ISSN 1405-1966

AÑO 3 REVISTA CUATRIMESTRAL ENERO/AGOSTO 1994 OAXACA MEXICO

CUADERNOS DEL SUR

CIENCIAS SOCIALES

6-7

Educación Intercultural Bilingüe
Elecciones Municipales
Movimientos indígenas

La Casona, frente al Llano

Historia del Istmo de Tehuantepec
Porcelanas orientales en Santo Domingo
El pensamiento de los Binnigula'sa'
Historias Tacuates

INDICE

PRESENTACION

ABSTRACTS

PORCELANAS ORIENTALES EN SANTO DOMINGO DE GUZMAN, OAX.
Susana Gómez Serafín 5

HISTORIA POLITICA DEL SUR DEL ISTMO DE TEHUANTEPEC DURANTE LA EPOCA COLONIAL
Judith F. Zeitlin 25

SUBALTERNOS ILEGITIMOS: NOTAS SOBRE LA ECONOMIA POLITICA DEL MOVIMIENTO INDIGENA DE MEXICO
Stefano Varese 47

EL PROYECTO DE EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE EN LAS REGIONES AIMARA, QUECHUA Y GUARANI DE BOLIVIA
Héctor Muñoz C. 69

ELECCIONES MUNICIPALES EN OAXACA: 1980-1992
Fausto Díaz Montes 93

LO IMAGINARIO EN LA CONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD TACUATE
Enrique Marroquín 111

PROPUESTA METODOLOGICA PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO DE LOS BINNUGULA'SA'
Víctor de la Cruz 127

TESTIMONIOS 143

RESEÑAS 157

Cuadernos del Sur

AÑO 3/NUM. 6-7 ENERO-AGOSTO 1994

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

Porcelanas orientales en Santo Domingo de Guzmán, Oaxaca

*Susana Gómez Serafín**
Centro Regional
INAH-Oaxaca

Introducción

Después de largos siglos de ocupación disímbola, el ex convento de Santo Domingo de Guzmán en Oaxaca enfrenta la recreación histórica. Desde principios de 1994 dio inicio un ambicioso proyecto interdisciplinario cuyos intereses se centran en el registro arqueológico-histórico, arquitectónico y de restauración. Estas disciplinas han permitido acreditar la magnificencia de las obras iniciadas desde 1552 (Bustamante 1992) bajo la dirección de los frailes dominicos, así como las sucesivas ocupaciones que fueron modificando los usos de los 42 mil 152 m2 otorgados a la orden dominica para la construcción del convento, templo y huerto.

El gran cuerpo arqueológico con que actualmente contamos nos permite confirmar algunos patrones de uso-consumo de bienes de importación a los cuales no era ajena la orden, a pesar de los votos de pobreza que regulaban su forma de proceder (Melcon, s.f.: 19-24). Varios autores han propuesto que después de 1560 la compra de productos lujosos llegó a su fin (Pike 1966:56; Vicens Vives 1969:317), sin embargo, este planteamiento ha sido desechado con innumerable información tanto arqueológica como documental. La demanda de estos productos en el ámbito conventual a principios de la colonia, cuando aún la posición religiosa es inestable dentro de un sector mayoritariamente indígena y opuesto a la práctica cristiana, es altamente significativa, ya que vislumbra un panorama de control comercial incipiente en manos del clero regular y de penetración en dos sentidos: religioso y económico.

Las porcelanas orientales recuperadas por los trabajos arqueológicos proceden de todos los sectores explorados dentro del ex convento y fueron localizadas en los niveles más profundos y en asociación con materiales cerámicos indígenas, hispanos y novohispanos. El contexto de aparición de estos tiestos es distinto para cada uno de los sectores, ya que posteriormente a la exclaustración Santo Domingo fue reocupado para distintas actividades. Hay que considerar que el edificio, por tanto, presenta una ocupación permanente desde su construcción hasta la fecha, dando un total de 442 años de actividad, por lo que

*Centro INAH Oaxaca, Proyecto de restauración ex convento Santo Domingo de Guzmán 1994, Coordinación de Arqueología.

los niveles de remoción de escombros hechos durante todos estos años obligan a estudiar muy detallada y finamente los depósitos acumulados en cada área trabajada.

Uno de los contextos que mayor información cronológica ha proporcionado fue localizado en el costado oriente del convento, denominado como Cuarteles (figura 1). El depósito se localizó debajo del edificio construido a principios del siglo XX, lo que nos permite considerarlo como un gran basurero colonial que siguió utilizándose con el mismo fin hasta la exclaustración de los religiosos. Se encontró sin remoción y sellado por un piso de concreto, lo que garantizó que los materiales no fueran manipulados posteriormente. La asociación cronológica de los materiales fue confirmada en los niveles más profundos de los distintos sectores explorados: crujías del noviciado y hospedería (planta alta y baja), Patio del Noviciado, Huerto de Novicios, Patio de Servicio, Huerto y todo el sector del Patio de Cuarteles. Así mismo, se encontraron fragmentos de porcelanas orientales integrados a elementos constructivos como lucernas y paredes, lo que confirma la fecha temprana de la construcción del edificio.

Circulación comercial

Es sabido que Sevilla estableció una política comercial monopólica desde 1503, que la convirtió, con el despegue del comercio trasatlántico, en la única ciudad que podía recibir o enviar productos a las Indias por medio de la institución administrativa conocida como Casa de Contratación que, apoyada por el Consulado de las Indias establecido en Nueva España, garantizaba que todos los metales preciosos de América llegaran a España, a la vez que abastecía a las colonias por medio exclusivamente de los comerciantes andaluces, quienes fijaban precios exorbitantes a los productos requeridos (Semo 1981:301).

Desde 1543 y con el fin de proteger tanto la mercancía como los barcos de los constantes ataques piratas, se dispuso que los viajes sólo se realizaran una vez al año, en flotas hasta Veracruz y Portobello, y que estos fueran los únicos puertos que podían recibir los productos enviados desde Europa para posteriormente comercializarlos en la capital (Yuste 1984:79).

Felipe II, preocupado por extender los dominios ultramarinos de la Corona, ordena en 1557 al virrey Luis de Velazco encargarse de la organización de la armada expedicionaria a las Islas del Poniente. En ese mismo año y con grandes contratiempos se inicia la construcción de los navíos que comandarían Miguel López de Legazpi y fray Andrés de Urdaneta, la cual culminó satisfactoriamente en 1565 (Muro 1970:142-143). En la fabricación de los navíos de exploración, y debido a la experiencia acumulada desde la época de Cortés, participó activamente gente de los puertos oaxaqueños de Huatulco y Tehuantepec construyendo los mástiles..."tan buenos como se pueden hallar en Alemania" (Muro *ibid*:176), así como en la elaboración de la pita necesaria para los aparejos.

Pero es hasta 1576 cuando se realizan los primeros contactos comerciales con China, a raíz del descubrimiento de la ruta del tornaviaje entre Filipinas y Acapulco establecida por Legazpi y Urdaneta (Alvarez

de Abreu 1977:286). Con ello se logra tener una mejor capacidad comercial que, sin embargo, no es vista con buenos ojos por los comerciantes establecidos en Sevilla, quienes lograron que en 1593 Felipe II emitiera la primera cédula real, controlando tanto el ingreso de mercancías procedentes de Filipinas a América como la salida de plata con destino al oriente.

Esta cédula, que fue ratificada durante el transcurso de un siglo, rara vez fue atacada, en gran parte debido a la administración indirecta de este comercio y a la tardanza en los comunicados. Habrá que recordar que en la primera cédula de 1593 se establecía que los beneficiados directamente por el comercio serían los mismos españoles radicados en Filipinas, a quienes daba en exclusiva el comercio con la Nueva España (Yuste, *ibid.*:55), lo que hace pensar que estos presentaron una dura oposición a los comerciantes andaluces. No obstante, España no aplicó con mucha severidad las restricciones administrativas, ya que tenía enorme interés comercial y político con el lejano oriente (Fournier 1990:30).

El Consulado de México, órgano facultado para regular el comercio interno en la Nueva España, aplicaba un impuesto denominado alcabala por toda venta o permuta, del que estaban exentos solamente los indios y el clero (Cue Cánovas 1977:94), quienes constituían un binomio ideal para el tráfico y la evasión de impuestos.

Al puerto de Acapulco arribaba una vez al año el Galeón de Manila, cargado principalmente de sedas y prendas confeccionadas de origen chino, textiles filipinos, objetos de carey, loza, cera y especias. Muchos de los productos que desembarcaban en Acapulco eran transportados nuevamente por tierra hasta el puerto de Veracruz con destino a España. Por otra parte las actividades cada vez más activas de los piratas y corsarios franceses, holandeses e ingleses que surcaban los mares del Atlántico y del Pacífico hacían ingresar grandes cantidades en productos orientales que invadían el mercado europeo.

La península exportaba a la Nueva España vino, café, lencería, artículos de hierro, jabón, aguardiente, aceitunas, alcaparras, aceite y vinagre, y cerámica, entre otros productos (Cue Cánovas *ibid.*:98). La feria de Acapulco duraba un mes y a ella concurrían los comerciantes o representantes de los dueños de almacenes de prestigio de Puebla, Chilpancingo, Michoacán, ciudad de México y Oaxaca, interesados en la compra de los productos importados o en el intercambio de los productos elaborados en su región. Los artículos que Nueva España exportaba eran: jabón, textiles, plata, sombreros, grana cochinilla, vino, artículos de herrería e hilo de Campeche. La grana cochinilla era producida en su mayoría en Oaxaca y era, después de la plata, el artículo más preciado por los comerciantes de Filipinas (Yuste *op. cit.*:226).

Yuste (*ibid.*:622) menciona que Oaxaca participó de 1775 a 1778 con 22 mil 626 pesos de un total de cinco millones 294 mil 521 reunidos entre todos los comerciantes registrados en la feria de Acapulco. Los inversionistas oaxaqueños más prominentes durante esos años fueron Francisco Negruela con ocho mil 265 pesos, Juan Miranda con mil 500 pesos, Juan Alarcón con mil 580 pesos y Francisco Ojeda con 200 pesos, todos de Antequera; Juan Antonio García, de Teposcolula con 5 mil; Sebastián de Larrea, de Tehuantepec, con tres mil 500; Mariano Flores, de Jamiltepec, con 800 pesos; Pedro Cuenca de Alarcón, de Huautla, con 400 pesos; José Heros con 384 pesos, Francisco de Puga con 300 pesos y Francisco Martínez con 100 pesos, estos tres últimos de Jicayán.

No sería difícil suponer que el transporte de productos orientales a Oaxaca se hiciese por mar, y finalmente por tierra hasta la ciudad, ya que se tenía un amplio conocimiento de la ruta marítima de los puertos de Huatulco y Tehuantepec hacia Acapulco y la Navidad, recorrida infinidad de veces cuando se estaba organizando la expedición de Legazpi Urdaneta (Muro *op.cit.*:174). Así mismo, Romero (1993:26-31) da testimonio de la creciente importancia de la ruta de comercio establecida en la Mixteca desde 1560, que mantenía un tráfico activo con Puebla, Veracruz, México y Centroamérica.

De acuerdo con el expediente comercial de Manila y las Indias, las porcelanas provenientes de China y Japón eran consideradas como bienes suntuarios y en su gran mayoría aparecen registradas como obsequios y no como objetos de comercio (Extracto historial del expediente que pende en el Consejo Real... tomado de Yuste *op.cit.*:26).

Sin embargo, Fournier (*op.cit.*:32) acota que el mercado novohispano se vio invadido de 1590 a 1630 de porcelanas orientales que marcaron un estilo decorativo en las cerámicas mayólicas que empezaban a fabricarse en la Nueva España. En este contexto, es relevante mencionar que en América sólo la Nueva España estaba autorizada para participar en el comercio transpacífico por lo que la Corona negó la posibilidad de reapertura comercial con Perú, realizada libremente hasta fines del siglo XVI, con lo cual propició un tráfico ilícito de mercancías tanto por la ruta marítima como por la terrestre. Las restricciones comerciales que afectaron el mercado intercolonial dio origen al contrabando en gran escala. Se calcula que éste constituía, para la segunda mitad del siglo XVII, las dos terceras partes del comercio ultramarino (Lira y Muro 1977:135).

No es sino hasta el 12 de octubre de 1778 cuando Carlos III expide la Real Pragmática mejor conocida como de Libre Comercio, en la que se concede gran cantidad de franquicias al comercio. Sobresalen la apertura al comercio libre de más puertos, tanto en España como en América, y la abolición del sistema de flotas. Sin embargo, el Consulado de México expresó su contrariedad con respecto a estas disposiciones, ya que en poco los favorecía para continuar con el monopolio comercial. (Cue Cánovas *op.cit.*:102).

Porcelanas de la dinastía Ming (1368-1644)

La cerámica del período Sung (960-1279 dne) estuvo caracterizada por la producción de porcelanas azul oscuro, conocido en los textos antiguos como ch'ing-pai (blanco azuloso) o actualmente como ying-ch'ing; pero es hasta el período Yüan (1260-1368 dne) cuando se empieza a notar la proliferación de contactos comerciales principalmente con Japón, sureste de Asia, Indonesia, India,

Persia y puertos del Mar Rojo (Ayers 1992:292).

Con la caída del dominio mongol y el establecimiento de la dinastía Ming, la manufactura de la porcelana adquiere un nivel de perfección no alcanzado en épocas precedentes. Ching-te-chen, importante centro de manufacturas de porcelana en la provincia de Kiangsi, es una región rica en caolín y feldespatos, ambos ingredientes básicos de la porcelana, por lo que desde esa época se convirtió en la fábrica imperial de la dinastía (Ayers *ibid.*:292-293). La cerámica producida desde entonces usa una técnica totalmente novedosa que marcó el éxito definitivo en el mercado internacional. Las nuevas porcelanas azul sobre blanco eran realizadas con trazos precisos, hechos a mano, los cuales seguían arreglos convencionales en la ornamentación. Los diseños se realizaban tanto bajo el esmalte como sobre la cubierta, o se aplicaban ambas técnicas combinándolas en un juego dimensional.

Durante el siglo XVII la porcelana china tuvo una gran demanda en la Nueva España, donde fue muy solicitada como artículo suntuario por las clases acomodadas. Fournier (*op.cit.*:33-45) menciona que las porcelanas en azul sobre blanco realizadas con una sola quema eran mucho más económicas que las decoradas con esmaltes sujetas a varias cochuras. Sin embargo, las cerámicas Ming no son sólo conocidas por su clásica decoración azul sino por los esmaltes policromos usados con gran maestría.

De esta cerámica podemos mencionar la porcelana fabricada desde el gobierno del emperador Wan Li, durante los años de 1573-1614, correspondiente a los inicios del comercio transpacífico entre Filipinas y la Nueva España.

Estas piezas, de cuyas formas fundamentales hemos registrado tanto platos como tazones con soporte anular, están decoradas en azul y pintadas a mano bajo el esmalte. Sus diseños por lo regular incluyen símbolos religiosos como pájaros y venados (figura 2 a,b), y paisajes como lagos; algunos de ellos enmarcados por un espejo octagonal dibujado en el fondo de los platos (figura 3a) y sobre el ala del mismo. Frecuentemente se representa en paneles verticales con pequeños fragmentos de bambúes y flores de artemisa repitiéndose de manera alternada en todo el diámetro del plato (figura 4 a,b).

De acuerdo con la iconografía china (Glosario... en Camusso y Bortone 1992) estos símbolos se representan con los siguientes elementos:

Hoja de artemisa: es una de las Ocho Cosas Preciosas y símbolo de la buena suerte. Es muy común en la porcelana de Carraca (figuras 3a y 4a,b).

Bambú: símbolo de la longevidad. Junto con el ciruelo y el pino es uno de los Tres Amigos del Invierno (figuras 22b y 4a,b).

Mariposa: símbolo de la alegría, el verano y la felicidad marital.

Crisantemo: símbolo del otoño y la jovialidad. Está asociado a la vida de confort, alejada del oficio público.

Venado: símbolo de la longevidad, igual que el bambú. Es el único animal capaz de encontrar el hongo sagrado de la inmortalidad (figura 2a y 5b).

Dragón: señor de los mares y de los cielos, emblema del este, símbolo del

FIGURA 2

FIGURA 3

Figura 4

FIGURA 4

poder, la autoridad y la bondad. El dragón puede tener tres, cuatro o cinco garras; el que tiene cinco garras representa al emperador. Si el dragón está acompañado por un fénix representa a la emperatriz.

Pato: asociado a los gansos es símbolo de felicidad y de fidelidad marital (figura 3b).

Ocho Cosas Preciosas: Espejo: joya que fortalece la felicidad conyugal y neutraliza las influencias malignas (figura 3a).

Moneda: simboliza la riqueza. Rombo sólido: simboliza la victoria.

Rombo abierto: también equivale a la victoria. Piedra musical: es un emblema sacerdotal. Par de libros: símbolo de sabiduría.

Par de copas de cuernos de rinoceronte: símbolo de abundancia.

Hoja de artemisa: símbolo de felicidad.

Elefante: símbolo de sagacidad, prudencia y fuerza. Animal sagrado de los budistas.

Flores de las Cuatro Estaciones: La peonía representa la primavera; el loto el verano (figura 5a); el crisantemo el otoño y el ciruelo el invierno.

Loto: símbolo de la pureza y la perfección. Entre budistas y taoístas representa la fertilidad.

Fénix: emblema de la emperatriz. Símbolo del sol aparece en tiempos de paz y prosperidad, Símbolo del sol.

Cuatro Cuadrantes: el tigre, el fénix, la tortuga y el dragón.

Tres Amigos del Invierno: el ciruelo simboliza la buena suerte y la independencia; el pino la constancia y la amistad en tiempos de adversidad; el bambú la integridad del escolar, y la gentileza y la lealtad en la adversidad.

Caballo: simboliza la velocidad y la perseverancia.

Gong de jade: ejercicio de la discriminación y la felicidad.

Caracol: simboliza la voz de Buda y del cambio definitivo.

Jarrón: representa la armonía perpetua, la inteligencia suprema, y el triunfo sobre la vida y la muerte.

Svástica: símboliza el corazón de Buda (figura 5a).

Ocho Trigramas: representa los puntos cardinales. Principio dual místico relacionado con la interacción de los opuestos.

Nube: representa la altura y la felicidad (figura 9a, c).

Los platos y tazones con representaciones simbólicas combinadas en donde aparecen paisajes y animales enmarcados por un espejo octagonal o circular, cubren todo el período de la dinastía Ming, es decir, 276 años, lo que supone una producción masiva encaminada a la exportación, con un alto grado de conservadurismo artesanal (figuras 2,3,4 y 5).

Esta cerámica es conocida como porcelana de Carraca (Kraakporcelain), nombre que se deriva de las naves portuguesas del siglo XVII que fueron capturadas con grandes cantidades de esta porcelana por los piratas holandeses en 1602 y 1603. Después de este suceso, la Dutch Indian Company se dedicó durante varias décadas a importar gran cantidad de cerámica oriental, imponiendo la moda en gran parte de Europa. Al parecer, la porcelana de

FIGURA 5

BIBLIOTECA
HEMEROTECA OAXACA

FIGURA 6

Carraca fue hecha exclusivamente para exportación y se eligió el poblado de Ching-te-chen como el lugar de manufactura (Deagan 1987:87).

Asociados a las piezas de Carraca tenemos, aunque escasos, fragmentos de tazas de la porcelana conocida como 'cascarón de huevo' debido a su delgadez. La decoración de sus paredes es conocida como anhua (decoración secreta) y se realiza por medio de finísimas incisiones en la pasta o por ligeras aplicaciones de barro líquido sobre el casco antes de la cubierta de esmalte que posteriormente los cubre, por lo que son visibles solamente a contraluz (figura 6c,d,e). Los orígenes de esta técnica datan del período Yüan (1260-1368), aunque sigue produciéndose hasta finales de la dinastía Ming (1644).

La decoración wu-ts'ai (cinco colores) tuvo su origen desde 1522, y se hizo muy popular entre 1573-1619 (periodo Wan Li). Las formas más comunes recuperadas en las exploraciones corresponden a pequeños tazones. Consiste en la combinación de amarillo, rojo hierro y verde sobre la cubierta, aunque se encuentran trazos aislados o florales en azul pintados a mano bajo la cubierta. La ornamentación sobre el casco consta de elementos fitomorfos delineados, generalmente compuestos de ramas de las que penden frutos o flores. El borde interior de los tazones frecuentemente presenta una cenefa con líneas diagonales encontradas, que pueden estar realizadas en rojo, en azul o en ambos colores (figura 7a,b,c,d). Esta técnica puede ser considerada posterior al estilo touts'ai (color contrastado), desarrollado desde 1465, en donde los distintos esmaltes son aplicados sobre el barniz transparente rellenando los contornos de los diseños de azul cobalto aplicados previamente bajo el barniz (Ayers *op.cit.*:294; David 1984:136).

Porcelanas de la dinastía Ching (1644-1912)

Hacia la segunda mitad del siglo XVII China es invadida por los Manchúes, quienes imponen una nueva dinastía con una reorganización administrativa en todos los niveles. Esta nueva organización afectó la producción cerámica, que pasó por un período de difícil transición. Sin embargo, a partir de 1683, bajo el gobierno del emperador K'ang Hsi, tuvo una recuperación espectacular gracias a una reorganización especializada en la producción masiva de las porcelanas.

La cerámica del período transicional se caracterizó por enfatizar los diseños con escenas paisajistas que incluyen estanques, nubes, rocas y plantas (figura 8a, b) (Fournier *op.cit.*156).

Durante el gobierno de K'ang Hsi (1662-1683/1722) y de posteriores emperadores, la cerámica azul y blanco continúa teniendo una amplia popularidad; las piezas más sobresalientes son aquellas en las que se representan capullos de árboles frutales y caracteres chinos (figura 8c). No obstante, a pesar de la enorme aceptación de esta cerámica, empieza a crecer la demanda de piezas policromadas, que tuvieron gran éxito en Europa.

La cerámica producida en Arita (Japón) y distribuida a través de la Dutch East Indian Company (Amsterdam) desde Nagasaki, eleva sus precios tan

FIGURA 7

FIGURA 8

drásticamente que los ceramistas chinos empiezan a imitar, con costos más reducidos, los diseños japoneses, para cubrir la gran demanda de esos productos.

Debido a la política de aislamiento adoptada por Japón durante el periodo Edo (1615-1868), el único contacto permitido era a través de Nagasaki y el puerto de embarcación en Arita era Amari; de ahí el nombre con el que se identifica a la porcelana japonesa. A las copias se les conoce como "Imari chinesco" (Tamburello 1992: 370-371).

La porcelana de tipo Imari presenta una decoración saturada en la que hay azul bajo el barniz y rojo dorado sobre la cubierta (figura 9a, b, c, d, e, f, g). Los diseños más frecuentes son los bambúes, conjuntos de crisantemos, aves, nubes y flores variadas, dragones, sauces y hojas de helechos, que enriquecen la ornamentación base realizada en azul bajo cubierta. Los diseños sobrepuestos son en rojo dorado y en general sólo perfilan el diseño azul, aunque en ocasiones se sobreponen otros elementos a los azules. Las formas predominantes de este estilo son los pequeños tazones, aunque en menor cantidad se encontraron fragmentos de tibor y de tapa. En el interior de los tazones, al igual que en el wu-ts'ai, el borde presenta una cenefa con líneas diagonales encontradas o una banda enmarcando pequeñas florecitas, tanto en azul bajo cubierta como en rojo sobre ella.

Durante el siglo XVIII hubo una gran demanda de porcelanas chinas para el mercado europeo, donde eran altamente cotizadas tanto por su decoración como por su calidad de fabricación. Inicia la producción de la llamada "paleta de la familia verde", en auge hasta 1720. Continúan en esta tradición policroma, dependiendo del predominio del color, la "familia rosa", la "familia amarilla" y la "familia negra". Estos ejemplares no se encontraron en el contexto de Santo Domingo de Guzmán.

Comentarios finales

Si bien el monto de la porcelana importada del lejano Oriente es reducido en relación con el total de cerámicas analizadas hasta el momento en los trabajos arqueológicos del ex convento de Santo Domingo de Guzmán (Cuadro 1), muestra, sin embargo, una interesante relación si se le compara con la frecuencia de importación de cerámica europea (Inglaterra, Francia y Holanda). A pesar de no ser un indicador preciso del panorama comercial establecido en Oaxaca, y dadas las particularidades de su presencia en el contexto conventual -ya que las piezas pudieron haberse obtenido por medio de regalos y no por compra directa-, esto nos habla del acceso a los bienes de importación, así como de las redes de intercambio establecidas entre México y Oaxaca, y posiblemente Filipinas y Oaxaca, desde los inicios del comercio transpacífico.

El volumen de materiales cerámicos obtenido hasta el momento rebasa las 50 toneladas, y el tiempo tan corto en que se han encontrado, así como el ritmo de excavación constante hacen suponer que esta cantidad seguirá creciendo. No obstante, el avance logrado permite dar al lector una idea general de la relación entre los materiales y de su contextualización en el marco comercial internacional.

FIGURA 9

GRAFICO MOSTRANDO LA RELACION DE CERAMICA POR PROCEDENCIA

A raíz de la guerra de Independencia el comercio sufrió un deterioro progresivo y evidente y no pudo recuperarse sino hasta 1825. De hecho, fue en 1821 cuando la última fragata proveniente de Cantón arribó al puerto de Acapulco, cerrando dos siglos y medio de comercio con el Oriente.

