyalan' kat isidie. Lobe chhisiyejeda to tas wej, to tas wej chhsejgake chhidegake.

Ka nhaa kado gobill, wanha billabia yaw xhenha nha chhjazyetgake YAW YES LHANA, nha chhjazyetgake kee nhaa bazua wbillaa kon naa chhjazyetgake chhjake, lesh wiza chjake. Nha ranxa naa chhdake xzilha naa chhdegake chhjake.

Gade refreskw' aga bi de, shgal da nhaze gasios, didokaa kat wej, gaseos daaz'. Bi cerves aga bi ka di-kaa de kanha. Nhi maskal aga bi dee, a ga bi bet'nto. Chhzigakee daaz...Ga chhjake kon bibinhaben'ka yejn'to maskalh, a gabi maskal wej ben'ka, a si lete da nhe gasios, lhalja chhxi ben'golha da chop carton daa, galj sintab, ija...! ija..!

Mechh da nhaa, galj sintab to dido katu'ej, gaseosa, dazda aga bi maskal bet'nto a si purh it wella, nho zaa, nhiz kuan zaa, nha jednaa. Daz udau ben'ka, ka isidie, ka zakena lhekz zanha shi ban' zuanto.

Kafe, ix', to to bur nhuab: gayb, xopb', gallb', xom', nhuab ixaa, ka kafenhana, gashjb chhigan' lhalja. Wanha bilhachhisabakaa chhjasyak.. Awe..Yin..., chhjiabaka yina.

Kon biyetjn'to, la a ga nochh ll'ha...Garha de lachgo kariterha wdxjgake chhisnhee:

—Karhiterh, karhiterh.

Kanhan b'yaljdanhi, kanhan ude kamiona nihil, nha zan nihil nha nhakan gonchhgake i'dak gake naa, kon chhsie:

—Bichh talhe nhina, chog nhi— chhsie.

Pristent'z ben' wchhe kanhiyi, nha:

—Nhi gak llin lhaw bichh de lhatj telhe— chhseze ben'ka.

Nha wchhogan nhachh biyetjn'to, birha de witchhn'to nhachh bishak ben'ka nhachh biyetjn'to toshiz, nhachh gok llin lhawa b'yaljnhi. Nhachh lhentenhan nhan iyaljz', shel gok galhan nha wdegaken. Nha nhakzan nhan nhechh nhan chogda, nha chsie:

—galhan te nheza shka chogan— chsiee.

Nha nhan chog lesh nhit yaja ka bide b'zuagaken di nhak kat wej, per garha, nhiki gokz teda, garha ten nhachh chsie:"

—Bi gak'ksda, kalh techhoklhan, xhjasianhal; ix xhjasianhal i'yalj nha de lhatj', bi tee daa nihil— chhisne.

Nhan bizdeda nihil, kanhiyinha, balja gok'ks shiyon, bal'ja gok ka guiyon j'suantonha

Nha biyet'jnto to shiz bid'suanto nhi.

Los arrieros

Por allí estaba el camino de los arrieros, eran del Valle. Sobre la montaña, cerca de un arroyito estaba el ranchito del difunto Zósimo. Vivió en ese lugar casi cuarenta años, en ese lugar conocido como Lesh Nityaj (Llano de piedras regadas) allí vivió con la difunta Agripina Justo. Cuando ella murió, él bajó al pueblo y me llevó allá arriba. Estuvimos juntos unos veinte años más.

Vendíamos de comer y de beber a los arrieros que pasaban, les vendíamos chilacayote y frijoles; a veces ellos encargaban comida, al pasar decían:

—A nuestro regreso nos preparan caldo de gallina. Eso decían.

Entonces bajábamos al pueblo a conseguir lo que encargaban, cuando regresaban rumbo a Oaxaca.

Aparte del caldo de gallina poníamos chilacayote, también café para que ellos lo tomaran al volver. Eran puras personas del Valle, en el arroyo cercano colocaban sus cosas, eran tantas que semejaban un pequeño montículo.

Se acomodaban en el arroyo cercano a nuestro ranchito y acomodaban también sus cosas. Eran muchos, no vayas a creer que eran uno o dos, tal vez serían unos veinte. Arreaban puros burros, estos animales transportaban hasta metates.