Esta ruptura se hace evidente en el registro arqueológico donde, posteriormente a los movimientos del siglo XIX, empiezan a aparecer cerámicas de procedencia europea, principalmente inglesa y francesa, que nos indican la necesidad de expansión financiera que tenía el país para crecer económicamente.

Bibliografía

ALVAREZ DE ABREU, Antonio
1977 Extracto Historial entre Filipinas y Nueva España, Tomo I, IMCE, México.

AYERS, John
1992 "Chinese Ceramics", Ceramics of the World, Lorenzo Camusso y Sandro Bortone (eds) pp. 366-387, Harry N. Abrams, Inc. Publishes, New York.

BUSTAMANTE, Juan I.
1992 "Génesis y posible fecha de iniciación del complejo dominico de Oaxaca" Temas del Pasado Oaxaqueño pp. 117-127. Colección Tule, Codex Editores, México.

CAMUSSO, Lorenzo y SANDRO Bortone (eds).
1992 "Glosario" Ceramics of the World. Harry N. Abrams, Inc. Publishes, New York.

CUE, Cánovas
1977 Historia Social y Económica de México 1521-1854, Ed. Trillas, México.

MEDELEINE, David
1984 Ceramiche e Percellane Cinesi. Editorial fabri, Milán, Italia.

DEAGAN, Kathleen
1987 Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800. Vol. I, : Ceramics glasseware and beads, Smithsonian Institution press, Washington, D. C. y London.

FOURNIER, Patricia
1990 Evidencias Arqueológicas de la Importación de Cerámica de México, con base en los materiales del Ex Convento de San Gerónimo, Colección Científica 213, INAH, México.

LIRA, Andrés y LUIS Muro
1977 "El siglo de la integración". Historia General de México. Tomo 2, El Colegio de México, pp. 83-181, México.

MELCON, O. P., Angel
s. f. Espiritualidad Dominicana. Cuadernos Dominicanos, Ensayos 2. Provincia de Santiago de México.

MURO, Luis
1970 "La expedición Legazpi-Urdaneta a las Filipinas. Organización 1557-1564". Historia y sociedad en el mundo de habla española, Homenaje a José Miranda, Bernardo García Martínez, et. al. (eds) pp. 141-216, El Colegio de México, México.

PIDE, Ruth
1992 Enterprise and Adventure: the Genoese in Sevilla and Opening of the New World. Ithaca: Corell University.

ROMERO FRIZZI, Ma. de los Angeles
1993 "Comercio y Crédito: la relación entre la Mixteca Alta y la Ciudad de Puebla en la Epoca Colonial". Cuadernos del Sur, 3. pp. 25-36, CIESAS/UABJO/INAH/INI, Oaxaca.

SEMO, Enrique
1981 "Conquista y Colonia". México, un Pueblo en la Historia. Semo (coord) pp. 167-309.. Ed. Nueva Imagen, Universidad Autónoma de Puebla.

TUMBURELLO, Adolfo
1992 "Japonese Ceramics". Ceramics of the World. Lorenzo Camusso y Sandro Bortone (eds). pp. 366-387, Harry N. Abrams, Inc.; Publishers, New York.

VICENS VIVES, Jaime
An Economic History of Spain. Princeton: University Press.

YUSTE, Carmen
El comercio de la Nueva España con Filipinas 1590-1785. Col. Científica 109, INAH, México.

Historia política del sur del Istmo de Tehuantepec durante la época colonial

Judith F. Zeitlin
Brandeis University

Introducción

La extraordinaria resistencia de las comunidades indígenas de Oaxaca a la tremenda depredación económica y política, a lo largo de cinco siglos de dominación europea, puede tal vez atribuirse exclusivamente al desarrollo de estructuras de defensa y a una creativa estrategia de adaptación, comunes a todas las "comunidades corporadas de Mesoamérica".

Después de todo, ¿qué tienen en común las comunidades del campo tradicional oaxaqueño, básicamente campesinas y mínimamente estratificadas, con los constructores precolombinos de los grandes centros urbanos como Monte Albán y Mitla, por no mencionar a los creadores de los imperios y a los especialistas religiosos que los dirigían?

Fuentes documentales de la historia prehispánica tardía de Oaxaca, sean códices indígenas o narraciones recogidas por los españoles, enfatizan la importancia de los gobernantes hereditarios en la organización sociopolítica indígena. Por lo tanto, el colapso de la autoridad política nativa bajo el colonialismo y el empobrecimiento de la mayoría de la nobleza hereditaria parecen haber obligado a la población sobreviviente a crear nuevas instituciones sociopolíticas, modeladas quizás por las estructuras civiles y religiosas introducidas por los españoles.

El presente estudio está enfocado al periodo colonial de las poblaciones zapotecas del Istmo y pretende cuestionar este esquema simplista. Mediante el examen de información histórica, arqueológica y lingüística, intento demostrar que las estructuras básicas de organización del barrio que han prevalecido en Tehuantepec hasta los tiempos modernos tienen una sólida base precolombina. Los tradicionales conceptos zapotecos de comunidad y liderazgo comunitario reenfocaron la organización de la disminuida población del barrio alrededor de la iglesia parroquial de éste, el más grande de los pueblos prehispánicos de Oaxaca. La pertenencia al barrio se convirtió en la primera línea de defensa comunitaria y movilización social en el marco de un gobierno regional ya debilitado.

Mientras que el poder político del cacicazgo murió con los últimos descendientes directos de Cosijopí, la sangre real retuvo un importante valor simbólico, que fue explotado por líderes comunitarios en tiempos de crisis como medio para reforzar una entidad social fácil y ampliamente fragmentada.

Conceptos zapotecos de comunidad y organización política en vísperas de la conquista

Cuando los españoles llegaron a tierras mexicanas, el complejo panorama étnico y político de Oaxaca estaba dominado por -numerosas y pequeñas ciudades-estado-. Los españoles nombraron a estas unidades políticas señoríos o cacicazgos, de acuerdo con la categoría de los gobernantes de las mismas, y es claro que los propios zapotecos consideraban el ejercicio de la autoridad como elemento central en la definición de cada organización política. Estas cabeceras y los pueblos a ellas sujetas fueron conocidas en el siglo XVI, entre poblaciones hablantes de zapoteco, como **quechecoqui**, palabra compuesta de **queche**: comunidad y **coqui**: gobernante. La competencia entre los diferentes gobernantes por el dominio político y la obtención de tributos de caciques menores, propició alianzas estratégicas y campañas de conquista de los señores más poderosos o **coquitao huezaquiqueche**, hecho que a su vez llevó a varios pueblos a una prominencia regional e interregional.[1]

En el Valle de Oaxaca las ciudades-estado aparecen después del año 600 d.C., al desplazarse el poder político de Monte Albán a pueblos rivales que controlaban diferentes sectores del fondo del valle[2]. En las tumbas reales de estos centros se encuentran piedras labradas que registran la vida y la genealogía de las clases gobernantes, cuya preocupación por los lazos de sangre y las alianzas matrimoniales, como medios de legitimación política, persistió hasta la época colonial[3]. En testimonios rendidos ante funcionarios españoles, informantes zapotecos enfatizaron el papel fundamental de los gobernantes hereditarios en la afirmación de la comunidad prehispánica. Muchas de las poblaciones interrogadas en las Relaciones Geográficas de 1580, manifestaron no haber tenido más ley que la dictada por sus señores[4].

De una u otra manera, esta forma de organización política se extendió en toda la región mesoamericana después de la desaparición de los Estados centralistas del periodo clásico. En las culturas nahuas del centro de México, por ejemplo, -el equivalente de la ciudad-estado era el **altepetl**, considerado por el cronista indígena Chimalpahin, aún hacia los comienzos del siglo XVII, como clave de identidad de la comunidad. El **altepetl** representaba, según el mismo Chimalpahin, no sólo un lugar físico, sino una autonomía política personificada por los sucesores de una larga dinastía gobernante, cuyas fortunas determinaban la supervivencia de la comunidad política[5].

Desde luego que esta visión centralizada y personalizada de la organización política mesoamericana, en las historias coloniales, difícilmente puede dar una idea total de la manera como las ciudades-estado del periodo postclásico funcionaron realmente. Más que una perspectiva elitista sobre la compleja vida social, era una representación de legitimidad política fundada en creencias cosmológicas. Para los antiguos zapotecos, como para muchas otra culturas mesoamericanas, el bienestar de la sociedad descansaba en la relación activa y positiva con las fuerzas sobrenaturales que controlaban el universo.

Existía la creencia de que las personas de sangre real eran semidivinas y que al ser atendidas con propiedad por sus descendientes durante su vida, al morir desempeñarían un papel de intermediarios en favor de la comunidad entera. Por esta razón, los gobernantes zapotecos eran también sacerdotes, si bien con funciones diferentes de las de los renombrados sacerdotes de Mitla, los **copa-pitao**, cuyas vidas eran dedicadas por entero al ritual religioso, o del gran sacerdote y gran adivino, el **uija-tao**[6].

Los gobernantes estaban obligados no sólo a apoyar sino aun a conducir la vida religiosa de la comunidad. Cosijopí, gobernante de Tehuantepec, aprendería más tarde que mantener este papel tan vital para la supervivencia de la comunidad, y tan intrínseco a los principios zapotecos de gobierno, no sería ya posible en los términos de la dominación cristiana.

La pregunta es si la gente común o **peniqueche** creía o mostraba algún interés en la concepción esotérico-cosmológica de la autoridad real. No es posible responder a esta cuestión, ya que las perspectivas históricas de las clases comunes son escasamente tomadas en consideración por las relaciones precolombinas o de los primeros años de la colonia; sin embargo, como se muestra en el lienzo zapoteco de Guevea, la existencia política y territorial de muchas comunidades, aun de pequeños pueblos tributarios, quedaba justificada por el vínculo histórico que estas comunidades mantenían con las dinastías gobernantes más poderosas. El lienzo de Guevea fue originalmente pintado en 1540, conocido más tarde por copias que de él se hicieron[7].

El lienzo está compuesto de dos secciones, la parte superior de la pintura tiene el típico formato de los registros catastrales de Oaxaca, originados por disputas territoriales durante el período colonial. Guevea

[1] Los conceptos zapotecos de organización política se encuentran principalmente en los informes oaxaqueños a la Relación Geográfica de 1580-82, publicados por René Acuña en dos tomos, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, UNAM, México 1982, y en el *Vocabulario en lengua Zapoteca* de Fr. Juan de Córdova (1578), edición facsimilar publicado por Ediciones Toledo / INAH, México 1987.

[2] Joyce Marcus, "From centralized systems to city-states: possible models for the Epiclassic," en *Mesoamérica after the Decline of Teotihuacan A. D. 700 - 900*, Richard A. Diehl y Janet Catherine Berlo, editores, p. 201-208, Dumbarton Oaks, Washington, D. C. 1989.

[3] Joyce Marcus ha discutido los registros genealógicos de piedra labrada; "Changing patterns of stone monuments after the fall of Monte Albán, A. D. 600-900", en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus, editores, p. 191-7, Academic Press, New York 1983. Cuatro genealogías zapotecas de la época colonial fueron examinadas por Joseph Whitecotton en su libro *Zapotec Elite Ethnohistory: Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca*, Vanderbilt University Publications in Anthropology, No. 39, Nashville, Tennessee 1990.

[4] Acuña, *op. cit.* Véase también *The Zapotecs: Princes, Priest, and Peasants* por Joseph Whitecotton, p. 139, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma 1977.

[5] Susan Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, p. 121-31, University of Arizona Press, Tucson, Arizona 1991.

[6] El papel religioso de los antepasados reales lo examinó Joyce Marcus en "Zapotec Religion", p. 344 *The Cloud People, p. 345-51.*

[7] Whitecotton analizó más recientemente este muy estudiado lienzo y publicó fotos y figuras de sus tres versiones en *Zapotec Elite Ethnohistory.*

está representado aquí por medio de su glifo: una loma sobre la cual se encuentran tres puntas de flecha, rodeada por un círculo de 18 referencias topográficas. También incluidos en el círculo, y con la clara intención de identificar al pueblo, están una marca prominente, el Cerro de las Columnas, un señor principal, vestido con sencillez y sentado dentro de un recinto cubierto, más dos capillas cristianas, que representan los dos barrios del pueblo.

La sección inferior del lienzo describe la dinastía de Tehuantepec- Zaachila, mostrando una serie de ocho individuos con sus respectivos nombres y cuya posición social los identifica como **xuana** (principal) **rígula** (anciano). Tengo la sospecha de que estos personajes fueron los sucesivos jefes de Guevea cuya subordinación a los reyes de Tehuantepec, a través de la ofrenda de tributos, se reprenta aquí.

En su elocuente traducción de textos nativos, fray Francisco de Burgoa, cronista dominico del siglo XVII, narra la manera en que los gobernantes de Zaachila llegaron por primera vez a Tehuantepec. Comentaré sólo algunos hechos particulares de esta bien conocida historia. Burgoa afirma que los zapotecos del Valle de Oaxaca se encontraban disgustados por la libertad que los indígenas huaves concedían a los comerciantes aztecas y sus escoltas militares que viajaban al Soconusco. Por esta razón, en el siglo XIV iniciaron una campaña contra los huaves que "a fuego y sangre" los hizo mudarse de Tehuantepec a su moderno hábitat en las riberas de la laguna. Al finalizar el siglo XV, la gran dinastía zapoteca, encabezada por Cosijoeza de Zaachila, se trasladó a Tehuantepec. A pesar de las muchas y ásperas contrariedades que esto le ocasionó en sus relaciones con el gobernante de Tenochtitlán, Cosijoeza continuó reinando desde su capital en el Istmo sobre un vasto e independiente Estado tributario, hasta que cedió este trono a Cosijopí, el menor de sus hijos, nacido de su matrimonio con una princesa azteca, mientras él regresó a su corte de Zaachila[8].

Este relato, tradicional en la historia postclásica del Istmo, encuentra un apoyo considerable en el desarrollo de la arqueología de la región. Los reconocimientos de superficie y excavaciones que realicé hace varios años a lo largo de los bancos del Río de los Perros, indican una abrupta ruptura de los antiguos patrones de asentamiento, en una fecha compatible con la llegada de los zapotecos en el siglo XIV, consignada por Burgoa.[9]

Un enorme sitio localizado en las cercanías de la moderna ciudad de Juchitán, que cubria un área de 267 hectáreas, fue abandonado a la vez que varios pueblos se dispersaban para formar pequeñas aldeas. Los sitios ocupados durante el postclásico tardío se caracterizan por la aparición de nuevos tipos cerámicos, similares a los tipos café y G-3M, los cuales distinguen al

[8] Fr. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción* (1674), tomo II, p. 338-345, Editorial Porrúa, México 1989.
[9] Las investigaciones arqueológicas las realicé con autorización del INAH para mi tesis de doctorado, *Community Distribution and Local Economy on the Southern Isthmus of Tehuantepec: An Archaeological and Ethnohistorical Investigation,* Yale University 1978. Los resultados de mi análisis fueron presentados en Judith Francis Zeitlin y Robert N. Zeitlin, "Arqueología y época prehispánica en el sur del Istmo de Tehuantepec", *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. I: Epoca prehispánica,* Marcus C. Winter, comp., p. 393-454, INAH, México 1990.

(Colección privada Dr. Juan I. Bustamante)

La casona, frente al Llano.

periodo postclásico en el Valle de Oaxaca. Algunas comunidades arqueológicas de este periodo utilizaban solamente vasijas pertenecientes a la tradicional cerámica del Valle de Oaxaca, mientras que otras combinaban el uso de cerámicas tradicionales del Istmo, como la de tipo blanco, con aquellas de nueva introducción.

Los materiales arqueológicos del sitio del Río de los Perros ofrecen una limitada perspectiva étnica del lugar. En este sentido, las evidencias muestran un mestizaje compuesto por grupos zapotecos asentados entre una población aborígen remanente en el área, ambos grupos experimentando un proceso de aculturación. El esquema anterior coincide con posteriores acuerdos de los primeros años de la colonia, en los cuales se indica que la posición del río era una frontera inestable entre poblaciones hablantes de zoque en el lado este y poblaciones hablantes de zapoteco hacia el lado poniente[10].

Más recientemente, tuve la oportunidad de conducir excavaciones preliminares y reconocimientos de superficie en las

[10] *Ibid.*, p. 425-36.

inmediaciones del barrio de Santa Cruz Tagolaba de Tehuantepec, cuyos resultados arrojaron información adicional sobre la organización comunitaria en la capital proto-histórica de los zapotecos[11]. Este sitio parece haber sido el asiento precolombino del barrio de Santa Cruz, y pienso que fue reubicado a principios del siglo XVII, formando un asentamiento compacto alrededor de la iglesia del barrio. La estructura más visible en el sitio es una pequeña plataforma sobre la cual existió un templo compuesto de dos cuartos. Frente al templo se extendía una plaza abierta que se prolongaba hasta la orilla del río. En el lado norte de esta plaza delineamos la planta de un edificio de un solo cuarto, con aproximadamente 24 metros de largo, al cual se accedía desde la plaza a través de un ancho pórtico sostenido por columnas.

El piso estucado y la singular arquitectura nos sugirieron al principio que se trataba de la residencia de un personaje de alto rango. Sin embargo, la presencia de fragmentos de incensarios y de pequeñas concentraciones de navajas de obsidiana inmediatamente fuera del pórtico, nos indicó que quizás tuvieron también lugar en este sitio ciertas actividades relacionadas con el ritual. Otras actividades relacionadas con la cocina y con las habitaciones del jefe del barrio, su familia y su servidumbre, debieron realizarse detrás del edificio del piso estucado en áreas menos conservadas arqueológicamente.

Informacion documental y arqueológica sobre barrios urbanos y aldeas rurales aztecas revelan una estructura similar en el **Tecpan**, edificio que no sólo albergaba al **calpulli** a cargo de la comunidad, sino que era también el lugar donde se cumplían muchas otras funciones de la misma comunidad[12]. Al igual que el jefe del barrio azteca, el **collabachiña** zapoteco administraba lo que en nuestro sitio de Tehuantepec parece haber sido una comunidad de tamaño considerable, ya que extrapolando la información obtenida del recorrido de superficie en el sitio, se estima que debieron existir unas 200 casas hacia los últimos años del siglo XV.

El cálculo de las personas que vivían en esas casas se enriquece con la información proveniente de un bien detallado censo de la población del Istmo[13] levantado por Baltazar de San Miguel en la visita que a nombre de la Corona Española realizó a mediados del siglo XVI. No obstante aunque sus cifras indican que el promedio de habitantes por casa en Tehuantepec era muy alto -aproximadamente de 15 personas-, la muestra arqueológica que obtuvimos concuerda más con el promedio de seis

[11] Las investigaciones arqueológicas fueron apoyadas por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research; Judith Francis Zeitlin, "La arqueología y etnohistoria colonial del Istmo de Tehuantepec", *Consejo de Arqueología Boletín 1990*, p. 272-7, INAH, México 1991.

[12] Susan T. Evans, "Architecture and authority in an Aztec village: Form and function of the tecpan", en *Land and Politics in the Valley of México: A Two Thousand Year Perspective*, H. R. Harvey, editor, p. 63-92, University of New Mexico Press, Albuquerque, N. M. 1991.

[13] "Relación de la visita que hizo Baltasar de San Miguel del pueblo de Tecoantepeque y su probincia," en *Papeles de Nueva España, segunda serie, geografía y estadística* 1, Francisco del Paso y Troncoso, editor, p. 312-14, Est. Tipográfico. "Sucesores de Rivadeneyra," Madrid 1905.

personas por casa, obtenido de sus cálculos para los pueblos rurales, el cual arroja un total aproximado de mil 200 personas en este barrio.

Tehuantepec era una ciudad integrada por numerosos barrios, y, aunque la población había disminuido considerablemente debido a las enfermedades provenientes del viejo mundo, en el año 1550 la ciudad contaba con 49 de ellos. Para el tiempo del censo levantado por San Miguel, las tres cuartas partes de la población del Istmo estaban constituidas por más de 11 mil hombres, mujeres y niños.

El cálculo de cien mil personas en Tehuantepec hecho por un miembro de la expedición de Loaysa que naufragó en el año de 1526, es claramente exagerado[14], al igual que la estimación de 50 mil personas que se obtuvo asumiendo que los 49 barrios eran del mismo tamaño que el antiguo barrio de Santa Cruz Tagolaba. Sin embargo, un cálculo de 25 mil personas me parece más razonable, si se toma en cuenta el hecho de que 15 barrios de Tehuantepec, incluyendo el de Santa Cruz, eran lo suficientemente grandes y subsistieron por ello hasta los últimos años de la Colonia. Según esta cifra, Tehuantepec debió ser dos veces mayor que cualquiera de las tres ciudades más grandes identificadas arqueológicamente en el Valle de Oaxaca durante el postclásico tardío.[15]

Por desgracia es extremadamente difícil decir mucho más sobre el aspecto de Tehuantepec como ciudad, ya que la mayoría de las evidencias arqueológicas fueron sepultadas bajo edificios modernos y contamos con escasos datos descriptivos. En el centro de la ciudad debió encontrarse el gran palacio del gobernante donde tenían lugar los asuntos relativos al gobierno y donde se albergó al grupo expedicionario de Loaysa durante su estancia. Supongo también que en el centro debieron localizarse la mayor parte de las residencias de la alta nobleza, lo mismo que el templo principal y tal vez el mercado de la ciudad o **quiya**, que funcionaba diariamente durante el periodo colonial. No está enteramente claro cual era la función del reducto de Guiengola, situado en lo alto de la loma, con su complejo de templos, juegos de pelota, residencias de la nobleza y tumbas. Sin embargo, la escasa presencia de desechos domésticos en el sitio sugiere que Guiengola fue principalmente una fortaleza y no un lugar de habitación de un sector significativo de la población citadina.[16]

Para la mayoría de los zapotecos, el barrio urbano o su equivalente, el pueblo

[14] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las indias* [1544], vol. II, p. 257, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1959. Aunque representaba una población muy grande, a Oviedo le pareció un número creíble por la costumbre en estas partes de agregar muchos barrios en una sola ciudad.

[15] La comunidad mixteca designada Sa´a Yucu, localizada entre Cuilapan y los contornos de Monte Albán, se calcula con una población de 13 mil 573, según los datos arqueológicos de Stephen Kowalewski et al., *Monte Albán´s Hinterland, Part II: Prehispanic Sttlement Patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlan, the Valley of Oaxaca, Mexico*, p. 315, Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan no. 23, Ann Arbor, Michigan 1989. Las comunidades zapotecas más grandes del valle de Oaxaca en la época postclásica fueron Macuilxóchitl y Mitla, con 13 mil 831 y 10 mil 551 personas respectivamente, *ibid.*

[16] David A. Peterson y Thomas B. MacDougall, *Guiengola: A Fortified Site in the Isthmus of Tehuantepec*, Vanderbilt University Publications in Antropology no. 10, Nashville, Tennessee 1974.

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

rural, fue la unidad corporativa básica, y se han documentado unidades similares a nuestro sitio arqueológico de Tehuantepec mediante recorridos de superficie en el Valle de Oaxaca, las cuales han sido descritas como "bloques básicos del patrón de asentamientos durante el periodo postclásico". Las funciones de dichas unidades se insinúan en información documental y linguística del siglo XVI. El vocabulario de Fray Juan de Córdova contiene varias acepciones zapotecas de la palabra "barrio", dos de las cuales aluden a unidades de tenencia de la tierra: **quinaqueche** o **naaqueche**, comunidad agrícola (**quiñanaa:** tierra laborable, sembradío; **queche:** pueblo); un tercer vocablo para barrio es **collada**. El barrio estaba constituido por un sector de la población y en él se formaba un grupo de personas que participaba en los trabajos comunales (parcialidad de gente en un pueblo para los trabajos del pueblo o como escuadra). Estos grupos podían también ser movilizados en los casos de guerra, **tobiquiñapeni, tobicollaba** ("escuadra de gente junta o como para guerra"). **Tobiquiña, tobicollaba, tobicozaana** (**tobi**: una unidad). El término **cozaana** indica la presencia de un elemento de parentesco colateral en la composición del barrio[17].

Una queja de 1553 contra Cosijopí (don Juan Cortés, después de su bautizo), proporciona una nueva perspectiva de la función del barrio en la realización de las obras públicas[18].

El jefe o **collabachiña** (denominado en estos documentos por su equivalente, el término nahuatl **Tequitlato**) de cada uno de los barrios participantes en la obra pública -en este caso la construcción o mantenimiento de un canal de irrigación-, reunía a un número de hombres de su barrio y supervisaba las labores en el lugar donde se trabajaba. El **collabachiña** (**chiña**: tributo o trabajo) tenía también a su cargo la recolección del tributo que el barrio pagaba al gobernante, y después de la incorporación de Tehuantepec al marquesado de la época colonial, al alcalde mayor español designado por Cortés.

Hasta aquí, la caracterización del barrio zapoteco difiere poco del **calpulli** azteca, tal como lo describió el oídor español Alonso de Zurita, cuya visión idealizada del barrio mexicano como una entidad corporativa de tenencia democrática de la tierra, basada en la relación de parentesco, ha sido cuestionada por recientes investigaciones etnohistóricas. Estudios modernos sobre los aztecas han revelado que las divisiones socioeconómicas al interior del **calpulli** pudieron haber ignorado todo tipo de vínculos de parentesco[19]. No quiero decir que el **collaba** zapoteco haya sido simplemente una gran familia igualitaria; sin embargo, nuestras fuentes arqueológicas e históricas enfatizan la multiplicidad de funciones económicas, religiosas y políticas, asociadas a estos elementos integrantes de la ciudad-Estado de Tehuantepec, y su papel fundamental como medios de identidad e interacción social.

[17] Córdova, *Vocabulario en lengua zapoteca.*

[18] Querella criminal contra Don Juan Cortés, gobernador de Tehuantepec, 1553, AGN Hospital de Jesús, leg. 450, exp. 1. Unos aspectos de la organización política de Tehuantepec y el significado social del pleito fueron examinados por Judith Francis Zeitlin y Lillian Thomas, "Spanish justice and the Indian cacique: Disjunctive political systems in sixteeth.century Tehuantepec," *Ethnoshistory*, 39(3):285-315, Durham, North Carolina 1992.

[19] Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 2a edición, p. 30 UNAM, México 1963. Entre los investigadores que critican su modelo, refiero especialmente a Pedro Carrasco, "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI," en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, p. 102.177, INAH, México 1976; y Frederic Hicks, "Prehispanic background of colonial political and economic organization in central Mexico," en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 4, Ethnohistory, Ronald Spores, editor, p. 35-54 University of Texas Press, Austin 1986.

Redefiniendo "comunidad" y "gobierno" bajo el estado colonial español

Una moderna reevaluación de las consecuencias de la conquista europea ha atribuido a Cosijopí, último gobernante de Tehuantepec, un caracter enigmático de debilidad o aun de traición, debido a su inmediata alianza con Hernán Cortés después de la caída de Tenochtitlán. Las acciones de este personaje, sin embargo, pueden comprenderse mejor a la luz de las estrategias políticas precolombinas. El joven soberano debe haber visto la presencia española en el escenario político mesoamericano como la de un poderoso aliado, con cuya ayuda podría resolver viejos conflictos con sus adversarios, a cambio de una oferta de subordinación cuyos términos estarían siempre en posibilidad de ser renegociados.

A pesar del éxito que tuvo Cosijopí contra su antiguo rival, el Señor de Tututepec, a manos del cruel lugarteniente de Cortés, Pedro de Alvarado, nunca pudo el gobernante zapoteco prever lo que el yugo colonial significaría para él o para su pueblo. Y lo que iba a significar pudo ya verse claro para 1563, año de la muerte de Cosijopí.

Enfermedades hasta entonces desconocidas minaron a los zapotecos, lo mismo que a la mayoría de las poblaciones nativas, reduciendo a la población de Tehuantepec cerca de 50 por ciento hacia la mitad del siglo, aunque el punto más crítico se alcanzó hasta los primeros años del siglo XVII[20]. Antes de la muerte de Cosijopí la provincia de Tehuantepec había sido incorporada al Marquesado del Valle, señorío privado de la familia Cortés, y los pagos de tributos consecuencia de esa incorporación implicaron demandas muy onerosas para una economía nativa ya fracturada. Cosijopí mismo solicitó al gobierno colonial, en más de una ocasión, la merced de reducir el monto de los tributos que pagaban los pobladores del Istmo. Como resultado el pago en oro, bienes y servicios que exigían el marqués y la iglesia católica fue restringido por las autoridades de la Corona a cuatro tomines de oro y una fanega de maíz por tributario[21].

Las condiciones económicas de Cosijopí no eran, sin embargo, motivo de preocupación. Debo aclarar que el gobernante retuvo en beneficio de su cacicazgo lucrativas propiedades, las cuales incluían ricos huertos, estancias para el

[20] Judith Francis Zeitlin, "Colonialism and the political transformation of Isthmus Zapotec society," p. 74-6, en *Five Centuries of Law and Politics in Central America*, Ronald Spores y Ross Hassig, editores, p. 65-85, Vanderbilt University Publications in Anthropology no. 30, Nashville Tennessee 1984.

[21] *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI*, p. 372-7, AGN, México 1952; Lo que han de tributar los macehuales a Don Juan Cortés, su gobernador, 1554, AGN Mercedes, vol. 4, f. 142v.

recién introducido ganado europeo y los servicios de mayordomos y terrazgueros para trabajar las tierras, por no mencionar las productivas salinas que permanecieron como foco de conflicto entre los herederos de Cosijopí durante los siguientes 200 años[22]. Pero el elemento corrosivo de la estructura social zapoteca fue la combinación de grandes mortandades, exigencias de onerosos tributos, destrucción de cosechas por el ganado y la interferencia española en las prácticas sociales y religiosas tradicionales.

En 1553, Cosijopí se encontraba preso en la cárcel de Tehuantepec en espera de la resolución de dos casos criminales instaurados en su contra, uno de ellos promovido por gente común de un barrio de Tehuantepec, que aprovechó la oportunidad que ofrecía el nuevo sistema jurídico-político de desafiar las prerrogativas tradicionales de mando[23]. Aunque hechos no revelados redujeron los efectos de esta rebelión social embrionaria y Cosijopí mantuvo su poder; después de la muerte del cacique las fuerzas sociales tradicionales no fueron ya suficientes para garantizar el poder y los derechos de los caciques.

En el curso de su visita a la provincia de Tehuantepec, realizada en 1554, el oidor Antonio Rodríguez de Quezada hizo una serie de de pronunciamientos en relación con algunos asuntos locales, los cuales serían confirmados al año siguiente por el virrey Luis de Velazco. El primero de ellos reiteraba el reconocimiento de la Corona a don Juan Cortés, nombre de pila impuesto a Cosijopí como cacique y gobernador de todas las tierras y pueblos sujetos a Tehuantepec. Dos razones apoyaban este acto de autoridad: 1) porque "era de casta y derecho de convención de los caciques y señores desta Villa" y 2) por sus servicios al rey de España "en la pacificación desta tierra como de las provincias de Guatemala y otras partes"[24].

Como cacique y gobernador, don Juan tenía derecho a ciertas canonjías especificadas en la ordenanza: 1) la obediencia de los naturales de la provincia a sus órdenes y mandatos, de acuerdo con las prácticas tradicionales, 2) la posesión pacífica de "sus casas, tierras y estancias y macehuales y otros cualesquiera bienes que le pertenezcan" y 3) la libertad de impartir justicia, nombrar funcionarios menores y decir sobre asuntos relacionados con sus sujetos, según los usos y las costumbres de tiempos pasados. En respuesta, Cosijopí debía respeto al marqués, sus representantes y funcionarios y se esperaba de él un buen trato para los españoles residentes y visitantes, lo mismo que para sus sujetos, en cuya instrucción y conversión al cristianismo debía poner especial atención [25].

Se trataba, en esencia, de una especie de contrato entre don Juan y el rey, a través de su representante, el virrey. Dicho contrato reconocía los derechos hereditarios tradicionales zapotecos y otorgaba al cacique

[22] Para que Don Juan Cortés gobernador de Tehuantepec pueda tener en sus granjerías, calpixques y mayordomos, 1555, AGN, Mercedes, vol. 4, f. 142v.
[23] Zeitlin y Thomas, *op. cit.*
[24] Para que los naturales de Tehuantepec tengan y obedescan a Don Juan Cortés por su cacique y gobernador, 1555, AGN, Mercedes vol. 4, f. 138.
[25] *Ibid.*

derechos restringidos para ejercer su autoridad. Sin embargo, en el fondo estos privilegios estaban siempre sujetos a condiciones. Burgoa relata en forma dramática que cuando don Juan dejó de cumplir con tales condiciones, no sólo permitiendo ritos paganos sino dirigiéndolos él mismo, la Audiencia respondió revocando el contrato [26].

Don Juan y sus herederos conservaron el patrimonio perteneciente al cacicazgo y sus títulos nobiliarios pero nunca retornaron al gobierno de Tehuantepec. A partir de 1563 el cargo de gobernador de Tehuantepec se convirtió en un puesto electoral, como sucedía ya en muchas otras comunidades de la Nueva España.

El cacicazgo de Tehuantepec después de la muerte de Cosijopí

A don Juan le sobrevivieron su esposa doña Magdalena de Zúñiga (confundida por fray Francisco de Burgoa con una hija de Cosijopí) y tres o cuatro hijos menores. A la muerte de su padre, doña Juana tenía ocho años, el niño mayor, Felipe, tenía seis y el infante Juan Bautista dos o tres meses; después de 1563 los documentos no mencionan al otro hijo, nombrado Hernando[27]. Probablemente don Juan, tenía otros hijos legítimos ya difuntos, de la esposa que había fallecido antes de su casamiento con doña Magdalena. La querella criminal contra don Juan habla, por ejemplo, de un yerno del cacique, don Pedro Pimentel, quien le había servido como consejero en 1553 y lo sucedió en el cargo de gobernador en 1563[28].

Por la intervención de doña Magdalena, su tutora, los hijos de don Juan fueron reconocidos como caciques por el gobierno colonial en 1563, pero dependían de un mandato del virrey que legitimara su derecho de obtener servicios de sus sujetos y terrazgueros istmeños en tierras pertenecientes al cacicazgo[29]. En los últimos años del siglo XVI, el hijo menor, don Juan Bautista Avendaño afirmaba ser cacique de Tehuantepec, aunque él y su hermana doña Juana de Zúñiga se vieron obligados a recurrir a las autoridades virreinales para obligar a los indígenas a reconstruir su casa quemada[30]. Aparentemente, los hijos de don Juan murieron sin tener un heredero legítimo y en el siglo XVII dejaron el cacicazgo de Tehuantepec en manos de parientes colaterales. De todos modos, el cargo ya había perdido mucho de su autoridad tradicional en la cabecera istmeña.

Más tarde, en la historia colonial del Istmo aparecen otros caciques. A principios del siglo XVIII los caciques del pueblo huave de San Francisco del Mar se

[26] Burgoa, *op. cit.*, p. 350-9.
[27] Autos seguidos por Doña María de Zúñiga contra el fiscal de S:M: sobre la posesión de los indios y otras varias estancias, 1571, AGN Escribanía de Cámara, 160 bis.
[28] AGN Hospital de Jesús, exp. 450, leg. 1; Don Luís de Velasco concede el título de gobernador a Don Pedro Pimentel, 1563, AGN Mercedes, vol. 7, f. 108v.
[29] Los caciques hijos de Don Juan gobernador de Tehuantepec sobre los macehuales de patrimonio, 1563, AGN Mercedes vol. 6, f.418.
[30] El cacique Don Juan Bautista de Avendaño y su hermana no tienen casa que habitar, 1591, AGN Indios, vol. 6, exp. 223.

contaban entre las personas más ricas e importantes de la provincia, tanto españoles como indios. Su riqueza se fundaba en las tierras, pesquerías y salinas pertenecientes al cacicazgo de San Francisco, incluidas ocho salinas ubicadas adelante de Juchitán y una cerca de Tehuantepec. Sin embargo, los herederos tuvieron que ser amparados en su posesión en 1669, 1679, 1706, 1718, 1728, 1744[31]. Dada las extraordinarias ganancias alcanzadas en las salinas del Istmo -cuatro mil cargas de sal de la laguna Lingue cerca de Tehuantepec tenían, según se dice, un costo de 12 mil pesos-[32], no es sorprendente que su control haya sido ardientemente defendido o que funcionarios españoles del área buscaran compartir estos beneficios, ya fuera directamente, como arrendatarios de las salinas, o indirectamente mediante alianzas con la familia Zúñiga Cortés.

¿Cómo llegaron los caciques de San Francisco del Mar a tener en propiedad las salinas más productivas del Istmo? En el año de 1730, "Don Antonio de Belasco y Montesuma de Austria, casique de Antequera, descendiente de la cabecera de Teozapotlán y de la Villa de Guadalcazar", se decía también pretendiente al cacicazgo de Tehuantepec y a sus lucrativas salinas. Sin embargo, sus detractores afirmaban que él no era sino el "mulato libre" Antonio de Agüero.

Don Antonio sostenía que la familia Zúñiga Cortés se había adjudicado injustamente las salinas, recibiéndolas por herencia del cuñado huave de Cosijopí, a quien su viuda se las había cedido como parte del cacicazgo de San Francisco del Mar, mientras que otras propiedades pasaron a los descendientes zapotecos de Cosijopí[33]. No obstante, don Antonio no conocía los nombres de bautizo de Cosijopí y de su esposa, y sin otra evidencia queda en duda la credibilidad de este relato popular del siglo XVIII, sobre la identidad huave de la esposa de Juan Cortés.

Sin embargo, en documentos presentados por doña Magdalena en 1563 y 1568, todavía conservados por la familia Zúñiga Cortés hacia mediados del siglo XVIII, ella reclamó las salinas como patrimonio propio:

y en la misma conformidad se reconoce por dicha ejecutoría un auto de vista y revista probeido a los 5 dias del mes de maio de 1568 por los señores presidentes y oidores de la Real Audiencia de esta Nueba España. mandando que la dicha Doña Magdalena gozase como cosa propia havida con justo título y señorío y por lexítima herencia todas las dichas lagunas en la forma que sus antepasados las gozaron... y en dicha ejecutoría a continuazión de lo referido se allan otros varios recaudos, autos acordados, y reales provisiones que declaran el dominio y propiedad y señorío que la dicha Doña Magdalena Cortés y Zúñiga, su prezesores y subsesores tuvieron y tienen sobre dichas lagunas[34].

Sin embargo, otros documentos presentados en 1567 por la misma doña Magdalena, en defensa de las propiedades patrimoniales de sus hijos menores, afirman que las diez salinas habían formado parte de los bienes particulares de su marido y sus antepasados[35]. En el presente no podemos resolver la discrepancia, pero me parece muy probable que la esposa joven de Cosijopí, quien fue, según el testimonio incluido de su pleito, traída a la Villa de Tehuantepec para casarse en 1554 o 1556, haya nacido en San Francisco del Mar. Aunque un casamiento interétnico se habría ajustado a los principios de matrimonio exógamo que predominaban al interior de la nobleza mesoamericana, la viuda, doña Magdalena de Zúñiga, nunca fue bien aceptada por los principales de Tehuantepec.

La muerte prematura de los hijos de Cosijopí dejó el cacicazgo de Tehuantepec sin la autoridad hereditaria ni la base económica para prolongar su poder en la organización sociopolítica de los zapotecos. En la primera mitad del siglo XVIII la familia Zúñiga Cortés se presentó en varios pleitos ante el superior gobierno con una cierta ambigüedad: como "caciques de la provincia de Tehuantepec", "caciques de San Francisco del Mar", o "caciques de Tehuantepec"; pero, como veremos adelante, no parece que la población zapoteca de Tehuantepec reconociera su derecho a la herencia política de los reyes Cosijoeza y Cosijopí.

Identidad y autonomía de la comunidad istmeña durante el período colonial

Para llenar este espacio político se desarrollaron ciertas instituciones zapotecas de organización comunitaria, fortalecidas por algunos cambios iniciados por la Corona. Como ya se discutió con anterioridad, el barrio y su contraparte, el pueblo rural, constituían la unidad corporativa esencial de la vida social en el mundo precolombino. En muchas otras partes de Mesoamérica, ciertas políticas indígenas del régimen colonial contribuyeron a reforzar la estructura del pueblo rural, otorgándole autonomía con respecto a su cabecera; estableciendo nuevas instituciones, como la iglesia parroquial o la caja de comunidad, las cuales promovieron una efectiva solidaridad comunal, y finalmente respetando el sistema comunitario de tenencia de la tierra e introduciendo nuevas formas de propiedad, como las estancias comunales.

Para comprender las implicaciones de estas nuevas políticas en instituciones zapotecas específicas, debe volverse la vista a la compleja estructura de los barrios urbanos de Tehuantepec. Aunque para el siglo XVII los efectos de la despoblación y del surgimiento de las congregaciones eclesiásticas únicamente habían permitido la supervivencia de los barrios más grandes de la ciudad, las comunidades pertenecientes a los barrios menores tuvieron todavía una gran longevidad. La menguada población de nuestro sitio arqueológico, por ejemplo, fue reubicada en un asentamiento compacto aproximadamente a un kilómetro del centro del pueblo, en el lugar donde a principios del siglo XVII se construiría la actual iglesia del barrio. Sólo como resultado del aumento de la

[31] Autos que sigue Don Fernando de Zúñiga y Cortés contra los naturales de San Francisco del Mar y San Dionisio del Mar, 1738-47, AGN Tierras, vol. 588, exp. 6.

[32] AGN Tierras, vol. 450, exp. 1.

[33] Fernando de Zúñiga y Cortés sobre exhibición de documentos pertenecientes a su cacicazgo, 1730, AGN Tierras, vol. 493, exp. 6.

[34] Los documentos fueron presentados ante el juez comisario el 10 de enero de 1472 por Don Fernando de Zúñiga y Cortés, AGN Tierras, vol. 588, exp. 6

[35] AGI Escribanía de Camara, 160 bis.

población registrado durante los siglos XIX y XX, el barrio ha vuelto a alcanzar las dimensiones del antiguo asentamiento.

Desconocemos exactamente lo que sucedió con el cargo de **collabachiña** o jefe de barrio, aunque hay una referencia al líder de un barrio llamado "el golaba" en 1715. Guido Münch, en su ensayo sobre los antecedentes históricos del sistema moderno de mayordomías en Tehuantepec, sugiere que mediante la creación de puestos tales como el de sacristán y fiscal dentro de las parroquias zapotecas, la iglesia colonial legitimó funciones tradicionalmente realizadas por los hombres de alto rango dentro del barrio. Estos hombres, conocidos en el istmo zapoteco de hoy como los **xuana**, son ancianos habitantes del barrio, elegidos por su buen juicio y autoridad. Durante el ejercicio de su cargo tienen a su cuidado la iglesia, dirigen las ceremonias religiosas, eligen a los mayordomos responsables de las fiestas y colectan las contribuciones. Al finalizar este servicio, adquieren el rango de **principales**[36].

De acuerdo, con documentos de los siglos XVII y XVIII, un individuo considerado principal (en ocasiones también "primero principal"), asumía el papel de vocero de la comunidad en los asuntos políticos; también había el cargo, por elección de mayordomo del barrio, cuyas funciones estaban asociadas específicamente con el mantenimiento de la iglesia y con la colecta del tributo[37]. No he encontrado aún la referencia documental que indique la forma en la cual se interrelacionaban los diferentes cargos en el barrio del periodo colonial.

Aunque el gobierno de la ciudad se conformaba por un cabildo, según el modelo introducido por los españoles, era en realidad un sistema plural que incluía elementos tradicionales de la estructura social zapoteca y de la organización del barrio. Hacia el fin del siglo XVII, el cabildo de Tehuantepec estaba integrado por regidores de cinco barrios, además del gobernador y dos alcaldes. Estos tres últimos cargos eran ocupados por funcionarios que ostentaban el título honorífico de "don", lo cual indica que los altos puestos estaban reservados para los miembros de la nobleza aún en 1683[38].

A finales del siglo XVII Tehuantepec estaba compuesto por 18 barrios y es posible que en el cabildo la representación se rigiera por un sistema de rotación, tal como sucedía en algunos pueblos del Valle de Oaxaca, particularmente en aquellos donde existían barrios étnicamente distintos[39].

Ante la ocasional imposibilidad de solucionar los conflictos surgidos entre barrios, los principales sometían la disputa a la decisión de la audiencia. Tal fue el caso de la queja que presentaron los principales de Santa Cruz Tagolaba, quienes se quejaban de que ciertos funcionarios del cabildo habían extraído sal de las salinas sobre las cuales había una disputa con doña Magdalena Zúñiga[40]. Todavía en 1818, los principales del barrio vecino de Santa María Yoloteca hicieron una petición al virrey para que les otorgara tierras de labor de las que pertenecían al barrio de San Jacinto y a los pueblos cercanos a La Mixtequilla y Huilotepec. La audiencia trató de dar solución a esta petición, otorgando al barrio la categoría de pueblo independiente. Sin embargo, los principales de Santa María no insistieron en su autonomía política y reconocieron que el barrio no estaba físicamente separado de sus vecinos urbanos[41]. Posteriormente en el siglo XIX, las severas diferencias políticas entre el barrio de San Blas y los otros barrios tehuanos fueron tan irreconciliables que los blaseños promovieron y obtuvieron la categoría de comunidad independiente.

Otros pueblos de Tehuantepec, con sus propias fuentes de discordia, eran demasiado pequeños y no tenían muchos barrios, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XIX, sino que estaban centrados en su gobierno municipal. Por lo general, estos pueblos presentaban a la audiencia, por voz de su cabildo y en interés del "pueblo en común", sus peticiones contra terratenientes españoles, burócratas y clérigos codiciosos, o aun contra pueblos vecinos. En Tehuantepec, una ciudad zapoteca lo mismo que una villa española, el cabildo indígena era en muchas ocasiones fuente de problemas. Durante los siglos XVII y XVIII, el alcalde mayor, administrador de la provincia, así como su teniente general y otros funcionarios, interferían en el gobierno de Tehuantepec, negando el reconocimiento a funcionarios elegidos para ciertos cargos y sustituyéndolos por otros a quienes podían someter a sus propias exigencias[42].

La propensión de la población zapoteca del Istmo a rebelarse contra este tipo de presiones ha sido y continúa siendo motivo de fama y orgullo para los istmeños. Ningún evento en la historia colonial del Istmo alcanzó tal notoriedad como la rebelión de Tehuantepec, ocurrida en el año de 1660, durante la cual fue asesinado el alcalde mayor, varios miembros del cabildo indígena fueron expulsados de sus cargos y un gobierno rebelde asumió el poder. Esta

[36] Fray Alonso de Vargas, prior de la villa de Tehuantepec, nombró tres individuos principalmente culpados para el alboroto, "a el que llaman el golaba y a su compañero y a la Yndia Thereza," AGN Indios, vol, 39, exp. 167. Guido Munch ha discutido importantes aspectos históricos del desarrollo de la organización religiosa comunitaria en su artículo, "Fiestas y mayordomías en la república zapoteca de Tehuantepec," *Tehuantepec 1891-1991: un siglo de fe*, tomo 2, p. 11-68, Comisión de Historia del Centenario de la Diócecis de Tehuantepec, Tehuantepec 1989.

[37] Pleito de los naturales de los pueblos de Santiago Lachiguiri, Santiago Guevea y Santa María Guienagati contra Don Pedro Saravía Cortés su alcalde mayor y Don Antonio Saravía Cortés su teniente, 1720, AGN Civil, vol. 599, exp. 4-5; Para que el gobernador y justicias de Tehuantepec no le perturben a Domingo Martín, mayordomo del barrio de San Blas, 1672, AGN Indios, vol. 24, exp. 440, fs. 312-312v.

[38] Confirmación de la elección de gobernador, alcaldes y demás oficiales de república de la villa de Tehuantepec, 1683, AGN Indios, vol. 27, 317, fs. 209-210v.

[39] Burgoa, *Geografía descripción*, p. 389. Marcello Carmagnani presenta varios esquemas de rotación en *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, p. 184-6, Fondo de Cultura Económica, México 1988.

[40] Ordenando al alcalde mayor de Tehuantepec haga pagar a los indios de dicho pueblo de Tagolaba la sal que les hubiere llevado el escribano y alcalde de dicha villa, 1590, AGN Indios, vol. 4, exp. 636, f. 109.

[41] Los naturales del barrio de Santa María Yoloteca sobre que se les asignen tierras, 1818-20, AGN Tierras, vol. 1423, exp. 9.

[42] Por ejemplo, en 1682 los principales de Tehuantepec tuvieron que esconderse en el pueblo de Huilotepec para efectar la libre elección de oficios del cabildo, AGN Indios, vol. 27, exp. 276, f. 173-173v.

(Colección privada Dr. Juan I. Bustamante)

Ex-Ayuntamiento. Esq. Av. Independencia y García Vigil

famosa revuelta ha sido analizada con anterioridad por diferentes especialistas[43] y sólo debo agregar que las tensiones entre los istmeños y sus administradores españoles alcanzaron puntos críticos nuevamente en 1683, 1715 y 1720, aunque en estas ocasiones ningún español perdió la vida, ya que huyeron a tiempo. Durante la rebelión de 1720, los naturales de los pueblos de Guienagati, Guevea y Lachiguiri, refiriéndose a los sucesos acaecidos en 1660, declararon que su alcalde mayor rivalizaba con el alcalde mayor Juan de Avellán en la forma opresiva y peligrosa con que trataba a la población[44].

Tal como en el amotinamiento contra Avellán, los iniciadores de la rebelión de 1715 vinieron del barrio de Santa María Yoloteca, perteneciente a Tehuantepec. Aunque el escribano Felipe Gamboa insistía en que si el populacho había seguido a los rebeldes, había sido sólo por temor, el descontento popular contra el mismo Gamboa y su compañero, el teniente Nicolás González, era general. González abusaba de su posición y durante varias alcaldías mayores obtuvo repartimientos, impidió el libre comercio en la región e

[43] Estudios más recientes de la rebelión de 1660 fueron coordinados por Héctor Díaz-Polanco en *El fuego de la inobediencia: autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca*, CIESAS, México 1992.

[44] Petición de los oficiales del cabildo de Santa María Guienagati, 16 agosto 1720, incluido en su pleito contra Don Pedro de Saravía Cortés, AGN Civil, vol. 599, exp. 4-5.

impuso alcabalas sobre cada carga de maíz, sal o pescado que se introducía a la Villa de Tehuantepec. Y aunque los funcionarios españoles negaron legitimidad al nuevo cabildo, los resultados electorales presentados a la audiencia, atestiguaron lo contrario[45].