Fueron muchos años los que vivió allí el difunto Zósimo, junto con la finada Agripina Justo. Los arrieros transportaban su mercancía por diferentes pueblos, iban a Yalàlag llevando metates y café; de allí volvían a Oaxaca pasando por aquí.

Una semana tardaban en volver de Villa Alta hasta acá. Eran los que pasaban los viernes quienes iban a Villa Alta, y los volvíamos a ver hasta el jueves o viernes siguiente, de regreso.

En nuestro ranchito era el lugar donde paraban. Como a estas horas de las tres de la tarde ya no seguían adelante. Aquí era su paraje. En ocasiones encendían fogatas y calentaban en latas su café y de lo que quedaba le decían al difunto:

—Aquí le dejamos esto para que tome usted— le decían al difunto viejito.

También de la tortilla que no terminaban por comer, se la ofrecían diciendo:

—Aquí tiene tortillita para que coma.

Así eran. Dejaban hasta tortillas.

Algunos hablaban zapoteco, otros solamente se expresaban en español. Aunque era un zapoteco al que solamente se le entendía una que otra palabra.

—Preparen frijol y carne de guajolote para que comamos a nuestro regreso— decían.

Cocíamos chilacayotas, dos de las más grandes que nos vendían los de Xagacía, todo era barato entonces. Cincuenta centavos o menos pagábamos por las más grandes. Una vez cocidas las batíamos hasta que tomaban el aspecto del atole blanco. Ya se habían enfriado cuando llegaban los arrieros. Cada quien consumía lo más pronto posible una taza de calabaza al pasar.

Los que regresaban para Oaxaca un poco después del medio día iban a dormir a las orillas de un río que pasa cerca de Díaz Ordaz. En la misma mañana pasaban otros por el rancho con rumbo a Yalálag.

No había refrescos envasados como ahora, nomás había un refresco chiquito llamado gaseosa que se producía en Yalálag, hasta allá iba el viejito Zósimo a traer dos cartoncitos de gaseosas por veinte centavos. Tampoco había cerveza ni vendíamos mezcal. Tal vez ellos, los arrieros, lo comprarían en otro lugar por donde pasaban; pero nosotros no vendimos mezcal.

Te digo que los cartoncitos de gaseosa costaban veinte centavos, mucho dinero ¿verdad? Eso fue lo único que vendimos, nada de mezcal, eso sí pura chilacayota, caldo de frijón y guisado de gallina o de guajolote. Eso fue lo que más consumieron aquellos hombres en su constante ir y venir por esos caminos.

Café, metates era la carga de los burros que transportaban a diferentes lugares: Yalálag, Villa Alta. Cuando volvían, regresaban cargados con chile seco o el café que les vendían en Villa Alta.

Tuvimos que volver al pueblo porque ya no hubo gente, dejaron de viajar cuando se construyó la carretera

en el pueblo, cuando se abrió la brecha y comenzó a circular el camión. Cuando eso sucedió, los arrieros ya no vinieron por estos rumbos; les dijeron:

—Ya no vengan ya, este camino se va a cerrar.

Sí, eso les dijo el Presidente, la Autoridad de aquellos tiempos. Les dijeron:

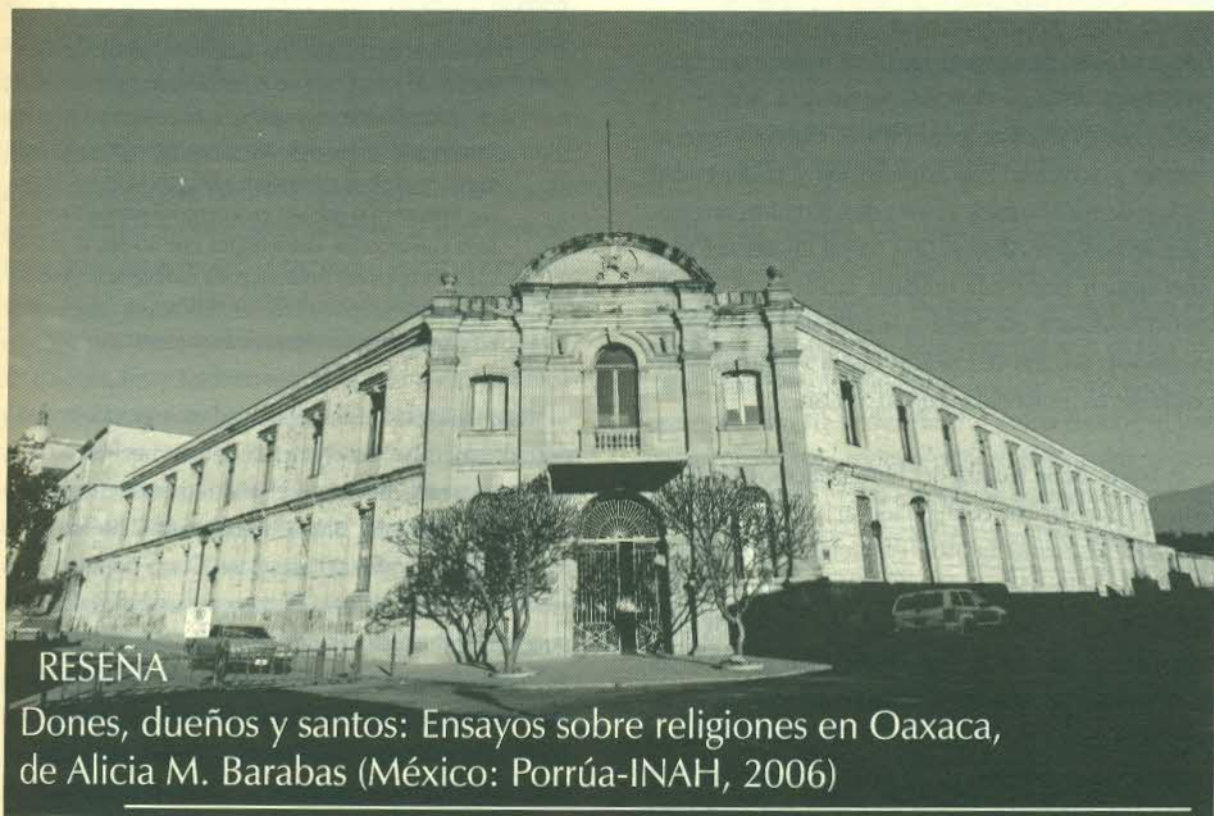
—Aquí se va a hacer tequio, así que ya no va a haber espacio para que ustedes sigan pasando.

Eso les informó. Así fue como aquello terminó. Por eso bajamos al pueblo pues ya no vendíamos nada, y nos regresamos para siempre. Aquí empezó el tequio para construir la carretera.

Recuerdo que allá por el mismo camino por el que transitaban los arrieros se iba a construir la carretera, hasta llegaron a colocar unas estaquitas. Tal vez por lo que lo vieron más complicado alguien dijo:

—Aquí no va a poder pasar el camino, mejor que pase por Xagacía, allí hay espacio, aquí no se puede— Eso dijo alguien.

Por eso la carretera pasó por Xagacía hasta llegar a este pueblo de Yaganiza. De eso hace ya muchísimo tiempo, tal vez sesenta o setenta años tendrá que subimos a vivir al monte, fuimos a vivir allá. Pero por lo que ya te platicué, bajamos a residir en el pueblo, desde entonces regresamos a estar aquí, para siempre.



RESEÑA

Dones, dueños y santos: Ensayos sobre religiones en Oaxaca,
de Alicia M. Barabas (México: Porrúa-INAH, 2006)

Salomón Nahmad
CIESAS, Unidad Pacífico Sur

Este nuevo libro de mi amiga y colega de muchos años, la Dra. Alicia Barabas, quien ha trabajado con una constancia permanente sobre el tema nada fácil de las religiones en Oaxaca, no sólo es una obra científica sino también una contribución para los pueblos indígenas de esta importante área de Mesoamérica. La lectura de los ocho ensayos que integran esta obra me ha removido el recuerdo de mi maestro, Don Roberto Weitlaner en los años de mi formación como etnólogo, al entrar en la discusión de la antropología simbólica y su conexión con los temas, excelentemente trabajados en el capítulo de la etno-territorialidad y en los capítulos sobre los mitos, que muestran la relación de los hombres con la tierra y su territorio para construir la cosmogonía profunda, que guía a cada uno de los pueblos originarios en su larga historia de más de 4 mil años. La cosmovisión mantiene constantemente el pensamiento y la cultura de cada unidad étnica que ha ido construyéndose en su larga historia, y la antropología

ha ayudado a develar el complejo simbolismo desde la prehistoria de los pueblos hasta nuestros días con las culturas étnicas de Oaxaca.

El libro fue prologado por el gran etnohistoriador Alfredo López Austin, quien acertadamente señala que, "para quien busque en este libro la singularidad cultural de un pueblo oaxaqueño, habrá la percepción descriptiva y la interpretación equilibrada, que desplegarán imágenes, excelentemente escritas de las formas de vida y pensamiento firmemente arraigadas a una historia comunal y a un entorno absorbido palmo a palmo". La obra que hoy nos entrega Alicia, verdaderamente colabora etnográficamente y en el análisis etnológico de la visión profunda de la multiculturalidad de Oaxaca.

Considero que los académicos y los lectores no especializados encontrarán en esta obra un camino para entender y profundizar en un tema altamente apreciado,

como es el del pensamiento cosmológico de las comunidades indígenas de Oaxaca, que tanto atraen y que tanto llaman la atención en el mundo moderno actual. No es extraño que millones de gentes visiten Oaxaca y quieran entender y acercarse a la cosmovisión y la diversidad religiosa de estos pueblos a través de sus centros ceremoniales, como Monte Albán y Mitla, o a sus lugares sagrados emblemáticos de la vida religiosa actual en el mundo diverso de Oaxaca, que apasiona a cualquier investigador o a cualquier visitante de Oaxaca y que la autora nos ayuda a entender en profundidad con su análisis.

A través de la lectura del libro podemos entender cómo los pueblos han configurado su identidad étnica a través del sustrato religioso y cosmológico y las maneras en que entienden el pasado y el presente, y cómo reproducen el profundo pensamiento cosmológico y mítico en la manera en que representan el universo. La raíz profunda que da sustento a las distintas culturas de Oaxaca pertenecientes a la gran civilización mesoamericana configuran los dones, los dueños y los santos de las múltiples formas religiosas que coadyuvan a la construcción y configuración de las identidades, a pesar de los siglos de colonialismo y de la construcción nacional. Los pueblos mantienen una cosmovisión viva e interrelacionada entre los hombres y sus territorios por conducto de sus representaciones religiosas y míticas.

Quien quiera incursionar en el análisis teórico de la cosmovisión y la religión indudablemente encontrará luces que le permitan entender cómo perduran y se reproducen en contextos históricos diferentes los sistemas ideológicos, cosmogónicos, míticos y religiosos que permean toda la vida cotidiana de una comunidad o una red de comunidades que comparten lengua y religión profunda a nivel regional.

No en vano, nos señala la autora, los pueblos indígenas de Oaxaca tienen religiones abiertas donde cabe lo sagrado de otros pueblos, como la religión cristiana en su expresión católica, porque son religiones de carácter politeísta en las que "la experiencia múltiple de lo sagrado es el núcleo central de la religiosidad de los pueblos de Oaxaca, donde lo divino es múltiple y no la presencia de múltiples dioses". Este fenómeno es poco entendible en el concepto de nuestra sociedad hegemónica, como lo señala acertadamente Alicia:

"Comparto la idea de que las religiones politeístas, como las nativas de Oaxaca, son incluyentes de las manifestaciones de lo sagrado de otras culturas, que no entran en contradicción sino que se adicionan o se articulan con las previas pasando a ser incorporadas a su propia experiencia de la sacralidad, a diferencia de las religiones monoteístas que son excluyentes y pretenden abolir toda construcción cosmológica que no sea la propia. Las concepciones politeístas en cambio son plásticas, capaces de adopción y reelaboración, por estar basadas en experiencias múltiples de lo sagrado".

Este análisis de la religiosidad es muy válido e importante para la interpretación del fenómeno cultural, que se extiende por todo el México multiétnico, que configura la amplia diversidad cultural. Me recordó mis años entre los Huicholes y los Coras donde la cosmovisión domina la vida de las comunidades de estos pueblos; sobre todo cuando Alicia articula el fenómeno de la cosmovisión con la etnoterritorialidad del espacio físico que ocupa la comunidad, la red de comunidades en una región no sólo étnica y lingüísticamente articulada, sino el compartimiento entre diversos pueblos que construyen una cosmovisión y religión conjunta.