El resentimiento entre los indígenas de Tehuantepec y González y Gamboa se recrudeció al año siguiente de los disturbios del mes de septiembre, cuando los funcionarios indígenas de Tehuantepec, de las cinco comunidades huaves y de los pueblos zapotecos y zoques de la sierra, presentaron quejas formales contra los administradores de la ciudad. Después de las elecciones llevadas a cabo en agosto de 1716, el alcalde mayor rehusó confirmar los nombramientos del nuevo cabildo. Los principales recurrieron entonces directamente a la Real Audiencia. El 12 de octubre las autoridades virreinales ratificaron de inmediato los resultados, por encontrar justa la petición de Tehuantepec y porque el nuevo gobernador, don Diego de Velasco, era considerado por el señor fiscal como uno de los "principales caziques de aquella provincia"[46].

Muy probablemente este don Diego nunca fue cacique de Tehuantepec. En referencia a su pariente don Diego de Velasco, la familia Zúñiga Cortés indicaba que era originario de Zaachila, lugar en cuyos registros de bautizo aparece como el padre de un hombre llamado Juan, nacido en 1704. Aunque fray Francisco de Burgoa afirmaba que en su tiempo los caciques de Zaachila eran tan pobres que los frailes dominicos de Cuilapan tenían que alimentarlos[47], el cacicazgo retuvo una importancia simbólica en los últimos años del período colonial. Como resultado de la revuelta de 1715, los líderes de Tehuantepec convenientemente eligieron a sus gobernadores -en ese tiempo de discrepancias políticas- entre personas descendientes del linaje de los reyes de Zaachila y Tehuantepec, lo cual les confería autoridad tanto en los barrios zapotecos como ante el estado colonial español. Similares circunstancias rodearon la elección de don Marcos Figueroa como gobernador, después de la rebelión de 1660. Algunos vecinos españoles de Tehuantepec afirmaban temerosos que los zapotecos comenzaban a referirse a Figueroa como "rey", lo cual era, según ellos, clara señal de las intenciones de amotinamiento de la población[48]. Aunque es difícil identificar a este

[45] Relaciones del cura ministro de doctrina y del alcalde mayor sobre el alboroto de indios en la villa de Tehuantepec, 1715, AGN Indios vol. 39, exp. 167-8; Oficiales de la villa Tehuantepec y otros pueblos de la jurisdicción contra el alcalde mayor, teniente general y escribano de la provincia, 1716, AGN Indios. vol. 40, exp. 59.

[46] Confirmación de la elección de gobernador, alcaldes, y demas oficiales de república de la villa de Tehuantepec, 1716, AGN Indios, vol. 40, exp. 64.

[47] Don Fernando de Zúñiga y Cortés sobre exhibición de documentos pertenecientes a su cacicazgo, 1730, AGN Tierras, vol. 493, exp. 6; Diligencias hechas por Don Antonio Velasco Moctezuma solicitando los titulos de propiedad de las tierras y salinas de Villa de Guadalcazar, 1796, AGN Tierras, vol. 2783, exp. 12 Burgoa, Geográfica descripción, tomo I, p. 414.

[48] Christoval Manso de Contreras, Relación cierta y verdadera de lo que sucedió y a sucedido en esta Villa de Guadalcazar, provincia de Tehuantepeque desde los 22 de Marzo de 1660 hasta los quatro de Julio de 1661, f. 7v, Iuan Ruyz, México 1661.

personaje de la nobleza zapoteca a la luz de los documentos del siglo XVII, es poco probable que se haya conferido el título de **coquitao** a alguien no descendiente de la familia real de Tehuantepec.

Conclusión

El esbozo general presentado aquí sobre la historia política del Istmo zapoteco durante la época colonial, no es muy diferente de la historia general de las comunidades indígenas de Oaxaca. La política colonial fomentó la desintegración de los grandes dominios tributarios, los cuales constituían los Estados precolombinos, y dio fuerza institucional a las ciudades y pueblos independientes.

En regiones del sur del Istmo se mantuvo una identidad política comunitaria de barrio, a pesar de la drástica disminución poblacional que enfrentaron durante los primeros cien años después de la conquista y de los intereses económicos de los españoles, intereses que no lograron amenazar seriamente la agricultura de autosuficiencia. La historia de los frecuentes y prolongados litigios iniciados por las comunidades istmeñas contra terratenientes españoles, burócratas e indígenas de otras poblaciones, muestra la firme decisión de estos pueblos de defender sus intereses políticos y económicos, aún contra los intentos de sus caciques coloniales de invalidar todo tipo de liderazgos.

Lo que he intentado agregar a este escenario es un claro sentido de cómo se transformaron las instituciones sociales de tradición zapoteca, para adaptarse a las necesidades de los tiempos coloniales. Un acercamiento a la organización del barrio de Tehuantepec indica que en la sociedad zapoteca existieron ciertas estructuras que alcanzaron nueva legitimidad, una vez que la comunidad corporativa desplazó al gobernante hereditario de su papel de custodio de la autoridad política. Estas nuevas estructuras fueron no sólo producto de la política española, sino el resultado de procesos evolutivos de adaptación y si bien fueron legitimadas con nuevos nombres y con nuevos cometidos por el régimen colonial, también es cierto que los conceptos zapotecos les otorgaron verdadero carácter de autenticidad.

En tiempos de grandes conflictos, como lo fueron los años de 1660 y 1715, los líderes de la comunidad istmeña buscaban un apoyo simbólico del cacique e invocaban el legado de Cosijopí para dirimir antagonismos y mantener la unidad popular. Esto era, sin embargo, un recurso temporal y fortuito. En otras palabras, el poder político había retornado permanentemente a la comunidad, a sus instituciones y a los líderes que surgirían para enfrentar las circunstancias del momento.

Bibliografía

ACUÑA, René

1982 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera.* 2 tomos. UNAM. México. Archivo General de la Nación (AGN).

1952 *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI.* AGN. México.

BURGOA, Fr. Francisco de

1989 *Geográfica descripción* [1674]. 2 tomos. Editorial Porrúa. México.

CARMAGNANI, Marcello

1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII.* Fondo de Cultura Económica. México.

CARRASCO, Pedro

1976 "Estratificación social indígena en Morelos durante el siglo XVI", en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, p. 102-177. INAH. México.

CORDOVA, Fr. Juan de

1987 *Vocabulario en lengua Zapoteca* [578], edición facsimilar Toledo/ INAH. México.

DIAZ-POLANCO, Héctor, Coord.

1992 *El fuego de la inobediencia: autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca.* CIESAS. México.

EVANS, Susan T.

1991 "Architecture and authority in an Aztec Village: Form and function of the tecpan," en *Land and Politica in the Valley of Mexico: A Two Thousand Year Perspective*, H.R. Harvey, editor, p. 63-92. University of New Mexico Press. Albuquerque, N. M.

HICKS, Frederic

1986 "Prehispanic background of colonial political and economic organization in central Mexico," en *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, vol. 4, Ethnohostory, Ronald Spores, editor, p. 35-54. University of Texas Press. Austin, Texas.

KOWALEWSKI, Stephen a., Gary M. Feinman, Laura Finsten, Richard E. Blanton, y Linda M. Nicholas

1989 *Monte Albán's Hinterland, Part II: Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlán, the Valley of Oaxaca, Mexico.* Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan no. 23. Ann Arbor, Michigan.

MANSO DE CONTRERAS, Christoval

1661 *Relación cierta y verdadera de lo que sucedió y a sucedido en esta villa de Guadalcazar, provincia de Tehuantepeque desde los 22 de Marzo de 1660 hasta los quatro de Iulio de 1661.* Iuan Ruyz. México.

MARCUS, Joyce
1983a "Changing patterns of stone monuments after the fall of Monte Albán, A.D. 600-900," en *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus, editores, p. 191-7. Academic Press. New York.

1983b "Zapotec Religions, "en *The Cloud People*, Kent V. Flannery y Joyce Marcus, editores, p. 345-51 Academic Press. New York.

1989 "From centralized systems to city-states: possible models for the Epiclassic,"" en *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900*, Richard A. Diehl y Janet Catherine Berlo, editores, p. 201-208. Dumbarton Oaks. Washington, D.C.

MÜNCH, Guido
1989 "Fiestas y mayordomías en la república zapoteca de Tehuantepec," *Tehuantepec 1891-1991: un siglo de fe*, tomo 2, p. 11-68. Comisión de Historia del Centenario de la Diócesis de Tehuantepec. Tehuantepec.

OVIEDO, Gonzalo Fernández de
1959 *Historia general y natural de las indias* [1544]. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. Paso y Troncoso, Francisco del, editor.

1905 "Relación de la visita que hizo Baltazar de San Miguel del pueblo de Tecoantepeque y su probincia," en *Papeles de Nueva España, segunda serie, geografía y estadística* 1, p. 312-14. Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra." Madrid.

PETERSON, David A. y Thomas B. MacDougall.
1974 *Guiengola: A Fortified Site in the Isthmus of Tehuantepec*. Vanderbilt University Publications in Anthropology no. 10. Nashville, Tennessee.

SCHROEDER, Susan
1991 *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. University of Arizona Press. Tucson Arizona.

WHITECOTTON, Joseph
1977 *The Zapotecs: Princes, Priests, and Peasants*. University of Oklahoma Press. Norman, Oklahoma.

1990 *Zapotec Elite Ethnohistory: Pictorial Genealogies from Eastern Oaxaca*, Vanderbilt University Publications in Anthropology no. 39 Nashville, Tennessee.

ZEITLIN, Judith Francis
1978 *Community Distribution and Local Economy on the Southern Isthmus of Tehuantepec: An Archaeological and Ethnohistorical Investigation*. Tésis de doctorado. Yale Univertisty. New Hawen, Connecticut.

1984 "Colonialism and the political transformation of Isthmus Zapotec society", en *Five Centuries of Law and Politics in Central America*, Ronald Spores y Ross Hassig, editores, p. 65-85. Vanderbilt University Publications in Anthropology No. 30. Nashville, Tennessee.

1991 "La arqueología y etnohistoria colonial del Istmo de Tehuantepec", *Consejo de Arqueología Boletín 1990*, p. 272-7. INAH. México.

ZEITLIN, Judith Francis y Lillian Thomas
1992 "Spanish justice and the Indian cacique: Disjunctive political systems in sixteenth-century Tehuantepec." *Ethnohistory*, 39 (3) : 285-315. Durham, North Carolina.

ZEITLIN, Judith Francis y Robert N. Zeitlin
1990 "Arqueología y época prehispánica en el sur del Istmo de Tehuantepec", *Lecturas históricas del estado de Oaxaca, vol. I: Epoca prehispánica*, Marcus C. Winter, comp., p. 393-454. INAH. México.

ZORITA, Alonso
1963 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. 2a edición. UNAM. México.

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

Subalternos Ilegítimos: Notas sobre la Economía Política del Movimiento Indígena de México*

Stefano Varese
Native American Studies
Universidad de California, Davis

Prólogo de actualización

A partir del 1o. de enero de 1994 es imposible escribir sobre el movimiento político indígena de México, y posiblemente de América, sin hacer referencia a la sublevación maya de Chiapas. La insurrección indígena zapatista ha fracturado de manera dramática el quietismo de la política indigenista de México y ha desatado un proceso de interacción dialéctica entre el movimiento indígena organizado y la insurgencia maya que ha producido ya un pensamiento y una práctica política indígena nacional radicalmente distintos de nuevas visiones económicas, de demandas autonomistas maximalistas y, sobre todo, de innovadoras fórmulas de gestión político-democrática. Quizás la muestra más palpable del avance ideológico y programático del movimiento indígena nacional se encuentre resumida en la declaración suscrita por 110 organizaciones indias bajo la rúbrica de la Convención Nacional Electoral Indígena (México, 4 y 5 de marzo, 1994), que entre otros puntos señala la necesidad de que el país otorgue y garantice a los pueblos indígenas niveles completos de audodeterminación y autonomía étnica. De un estilo petitorio, parroquial, economicista y políticamente minimalista de las plataformas indígenas tradicionales, el movimiento indio postzapatista ha pasado a dar a sus demandas un carácter propositivo global en el que se articulan desde el nivel comunal hasta el nacional los aspectos económicos y los políticos integrados en una visión etnopolítica del país que reconoce y legitima distintos niveles y formas de soberanías compatibles y complementarias. Es en el marco de este nuevo contexto político ampliado y dinámico del postzapatismo que sugiero se lean mis observaciones al movimiento indio de México en su etapa de desarrollo de economías étnicas locales relativamente autónomas.

Los indígenas como sociedad civil

Deseo, desde el principio, enfatizar el carácter polémico del título de este trabajo.

*Este artículo se basa en una investigación multidisciplinaria realizada en 1991 bajo la coordinación de Alain de Janvry (UC Berkeley) y auspiciada por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (IFAD) de la Naciones Unidas, Roma. Una versión del artículo fue presentada como ponencia en el taller: "Hegemonía, Conciencia y Resistencia: Perspectivas Gramcianas", en el marco del Congreso del Latin American Studies Association-LASA, Los Angeles, Ca., 24-27 de abril de 1992.

Los movimientos políticos indígenas de América Latina de las últimas tres décadas han tendido a ser descalificados por los analistas políticos de la izquierda con el argumento de que los indígenas no constituyen una categoría sociopolítica autónoma, sino que forman parte del campesinado genérico mestizo con el que comparten los mismos problemas de explotación económica y subordinación política. Las dimensiones de la opresión étnico racial y nacional rara vez son consideradas como parte sustancial de los reclamos indígenas. Es en este sentido que los indígenas ni siquiera son considerados subalternos en la terminología gramsciana, sino subsumidos en la clase campesina que, como se sabe, está subordinada a la clase trabajadora en el proceso de oposición a la explotación capitalista. Se puede parafrasear a Gramsci: "Con demasiada frecuencia confundimos a los trabajadores con los campesinos. Se trata de dos clases diferentes"[1]. Con demasiada frecuencia se ha confundido a los indígenas con los campesinos en una distorsión analítica que les niega incluso la posibilidad de ser reconocidos como clase subalterna, es decir como grupo carente de autonomía y sujeto a la hegemonía de otros sectores sociales, pero potencialmente capaz, al fin, de iniciar su propio proyecto de construcción hegemónica.

En este trabajo analizaré algunos de los más recientes desarrollos de organizaciones indígenas de México, concentrándome específicamente en aquellas organizaciones que han centrado su estrategia en el reforzamiento de la base económico-productiva y en el concomitante debilitamiento u ocultamiento del discurso ideológico principista que ha permeado al movimiento indio mexicano de las últimas cuatro o cinco décadas. El enfoque (y el éxito) económico productivo de estas organizaciones etnopolíticas indígenas pone en el campo central del debate algunas de las categorías analíticas específicamente gramcianas. Primera entre todas es la noción de economismo que si bien no es unívoca en el uso gramciano y tiene un rango bastante amplio de aplicaciones, conserva sin embargo un núcleo central de significado crítico, que para Gramsci implica la creencia en el predominio de la economía como factor determinante del desarrollo histórico de los otros aspectos de la sociedad, tales como cultura y política. En la crítica gramsciana la consecuencia de esta visión estrecha y mecanicista conduce a una conciencia corporativista y a estrategias políticas inmediatistas que oscurecen la correcta comprensión del sistema de clases del Estado, y la posición de los otros grupos sociales en relación a la estructuración del bloque histórico[2]. Una crítica de la crítica basada en los logros políticos objetivos de las organizaciones indígenas de tipo económico productivo puede demostrar la necesidad de avanzar en la revisión de las posiciones gramscianas. En el caso de tres de las mayores organizaciones productivas indígenas (Tosepan Titaniska de la Sierra de Puebla, UCEFO de la Sierra Juárez e ISMAN de la Sierra de Motlozinta) un verdadero proceso de construcción hegemónica que superó fracturas interétnicas, clasistas, intergenera-cionales y de género se logró a partir de un consenso alrededor de objetivos económicos muy concretos, claramente perceptibles por todos y, en cierto sentido, inmediatistas en sus aspiraciones. Los componentes políticos y culturales de esta consolidación hegemónica fueron resultando y elaborándose a partir de un acuerdo inicial de carácter eminentemente económico. En el caso de las organizaciones indígenas mayas de Quintana Roo y zoques de Oaxaca y Chiapas, el consenso para la construcción de una contrahegemonía se ha formulado alrededor de una plataforma ecologista inclusiva que pretende incorporar a otros sectores y segmentos de clase de la sociedad civil mexicana, específicamente las vastas capas medias urbanas sensibilizadas por los desastres ambientales del país.

Gramsci identifica bajo el "principio de totalidad" a las tres fases principales de la lucha contra el capital -la economía, la política y la cultural ideológica- sin asignar a ninguna de ellas una primacía absoluta. Las tres fases se interrelacionan entre sí en una totalidad dinámica compleja en la cual cada fase a su vez abarca múltiples dimensiones[3]. Es sabido, sin embargo, que en su reacción contra un excesivo énfasis de los análisis marxistas en la primacía de la infraestructura, Gramsci argumentó que "... los medios apropiados para el control de las estrategias políticas quedaban en el campo exclusivo de la competencia política"[4]. Más aún, según Gramsci la primacía de la economía en el marxismo ortodoxo había tendido a debilitar la búsqueda de soluciones contradicciones de la sociedad burguesa. Aun reconociendo que "La estructura y la superestructura forman un 'bloque histórico', o sea el conjunto complejo y contradictorio de la superestructura refleja el conjunto de las relaciones sociales de producción"[5], para Gramsci la política constituye la arena por excelencia de la lucha colectiva que logra trascender los intereses parroquiales de grupos particulares y dar identidad y cohesión al proceso de transformación socialista. Es función de la política organizada, según Gramsci, levantar las pasiones populares, activar la voluntad colectiva y descubrir, en el proceso, las formas particulares de conocimiento o de lógica (las formas étnicas-indígenas) que pueden ser movilizadas como instrumentos creativos de transformación colectiva y de superación del actual orden de cosas. Este es el proceso que posibilita la realización de una contra hegemonía que implica siempre, según el pensamiento de Gramsci, una "reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento (porque la construcción hegemónica) es un hecho del conocimiento, un hecho filosófico... una nueva moral (que refleja) una nueva concepción del mundo"[6].

[1] Gramsci, Antonio, L' Ordine Nuovo, 28 Marzo 1992, citado en Pozzolini, Alberto, Antonio Gramsci, Ann Introduction to his Thought, London, Pluto Press, 1970.

[2] Showstack Sassoon, Anne (Ed.) *Approaches to Gramsci, 1982, London, Writers and Readers* Publishing Cooperative.

[3] Boggs, Carl. 1976, *Gramsci's Marxism*, London, Pluto Press, pp. 105

[4] Gramsci citado en Boggs, *op. cit.*, p. 106

[5] Gramsci, Antonio, 1975, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Editori Riuniti.

[6] Gramsci, Antonio, 1975 *Il materialismo storico...*, *op. cit.*,p. 47.

El análisis de las recientes organizaciones productivas indígenas de México revela, a mi modo de ver, que una nueva intelectualidad indígena de estos grupos étnicos (tanto "orgánica" como de algunos de los miembros de la "tradicional") está resolviendo ese "... clásico dilema del movimiento socialista: el círculo vicioso de elitismo y aislamiento político de los intelectuales, y el antiintelectualismo (y por lo tanto anti-marxismo) entre los sectores populares"[7]. La efectividad de dirigencia de estos intelectuales "orgánicos" indígenas se fundamenta en su capacidad de conducción y de representatividad basadas en su participación cotidiana en la vida social y económica de la comunidad, en su efectividad para articular estrategias organizativas que emanan de los problemas económicos y sociales concretos de la comunidad, en su habilidad de reconvertir a un discurso comunitario indígena local los problemas globales de explotación económica y subordinación política. A diferencia de la dirigencia indígena tradicional de México, surgida alrededor del indigenismo de Estado, que fue fundamentalmente ideologizada en una retórica antiestatista abstracta y distanciada de la cotidianidad comunal, esta nueva intelectualidad se ha propuesto dirigirse a los problemas concretos de supervivencia económica y a la construcción de alianzas políticas basadas en intereses económicos comunes que trascienden las fronteras aldeanas, regionales y étnicas. El elemento cohesivo común a estas alianzas de tipo económico es la "indianidad" de todas las comunidades y organizaciones participantes. Se trata de un factor de radicalización y consenso de la conciencia cultural que permite el vínculo de grupos y sectores distanciados entre sí por el antagonismo y parroquialismo de derivación colonial.

Veámos los hechos: Uno de los cambios más importantes que han ocurrido en el México rural de los últimos diez años ha sido la aparición, primero tímida, después siempre más dinámica, de un nuevo tipo de organización indígena basada en intereses económicos más que en los tradicionales reclamos y peticiones indigenistas de orden político cultural. Se trata de un fenómeno que forma parte de la tendencia general que ha tomado el movimiento campesino en el país desde mediados de los años setenta, cuando comenzó a dirigirse no sólo al Estado como único interlocutor -eminentemente político- sino al resto de la sociedad civil en el sentido amplio y al mismo tiempo al "mercado". "Despolitización" es el signo bajo el cual los indígenas intentan entablar este nuevo diálogo que quiere esquivar la camisa de fuerza del clientelismo político, de los subsidios y prebendas que compensan lealtades electorales y quietismos sociales y que aspira, en cambio, a negociar de manera directa un espacio de actuación autónoma propia en el escenario de libre intercambio económico que propugna el gobierno.

A pesar de que la crisis económica de fines de los años sesenta se hizo sentir de manera particularmente dura entre los campesinos indígenas y de que durante esta década hubo un incremento organizativo y de acciones de los campesinos a nivel nacional, las comunidades indias no lograron organizar instancias regionales o nacionales que les sirvieran de instrumento de negociación con el Estado, especialmente en los sectores agrarios (SARH y SRA). La relación de los indígenas con el Estado había estado canalizada eminentemente a través del INI, desde su creación en los años cuarenta, y se constituyó desde el comienzo como una relación basada fundamentalmente en la negociación de tiempos y modalidades de aculturación y asimilación de los pueblos indígenas a la sociedad nacional. Sintomático de este largo período de relaciones "culturalistas" entre los indígenas y el Estado[8] es el hecho que los indígenas no son aceptados en la Confederación Nacional Campesina (CNC) hasta 1970 cuando el Consejo Supremo Tarahumara es invitado por la dirigencia oficialista campesina de la CNC a integrarse a su organismo. En este mismo período la CNC acusa al INI de "reaccionario" por no querer tratar el "problema indígena" en sus justos términos económicos y de discriminación en la dotación de tierras[9].

La caída de la producción maicera a nivel nacional, la pérdida de tierras de las comunidades indígenas por acaparamientos, la creciente irrupción de capitales empresariales privados y del Estado interesados en apropiarse de los recursos naturales y productos comerciales de las regiones indígenas (recursos forestales de los tarahumaras, zapotecos, chinantecos y chatinos; café de los triquis, mixtecos, nahuas, etc.), causó a partir de 1971 las primeras movilizaciones indígenas regionales. A esta emergencia el gobierno contesta con la convocación de un masivo Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas (Pátzcuaro, Mich., 1975) y la creación vertical del Consejo Nacional de Pueblos Indios (CNPI), cuya función corporativista estaba dirigida hacia la cooptación y mediatización de la creciente movilización indígena. El CNPI resulta, sin embargo, bastante más autónomo de lo previsto y se resiste a responder a las directrices gubernamentales, a tal punto que en 1982 el Consejo es sometido y finalmente desmembrado por el gobierno.

Frente a la imposibilidad de mantener un cierto nivel de autonomía para su propia organización nacional dentro de los parámetros tradicionales de la política gubernamental, algunos grupos indígenas se reagrupan en la Coordinadora Nacional "Plan de Ayala" (CNPA), una organización que se define a sí misma como campesina aunque en sus filas milite una mayoría indígena. Comienza así, casi por razones tácticas, una coincidencia entre el

[7] Boggs, *op. cit.*, p. 77

[8] En 1921 se creó el Departamento de Educación y de Cultura para la Raza Indígena y en 1925 el Departamento de Escuela Rurales de Incorporación Cultural Indígena. En 1936 el presidente Lázaro Cárdenas fundó el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección Indígena. En 1937 se creó el Departamento de Educación Indígena dependiente de la Secretaría de Educación. Finalmente, unos años después del Primer Congreso Indigenista Internacional de Pátzcuaro, Michoacán (1940), se crea el Instituto Nacional Indigenista (INI), en 1948, cuyo mandato está claramente orientado hacia la solución de aquellos aspectos de las sociedades indígenas que son percibidos como obstáculos para su plena integración a la sociedad mexicana: educación, castellanización, entrenamiento en modernas tecnologías agrícolas, salud. Ver Barre, Marie-Chantal, 1983, *Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios*, México, Siglo XX Editores.

[9] Mejía Piñeros, María Consuelo, Sergio Sarmiento Silva, *La Lucha Indígena, un Reto a la Ortodoxia*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Siglo XXI Ed.s, 1987.

movimiento campesino y el movimiento indígena orientado hacia demandas concretas de justicia social y económica[10]. Paralelamente, el gobierno intenta recuperar el movimiento indígena y encauzarlo por los antiguos caminos conceptuales y organizacionales que enfatizan reivindicaciones educativas, lingüísticas y culturales, más que demandas de tierras, defensa de los recursos naturales, no intromisión en el autogobierno indígena y respeto a las organizaciones indígenas independientes de tipo regional y nacional. Un nuevo "indigenismo de participación" es instaurado por el Estado a través del INI: en él se intenta abrir espacios a la participación y gestión de los indígenas en la planeación y ejecución de la política indigenista. Este nuevo proyecto gubernamental es interpretado por los críticos indígenas como un intento de recuperación y cooptación de la recién lograda autonomía del movimiento indígena y solamente en el sector educativo los indios llegan a capitalizar esta apertura logrando colocarse de manera mayoritaria como funcionarios y administradores de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP[11].