Los ejemplos que la autora expone en el curso del libro para ilustrar el análisis de la religiosidad y la ideológica profunda de los distintos pueblos de Oaxaca, provienen de materiales etnográficos propios y de los etnógrafos y etnólogos que han recorrido el territorio de Oaxaca, exponiendo así casos de los mazatecos, de los chatinos, de los chinantecos, de los mixtecos, de los mixes, de los zoques-chima y de casi todos los pueblos étnicos de Oaxaca. La diversidad religiosa, como se expresa en la cosmovisión de cada pueblo, encontrará un análisis riguroso de los mitos narrados por sus actores culturales que cuidan de lo sagrado y de la identidad de cada pueblo. De esta manera concluye Alicia que los pueblos consideran que todos sus territorios en los que viven, trabajan y transitan, son sagrados. Los cerros, los ríos, las cuevas, los manantiales, las lagunas, la niebla, la lluvia; todos ellos tienen dueños que son los símbolos de la sacralidad y están ligados a la naturaleza y a la vida humana y de todos los seres vivos, llámense plantas, hongos, animales, etcétera.

Por ello, cada espacio de Oaxaca tiene un "dueño" y éstos cuidan del patrimonio de cada comunidad, por

ello los lugares son sagrados y de respeto y pueden ser peligrosos y también milagrosos, por ello hay que pedir permiso al dueño, no lastimando el lugar o usándolo mal. Hoy en el contexto moderno, a esta actitud respetuosa la llamaríamos ecología sustentable. Allí donde se encuentre cada individuo perteneciente a un pueblo indígena debe pedir permiso al dueño de la tierra, pero estas creencias tienen un impacto negativo entre las generaciones de jóvenes de las comunidades, quienes postulan concepciones desacreditadoras de las costumbres y tradiciones de la cosmovisión étnica y la consideran pagana y mala en comparación con la costumbre cristiana, a la que consideran buena. Sin embargo, en el caso mixe, el reciente libro de la colega mixe Noemí Gómez Bravo sobre su pueblo Móctum, del municipio de Totontepec, describe y rescata la religiosidad profunda, a pesar de que toda la comunidad ha sido convertida del catolicismo al protestantismo, y plantea una recuperación de la religiosidad mixe. Por ello, es interesante leer el capítulo de la etnoterritorialidad sagrada o simbólica, un nuevo campo del análisis etnológico, que revisa la concepción del territorio en su aspecto analítico, universal y en su concepción particular de Oaxaca.

Considero que al traer a la mesa de la discusión antropológica y etnológica el fenómeno del territorio cultural o simbólico se va adentrando en los fenómenos del control social de los espacios, donde se construye la cultura y donde el espacio se convierte en un territorio histórico, cultural e identitario que cada unidad étnica reconoce como propio, donde se reproduce la familia, el parentesco, la comunidad, el gobierno y de donde se obtienen los recursos naturales para la vida.

Nos dice la autora que en la concepción del territorio se identifica una dimensión vertical y otra horizontal, a partir de las que marcan sus fronteras, trazando ejes y caminos simbólicos que se recorren a partir de los centros ceremoniales. La casa y el solar son el hábitat fundamental de la familia nuclear o extensa y las redes de estas unidades constituyen la que será concebida como la comunidad. Como nos lo explica la autora:

entre los mixes al principio de año las nuevas autoridades municipales y religiosas realizan rituales protectivos comunitarios enterrando ofrendas en los cuatro caminos

entrantes o salientes de la comunidad y colocan ofrendas en la iglesia para que las deidades y los dueños del lugar no permitan la entrada de enfermedades y daños y obtener de la naturaleza la producción y los recursos para la supervivencia, entre otras la protección de la milpa, donde se celebran ceremonias y rituales.

De esta manera, los centros ceremoniales pueden ser santuarios de la naturaleza, como los cerros, las cuevas, los manantiales y los árboles sagrados. Quisiera destacar que me parece bien importante la página 69, donde aparecen identificados los santuarios naturales con su nombre, la pertenencia al grupo étnico y el tipo de santuario, si es regional o local, ese cuadro número uno con su mapa es una aportación realmente destacada del trabajo que hoy nos entrega la autora. Quien quiera definir en qué consisten las características de estos santuarios podrá encontrarlo ampliamente descrito en el capítulo de la etnoterritorialidad sagrada.

El otro mapa de vital importancia es el número tres, donde se localizan los santuarios construidos, con su cuadro anexo donde aparecen las advocaciones, los lugares, a qué región corresponden y la dimensión territorial del culto, que también aparece descrita ampliamente. Estos santuarios ligados a los mitos y relatos de la fundación territorial, son verdaderamente un complemento fundamental para entender la cosmovisión; como la narrativa zoque de los Chimalapas, con su descripción mitológica, como la del cerro Verde o Nudo Mixteco de los Chocholtecas; o de las Vírgenes y Santos, como los de Quiatoní y Tejalapam, que son por demás relatos extraordinarios asociados al territorio. De la misma manera el mito de los héroes culturales o reyes, como Kong Hoy entre los Mixes, o el Tres Colibrí entre los Chontales de la Costa de Oaxaca.

La cosmovisión incluye los ritos de abstinencia como rituales protectivos y de purificación, que colocan a la comunidad y al individuo en un estado de pureza sacralizada. En este sentido la autora nos dice que "los pueblos recurren a los baños en los ríos o en el temascal como ritos purificatorios antes de los ritos amplios y para ellos siempre hay que pedir permiso a los dueños del lugar, como lo realizan los mazatecos, cuando celebran el rito del umbral adivinatorio ingiriendo los hongos alucinantes, previo a una boda

para conocer la suerte de la futura pareja". Este ritual mazateco es emblemático, universalmente conocido por su singularidad cultural, lo que distingue la cosmovisión de los mazatecos de la de los huicholes, los coras, los tarahumaras o los totonacos.

Leer este capítulo en sus más intrincados detalles, nos abrirá el panorama del significado de los etnoteritorios de acuerdo con la simbología sagrada y se puede concluir con la autora que "la investigación etnográfica permite proponer que cada identidad étnica tiene un componente territorial central en su constitución, ya que, sus conceptos y practicas religiosa, se entretujan con el medio ambiente moldeando la cultura específica", y estar de acuerdo en que "en cada momento de la vida la gente se identifica en estrecha vinculación con el espacio que habita y que, a través de las generaciones, se va construyendo como territorio histórico y cultural sembrado de símbolos sagrados". (p. 123).

A partir de este análisis de la cosmovisión en la diversidad étnica de Oaxaca, la autora interconecta la territorialidad simbólica con los problemas de la actualidad, por donde transitan los pueblos indígenas de México y de Oaxaca, en particular demandando sus derechos territoriales en la Constitución política nacional y en la estatal para la construcción de un Estado pluriétnico e incluyente, en su capítulo especial, que desde mi punto de vista es el eje central del libro. Aunque es el más corto, es el que condensa el pensamiento ideológico de la autora que ha trabajado durante cerca de 30 años con los pueblos indígenas de Oaxaca. Alicia llama a poner mucha atención sobre el posible valor legal de la geografía simbólica como indicador para la demarcación de los territorios étnicos, y ella misma contrapone este planteamiento con otras perspectivas etnológicas que no consideran este indicador como punto referencial para la construcción y reconocimiento de los territorios indígenas y desde luego se entra en un debate de carácter político que tiene que ver más con la antropología aplicada y política que con el análisis teórico y las hipótesis que se pueden construir desde esta perspectiva. Yo considero que el planteamiento es válido, en especial para ciertas configuraciones étnicas menores en términos territoriales y poblacionales, aunque en algunos otros la complejidad social de la interculturalidad, de la aculturación forzada o aceptada

o de la pérdida de la identidad lingüística y cultural, que la autora designa como desindianización, pueden dificultar el recurso de la geografía cultural.

En este sentido, cuando discute en el tema de leyes, tierras y territorios el punto referido a la Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca, considera que no tiene aplicación actual en Oaxaca, sin embargo el cambio que dio el Congreso federal a la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena en el 2001, fue provocado por el avance que los pueblos indígenas de Oaxaca demandaron en 1992, lo cual, sin que resuelva el asunto de fondo de la delimitación de los territorios reales y simbólicos, tendrá que analizarse en el contexto de las propias realidades de cada unidad étnica. Algunos pueblos, como los zoques-chimas, tienen un extenso territorio reconocido por la vía de bienes comunales que está siendo invadido por poblaciones colindantes mestizas e indígenas que ellos no reconocen como parte del grupo etnolingüístico y por ello demandan la expulsión de su etno-territorio, tanto para Santa María como para San Miguel Chimalapas, sin embargo, no está reconocido jurídicamente como territorio zoque y la situación se complica por el cruzamiento de la frontera interestatal de Chiapas y Oaxaca.