Con el comienzo de la década de los ochenta surgen en las regiones indígenas una serie de organizaciones intercomunales e interétnicas que enfocan sus programas reivindicativos en la defensa de los recursos naturales de sus comunidades. Se trata de una estrategia política oportuna que trata de evitar confrontaciones directas con los poderes locales caciquiles y de gobierno sobre los temas intocables de los derechos territoriales, aprovechando al mismo tiempo la creciente sensibilidad pública sobre los temas ecológicos. En los estados de Oaxaca, Chiapas y Guerrero y Puebla surgen organizaciones que plantean el derecho a la autodeterminación comunitaria en el manejo de las tierras, de los recursos naturales y de las formas de organización "autóctona":

> "... nos oponemos a la campaña de convertir todo esto en mercancías... demandamos respeto e impulso a nuestra forma de gobierno comunitario, porque es la única forma garantizada de evitar la centralización del poder político y económico; nos oponemos a que en aras de un supuesto "Desarrollo Nacional" se arrasen nuestros recursos naturales o se conviertan nuestras tierras en zonas... de abastecimiento para empresas privadas, paraestatales o estatales"[12].

[10] Sarmiento Sergio, 1991, "Movimiento Indio y Modernización", en *Cuadernos Agrarios*, N.2, nueva época, México, 98-99.

[11] La Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC), una organización indígena de características educativo culturales logra colocar a algunos de sus dirigentes en puestos claves del sistema educativo indígena. A partir de mediados de los ochenta el número de maestros indígenas bilingües aumenta notablemente alcanzando la cifra aproximada de 30 mil para el sexenio del presidente De la Madrid.

[12] Odrenasij, Codeco, Codremi, Sierra Norte de Oaxaca, 1982, *Las Luchas de los Pueblos Autóctonos, su Organización y las Alternativas de Alianza con los demás Sectores Sociales en Lucha* ponencia presentada al II Congreso Nacional sobre Problemas Agrarios, citado en Piñeros Mejía, M.C. y S. Sarmiento, op. cit., 96; ver también las posiciones de la Unión de Ejidos Kipticta Lecubtesel y la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, *ibid.*, 116-117.

Por la misma época (1980) surge en la Sierra Norte de Puebla la Cooperativa Agropecuaria Regional 'Tosepan Titaniske' (CARTT) que reúne en sus comienzos a 34 comunidades indígenas con tres mil 680 miembros y cuatro años después llega a contar con una cobertura de diez municipios, 52 comunidades y siete mil 600 socios[13]. La CARTT, a pesar de su relativamente pequeña escala y su carácter microrregional, se convierte en un ejemplo importante del nuevo giro que están tomando las organizaciones indígenas que se plantean plataformas y estrategias en las que predomina la dimensión económica sobre las reivindicaciones políticas expresadas en discursos ideologizados. Los indígenas de las capas pobres y medias de las comunidades nahuas, totonacas, tepehuas y otomíes de la Sierra Norte de Puebla se organizan como campesinos y se dirigen a la solución de los problemas que los afectan en tanto productores del campo.

En primer lugar, en el mercado financiero la lucha de los indígenas de la CARTT va contra los prestamistas-usureros locales y de la banca oficial y privada, con miras a obtener mejores condiciones de préstamos para la producción y el consumo [14]. En el mercado de bienes de producción se demanda la regularización de la tenencia de la tierra y del agua, y la protección del medio ambiente. Los indígenas de la CARTT identifican con claridad a latifundistas, rentistas y acaparadores, así como a las entidades estatales encargadas de regular la tenencia, como los responsables del deterioro territorial indígena. En el mercado de los bienes intermedios de producción se reclaman mejores precios y productos, la eliminación del interme-diarismo y el apoyo a la creación de centrales propias. En el mercado de la producción agrícola se lucha por el aumento de los precios, la eliminación de los intermediarios y la depuración administrativa de las empresas comercializadoras públicas y privadas. La CARTT propugna por la comercialización directa. En el campo del mercado de trabajo la organización se aboca a diversificar la producción en varias comunidades socias, creando pequeñas empresas agroindustriales, talleres artesanales, pequeñas fábricas de refacciones agrícolas, beneficiadoras de café, pasteurizadoras, etc. En el mercado de bienes de consumo la organización emprende una lucha frontal contra los comerciantes y negocia con las instancias gubernamentales, a fin de contar con un sistema de abasto que reduzca el costo de la vida y le devuelva a las comunidades cierto control sobre el modelo de consumo de bienes domésticos. Ciertas comunidades socias reconvierten algunos de los cultivos comerciales de exportación en producción milpera para volver a lograr el autoabastecimiento y la autonomía alimentaria. En el aspecto de los servicios, los indígenas organizados plantean a los organismos públicos encargados de desarrollar obras de infraestructura ser ellos mismos los que las realicen, mantengan y conserven, bajo un criterio de autogestión comunal regional que crearía fuentes de trabajo locales. Los indígenas

[13] Martínez Borrego, Estela, 1991, *Organización de Productores y Movimiento Campesino*, México, Siglo XXI Editores, passim.

[14] Basamos este resumen en el texto de Martínez Borrego E., *op. cit.*, 225-244.

reivindican, además, participación directa en la planeación y ejecución de los programas de educación y bienestar social.

El sustento teórico de esta plataforma económico-política de los indígenas organizados de la Sierra Norte de Puebla revela lo que otros campesinos ejidatarios no indígenas del norte del país llaman "una nueva estrategia de desarrollo rural campesino... orientada al logro de la soberanía alimentaria y planteada con base en [varios] criterios: satisfacer las necesidades básicas de la comunidad campesina; vincular el desarrollo rural con un proceso de capitalización [que bloquee la transferencia del excedente generado en el campo]... [se trata] de una [capitalización] que permita sostener un proceso de largo alcance y por lo mismo anclada en el desarrollo de la planta productiva y un acceso no diferenciado al excedente retenido..."[15]. Este proyecto de desarrollo rural campesino se apoya en la autosubsistencia en la producción, la reproducción autónoma y solidaria que toma a las comunidades asociadas en regiones de productores organizados como unidades de acción, la autodeterminación del consumo, y la gestión autónoma campesina como un mecanismo de "búsqueda de nuevas relaciones entre la sociedad civil y el gobierno en sus distintos niveles"[16].

Los cafetales indígenas de Oaxaca

En el Istmo de Tehuantepec en la región sureste del país, mientras tanto, los indígenas zapotecos y mixes comienzan el proceso de construcción de una organización de productores. Para el año de 1982 se forma la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) que promueve "el control de su proceso productivo y busca alternativas autónomas de industrialización y comercialización" del café[17]. En el mismo año, en la Sierra Sur y la Costa de Oaxaca los zapotecos inician la formación de la Unión de Comunidades Indígenas Cien Años de Soledad (UCI), (zapotecos) que en poco tiempo extiende su influencia a diez de los 14 municipios del distrito de Pochutla. También en la Sierra Norte de Oaxaca las comunidades zapotecas se organizan alrededor de la demanda concreta de construcción de una carretera y desarrollan su plataforma organizacional incluyendo la producción y comercialización cafetalera (Pueblos Unidos del Rincón). En otras regiones del estado de Oaxaca surgen más organizaciones de productores indígenas tales como las Asociaciones Locales Agrícolas de Huautla, Chilchotla, San José Tenango y la Unión Campesina Independiente de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni), de comunidades mixes.

Todas estas organizaciones de productores cafetaleros indígenas confluyen en 1989 en una organización de tercer nivel, la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO), que se constituye como una "red" de empresas campesinas cuya función es enlazarlos integrando funciones productivas, políticas, sociales y culturales[18]. El proceso de conformación de la red y la constitución de la CEPCO no ocurre sin un cierto nivel de desconfianza e incluso oposición de algunos sectores del gobierno estatal de Oaxaca, que prefieren reemplazar el vacío estatal dejado por la reestructuración (adelgazamiento de funciones) del Inmecafé con una nueva creación administrativa: el Consejo Estatal del Café, organismo público descentralizado destinado a "asegurar el mejor fomento de la producción del fruto" de los 56 mil productores de la entidad. Finalmente, la combinación de varios factores tales como la autonomía y consolidación de organizaciones productivas regionales, una fuerte tradición étnico comunitaria de unión y solidaridad, y el apoyo y asesoría técnica de una ONG (CAMPO), contribuyó al éxito de esta organización de la sociedad civil frente a la vieja opción de una solución estatista [19]. En junio de 1990, al año de su fundación, en una asamblea de mil 500 cafeticultores a la que asistió el gobernador del estado, la CEPCO devolvió al INI los dos mil 198 millones de pesos que había recibido como préstamo del Pronasol. "El director del Imecafé señaló que la devolución de los recursos del Pronasol era un acto ejemplar y un tanto extraño: generalmente son los funcionarios los que dan el dinero a los campesinos, y no los campesinos a los funcionarios".

La selva chiapaneca: producción y protección

Desde los años cincuenta, indígenas mayas, tzeltales, tzotziles y tojolabales de Los Altos de Chiapas comienzan a emigrar hacia las selvas lacandonas de los llanos nororientales del estado. Son en su mayoría indígenas sin tierras, peones acasillados de fincas ganaderas y cafetaleras de las periferias de Ocosingo, Yajalón y Comitán que escapan de la pobreza y la explotación. En los años sesenta, nuevas oleadas de migrantes indígenas expulsados de sus comunidades y mestizos llegan a la región que también empieza a atraer invasores ganaderos. En 1972 el gobierno federal decreta la creación de la Zona Lacandona y otorga 614 mil hectáreas a 66 jefes de

[15] Documento de la Unión de ejidos del Noroeste de Chihuahua, citado en E. Martínez B., *op. cit.*, 237-238.
[16] *Ibid.*, 238-239.
[17] Pérez Arce, Francisco, 1990, "Café, política y mercado" (mimeo) citado en Celis, Fernando Rosario Cobo, *et al.* (Compiladores), 1991, *Cafetaleros, la Construcción de la Autonomía*, México, Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras, CNOC.

[18] En palabras de Arturo García, miembro de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOC), las redes de organizaciones rurales regionales y nacionales surgen en los años ochenta para romper con "...el status quo de la organización tradicional y, sobre todo, el esquema de las centrales campesinas. Estas redes se cohesionan de manera general en torno a espacios geográficos, problemáticas comunes, líneas de producción... El surgimiento de la CNPA a principios de la década inaugura esta etapa.. Posteriormente, organizaciones como UNORCA (Unión
Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas) y UGOCP (unión campesina que da pie a una nueva constelación organizativa en la medida en que sus integrantes ya no son sólo organizaciones locales, sino redes regionales o estatales", García Arturo, "Proceso de Construcción del Movimiento Campesino en México. La Experiencia de la CNOC", Hojas, N.1, Marzo, 1990, citado en Moguel, Julio, "La Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca", en *Cafetaleros...*, B *op. cit.*, 119.
[19] Moguel, Julio, *op. cit.* 108-115.

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

La Catedral de Oaxaca

familia lacandones, pobladores mayas originales de estas selvas. El decreto, que aparentemente beneficia en exceso a los indígenas lacandones, disfraza sin embargo la intención de transformar esta porción de selva en una especie de latifundio comunal indígena explotable por el monopolio estatal Cofalsa (Compañía Forestal de la Lacandona, creada por decreto en 1974). Decenas de pueblos indígenas asentados en la región durante más de 20 años son transformados de un día para otro en ocupantes ilegales que según los gobiernos federal y estatal tienen que ser reacomodados para que la empresa paraestatal pueda llevar adelante la explotación forestal con el acuerdo de los indígenas lacandones. Comienza para las comunidades tzeltales, tzotziles y tojolabales de la selva una larga lucha y una compleja negociación para obtener el reconocimiento de sus derechos territoriales y organizativos[20].

Como en casos similares de organizaciones indígenas, la motivación para constituirse como grupo de asociación multicomunal es coyuntural. Los mismos

[20] Pérez Arce, Francisco, "Historia de la Unión de Uniones. Organizar la Selva", en Celis, Fernando, Rosario Cobo *et al.*, *op. cit.*

protagonistas así lo perciben y hacen de esta aparente limitación su propia fuerza: "Para la formación de la Unión de Uniones -explica un protagonista- usamos el método de pretextos-objetivos. Esto consistía en que una demanda específica formaba el pretexto para luchar por un objetivo más amplio. Escogimos los problemas de la comercialización del café como pretexto, ya que casi todas las comunidades tenían problemas en esta área... no escogimos la cuestión de la tierra porque la consideramos una lucha de largo plazo y no servía al objetivo de construir la Unión"[21]. Al poco tiempo de constituída la Unión de Uniones Quiptic Ta Lecubtesel estableció un convenio con Imecafé por medio del cual obtuvo préstamos, pago de preliquidación inmediata, pago de 50% del flete aéreo, pago de 100% del flete terrestre y fertilizante, a cuenta de la cosecha. El contrato con Imecafé representó un "reconocimiento oficial" de la existencia y legalidad de las 26 comunidades indígenas de la selva, que finalmente fueron reconocidas como ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo) en 1981.

Podía comenzar ahora la nueva fase de lucha de la Unión de Uniones: defender sus posesiones territoriales en la Selva Lacandona con un proyecto de manejo integral y de aprovechamiento múltiple del bosque. A las acusaciones de que son los "invasores" indios quienes con su roza, tumba y quema destruyen la selva para sembrar sus productos básicos, la organización responde que ellos no son el problema sino la solución y que la prueba está en el éxito productivo y financiero de la Unión y en sus planes para un aprovechamiento racional del bosque. Finalmente después de largas tratativas con la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (Sedue), con la SARH, la SRA y Coplade en 1987 el gobierno reconoce los derechos de tierra de las 26 comunidades y emite las resoluciones probatorias en agosto de 1988. Más allá de la titulación de sus tierras, la Unión tiene una propuesta global de desarrollo que ofrece al gobierno:

-Una política de conservación del bosque tropical húmedo debe tener como base a los pobladores indígenas de la Lacandona en tanto campesinos capaces de ser productores eficientes y conservadores responsables;

-El saqueo de maderas de la selva es responsabilidad de los empresarios que reciben permisos oficiales de los organismos sectoriales o de los saqueadores que contrabandean las maderas y corrompen a las autoridades. Los permisos de explotación forestal deben ser suspendidos;

-Es necesario realizar investigaciones y contar con asesoramiento para encontrar sistemas productivos que permitan equilibrar mejor producción y conservación;

-Es recomendable intensificar el uso de las tierras ya abiertas al cultivo encontrando técnicas para el incremento productivo tratando de reducir la apertura de nuevas áreas productivas en la selva[22].

[21] Havey, Neil, "La lucha por la tierra en Chiapas: estrategia del movimiento campesino", Institute of Latin American Studies, University of London, 1990, citado en Pérez Arce, F., *op. cit.*

[22] *Ibid.*, 72-74.

Empresas indígenas de aprovechamiento forestal

México está entre los primeros cinco países de Latinoamérica que poseen enormes áreas boscosas. Una muy alta proporción de estas áreas forestales templadas y tropicales se encuentra en las tierras de las comunidades indígenas del país (posiblemente alrededor de 70% del total de los bosques está en tierras ejidales y comunales). A partir de los años cincuenta, cuando el país volvió a emprender la explotación sistemática de sus bosques por medio del sistema de "concesiones", las comunidades indígenas que quisieron aprovechar sus recursos forestales con fines comerciales tuvieron que hacerlo a través de un sistema altamente controlado y burocrático de organismos estatales y empresas paraestatales. La práctica de las concesiones de explotación forestal se basaba en el supuesto de que las comunidades y los ejidos indígenas eran incapaces de manejar sus propios bosques, las empresas y las ganancias obtenidas. Los montos monetarios del "derecho de monte" obtenidos por las comunidades al ceder el bosque en explotación a las compañías no fueron nunca significativos y en muchos casos eran pagados en forma de servicios a la comunidad (escuelas, carreteras, locales comunales, electrificación, etc.) El sistema de concesiones, sumado a la expansión de la ganadería en zonas tropicales, las colonizaciones, la presión demográfica y el consiguiente avance de la frontera agrícola aun en tierras no aptas, resultó en un proceso de grave deforestación del país. El World Resource Institute estima que México pierde cada año un promedio de 600 mil hectáreas de bosques mientras que estimaciones de ecólogos nacionales ponen esta cifra en las 700 mil hectáreas[23]. Además del deterioro forestal y la ausencia de una política de conservación y renovación de los recursos, este sistema combinado de monopolio estatal y concesiones privadas para la explotación de los bosques indígenas produjo graves efectos sociales al incapacitar a las comunidades para el manejo y gestión moderna de sus propios recursos.

A finales de la década de los sesenta, sin embargo, comienzan a surgir las primeras iniciativas indígenas para romper el monopolio de las empresas paraestatales y privadas y asumir con mayor autonomía la gestión empresarial de los bosques comunales. En 1968 la comunidad zapoteca de San Pablo Macuiltiánguis organiza a otras 14 comunidades de la Sierra Juárez de Oaxaca en la Unión de los Pueblos Abastecedores de Materia Prima a Fapatux (la paraestatal Fábrica de Papel Tuxtepec), para negociar mejores condiciones contractuales. El conflicto llevó a un boicot de cinco años por parte de las comunidades y al cierre de la fábrica durante 40 días por falta de materia prima (1972). Finalmente la fábrica accede a una serie de concesiones y al establecimiento de una Unidad Forestal Ixtlán-Capulálpan-Xiacui-Trinidad (Ixcajit), que en los años siguientes se constituirá en el canal principal de negociación entre las comunidades y la fábrica. En 1981 se termina el contrato de 25 años de concesiones forestales de la Fapatux y la eventual renovación del mismo se transforma en la ocasión para un profundo debate público entre todas las comunidades forestales de la Sierra Juárez sobre las posibles alternativas de organizaciones empresariales autónomas. El proceso de sensibilización y capacitación de los comuneros indígenas había empezado desde un año antes con la creación de una organización indígena autónoma, la Odrenasij (Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez), que a través de su periódico ***Tequio***, talleres de capacitación, movilizaciones y coordinación con otras organizaciones indígenas regionales y nacionales, logra crear consenso y optimismo acerca de la capacidad comunal para asumir el manejo empresarial de los bosques[24]. Nuevamente la comunidad zapoteca de Macuiltiánguis toma la iniciativa de replantear la relación con Fapatux y logra firmar un nuevo contrato como socia en condiciones de igualdad. Los beneficios económicos de esta nueva relación son inmediatos: al año de la firma del nuevo contrato la comunidad de Macuiltiánguis puede comprar camiones y grúas, invertir en un aserradero y en un taller de carpintería y constituirse así en una sólida empresa comunal. Parte de las ganancias fueron dirigidas a toda la comunidad mediante el mejoramiento de locales escolares, la construcción de una clínica, el mejoramiento del servicio de agua potable y el mantenimiento de carreteras.

Pero el resultado intangible más poderoso de la experiencia autónoma de Macuiltiánguis fue el poder de demostración y la enseñanza que difundió entre las comunidades forestales de la región. La iniciativa sirvió de ejemplo y movilizador para otras comunidades indígenas de la Sierra. En 1985 se forma la Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca (UCEFO), que agrupa a cuatro comunidades de la Sierra Juárez y a los llamados Pueblos Mancomunados (Lachatao, Amatlán, Yavesía, Latuvi, Cuajimoloyas y Benito Juárez). La Unión surge para resolver problemas forestales concretos, como el del marqueo y el control del cubitaje y volúmenes de cosecha. La UCEFO contrata a los técnicos forestales, que son pagados por las comunidades de la Unión. A partir de 1987 la UCEFO establece un modesto plan de pensiones para las viudas de los trabajadores de las empresas comunales, e invierte parte de las ganancias en el mejoramiento de los servicios públicos de las comunidades socias. En la actualidad, la UCEFO funciona como una organización de servicios para las empresas forestales comunales que son socias, ocupándose de contratar y administrar los técnicos forestales (miembros de las comunidades con entrenamiento especializado), el servicio de reforestación (cuentan con ocho viveros), el control de plagas por medio de brigadas, el control de incendios y el cercado de las áreas de

[23] Bray, David, "The Forests of Mexico: Moving from Concessions to Communities", *Grassroots Development*, Vol 15, N.3, 1191, 16-17; Toledo, V.M., *La Ecología, los Campesinos y el Artículo 27*, Centro de Ecología, UNAM, México, 1990.

[24] Mejía Piñeros, M.C., S. Sarmiento S., *La Lucha Indígena...*, op. cit,: Bray David Barton, "The Struggle for the Forest.. Conservation and Development in the Sierra Juárez", *Grassroots* Development, Vol. 15, N. 3, 1991; Zabin, Carol, 1989, *Grassroots Development in Indigenous Communities: a Case of Study from the Sierra Juárez in Oaxaca*, México, Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley.

reforestación para evitar la intrusión de ganado. La Unión se maneja de manera democrática, con asambleas mensuales y elecciones periódicas de sus dirigentes. En toda la estructura organizativa sólo el director técnico no es miembro de la comunidad, el resto del personal técnico pertenece a las comunidades.

El proceso de creación de empresas forestales en la sierra oaxaqueña enfrenta a los campesinos indígenas a problemas y debates completamente nuevos: ¿Pueden coexistir la conservación y un aprovechamiento comercial redituable? ¿Es posible combinar la democracia y los ideales de igualitarismo comunal con la eficacia necesaria para la economía de mercado? Para algunos de los expertos de las ONG que apoyan el proceso, estos son temas esenciales de la estrategia de conformación empresarial: "... hay elementos fundamentales de la vida comunal: el proceso de toma de decisiones por consenso, los cargos rituales, el trabajo comunal voluntario, las fiestas ceremoniales... [sin embargo] no creemos que [el consenso] implique uniformidad, al contrario [es] la armonización de intereses distintos con vistas al bien común"[25]. En un caso específico, el de la comunidad chinanteca de Santiago Comaltepec, el debate central que llevó al pueblo casi al borde de la escisión entre la cabecera municipal y una de sus agencias giró alrededor de la disyuntiva de extender el aprovechamiento forestal comercial a los terrenos de bosque tropical húmedo o preservar esta zona como reserva de la biósfera. Ambos proyectos y ambas facciones comunales contaban con el apoyo de dos ONG y dos agencias internacionales de desarrollo. Las dos posiciones finalmente tuvieron que llegar a un acuerdo por consenso que implicó un proceso de educación y capacitación de toda la comunidad, y de alguna manera de las ONG involucradas.

En 1989 concluye finalmente un largo proceso de maduración y convergencia de los intereses de varias comunidades indígenas de la región y se funda la Unión Zapoteca Chinanteca de la Sierra Juárez (Uzachi) que abarca los predios comunales de Santiago Comaltepec, Capulalpam de Méndez, Santiago Xiacui, La Trinidad y San Andrés Yatuni, con una extensión de 30 mil 520 hectáreas Un poco más de la mitad de las tierras de la Uzachi está cubierta por árboles comerciales. La Unión ha obtenido autorización del gobierno y de los Servicios Técnicos Forestales para realizar su propio "marqueo" de árboles por cosechar, que es uno de los costos más altos de toda empresa comunal. Según un miembro de la comunidad de Capulálpam, ésta tuvo que pagar más de $ 12 mil pesos durante 1990 por servicios técnicos forestales. Una vez obtenido el permiso de usar a los propios técnicos de Uzachi para estas tareas, el costo se redujo notablemente y el ahorro se pudo invertir en la empresa[26].

[25] Citado en Bay, D.., *op cit*, ver también Chapela, Francisco, Carlos Cortés *et al.*, 1992 *Empresa Social Forestal. Tercer Taller de Análisis de Experiencias Forestales*, México, en este texto se analizan con detalle los problemas derivados de la relación entre democracia y eficiencia, por ejemplo la "difícil articulación entre la necesaria rotación y la no menos necesaria continuidad en los cargos de responsabilidad o dirección", pag. 11; o la relación entre "racionalidad campesina y racionalidad empresarial", pag. 16.s

[26] Bray, D.., *op. cit*, 23.

La Uzachi y los Pueblos Mancomunados son organizaciones forestales indígenas de mediano tamaño, con escaso impacto relativo en el conjunto del sector forestal del estado, aunque con una creciente influencia ejemplificadora sobre las otras comunidades indígenas con áreas forestales. En enero de 1991 la Uzachi tomó la iniciativa de formar una confederación de empresas comunales forestales, con la finalidad de asegurar sus logros políticos, consolidar su creciente prestigio y poder incrementar su capacidad financiera, productiva y técnica. La Sociedad de Silvicultores de Oaxaca reúne a la Unión de Comunidades Ixtlán-Etla (IXETO) y a una organización forestal de la Sierra Sur de Oaxaca. En el futuro inmediato la sociedad espera transformarse, junto con la UCEFO, en uno de los actores de la economía forestal más importantes del estado[27].

Hacia fines de 1991 un grupo (ONG) del estado de Oaxaca, involucrado en estudios y asesorías forestales, ambientales y de desarrollo rural, convocó a un taller de análisis y experiencias forestales en el que participaron empresas comunales y multicomunales, en su mayoría indígenas, de varias regiones del país[28]. En un ejercicio de análisis y evaluación estricto y exento de complacencias triunfalistas, comuneros y técnicos de ONG tocaron los problemas centrales de las empresas y organizaciones productivas comunales indígenas. Algunos de los temas que se debatieron fueron:

-Democracia comunal y eficiencia empresarial. Articulación entre rotación de cargos (lógica social indígena) y continuidad en los mismos para garantizar responsabilidad y eficiencia (lógica empresarial).

-Relación entre el acceso a la toma de decisiones o a los cargos de responsabilidad y la capacidad para tomar decisiones "acertadas" o desempeñar esos cargos. (Ejemplos de la sierra zapoteca y chinanteca indican que se elige a los responsables de las empresas comunales con procedimientos similares a los de cualquier elección para cargos comunales. No se tiene en cuenta si la persona tiene o no capacidad técnica y administrativa para conducir la empresa). Hay interferencia y transposición de las prácticas político-administrativas comunales a la esfera empresarial sin un apropiado reajuste.

-Racionalidad campesina y racionalidad empresarial. No siempre se da una buena articulación entre la lógica indígena campesina, con su cultura y sus ritmos de trabajo, y la lógica empresarial. La estrategia campesina incluye en el ciclo anual

[27] *Ibid.* 24

[28] *Empresa Social Forestal..., op. cit..* Las ONG participantes fueron: ERA-Estudios Rurales y Asesoría, AC (Oaxaca); SAED-Servicios Alternativos de Educación y Desarrollo, AC (Michoacán); GEA-Grupo de Estudios Ambientales, AC: ICIDAC-Investigación, Comunicación e Informática para el Desarrollo Alternativo Campesino, AC; CEA-Centro de Estudios Agrarios, AC (Veracruz); CAMPO-Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, AC. (Oaxaca). Por el lado de las empresas comunales participaron: Unidad de Producción Adalberto Tejeda, Huayacocotla, Veracruz; Comunidad de Cherán; Unión de Ejidos Hermenegildo Galeana de Guerrero; Comunidades de la Sierra Juárez de Oaxaca; Unión de Comunidades IXETO de Oaxaca; Organización de Ejidos Productores Forestales Zona Maya, Quintana Roo; Unión de Comunidades Indígenas del Norte del Istmo, Ucizoni; Permisionarios Forestales de la Meseta Tarasca.

otras actividades distintas al trabajo forestal. Festividades, migraciones, milpa imponen características específicas al tiempo productivo de las empresas sociales forestales indígenas.

-En la lógica indígena campesina las instalaciones industriales y el destino de los recursos derivados de la empresa cumplen una función social y cultural más amplia y compleja que en la lógica empresarial. El prestigio social derivado de la posesión comunal de las instalaciones tiene enorme importancia en el proceso de formación empresarial.

-Los mecanismos y destino de la repartición de excedentes responden a una lógica indígena campesina peculiar: al reparto directo inicial los comuneros de la Sierra Juárez prefirieron el reparto social. Con las utilidades se construyeron escuelas y clínicas y se apoya a otros grupos organizados de la comunidad para llevar a cabo obras de riego, hortalizas para mujeres, proyectos lecheros.

-La relación empleador-trabajador en las empresas sociales indígenas campesinas es poco ortodoxa: los comuneros son a la vez patrones y trabajadores de la empresa. Los horarios y los calendarios son flexibles y hay dificultad en el control del desempeño de los trabajadores.

-Racionalidad campesina en el manejo forestal: las empresas indígenas tienden a la excesiva conservación del recurso. Como dueñas de los recursos, las comunidades tienden a reducir la producción muy por debajo de las cuotas legítimas y ecológicamente prudentes. En el ciclo 1990-1991 en la Sierra Juárez se aprovechó 51.5% del volumen autorizado para esa anulidad.

-La recomendación del taller es que hay que articular cuidadosamente las tres racionalidades: la indígena campesina, la empresarial y la ecológica[29].

La reciente experiencia organizativa de las empresas forestales indígenas campesinas de Oaxaca brinda algunas enseñanzas de importancia para el futuro del desarrollo rural en las zonas indígenas. A todas luces los indígenas demuestran que pueden asumir y manejar con eficiencia económica, social y ambiental modernas empresas agroindustriales. La experiencia indica también las grandes ventajas derivadas de una buena articulación entre empresas sociales indígenas y ONG, pero al mismo tiempo pone de relieve un riesgo inherente a toda intervención de ONG (y organismos internacionales que las apoyan financieramente): la introdución de agendas implícitas de "políticas" de desarrollo que pueden o no convenir a las comunidades. En la medida en que se amplíen las bases de las organizaciones productivas comunales (organizaciones de segundo y tercer nivel) y se mantengan la transparencia y la democracia de los procesos de decisión, este riesgo puede ser controlado, aunque obviamente aumentaría los costos de gestión (frecuentes asambleas locales y regionales, alto número de días gente dedicados a discusiones, aumento de los insumos de información).

[29] *Empresa Social Forestal...*, *op. cit*, passim.

La organización indígena de productores orgánicos

En el relativamente corto lapso de 13 años unas 80 comunidades indígenas mam de la Sierra Madre del Sur de Chiapas se organizaron en una de las más eficientes cooperativas de productores de café orgánico del país. Ismam (Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla) produce y exporta café orgánico de altura para un nicho de los mercados de "gourmets" europeos y estadunidenses. Durante el ciclo 1992, en plena crisis del mercado internacional de precios del café, Ismam aseguró la exportación de tres millones de dólares que beneficiaron a sus 900 socios[30]. Durante los últimos años Ismam ha recibido la certificación oficial europea y norteamericana de que su café es orgánico, con lo que adquiere un un récord de profesionalidad nada fácil de alcanzar en un mercado especializado extremadamente exigente y serio. La certificación es otorgada después de dos inspecciones oculares anuales a los campos de cultivo de los socios.

La historia de los cafetaleros orgánicos mam combina de manera casi ejemplar dos ingredientes que parecen garantizar el éxito de un empresa multicomunal indígena. Por un lado las bases culturales e institucionales eminentemente indígenas y por el otro el apoyo honesto y profesional de una ONG, en este caso vinculada a la iglesia católica y a su modalidad de las "comunidades de base". Las tradiciones de igualitarismo y reciprocidad, de intercambio de servicios y trabajo, de manejo en común de las propiedades de la comunidad, son citadas por los miembros del Ismam como la sustancia de su especificidad cultural y como la razón de que su organización sea democrática y de amplia participación. La organización, sin embargo, no es exclusiva, pues aunque enfatice la identidad indígena mam, participan en ella muchos mestizos. La etnicidad, por otra parte, juega un papel clave en la organización cooperativa, que la reafirma frecuentemente en los eventos sociales donde la música, la danza, y las comidas mam sirven como mecanismos de cohesión e identidad. La etnicidad india no se limita al carácter maya mam sino que recientemente se ha expresado con un rotundo apoyo de Ismam al movimiento de contracelebración del quinto centenario colombino ("500 años de Resistencia India")[31].

La estrategia esencial de Ismam ha consistido en organizarse como una cooperativa de mercado que al compactar la producción de sus agremiados logra manejar mayores volúmenes, exportar directamente eliminando los intermediarios y, por lo tanto, recuperar valor agregado para los socios. Desde el principio la cooperativa se concentró en atender el mercado de calidad, aunque sólo recientemente surgió la oportunidad de abastecer a la clientela de productos orgánicos. Ninguno de estos pasos fue sencillo. Los primeros intentos de eliminar a los intermediarios resultaron en represiones directas de autoridades locales y del gobierno del estado. A estos

[30] Nigh, Ronald, 1992, "Associative Corporations, Organic Agriculture and Peasant Strategies in Post-Modern México", Centro de Ecología, Universidad Nacional Autónoma, México (mimeo).
[31] *Ibid*, 19.

obstáculos políticos se añadían problemas técnicos y económicos: baja productividad (la cosecha promedio de un cooperativista era de cuatro quintales por hectárea en comparación con los 20 a 30 quintales de los productores) y altos costos de producción debido al incremento de los precios de los agroquímicos requeridos en los paquetes de los crédito del gobierno y de los bancos privados. Hacia mediados de los años ochenta Ismam se puso en contacto con compradores europeos interesados en el café orgánico. Con el apoyo de la ONG de la iglesia y de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), la cooperativa inició los cambios técnicos necesarios para pasar al cultivo orgánico. La denominación de "café orgánico" implica un estricto cumplimiento de normas y controles de producción y procesamiento que no sólo se refiere a la no utilización de agroquímicos, sino al manejo de sistemas de cultivo que incluyen terracería, uso de "composta" y control biológico de pestes[32]. Este paquete de programa técnico fue adoptado por consenso por todos los miembros de Ismam y significó la aceptación de cada productor de atenerse a reglas estrictas, a controles de calidad, a inspecciones de laboratorio y en general a una gestión económica y social mucho más rigurosa y demandante. En la discusión y logro del consenso tuvieron mucha importancia las referencias al carácter "más indígena" del cultivo orgánico frente al cultivo con agroquímicos.

Los miembros de Ismam tienden a ser campesinos indígenas jóvenes con un promedio de dos a ocho hectáreas de tierras de café. Se trataría de un estrato medio-bajo, no propiamente pobre. Sin embargo, este dato no coincide con la "estructura normal de tenencia de la tierra" en estas comunidades indígenas. Los miembros más viejos de las comunidades mam se resisten a participar en el "experimento" del cultivo orgánico y a reconocer la eficacia de las nuevas técnicas adoptadas por sus hijos. Se trata de no perder el prestigio que la comunidad indígena confiere a los mayores. Según el análisis antropológico de R. Nigh[33], ya que los viejos controlan la tierra lo que puede estar ocurriendo es que a medida que la estrategia orgánica da buenos resultados, los padres empiezan a transferir tierras al control y manejo productivo de los hijos.

En marzo de 1992 Ismam participó junto con otras 17 organizaciones de productores indígenas y cerca de 50 productores, procesadores y comerciantes orgánicos privados, en la fundación de la Asociación Mexicana de Agricultores Orgánicos (AMAO). La asociación forma parte de la International Federation of Organic Agricultural Movement (IFOAM), que reúne a 450 organizaciones de 70 países. Para algunos, la producción ecológica puede ser una de las formas de enfrentar el desafío del Tratado de Libre Comercio y en general las demandas de una modernización agropecuaria; para otros, entre ellos los mam de la Sierra de Motozintla, se trata de una forma de vincular la modernización de la producción y el incremento de los beneficios económicos con las formas más "tradicionales" de cultivar la tierra, preservándola.

[32] *Ibid.*, 20-22
[33] *Ibid.*, 26-27

Producción y ambientalismo en las organizaciones indígenas

En dos importantes reuniones nacionales y un encuentro regional que tuvieron lugar el año pasado, quedó claramente establecido un hecho sorprendente: que en México se ha consolidado un fuerte movimiento indígena de organizaciones productivas de orientación ecológica[34]. Con toda seguridad se trata del resultado acumulado de una década de intensa interacción entre una creciente y aún minoritaria conciencia ecológica de sectores urbanos ilustrados, agrupados en ONG, y sectores indígenas de avanzada, intelectuales y profesionales, que han recogido y transmitido a sus comunidades étnicas algunas de estas ideas e inquietudes. Preocupaciones ambientalistas que, por otra parte, caen en un terreno bastante receptivo y sensibilizado por tradiciones culturales propias y un creciente descontento frente a los innegables fracasos de las fáciles soluciones tecnológicas de los modernizadores del campo. Cualquiera que sea el origen del movimiento, el de una "espuria" influencia de la sociedad civil urbana organizada en ONG, o el de una "prístina" y espontánea iniciativa india, lo cierto es que existen hoy una treintena de organizaciones indias que probablemente agrupan entre 300 y 400 comunidades que de una manera u otra se plantean objetivos económico productivos dentro de un marco conceptual y político de marcado carácter ambientalista o ecologista. Algunas de estas organizaciones están asentadas sobre inmensas riquezas ambientales como las 580 mil hectáreas de bosque tropical húmedo de los indígenas zoques de Los Chimalapas (Oaxaca), las 600 mil hectáreas de la región Lacandona (Chiapas), o las 300 mil hectáreas de los mayas de Quintana Roo. Otras tienen recursos más modestos, unas centenas de hectáreas de bosques o de cultivos de café, unas cuantas centenas de hectáreas de bosque secundario que hay que defender de la expansión ganadera. Miradas en su conjunto todas estas organizaciones revelan la característica esencial de la etnicidad indígena de México: la gran gama y diversidad de soluciones y actividades propuestas: "... vainilleros, cafetaleros orgánicos, productores forestales templados y tropicales, restauradores de suelos agrícolas, defensores de lagos (Pátzcuaro, Chapala, Zirahuén) y ríos, milperos que practican una agricultura ecológica, productores de miel orgánica, comuneros con pretensiones ecoturísticas, manejadores de fauna silvestre, reforestadores"[35].

El movimiento es demasiado nuevo, inexplorado y heterogéneo para poder aventurar una evaluación y, sobre todo, una estimación cuantitativa de su magnitud en términos económicos, sociales y de su impacto sobre la "reconversión" ecológica en el aprovechamiento de los recursos. De lo poco que se sabe (productores orgánicos,

[34] *Primer Encuentro Nacional de Agricultura Orgánica, Oaxaca,* 25-27 de Abril, 1991, con asistencia de 200 participantes mayoritariamente indígenas; *Segundo Simposio sobre Pueblos Indios y Recursos Naturales en México*, México, 5-9 de junio, 1991, auspiciado por el INI y la UNAM; *Primera Reunión Regional del Pacífico Sur de Organizaciones Indígenas, Campesinas y de Pesca para la Conservación y el Desarrollo*, Juchitán, Oaxaca, 5-7 septiembre, 1991 ver Toledo, V.M., "Toda la Utopía", Ojarasca,, Nov. 91, México.
[35] Toledo, V.M., *ibid.*

empresas forestales templadas y tropicales) hay innovaciones tecnológicas sustanciales que invitan a un trabajo de mayor investigación. Un solo ejemplo puede ser ilustrativo: la Unión de Comunidades de Usila (chinantecos de Oaxaca) ha iniciado un experimento de gran potencial y de asombrosa creatividad en el campo del manejo productivo del bosque húmedo tropical. Como se sabe, uno de los problemas más graves del uso agrícola del bosque tropical lluvioso (selva) está en la necesidad de rotar la parcela cultivada cada pocos años (2-3-4) debido a la debilidad de los suelos. El barbecho natural (acahual), el descanso del campo después del uso milpero o productivo, puede demorar hasta 25 años, es decir, el tiempo que toma que la vegetación secundaria vuelva a cubrir completamente la parcela transformándola en una unidad nuevamente cultivable. Debido al crecimiento demográfico, durante las últimas décadas los chinantecos de Usila han empezado a acortar el tiempo de recuperación de los acahuales, rozándolos y sembrándolos después de unos cuantos años. La Unión ha ideado un mecanismo de gran potencial para detener este proceso de deterioro ecológico causado por presiones económico demográficas. La respuesta consiste en usar los jóvenes arboles y arbustos del acahual como "guías" para el cultivo de la vainilla, planta de un alto valor para los totonacos de Veracruz. Los chinantecos están aprendiendo el difícil "arte" del secado de la vainilla y, sobre todo, están dando un uso ecológicamente correcto y altamente productivo a sus acahuales.

Contra hegemonía de la Sociedad Civil indígena

Todas estas formas de organizaciones de productores indígenas indican una recuperación del espacio social y económico de la sociedad civil que va siendo dejado libre por la contracción del Estado mexicano en su fase de recomposición de acuerdo con las modalidades y exigencias del neoliberalismo económico. El campo de construcción de la contra hegemonía indígena se está constituyendo de manera creciente en el mercado (nacional y global). El Estado, reducido en sus funciones de red de protección social y en alguna medida parcialmente desplazado por la expansión y penetración del mercado global, intenta, sin embargo, mantener una de sus formas de hegemonía de clase en el mismo mercado que le está siendo disputado. Y éste es precisamente el campo de lucha que han elegido algunas de las etnias indias para estructurar su contrahegemonía. Una construcción contra hegemónica que no se está dando alrededor de las instituciones políticas tradicionales, los partidos, sino alrededor de proyectos económicos y socioculturales locales (asociados en algunas instancias a nivel nacional) que se estructuran sobre la base de características culturales -étnicas substancialmente distintivas del carácter cultural mestizo no indígena. Estas especificidades étnico culturales (etnicidades locales) poseen una "imaginada" y la noción de haber sido históricamente colonizados, explotados y dominados, se constituye como el campo ideológico compartido para la construcción hegemónica de los pueblos subalternos.

Las organizaciones de productores indígenas se insertan en el debate entre el Estado y la sociedad civil sin confrontarlo. Aspiran a cambiar las condiciones sociales y económicas de sus pueblos sin embarcarse radicalmente (por lo menos en el corto plazo explícito) en proyectos políticos de desmantelamiento del opuesto. Miradas en su conjunto, por lo tanto, las organizaciones de productores indígenas ofrecen grandes ventajas a cualquier plan de desarrollo rural nacional, incluso de corte neoliberal, al reducir los costos de transacción precisamente debido a su capacidad de gestión empresarial autónoma. A más ingerencia externa del estado en la gestión empresarial de las organizaciones de productores indígenas, más aumentarían los costos de transacción. Las organizaciones de productores de productores indígenas tienen claras ventajas comparativas en el campo de la producción, porque ocupan nichos agroecológicos altamente especializados (y exóticos). La vainilla es un ejemplo, el café orgánico es otro, como lo sería cualquier tipo de producto orgánico que tuviera un mercado internacional. Existen por lo menos unos 50 productos nativos mesoamericanos que pueden ser investigados en términos de sus aplicaciones. Incluso entre las cactáceas de las zonas áridas y semiáridas pueden encontrarse posibilidades de desarrollo tecnológico.

Hay limitaciones externas, sobre todo en el campo de las reformas institucionales, que debe ser enfrentadas a través de una política claramente definida. En primer lugar, tiene que eliminarse la indefinición legal en cuanto a la tenencia y usos de los recursos indígenas. La consolidación agraria y ecológica de las comunidades indígenas mediante acciones expeditas de la Procuraduría Agraria aparece como una tarea de suma urgencia. Las anunciadas legislaciones forestal y del agua (y una reglamentación de las actividades mineras en tierras indígenas) también tienen carácter de urgencia. Las reglas en cuanto a los derechos y deberes de las comunidades, organizaciones y ciudadanos indígenas (especialmente en tanto actores económicos) deben ser establecidas con claridad (reglamentación democrática y participativa del artículo 4o. constitucional). Por otra parte, es indispensable que los viejos hábitos de interferencia y control político, el trato preferencial del Estado a las "organizaciones" dóciles, la intromisión y manipulación vía fórmulas clientelístico-corporativistas, sean eliminados. Es fundamental "despolitizar" la función del Estado como proveedor y facilitador de servicios y devolver las instancias de la administración local y regional a la sociedad civil. En este restablecimiento de hegemonía de la sociedad civil, las organizaciones de productores indígenas, las ONG y las instancias locales de administración democrática (municipios y ayuntamientos) deben desempeñar un papel combinado y de complementación. Los caminos alternativos para el logro de estos cambios democráticos han sido anunciados sin equívocos por los insurgentes mayas de Chiapas.

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Esq. 5 de Mayo y Av. Independencia

El proyecto de educación intercultural bilingüe en las regiones aimara, quechua y guaraní de Bolivia

Héctor Muñoz C.
UAM - Iztapalapa

Introducción[1]

Existe una notable divergencia entre las experiencias educativas, las investigaciones y las disposiciones legales acerca de la naturaleza y las dimensiones de las crisis de las escuelas rurales bolivianas con población indígena.

No sólo hay poco consenso sobre qué reformas son necesarias y cómo se interrelacionan la educación intercultural bilingüe, la política social y la vida económica del país, sino que además los diversos criterios no ofrecen un plan consistente

[1] Este trabajo forma parte de la evaluación externa "Apreciación del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe" que se realizó en las regiones aimaras de La Paz y Oruro, la región Guaraní de Camiri, Santa Cruz y las regiones quechuas de Chiquisaca y Cochabamba, durante agosto-octubre de 1993, por encargo de UNICEF-Bolivia y bajo la responsabilidad del suscrito.
El Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe se inició en 1989, comprende 114 escuelas, atiende a seis mil 500 alumnos de educación primaria de 1o. a cuarto grados, y se aplica actualmente en las regiones aimara, quechua y guaraní. Actualmente se estudia una expansión hacia la zona amazónica de Bolivia. El financiamiento es aportado por UNICEF-Bolivia y se opera en coordinación con el Ministerio de Educación y Cultura. Las autoridades nacionales están determinadas a extender esta política educativa a todo el sistema nacional de educación pública. De ahí la necesidad de evaluar sistemáticamente los resultados de este proyecto.
La evaluación del proyecto siguió una metodología integrada de orientación sociolingüística, para analizar las tendencia del bilingüismo social en las regiones indígenas y las actitudes de padres y maestros aimaras, quechuas y guaraníes. Las estrategias cognitivas, interactivas y programáticas del aula bilingüe fueron estudiadas con un análisis microetnográfico de 16 variables, que se comentan en la nota 23. Para analizar el aprovechamiento académico en lenguaje y matemáticas se utilizó un modelo cuantitativo de medición de microhabilidades, en Muñoz 1993. Como explicamos en otra parte, esta metodología para analizar la educación bilingüe tiene sus antecedentes en otras experiencias que hemos realizado en Perú, Brasil y principalmente en las regiones otomí (Hidalgo), mazahua (estado de México), y tzotzil y zapoteca (Oaxaca).
En esta investigación evaluativa colaboraron Paolo Venezia (UNICEF-Bolivia), Patricia Mena (Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Oaxaca, México) y los maestros bilingües Paulina Saravia y Elmer Montaño (quechuas), Fanor Chávez y Oscar Aramayo (guaraníes) y Damián Apaza y Silberio Villasanti (aimaras). Se visitaron las localidades y escuelas indígenas de San Antonio Parapetí, Kopere y Rancho Nuevo (guaraníes), Churicana, Paredón y Ragay Pampa (quechuas), y Villa Cajiata, Lacaya, Siriquiña, San Calizto, Corqueamaya, Laca, Azurita y Turco (aimaras). También se realizaron actividades de investigación en la Escuela de Avichaca, comunidad aimara que no forma parte del proyecto. Además, se contó con la indispensable e invaluable ayuda de los equipos técnicos del PEIB en las ciudades de Camiri, Sucre y La Paz. A todos los padres, alumnos, técnicos y funcionarios involucrados, mi público agradecimiento.
Este documento es una versión modificada que el suscrito presentó en las Jornadas Lingüísticas 1994, organizadas por la Maestría en Lingüística Indoamericana del CIESAS, México D.F., 14 de febrero de 1994.

para el cambio. Más bien, ofrecen nuevos contextos para discutir la reforma y repensar tanto las tendencias del sistema educacional y del gobierno como los contenidos escolares. Por lo general, las propuestas abandonan los "premodernos" objetivos de justicia social que dominaron la educación durante gran parte de este siglo y adoptan "modernos" objetivos de empleo, rentabilidad, productividad, pruralidad cultural y, ocasionalmente, de "excelencia académica"[2]. Ellos. No sólo enfocan el debate alrededor del papel de las instituciones superiores en la formación de las políticas educacionales, sino que también plantean la cuestión sobre la responsabilidad que deben tomar los diversos niveles gubernamentales en relación con las escuelas. Cabe entonces la siguiente pregunta: ¿Cuáles son el significado y el impacto de los numerosos informes, diagnósticos y evaluaciones sobre la educación bilingüe que se han realizado en los últimos años en este país?

Una perspectiva muy provechosa para interpretar la situación de la educación indígena boliviana es reconocer sus vinculaciones con la sociedad, una de las cuales se refiere a los posibles cambios estructurales que la educación puede generar. Aludimos, a modo de ejemplo, a las concepciones sociohistóricas que atribuyen un gran valor explicativo a las prácticas del pasado y a las coyunturas políticas de la educación pública. Opera en estos casos el principio de que la comprensión de los factores históricos, socieconómicos y políticos relativos a la educación nos permite un acercamiento más adecuado a la crisis y a las posibilidades de solución.

La interculturalidad y el bilingüismo en la educación boliviana son tópicos de gran actualidad y un parámetro revelador de cómo los ciudadanos de este país conciben los problemas nacionales e imaginan soluciones. En particular, cómo imaginan la validez sociocultural y la funcionalidad de la educación bilingüe actual.

La crisis de la educación boliviana de hoy se percibe como el resultado directo de las políticas del ayer y de las arraigadas confusiones acerca del papel de la escuela en la sociedad. Nuevamente, las escuelas son requeridas para ayudar a resolver los problemas sociales; de hecho ya se han dado algunos cambios porque los educadores por sí mismos intentan respuestas a las demandas externas. El currículum ha sido modificado, según muchos, para reducir las exigencias académicas; la disciplina se ha flexibilizado; se experimentan nuevas técnicas didácticas para propiciar la expresión y participación de los alumnos. En suma, la educación pública quiere renunciar a las funciones y temas de la escuela tradicional y ha mostrado disposición para realizar ajustes ante los cambios sociales masivos.

Las instituciones estatales y la estructura superior del sistema educacional han sido capaces de percibir la mayoría de las nuevas demandas, pero no han podido evitar traumas evidentes debido a los efectos de los cambios. Así, las escuelas se conciben no solamente para enseñar a los niños y proveerlos de las habilidades básicas que se requieren en una compleja sociedad tecnológica, sino también para solucionar el dilema de la discriminación social, proporcionar oportunidades para las mujeres y los pueblos étnicos, socializar a las generaciones de migrantes del campo a la ciudad y canalizar el cambio de las políticas sociales, así como la relación Estado-sindicatos.