La antropología social aplicada con base en los estudios etnográficos de todo el mundo ha permitido que la ONU y otros organismos internacionales propongan reglamentos y leyes internacionales como el Convenio 169 de la OIT que, como menciona Alicia Barabas

es parte de la acción de la antropología descolonizadora y de la lucha permanente y pertinaz de los cientos de pueblos etnolingüísticos que en el mundo reclaman su reconocimiento y el respeto a sus derechos territoriales, sin embargo cada pueblo tiene contradicciones internas y relaciones interétnicas muy profundas que deben considerarse desde el punto de vista real y desde el punto de vista simbólico para el análisis puntual y concreto de un tema que es complicado", como también señala la autora al decir "que algunos científicos sociales tienen también el temor a que la población no indígena fuera echada de los territorios étnicos legalmente reconocidos y que se discute como un temor infundado lo que el reconocimiento territorial debe promover no a la exclusión sino la transformación de las relaciones interétnicas al interior de los etnoteritorios.

Yo quisiera argumentar que este planteamiento desde el punto de vista teórico es válido, sin embargo, la experiencia real es que los pueblos divididos en múltiples comunidades agrarias y ejidos, por un lado, y por el otro lado en múltiples municipios y adscripciones político-administrativas, tienen que analizar su situación desde el interior de cada pueblo. Por ejemplo, en mi experiencia, los huicholes nunca aceptarían reconocer parte de su población a la población tehuari o mestiza. Por otro lado, mi planteamiento sobre los mixes, de la posibilidad de construir una unidad socio-política que unificara los 20 municipios con todos sus ejidos y comunidades, es más bien un deseo académico que un acuerdo que se pueda conseguir entre toda la configuración étnica ayuuk. Sin embargo, el trabajo etnopolítico que deben realizar todos los ciudadanos y las comunidades y municipios ayuuk para configurar su propio territorio y ser reconocidos como una unidad etnopolítica a nivel estatal y nacional, es tarea del accionar político al interior de todas las comunidades pertenecientes a esta unidad etnolingüística.

Considero, por lo tanto, que el planteamiento que se da en este capítulo, donde se analiza la fragmentación de los etnoterritorios a lo largo de la historia precolonial, colonial, del siglo XIX y después de la revolución mexicana, muestra la reconfiguración de las estructuras de cada pueblo indígena de México. Los ejemplos que nos da la autora son bien significativos, como el caso de los chocholtecos o los chatinos. Igualmente, la Reforma Agraria, instituida para reconocer los bienes comunales o la dotación ejidal sobre terrenos sin comprobación documental, como en el caso de la Chinantla o en el caso de los mixes de Guichicovi, constituyen ejemplos de cómo el sistema nacional ha tratado de desdibujar la noción de etnoterritorio compartido, como señala la autora; así que considero que el planteamiento es muy positivo y válido y que son precisamente los pueblos etnolingüísticos, los que deben discutir la forma de articular y organizarse etnopolíticamente como una unidad total y con un territorio amplio, reconocido por los otros pueblos indígenas colindantes y por los pueblos y municipios mestizos para el caso de Oaxaca. Considero que los macro-grupos pueden intentar esta articulación, como en el caso de los mixtecos de Oaxaca, Puebla y Guerrero, no sólo desde el punto de vista lingüístico sino desde el punto de vista territorial, donde los in-

dicadores simbólicos de carácter cosmológico pueden apoyar esta lucha de carácter más amplio.

Pienso que la lectura de este capítulo va a ser un gran aporte a la discusión desde el punto de vista académico, pero también desde el punto de vista de los propios pueblos para definir un planteamiento propio de lo que significa el espacio, el territorio y la etnoterritorialidad; y para ello el libro aporta como elemento sustancial que las religiones étnicas son religiones territoriales, además de considerar el aspecto mucho más amplio de la religiosidad compartida de la civilización mesoamericana. Este artículo es el eje central de los otros capítulos del libro, y desde luego las experiencias que señala la autora para los indígenas nativos de Australia o de los inuit o esquimales de Canadá o para el caso de los pueblos tribales de la Amazonia peruana o de la venezolana, son ejemplos a considerar en el planteamiento de una política reconstructiva, a través del pacto constitucional, nacional y estatal para el caso de México y de Oaxaca. Pero las preguntas que nos deja la autora al final de este capítulo, y que yo quiero resaltar citándolas, son el tema central para el análisis y la discusión de los pueblos y comunidades indígenas acompañados por las discusiones de carácter académico:

¿Recuperaran y valorizaran los grupos indígenas de México que se encuentran empeñados en construirse como autonomías, sus propios conocimientos y prácticas condensados en la geografía simbólica, hasta ahora menospreciadas y relegadas? ¿Podrán conseguir que los datos de la geografía simbólica sean reconocidos por el Estado como instrumentos válidos para la reorganización territorial; esto es, para la delimitación de etnoterritorios? ¿Podrá el Estado aceptar la existencia de territorios propios de los pueblos indígenas? ¿Podrá reconocer como válidos legalmente los datos proporcionados por la geografía simbólica de los pueblos indígenas para la delimitación de etnoterritorios? Estas expectativas son ya parte constitutiva central de la utopía india en otras regiones del mundo: una dimensión de lo posible, que comienza por estructurarse en el plano del imaginario y se va volcando a la acción para construir, por mediación social, un mundo futuro más cercano a las aspiraciones. Tal vez lo más importante para los pueblos actuales es revalorizar y recuperar el conocimiento y el uso de los lugares sagrados y de los relatos y rituales que marcan los centros y las fronteras de los etnoterritorios. No sólo mojoneras, títulos o mapas, sino el conocimiento inmaterial, narrativo, para transmitirlo a las generacio-

nes posteriores, para tener una nueva herramienta con qué reclamar derechos territoriales, o, como señalan los médicos tradicionales, para reconocer y proteger lugares sagrados de la práctica ritual por la que hoy se encuentran amenazados (p. 148).

Seguramente las respuestas a estas preguntas y planteamientos son temas para el análisis de los próximos años, y los capítulos referidos a la reciprocidad y la ética del DON, la ritualidad, el aparicionismo o religiosidad colectiva y sobre todo el último capítulo referido a la nueva religiosidad promovida por las nuevas iglesias, son parte de los problemas que reflejan la no unidad de los pueblos etnolingüísticos. En estos capítulos se relatan casos muy importantes, como la aparición de la virgen de Tejalapam, que es bien ilustrativo acerca de los seres sagrados y sus espacios, las contradicciones que engendra la aparición de la virgen en contra de la iglesia y las esperanzas de los milagros de estas apariciones.

El último capítulo, que debe llamar mucho la atención de los estudiosos sociales, es el nuevo fenómeno de la evangelización cristiana promovida desde Estados Unidos y de algunos países europeos que confrontan la religiosidad étnica tradicional asociada al catolicismo. Esta diversidad religiosa está representada por las denominaciones evangélicas, pentecosteses, Testigos de Jehová, bautistas, adventistas del Séptimo Día, Luz del

Mundo, presbiterianos, etc.. Todos estos movimientos están excelentemente analizados y mapeados en los grupos étnicos, donde se revisan los municipios puntualmente estudiados en ese capítulo. Sin duda que hay una gran confrontación en Oaxaca y en todos los estados con población indígena por este nuevo fenómeno, que en vez de ayudar a consolidar los etnoterritorios se vuelve ampliamente complejo por todo el fenómeno descrito en este capítulo. Sobre la reformulación de la identidad entre los conversos de cada grupo étnico, señala acertadamente la autora:

La relación con la identidad étnica, las denominaciones protestantes y paracristianas, sin excepción, reivindican la del grupo etnolingüístico, afirmando su pertenencia y la posesión cotidiana y pública de la lengua materna. No obstante la identidad étnica que se reafirma no es la tradicional, fundada en la polifacética costumbre, sino una identidad despojada de tales concepciones y prácticas culturales y reconfigurada según otras pautas culturales, entre las cuales la Biblia es un actor principal.

Hubiera querido releer el libro que nos regala la gran amiga Alicia Barabas, a quien felicito por el enorme esfuerzo de síntesis que nos presenta y la gran aportación teórica y empírica que ayuda a explicar el complejo fenómeno de los dueños, santos y dones de la religiosidad en Oaxaca. Recomendando ampliamente su lectura.