En el campo internacional, particularmente en los debates sobre la relación educación-desarrollo económico, se han vuelto frecuentes las recomendaciones como éstas:

a) Las escuelas deben tender hacia las ciencias y las matemáticas y alejarse de aquello que tenga poca relevancia para preparar al país para la competición global.
b) La profesión de maestro ha fallado casi en todos los casos. La calidad, el salario y la autonomía de los maestros deben mejorarse con urgencia.
c) El curriculum escolar debe relacionarse más con el mercado de trabajo y atender las necesidades de la industria.
d) La enseñanza de lenguas extranjeras debe establecerse en la escuela primaria y debe otorgársele en general alta prioridad.
e) Los estudiantes deben permanecer más tiempo en la escuela y la mayoría del tiempo debe destinarse a propósitos instructivos.
f) Deben crearse nuevos programas en el nivel de preescolar.
g) Debe ofrecerse entrenamiento en computación desde niveles escolares tempranos.
h) Hay que modificar los parámetros para evaluar la competencia y las funciones de los responsables de programas en ciencias, matemáticas y lecturas.

Se ha vuelto una reiteración el postulado de que sin maestros calificados, comprometidos y motivados no puede haber calidad en la educación. Un factor clave en esto ha sido la declinación de la moral de la profesión. La educación está en crisis tanto como el sistema educacional (Cf. Guevara Niebla 1992); por eso, no es sorprendente que los informes se hayan enfocado en las escuelas normales y otros programas de formación docente.

En los últimos años se ha visto una creciente insatisfacción pública con las escuelas. La gente siente que han perdido el sentido de dirección y que el sistema educacional, a pesar del gran dinero gastado, no está produciendo. Sin embargo, hay una considerable confusión acerca de lo que podría ser producido y esta confusión es parte de la falta de dirección de la educación pública. Hay también un sentimiento, casi exclusivo de las élites, de que la economía nacional está en dificultades de largo alcance y que las escuelas, como otras instituciones sociales, deben ser transformadas para hacer a la nación más competitiva en el creciente y difícil contexto mundial.

La mayoría de las propuestas e iniciativas plantean, en suma, que el aprovechamiento ha declinado porque no se han tomado en cuenta las características socioculturales de los alumnos y también porque las escuelas no les exigen lo suficiente, no aplican criterios rigurosos para la promoción y no evalúan adecuadamente[3].

[2] Utilizo esta noción en los términos de Kelly (1985), es decir, como adecuación entre formación escolarizada y desarrollo socioeconómico de la comunidad. Para el debate de la educación de la postmodernidad véase también Aronowitz y Giroux 1991.

[3] Aunque la mayoría social piensa que ha llegado el momento de la reforma de las escuelas, sigue declinando el nivel de aprovechamiento de los alumnos, tanto en la evaluaciones como en la formación general; sin embargo,

Sin embargo, no proponen reformas sobre la manera de como adquirir y construir el conocimiento en las escuelas y sobre cómo deben organizarse.

Muchos urgen "más" de todos los temas básicos: lectura, estudios sociales, artes, habilidades comunicativas y escritura y enseñanza de lenguas extranjeras.

Con raras excepciones, la mayoría de los estudios sobre las escuelas toman muy poco en cuenta la visión de los maestros, más bien consideran las características de su enseñanza como la clave de la calidad educativa. En general, las investigaciones reflejan poca simpatía por los maestros: admiten la mediocridad actual de la profesión, proponen algunos incentivos salariales, pero raramente proponen cambios en su entrenamiento y en las condiciones en que trabajan.

En suma, no ofrecen una agenda clara para la reforma, más bien cuestionan el papel del gobierno en ella y abren el debate acerca de quiénes tienen mayores responsabilidades en el problema del rezago educativo: los padres, los maestros, los funcionarios o el Estado.

Los tiempos de cambio en Bolivia, ineludibles para el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, exigen ir más allá del enfoque indianista de la escuela bilingüe, a fin de aportar los elementos sociolingüísticos, culturales y metodológicos que requiere la concepción intercultural de la educación nacional.

Antecedentes evaluativos del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe

El Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe posee un estimable acervo de autoevaluaciones que ha permitido a sus gestores y aplicadores identificar prácticamente todos los principales logros y dificultades. Se cuenta por ello, tanto en los niveles de administración y de supervisión como en los de operación docente, con una considerable cantidad de "información conocida", que en determinada concepción etnográfica es considerada como "tipificaciones prematuras" (Erickson, 1987), las cuales dan forma a un conjunto de concepciones que generan acciones y estrategias muy determinantes en su política de trabajo[4].

La investigación evaluativa que realizamos a fines de 1993 examinó cuidadosamente tales tipificaciones, con el propósito de verificarlas, de establecer una interlocución con el equipo técnico en torno a los principios y resultados asumidos, y de intentar la continuidad de las reflexiones producto de las autoevaluaciones. A modo de anticipación metodológica podemos indicar que en nuestro trabajo no aparecen contenidos diferentes a los ya aportados por las autoevaluaciones, más bien se trata de una diferencia en la jerarquización y la sistematización de los problemas. Posiblemente se traten también temas de la educación bilingüe, tales como el alcance

estos últimos aspectos no parecen estar en el centro del interés en el cambio educativo. En un trabajo de Hutchins (citado por Kelly 1985), se plantea que las escuelas no enseñan a los estudiantes a aprender o pensar críticamente. Más bien han internalizado en la cabeza de los estudiante bits fragmentarios de información y han fracasado en hacer que los alumnos se familiaricen con todos los aspectos del conocimiento y con las interrelaciones de conocimientos generados por diferentes disciplinas.

[4] A modo de ejemplos de lo que comentamos véase Convenio MEC-UNICEF 1990, PEIB 1990 y 1992.

de la interculturalidad global y el papel de las etnias indoamericanas en la actual coyuntura sociocultural de la nación boliviana[5].

Un antecedente central en este panorama son los trabajos del Equipo Técnico de Apoyo a la Reforma Educativa[6] (ETARE 1993), que desde su rango oficial ha expresado ampliamente la necesidad de la Educación Intercultural Bilingüe en los términos siguientes:

1) El modelo educativo vigente carece de pertinencia lingüístico-cultural y refleja la falta de relevancia social del sistema

[5] Durante mi breve estancia en el país he percibido que las principales definiciones y políticas de la educación bilingüe provienen de especialistas o de instituciones, es decir, de arriba o de fuera del PEIB. Esta impresión remite a una falta de poder o de interés profesional por parte del equipo técnico del PEIB. Infelizmente, por la premura de la evaluación no pude estar en contacto regular con el personal del proyecto, por tanto, esta impresión no puede considerarse un juicio definitivo. Para más elementos del trabajo véase Muñoz 1993, reporte técnico.

[6] El Equipo Técnico de Apoyo a la Reforma Educativa ((ETARE) es una instancia gubernamental que depende directamente de las principales autoridades nacionales en materia de desarrollo y educación, y que en la práctica propone los planes y las estrategias para la reforma de la educación boliviana.

educativo en su conjunto. En la práctica, por ejemplo, no existen diferencias sustanciales entre los programas de estudio de la escuela urbana y la rural.

2) La orientación político-pedagógica (homogeneización lingüística y cultural) se consagró en el Código de la Educación Boliviana de 1955, producto de la revolución nacionalista de 1952, que por vía legal desindianizó y "campesinizó" a las poblaciones quechuas y aimaras, y postuló su asimilación a un cauce común de corte occidental y de habla castellana.

3) Después de 40 años se constata que el modelo educativo imperante, de naturaleza homogeneizante, no ha logrado ni sus objetivos político-culturales ni sus objetivos educativos.

El ETARE ofrece, además, una de las descripciones más eficientes de la situación lingüística del país. Agrupa los 33 grupos etnolingüísticos en tres categorías:

a) Las dos grandes mayorías nacionales: quechuas (57% de la población total del país).

b) La población monolingüe de habla castellana (40% de la población).

c) La gama diversa de pueblos minoritarios (30 a 35) de densidad poblacional variable, que representa el 16% a nivel nacional, pero cuya presencia a nivel regional es determinante. Entre ellos, se encuentran los guaraníes con aproximadamente 60 mil hablantes; los moxeños, con 40mil chiquitanos, con 30 mil, y los guarayos, con 10 mil[7].

Dada esta situación, no es raro que desde hace mucho exista conflicto entre el modelo de escuela imperante para hispanohablantes, y una realidad eminentemente indígena o campesina de habla originaria[8].

En otro apartado, el ETARE ratifica la importancia de los programas bilingües, apoyándose en los principales beneficios registrados en diferentes experiencias internacionales, a saber:

1) Ofrecen al niño hablante de una lengua vernácula mayores posibilidades de éxito escolar, por el uso de la lengua materna indígena (LI) y la recuperación de contenidos pertenecientes a su cotidianeidad y acordes con su visión del mundo.

2) Permiten la posibilidad de aprender una segunda lengua (L2) de manera eficiente, tanto a nivel oral como escrito, sobre la base del aprendizaje y el desarrollo logrados en la lengua materna.

3) Contribuyen al desarrollo de un sentimiento de autoafirmación personal y de una imagen positiva de sí mismo.

4) Coadyuvan a la restitución de vínculos comunicativos fluidos entre el educando y los mayores de la comunidad.

5) Preparan al niño para vivir y trabajar exitosamente en una sociedad plural, valorando y apreciando su propia cultura, así como las de las otras personas con las que entra en contacto[9].

D'Emilio y Albó (1991), por su parte, identifican en los últimos años dos etapas en la aplicación de un enfoque intercultural bilingüe en el nivel de educación primaria: "la primera, hasta 1983, en la que se dieron algunas experiencias puntuales, a pesar de no contar con planteamientos o propuestas consistentes por parte de instituciones y sectores sociales interesados y, por ende, en un clima poco favorable para su desarrollo y extensión. La segunda, a partir de ese año, caracterizada por una dinámica casi inversa: una gran abertura en cuanto a la elaboración de nuevos enfoques, acompañada por la ausencia de iniciativas concretas y sostenidas", excepción hecha de una experiencia de la Comisión Episcopal de Educación[10].

En lo que respecta al respaldo jurídico y a las confusiones y faltas de rigor en la aplicación de las medidas legales favorables a la Educación Intercultural Bilingüe, paradójicamente han dificultado la puesta en práctica de estas ideas[11]. En 1983 se decreta la creación de asignaturas obligatorias en lenguas indígenas, sin diferenciar entre monolingües del español, del quechua o del aymara, y sin tener en cuenta los distintos niveles de bilingüismo de la población escolar[12].

Debido a estas omisiones, la encomiable iniciativa de introducir la educación

[7] La vigencia de las lenguas indígenas en Bolivia marca también la cotidianeidad de las ciudades más importantes: (en 10 ciudades, 47.5% de los jefes de hogares son hablantes de lenguas originarias. Un censo de 1976 determinó que en el sector rural únicamente 27% de los niños entre cinco y 14 años eran monolingües hispanoahablantes; el resto eran monolingües de lengua originaria o bilingües que sabían también algo de castellano.

[8] Un estudio sociolingüístico de 1989 detectó que en las zonas quechua y aimara el 82% de los niños de cinco a seis años, que todavía no asistían a la escuela en 36 comunidades rurales de los departamentos de La Paz, Oruro, Cochabamba, Chuquisaca y Potosí eran monolingües de habla quechua o aimara. Además, es necesario considerar las escasas posiblidades que tienen muchos educandos del medio rural para avanzar en sus estudios más allá del tercer grado. De un total de ocho mil 933 centros educativos, cuatro mil 886 (54.6%) cuentan con un solo maestro y ofrecen únicamente los tres primeros grados.

[9] Agrega el ETARE que ahora existe claridad y sustento investigativo acerca de algunos postulados básicos de la educación bilingüe en América Latina, tales como:

1) El bilingüismo infantil no constituye problema alguno para el aprovechamiento académico de los niños indígenas y menos aún para la adquisición y aprendizaje eficiente de un segundo idioma.

2) El uso escolar del idioma que conoce mejor el educando en su aprendizaje de la lengua escrita ofrece ventajas cognoscitivas, afectivas y educativas.

3) Es necesaria una fase oral de entrenamiento antes de pasar a la lectura y escritura de una lengua diferente a la utilizada en el hogar.

4) Tiene ventajas para el educando un sistema educativo que apunta al desarrollo de un bilingüismo aditivo, ya que el manejo de dos sistemas lingüisticos está asociado con una mayor flexibilidad cognoscitiva y con el uso descontextualizado del lenguaje en general.

5) Los educandos deben adquirir un mbral de desarrollo en un segundo idioma antes de estar en capacidad de participar activamente en clases impartidas en el nuevo idioma y de desarrollar operaciones lógico-cognoscitivas en el mismo. Cf. también Amadio y Zúñiga 1989: 49 ss.

[10] Durante la primera etapa, señalan estos autores, las principales experiencias de la educación formal bilingüe realizadas en Bolivia fueron el Proyecto Educativo Rural I, dirigido a población quechua del departamento de Cochabamba, y el Proyecto Educativo Integrado del Altiplano, dirigido a población aimara del departamento de La Paz. Durante la segunda etapa, cabe señalar el Proyecto Texto Rural Bilingüe de la CEE, para aimaras de la Paz y su más reciente iniciativa con población quechua. Las dos primeras experiencias se insertaban en proyectos más amplios, donde la educación sólo era un componente, y por ausencia de lineamientos explícitos asumen un modelo de transición para la educación bilingüe (Cf. Plaza & Albó 1989). El proyecto de la CEE es el primero que plantea el mantenimiento del aimara durante toda la escolaridad.

[11] La resolución ministerial 795 de 1983, por ejemplo, ordena la inclusión del aprendizaje del aimara, quechua u otra lengua correspondiente al área cultural como materia obligatoria, sin establecer distinción alguna entre el carácter de lengua materna y el de segunda lengua.

[12] Semejante confusión se observa en el importante documento "Política y Planes de la Educación Rural

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA

bilingüe en los programas rurales del Ministerio de Educación y Cultura de 1985 no ha tenido mayores repercusiones, pues ni se capacitó a los docentes, ni se elaboraron textos o guías metodológicas. Parece haber faltado un deslinde entre el plano ideológico y el metodológico, entre los grandes objetivos y las estrategias de acción, entre el entusiasmo y la capacidad real de operar cambios sustantivos en el aula[13].

Las organizaciones gremiales del magisterio y demás organizaciones sindicales del país, destacan D'Emilio y Albó, han incorporado a sus plataformas reivindicativas la educación intercultural bilingüe. Puesto que no nos detendremos mayormente en este aspecto, baste señalar que estas instituciones ayudan en mucho a crear condiciones sociales favorables para la implantación de esta modalidad educativa. Desde 1984 la Confederación Nacional de Maestros Rurales de Bolivia (Conmerb), en su Plan Global de Reestructuración, plantea la necesidad de una Educación Intercultural Bilingüe.

Asimismo la Confederación de Trabajadores de la Educación Urbana de Bolivia asume la formación del hombre pluricultural como uno de los objetivos de la educación (1988).

Finalmente, la Central Obrera Boliviana, en su Proyecto Educativo Popular, reivindica la educación intercultural bilingüe en el marco de un mantenimiento y desarrollo permanente de las lenguas y culturas nativas, junto con el aprendizaje y el desarrollo de la lengua de comunicación nacional.

Desde una perspectiva popular, y a través de singulares reflexiones colectivas y directas, la Asamblea del Pueblo Guaraní[14], planteó en junio de 1993 una serie de apreciaciones acerca del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe en su región, que incluyen críticas a la gestión del equipo técnico y orientaciones como: "la lucha hoy se da por el conocimiento, por el estudio; saber leer y escribir son las principales armas de la modernidad y hay que usarlas para continuar nuestra marcha en esta historia". (Vásquez 1993:2).

Según esta organización étnica, los mayores problemas de la Educación Intercultural Bilingüe en la región guaraní son la falta de maestros, el desplazamiento de la lengua guaraní en un sector considerable de niños en edad escolar y la cobertura parcial de este proyecto, ya que no se atiende a todas las comunidades guaraníes. En sus conclusiones plantea que:

1. La Educación Intercultural Bilingüe es un postulado de los guaraníes y un mandato de la Asamblea del Pueblo Guaraní desde su creación.
2. Debe continuar la Educación Intercultural Bilingüe, porque ha empezado con buenos resultados y porque en el futuro los niños no estarán rezagados ni marginados.
3. El equipo técnico del proyecto debe buscar la aprobación de la Asamblea del Pueblo Guaraní sobre sus planes de trabajo, sin distinguir si trabajan para la institución TEKO-Guaraní[15].
4. Los profesores guaraníes deben respetar a sus hermanos comuneros y a las autoridades comunales. Deben ser un ejemplo para los guaraníes de otros países.

Tomás Robles (1993), por su parte, aborda aspectos centrales del aprovechamiento escolar de los alumnos guaraníes, entre otros:

a) Los alumnos de las escuelas del proyecto, en términos generales, muestran ventajas significativas con respecto a los de las escuelas de control.

b) Los alumnos bilingües no realizan producciones orales satisfactorias en guaraní, probablemente por defecto de los instrumentos. Sin embargo, los padres de esos alumnos critican la excesiva utilización del guaraní en la comunicación de sus hijos, lo que perjudica el mayor uso y dominio del castellano.

c) Las mediciones realizadas indican que los alumnos de las escuelas del proyecto han afianzado sus habilidades de lectura y escritura al llegar al segundo grado.

d) Las mediciones indican también que los alumnos no ejercitan suficientemente la escritura al dictado.

e) Ultimamente los padres han intensificado la exigencia del aprendizaje del castellano, por eso los maestros no bilingües y los padres prestan más atención a esta lengua.

En lo que respecta a los maestros bilingües, Robles plantea que "se han apropiado de las ideas, propuestas, métodos y técnicas del PEIB a través de la práctica de la capacitación y especialmente de su experiencia en el aula. Es importante señalar que son los maestros interinos los que muestran mayor permeabilidad a las metodologías de la EIB" (Robles, *Op. cit.*, 25). Aunque más adelante admite: "Uno de los factores que pueden ayudar a explicar este alto porcentaje de retenidos en el primer grado es la inexperiencia y desconocimiento de las metodologías por parte de la mayoría de los maestros que ingresan al PEIB" (*Ibídem*: 48).

Desde una perspectiva global, Robles comenta que el avance del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe produce un conflicto, debido a que desplaza a maestros hispanohablantes, el cual se manifiesta principalmente en los niveles académicos,

Intercultural Bilingüe" de 1985, en el cual se omite la necesaria contextualización sociolingüística de las distintas poblaciones indígenas.

[13] Por otra parte, ciertos planteamientos del gobierno anterior (que no llegaron a aplicarse) también resultaron radicales. El "Libro Rosado", por ejemplo, si bien presenta de manera más clara el marco teórico de la EIB, plantea la introducción del castellano como segunda lengua sólo a partir del tercer grado. Esta decisión no consideró el problema de la deserción escolar temprana y las expectativas de los padres de familia; Amadio y Zúñiga (*Op. cit.*: 46) coinciden: "No se entiende el porqué de esta incorporación del castellano recién a partir del tercer grado... No hay experiencias en países vecinos que indiquen esta conveniencia, más bien, en todos los proyectos el castellano oral se introduce en el primer grado".

[14] La función de la Asamblea del Pueblo Guaraní constituye un episodio muy significativo en la aceptación comunitaria del PEIB por la población guaraní. La solidez política de esta organización étnica ha permitido radicalizar un proceso de control social sobre el sistema escolar, que parece ser la mejor vía para transformar el sistema educativo y vincularlo con los cambios reivindicativos de los pueblos indígenas. Tan fuerte es la presencia de este organismo que opaca los logros técnico- pedagógicos de la experiencia.

[15] Se trata de una organización no gubernamental, vinculada a la Iglesia Católica, que desarrolla un programa de apoyo al grupo guaraní de Camiri, Santa Cruz. Abarca diversos proyectos, entre los cuales incluye el educativo. En este caso, el PEIB ha congregado esfuerzos de la Asamblea del Pueblo Guaraní, UNICEF Bolivia, TEKO-GUARANI y autoridades regionales del Ministerio de Educación.

como el bajo aprovechamiento escolar y lingüístico de los alumnos en Español y el retraso en la elaboración de los materiales didácticos, y en un nivel administrativo y político[16].

Para completar el cuadro de autoevaluaciones de la experiencia educativa en la región guaraní, nos parece conveniente recuperar los planteamientos del líder indígena Enrique Camargo (citado en UNICEF/CIDOB 1993:8), que son significativos porque muestran que en la organización étnica prevalece la dimensión étnico-política sobre los requerimientos técnicos del desarrollo pedagógico:

"A partir de 1989, se inicia la educación intercultural bilingüe con el apoyo de UNICEF Y TEKO-GUARANI, primero se realiza un estudio sociolingüístico que sólo sirvió para cuestiones operativas, ya que la Asamblea del Pueblo Guaraní se sobrepone a este estudio, decidiendo rechazar el carácter experimental del proyecto, tomando otros criterios para la aplicación de la experiencia, tales como:

a) Cerca de la población de Camiri.
b) Presencia del castellano para probar la fuerza de la lengua materna indígena (L1).
c) En San Antonio de Parapeti, cerca de la línea férrea."

Logros:

1. El pueblo guaraní asumió la conciencia clara de hacer educación con su lengua.
2. En el aula los niños no tienen dificultad para estudiar, pierden el miedo al maestro y su participación es mayor.
3. El maestro ya no tiene necesidad de utilizar una vara para enseñar.
4. Los padres de familia se dan cuenta de por dónde avanza su hijo y qué aprende.
5. Hay una familiaridad entre padres de familia y profesor; antes el señor profesor "sabía" lo que hacía y el padre de familia no.

Dificultades:

1. La formación de los maestros no satisface las necesidades de la educación intercultural bilingüe, aspecto que deberá ser tomado en cuenta por la reforma educativa.
2. La actitud negativa de los docentes castellanohablantes hacia la educación intercultural bilingüe, ya que dicen que la "calidad no es buena", que "los niños se están atrasando". Además hay un temor a ser desplazados." (UNICEF y CIDOB 1993: 8-9).

Por otra parte, la experiencia del proyecto en la región quechua de Cochabamba fue caracterizada, en un informe de actividades de 1992, en los siguientes términos divergentes: a) se han dado conflictos locales entre maestros y campesinos; b) los núcleos no han podido estabilizar su funcionamiento académico sino hasta el final del ciclo escolar; c) ha habido deserción de maestros e improvisación de maestros interinos; d) los maestros reflejan desconocimiento del manejo metodológico, a pesar de estar capacitado; e) faltan incentivos para el personal docente por el aumento de trabajo que implica el mayor dominio técnico-pedagógico que requiere la Educación Intercultural Bilingüe.

Sin embargo, en sus conclusiones este documento indica:

1) Una vez demostrada que la EIB está arrojando resultados positivos[17] habrá necesidad de producir textos en cantidad, con la posibilidad de llegar a una expansión total en el área rural.

2) Es una educación acorde con la realidad sociocultural del pueblo, que tiende a transformar la educación actual.

3) A pesar de los abandonos, la presente gestión fue positiva y muy regular." (PEIB-Quechua 1992:8).

Por otra parte, Apala y Huanca plantean: "Así como consideramos la necesidad de un enriquecimiento en su lengua materna; también juzgamos indispensable garantizar no sólo el acceso al castellano, sino, además, permitirles un aprendizaje y apropiación de esta lengua para facilitar su potencial comunicativo en situaciones de índole diversa." (1992:8).

Como pocos, se ocupan de la cuestión didáctica de la enseñanza del lenguaje y sugieren que la selección de la metodología está determinada por la estrategia adecuada para el logro de habilidades receptivas y productivas[18]. En concreto, plantean que la eficacia metodológica depende de tres aspectos: 1) manejo por el docente; 2) adecuación al entorno cultural y a la estructura de la lengua, y 3) apoyo en recursos instruccionales.

El trabajo "Dos años de educación intercultural bilingüe en Bolivia:... "avances y dificultades", de Lucía D'Emilio (1992), es uno de los intentos de autoevaluación de mayor envergadura autoevaluativa. Presentaré con mayor detalle el contenido de este trabajo, porque establece tipificaciones muy aceptadas acerca del impacto y del desarrollo actual del PEIB.[19]

1) La conducción de la propuesta del proyecto que se da a través de docentes que asumen su condición de miembros nativos de las culturas originarias (extracción campesina, hablantes de lenguas indígenas, gestores de proyectos étnicos reivindicativos), constituye una condición de arraigo y de aceptación social del proyecto. Sin embargo, los atributos culturales (caso andino) pueden incidir de manera muy diferente en el desarrollo político de la comunidad étnica (caso guaraní). Por eso, actualmente se presentan resultados heterogéneos dentro del PEIB en lo que respecta al aprovechamiento y a la vinculación escuela-comunidad.

2) Los niños aprenden mejor que sus pares pertenecientes a escuelas no bilingües; los primeros se sienten más a gusto y son evidentes sus avances en los procesos de aprendizaje. Le han perdido el miedo al castellano.

[16] La encomiable gestión del PEIB en la región guaraní para elevar el nivel de la formación del docente se refleja en la intrincada historia de las relaciones con las autoridades educativas de la zona y con la Escuela Normal de Charaguaya, que no ha llegado todavía a buenos términos, ni ha producido los resultados esperados. Sin embargo, constituye una de las estrategias con mayor potencialidad en este crítico asunto.

[17] Reiteradamente se hace mención en el documento a resultados favorables, tales como buena comprensión de los alumnos, afianzamiento de la lectura, buen rendimiento en la lectura oral y adecuado entendimiento de los mensajes subyacentes en los textos.

[18] Critican la ausencia de propuestas específicas sobre la materia, sin explicar exactamente si se refieren a la situación boliviana o a la problemática general de las minorías étnicas. En este segundo sentido tal afirmación es absolutamente injustificada si consideramos la amplísima bibliografía y las experiencias internacionales .

[19] Como se explica en el capítulo de la metodología de este estudio, el contenido de las tipificaciones constituye referencias sumamente interesantes de confrontar y discutir.

3) Los padres de los alumnos del proyecto están al corriente de si sus hijos aprenden, especialmente en lectoescritura.

4) La cobertura del proyecto es altamente diferente en las culturas andinas y las de cultura oriental[20]. En efecto, la población escolar del proyecto en las regiones aimara y quechua tiene relevancia cualitativa, antes que cuantitativa. Por el contrario, la cobertura en el caso guaraní alcanza el 20% de la población infantil en edad escolar básica. Por lo tanto, el éxito de la experiencia en la cultura guaraní tiene un potencial de generalización más factible.

5) Más alla de lo previsto, el proyecto en la región guaraní ha generado mejores y mayores resultados.

6) De lo que se colige que donde funciona la educación intercultural bilingüe, lo hace bien de verdad. Las fallas no son atribuibles ni a la metodología, ni a los textos, ni a la capacitación, sino que dependen de otros factores. Los contextos sociales, políticos y organizativos influyen directamente en los resultados de los centros educativos, puesto que permiten una evaluación constante y compartida del trabajo. Es un proceso que conduce a la cogestión de la educación pública. El caso más destacable es la Asamblea del Pueblo Guaraní, que ha propiciado la participación de los padres en la toma de decisiones sobre la marcha del plantel escolar y en la evaluación del maestro.

7) La educación intercultural bilingüe ha desencadenado procesos de revitalización lingüística, lo que ha ocurrido con singular fuerza en la región guaraní.

8) Se ha fortalecido la solidaridad étnica por encima de los intereses personales. Ha podido apreciarse que el compromiso de los maestros guaraníes se establece con sus comunidades y autoridades tradicionales antes que con el gremio magisterial. Así, el proyecto de educación bilingüe se articula con los proyectos de desarrollo que se ejecutan en la zona y con la identificación de las necesidades básicas de aprendizaje.

9) El obstáculo principal para la implantación del proyecto son los maestros, donde quiera que estén colocados dentro del sistema educacional, a lo que debe agregarse la crisis vocacional, salarial y de prestigio social de la función docente; también los errores de estrategia y de planificación, como por ejemplo el centralismo en la clásica prioridad de la producción de textos.

Otro aspecto significativo es el autoritarismo del maestro y su limitada formación de base.

A modo de sumario, podemos postular que las principales aserciones derivadas de las autoevaluaciones son:

1) El factor clave de la transición educativa bilingüe hacia niveles superiores es el control comunitario del proceso escolar. Es decir, la dimensión sociopolítica prevalece sobre la dimensión técnico-pedagógica en la gestión del proyecto.

2) Las condiciones sicosociales favorables para el alumno indígena garantizan el aprovechamiento académico; centralidad absoluta tiene en este sentido el factor lingüístico. El nivel de aprovechamiento académico de los alumnos de las escuelas bilingües de cualquier región étnica es mayor en cualquier caso.

3) La escuela puede inducir la nueva composición del bilingüismo social en las comunidades.

4) El maestro bilingüe actual no garantiza la apropiación adecuada de la modalidad intercultural bilingüe.

5) El proyecto ha generado mayores y mejores resultados en la región guaraní[21].

Apreciación global: primeros resultados

Una de las características notables del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe de Bolivia es su condición de sistema escolar puesto en operación. Aunque todavía es calificable como un microsistema interregional, ofrece garantías plenas de generalización a todo el país, todavía muy determinado por la tutela de la UNICEF[22], y tiene una trascendencia histórica y ejemplar porque pronto podrá concluir el ciclo primario completo de una generación pluriétnica de alumnos, con la que se ha cumplido programáticamente un modelo académico bilingüe, que puede clasificarse técnicamente como de "mantenimiento y reivindicación".

Dentro de la historia de la educación indígena latinoamericana, este solo hecho, sin más adjetivos, resulta excepcional y promisorio.

En 1994 podrá romperse la casi axiomática imposibilidad histórica de aplicar exhaustivamente una modalidad de educación bilingüe en los contextos latinoamericanas de discriminación y desigualdad sociolingüística. Los logros profundos, las enseñanzas fundamentales de esta experiencia, ameritan una sistematización con el mayor rigor científico y en el marco de un proyecto emancipador y democratizante.

Las observaciones realizadas en las aulas del proyecto muestran que está en marcha un significativo proceso de reconstitución interactiva y programática del proceso de enseñanza-aprendizaje, producto de la restauración de la función pedagógica que se le asigna a la lengua materna y del mayor espacio que se ha abierto para la participación de los alumnos indígenas.

Por razones que no podemos determinar con precisión, los docentes bilingües exhiben concepciones cognitivas

[20] "Oriental" es una expresión que alude a la localización territorial de la cultura guaraní dentro de las latitudes sudamericanas.

[21] La operación metodológica que acabamos de realizar tiene un efecto delimitante en cuanto al alcance de los contenidos que deseamos analizar. Si bien es cierto que corremos el riesgo de reducir o eliminar injustificadamente aspectos de análisis, me parece extremadamente "pedagógico" el intento, porque puede servir para fijar los grandes temas o tareas que el equipo técnico debe discutir y comprender a fondo, internamente y con observadores externos, como es mi caso. Dicho de otra manera, ha quedado colocada una pauta de temas esenciales en la visión de los protagonistas del PEIB con respecto a su propio trabajo.

[22] Es un hecho que el PEIB tiene una conducción determinante formal-informal de los funcionarios de UNICEF, como una forma de mantener las características políticas, organizativas y técnicas previstas originalmente. Situación que percibo como un impasse, un punto de suspenso, respecto a definir de quién es verdaderamente la gestión. Por el momento, el soporte financiero dirime en mucho la forma de la toma de decisiones, pero no estoy en condiciones de fundamentar más a fondo esta impresión ya que esta evaluación no incluyó un análisis institucional del PEIB, el cual también es una necesidad en vista de los planes gubernamentales que intentan implantar la educación intercultural bilingüe como política de todo el sistema educativo nacional.

cuestionables acerca de cómo consolidar la adquisición del conocimiento escolar, que consisten en culminar la enseñanza en alguna actividad relacionada con la escritura. Es decir, predominan las estrategias cognitivas que propician un aprendizaje no significativo, donde la repetición y la lectura coral son los principales instrumentos cognitivos (Véase cuadro adjunto).

La transferencia lingüística, en sus consecuencias cognitivas y de interacción, no ha operado plenamente en las áreas donde hay un claro predominio de la lengua originaria. Esta situación requiere no sólo una investigación a fondo, sino un efectivo plan de reuniones entre asesores, maestros y padres, para aclarar que no es grave que en el tercer grado no se observen signos claros de la transferencia cognitiva y conversacional de la lengua materna al castellano, dado que ese proceso requiere condiciones académicas favorables y un bilinguismo sin discriminación. Los alumnos muestran efectivamente estar en buenas condiciones de lectura y producción textual en lengua materna (L1), pero se necesita asegurar la base comprensiva y aumentar el efecto de exposición al castellano (escuchar más L2 en la comunidad y en la escuela, por ejemplo) para que la transferencia tenga un impacto más provechoso y duradero. De hecho, no se sabe de experiencias en otros contextos en las que la transferencia académico-lingüística se produzca en un nivel intermedio de la educación básica. En mi opinión este es uno de los efectos asistemáticos de la asesoría técnica, que muestra una insuficiente comprensión científica del problema del bilingüismo social, a la luz de la interculturalidad actual (Véase cuadro adjunto).

Los textos producidos por el equipo técnico del PEIB[23] cumplen una función estructurante en la didáctica del docente bilingüe. De hecho, son la lección misma. Por razones socioeconómicas y de preparación de los docentes esto representa una ventaja. La propuesta del equipo llega así directamente a los maestros. Sin embargo, se presentan algunas situaciones no deseables, como que el maestro organice su lección sobre la lectura del texto en el momento mismo de la clase y que prefiera las actividades más sencillas de aplicar, lo cual implica cierta descontextualización con respecto a la metodología global del PEIB. En realidad, una serie de actividades inspiradas por los textos en el contexto específico de la clase no son reconocibles como parte del enfoque del PEIB. En el

ESTRATEGIAS COGNITIVAS
aula bilingüe

APERTURA	DESARROLLO	CLAUSURA
ESTILO PRACTICADO Organización no explícita de la clase. Prresentación discursiva del tema. Referencia difusa al entorno y la cultura	Lecturas corales e individuales. Repeticiones sucesivas. Complementación de ejercicios patrones	Dictados, copias, lectura de respuestas (culminación en la lengua escrita).
ESTILO ALTERNATIVO Organización participativa del aula Acuerdo sobre tema formas de trabajo y participación.	Trabajos interactivos. Comprensión de significados Auto evaluaciones. Aplicaciones sencillas. Referencia entorno	Nuevas aplicaciones Interactivas (instrumentalidad de la lengua escrita. Exposición de resultados. Reflexiones

BILINGÜISMOS ORIGINARIOS Y MODERNOS

SOCIEDADES TRIBALES		NACIONES CONTEMPORANEAS	
territorialidad ancestral poder tribal raza / parentesco:		lengua nacional " " " "	alto status " " " "
RESULTADOS DE DESARROLLO LINGÜISTICO (1) Lengua materna + L tribal 2 + LT3 + LTn... (2) Dialecto originario de la lengua tribal	oralidad primaria secunda-ria	" " " " " " idioma local, regional	" " " " " " bajo prestigio
IDEAL PLURILINGÜE	IDEAL MONOLINGÜE >>>>	PLURALIDAD DEMOCRACIA LINGÜISTICA ??	

[23] Que no fueron materia de estudio en esta investigación, sobre todo por razones prácticas.

momento actual del proyecto, la "recuperación del sentido" de los textos puede ser una de las líneas de capacitación más significativas. El equipo técnico puede darse a la tarea necesaria de hacer llegar la propuesta metodológica del proyecto profundizando en el uso del texto.

Pese al mejoramiento de las condiciones de expresión oral de los alumnos por el uso de la lengua materna y por el predominio de un clima cordial dentro del aula, la didáctica de la clase y el tratamiento del conocimiento se centran en las acciones del profesor, lo cual deja a la participación de los alumnos únicamente la posibilidad de respuesta.

Es preocupante observar que los ciclos temporales de enseñanza no concluyen en los períodos horarios. De hecho, la mayoría de las clases observadas no exhiben una clausura formal, lo cual sugiere un desarrollo errático en los ciclos de tratamiento del conocimiento escolar.

Los impactos derivados de la conducción y las estrategias del docente son parcialmente favorables a la metodología

bilingüe. En la mayoría de las experiencias didácticas observadas se constata que los resultados más estables en términos de aprovechamiento se derivan de enfoques didácticos de corte tradicionalista, es decir, aquellos que enfatizan la disciplina y el control del grupo por el profesor y que se orientan hacia una enseñanza centrada en la información, vía procedimientos no necesariamente comprensivos. Es un hecho que los docentes del PEIB no han conseguido apropiarse medianamente de los objetivos, métodos y técnicas planteadas por el proyecto. En este punto también discrepamos con las autoevaluaciones que dan por cumplida la apropiación (Véase cuadro adjunto)[24].

[24] A modo de ejemplo mostramos una sencilla serie diacrónica de clases observadas en una de las áreas escolares visitadas. La observación se hizo a partir de un modelo etnográfico de 16 variables, entre las cuales consideramos: el clima sociopedagógico (CS), conducción/focalización (CF), tipo de metodología (ME), actividades de enseñanza, punto de vista del profesor (EN), actividades de aprendizaje, punto de vista del alumno (AP), uso de la lectura (LC), uso de la escritura (ES), lengua usada por el profesor (LP) y lengua del alumno (LA), por ejemplo. Las barras muestran las acciones y resultados del aula. La línea representa una especie de perfil deseable de un aula que sigue un modelo bilingüe. Además, la gráfica muestra tres momentos de la clase: apertura, desarrollo y clausura. Esta técnica fue diseñada y aplicada por primera vez en la zona mazahua del Estado de México, con

PERCEPCION DE LA EDUCACION BILINGÜE
efectos del PEIB en la práctica docente, según nivel importancia y categorización

Pre y postcuestionarios a maestros PEIB, cuyas clases fueron registradas, 1993

Los padres o las organizaciones comunitarias, por su parte, han generado una reapropiación del proyecto motivados por el discurso sociopolítico que sustenta la legitimación de esta experiencia. Es decir, para los padres los problemas formativos y las modalidades de aprovechamiento académico no son el centro de interés, debido que le dan prioridad a los objetivos de equidad, de continuidad educativa y de control comunitario sobre el proceso educativo (Véase cuadro adjunto).

Un hallazgo significativo de la técnica pre-postpercepción de la clase muestra que los maestros no pueden recuperar formalmente los rasgos específicos de su propia práctica docente. De hecho, valoran dominantemente el uso del idioma materno y cierta orientación de respeto o cordialidad con los alumnos. La construcción/estructura técnica de la lección no está visible en la reflexividad formal de los maestros. Esta baja atención no necesariamente se correlaciona con un nivel de poca calidad de la enseñanza, pero tampoco puede descartarse que ocurra así. Esta estrategia de representación constituye un gran obstáculo para la apropiación técnica de la propuesta del proyecto, que debe ser examinada con extremo cuidado. Otro aspecto vinculado a esta situación es la asesoría técnica que proporciona el PEIB, ya que no es reconocible un efecto sistemático de la función asesora.

La evaluación y la discusión técnica, como prácticas normales (no excepcionales) dentro del plantel docente del núcleo y de las escuelas, podrían constituir medios para reinstalar el proceso técnico de la enseñanza en la cotidianeidad del mundo escolar. Sin embargo, gran parte de los docentes y de los asesores todavía no muestran indicios de haber madurado la importancia de las actividades de evaluación y de discusión técnica. Por ello, la aplicación de los instrumentos correspondientes a este estudio generó anticipaciones, tensiones y presiones que redundaron en una disminución de la validez y la autenticidad de las evaluaciones.

En cuanto a la comunidad, es francamente admirable y desusado el apoyo sociopolítico que los padres y las organizaciones comunitarias prestan al proyecto. Gracias a este decidido apoyo muchas deficiencias y resultados adversos cuentan con un tiempo mayor de comprensión y de solución. Como se expuso más arriba, por el momento el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe significa para las comunidades indígenas más una gestión social de participación y control que una gestión de calidad educativa.

Las comunidades étnicas rurales se caracterizan, entre otras cosas, por un alto grado de lealtad etnolingüística y de realización acciones reivindicativas respaldadas por el conjunto de la comunidad. Es decir, prevalecen condiciones subjetivas muy favorables para una experiencia educativa que coincida con esos principios. Sin embargo, esta identificación o cohesión entre escuela y comunidad puede no ser interpretada correctamente por los programas etnicistas como una forma de "expropiación" de la escuela por parte de la sociedad étnica para introducirle nuevos contenidos y nueva orientación. En ese contexto se adicionan otras condiciones subjetivas, entre las cuales cabe mencionar el sentido propósito de adquirir dominio del castellano. Históricamente el contenido del horizonte "bilingüista" ha sido, bastante mal interpretado. En los casos observados, como en tantas otras experiencias internacionales, se expresa una concepción endógena del grupo étnico con respecto al tipo de contacto que establece con la sociedad nacional y el tipo de soluciones que se esperan a partir de la adquisición del bilingüismo funcional pluralista, tales como el acceso de los hijos a la escolaridad superior, al mundo del trabajo y a la igualación socioeconómica con los demás ciudadanos de la nación. En el momento actual del proyecto, el relativo retardo en la transferencia cognitivo-lingüística se constituye, en un riesgo y en una espera finita.

Dentro de la lógica de los sistemas reflexivos, representacionales, los padres desarrollan una concepción idealizante de la lengua en torno a modelos funcionales (el habla de los ancianos, de las autoridades tradicionales, de localidades con episodios de prestigio), que no siempre ven reflejados en los actuales textos del proyecto. La normatividad, los indicadores de funcionalidad, los recursos de convencionalidad son aspectos que deben estudiarse más a fondo, a fin de extender el radio de acción de los materiales didácticos.

En lo que respecta al aprovechamiento académico y lingüístico medido por los instrumentos aplicados, puede plantearse

mujeres indígenas adultas, en proceso de alfabetización bilingüe. Para mayores explicaciones sobre el enfoque etnográfico utilizado, Véase Muñoz *et. al.* (1989).

que, en general, corresponde a un nivel más bien modesto y que tiende a incrementarse con alumnos bilingües funcionales y un poco mayores que el promedio del grado escolar. El contexto para situar estos resultados es la operación fundamental para volver inteligibles las calificaciones. Este contexto es el de la crisis de la escuela y el predominio de sujetos con rezago educativo.

Podríamos decir que los estudiantes del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe viven una singular experiencia de restauración de la función formativa de la escuela rural, proceso que no ha concluido ni concluirá en 1994. En lo que respecta a la construcción y aplicación del conocimiento los niveles más importantes están por conseguirse, siempre y cuando se atiendan debidamente tres aspectos: a) el desarrollo armonioso de la lengua escrita, (tanto la lengua materna como la segunda lengua), una vez consolidada la acumulación o umbral favorable en la lengua indígena; b) el cambio de los términos de la relación formación-información, volcada en el presente hacia la informatividad superficial, postergando preocupantemente las habilidades productivo comprensivas, y c) la recomposición radical de los procesos o estrategias cognitivas del aprendizaje, en estrecha convivencia con las estrategias activas, interactivas y reflexivas.

Sin olvidar que este estudio no consideró la comparación con población escolar no apoyada por el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, hay que consignar que los niveles de aprovechamiento tienen como referencia el propio programa del proyecto y una estimación de los equipos técnicos regionales sobre los "mínimos" nocionales de los alumnos de tercer grado.

DISTRIBUCION COMUNICATIVA EN UNA SOCIEDAD DIGLOSICA

CODIGO	FUNCIONALIDAD	CONTEXTO
1. ORALIDAD PRIMARIA	Integración redes locales / familiares	comunidad y región étnicas COHESION CULTURAL
2. LENGUA ORIGINARIA ESCRITA	función reivindicativa y pedagógica	contextos formales región étnica NORMALIZACION
3. CASTELLANO FUNCIONAL	Contacto e interculturalidad	mundo escolar e hispanohablante INTEGRACION
4. CASTELLANO ESCRITO	Integración e Interculturalidad	Escolarización INTEGRACION SOCIAL

Superar a las escuelas rurales que no pertenecen este proyecto es un gran resultado, pero superar los históricos niveles de baja calidad educativa es una empresa social de mucha más trascendencia.

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Vista de la calle de 5 de Mayo

Bibliografía

AMADIO, Massimo y Madeleine Zúñiga
1989 *La educación intercultural y bilingüe en Bolivia. Experiencias y propuestas*, Ministerio de Educación y UNICEF-La Paz, Bolivia y UNESCO, La Paz.

APALA, Pedro y Carmen Rosa Huanca
1992 *La elaboración de textos para la enseñanza de la lectura y escritura*, Ministerio de Educación y Cultura y Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe, Convenio MEC-UNICEF, La Paz, Ms.

ARONOWITZ, Stanley y Henry Giroux
1991 *Postmodern Education. Politics, Culture and Social Criticism*, Minneapolis-Oxford: University of Minnesota Press.

CONVENIO MEC-UNICEF
1990 Taller: Hacia un currículo intercultural Bilingüe. Noviembre 19 al 23, propuestas de perfil intercultural Bilingüe para el Ciclo básico rural area andina, Ministerio de Educación y Cultura y UNICEF y UNESCO/OREALC, La Paz, Ms.

D' EMILIO, Lucía
1992 "Dos años de educación intercultural bilingüe en Bolivia: avances y dificultades", *Memoria Quinto Encuentro-Taller Investigación y Educación Indígena. Medios y técnicas educativas en el medio indígena*, Internacional Development Research Center (IDRC) y Centro Andino de Acción Popular (CAAP), 75-98.

------- y Xavier Albó
1991 "Las lenguas en la educación formal y no formal en Bolivia", *Arinsana 13*, Caracas, 43-63.

ERICKSON, F.
1987 "Transformation and School Success. The Politics and Culture of Educational Achievement", *Anthropology and Education Quaterly* 18 (4): 33-356.

ETARE
1993 "Plan de expansión de la educación intercultural bilingüe", Anexo 16, Parte Primera, La Paz, Ms.

GUEVARA NIEBLA, Gilberto (Comp.)
1992 *La catástrofe silenciosa*, Fondo de Cultura Económica: México.

KELLY, Gail
1985 "Setting the Boundaries of Debate about Education", en Altbach *et al.*, *Excellence in Education*, Buffalo, New York: Prometheus Books, 31-42.

MUÑOZ, Héctor, y Sara Carrión y Luciana García y Patricia Mena
1989 *Una experiencia de alfabetización bilingüe en comunidades mazahuas del estado de México. Informe 1987-1988*, México: Departamento de Investigaciones Educativas del CINVESTAV-IPN y CONACYT.

MUÑOZ, Héctor
1993 "Apreciación del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe", Reporte técnico, UNICEFF-Bolivia, Ms.

PEIB
1990 *Taller: hacia un currículo untercultural y bilingüe. Propuesta de perfil intercultural bilingüe* para el ciclo básico rural área andina, La Paz, Bolivia, Ms.

PEIB
1992 *Seminario-Taller: La Educación intercultural bilingüe. De la experimentación a la institucionalización y generalización*, Convenio MEC-UNICEF, julio de 1992, La Paz, Ms.

PEIB-QUECHUA
1992 *Informe general de actividades cumplidas dentro del Proyecto de Educación Intercultural Bilingue, Convenio MEC-Unicef*, Dirección Departamental de Educación Rural y profesor José Pío Vargas, Cichabamba, Ms.

PLAZA, Pedro y Xavier Albó
1989 "Educación bilingüe y planificación lingüística en Bolivia", eb Hornberger (ed), *Bilingual Education and Language Planning in Indigenous Latin America International Journal of the Sociology of Language, 69-92.*

ROBLES, Tomás
1993 *Informe de evaluación parcial año 1992*, Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe Area Guaraní, Camiri, Bolivia, Ms.

UNICEF y CIDOB
1993 *Seminario de información sobre educación intercultural bilingüe a dirigentes indígenas de la Amazonia, Chaco y del Oriente boliviano*, Ascensión de Guarayos, Santa Cruz, junio 11-14, Ms.

VASQUEZ, Adán Antenor
1993 "Memoria y conclusiones del Seminario de Educación de la APG", Camiri, Julio, Ms.

Elecciones municipales en Oaxaca: 1980-1992*

Fausto Díaz Montes
IISUABJO

A partir de la reforma política de 1977 y las subsecuentes reformas de las leyes electorales locales, la elección de autoridades municipales ha adquirido mayor relevancia. Uno de los efectos más visibles de esta reforma es que con el registro de nuevos partidos políticos se han incrementado las opciones para canalizar las preferencias electorales de la ciudadanía a nivel local.

En años anteriores -como bien señala Jorge Alonso-, las elecciones municipales podían se espacio de contienda y conflicto; pero por lo general no había una real competitividad electoral partidaria. Con las reformas electorales se fue propiciando una mayor presencia de los partidos en la disputa de los ayuntamientos.[1]

Oaxaca: municipios comunitarios y competencia electoral

En el estado de Oaxaca, las primeras elecciones municipales después de la reforma política de 1977 se realizaron en noviembre de 1980. A partir de dichas elecciones la presencia de la oposición se ha ido incrementando, al tiempo que la predominancia electoral del PRI ha ido disminuyendo.

Para conocer las particularidades de este proceso es necesario analizar cual ha sido el comportamiento electoral de los partidos políticos, de la ciudadanía y del gobierno después de la reforma política de 1977.

El estudio de las elecciones municipales en el estado de Oaxaca es doblemente interesante, porque además de que aquí se concentra el 25% de los municipios del país, estos se caracterizan por su gran heterogeneidad en términos económicos, políticos, étnicos, sociales y culturales.

Debido a la composición étnica de la población oaxaqueña, existe un gran número de municipios en donde las autoridades municipales son elegidas con base en procedimientos tradicionales de tipo comunitario. No obstante que el procedimiento específico varía de municipio a municipio, pues en algunos casos la elección se realiza mediante el pronunciamiento directo de los ciudadanos que acuden a la

* Este artículo es un avance de la investigación titulada: "Elecciones Locales y Democracia: Oaxaca 1992" la cual es financiada por el Conacyt mediante el convenio D1952-S9201.

[1] Jorge Alonso, "Introducción. Una incursión en las elecciones locales recientes" en Jorge Alonso y Silvia Gómez Tagle, Insurgencia Democrática: La Elecciones Locales, México, Universidad de Guadalajara, 1991.

asamblea comunitaria y en otros se hace a través de boletas o planillas, lo que caracteriza estas elecciones es que la autoridad se elige con la participación de un amplio sector de la población y con el consenso de la mayoría, si no es que de la totalidad de los ciudadanos.

En la mayoría de estos municipios indígenas la elección de las autoridades se realiza con anterioridad a la fecha señalada para celebrar las elecciones constitucionales, y quienes salen electos son generalmente presentados como candidatos del PRI en dichas elecciones. En consecuencia, existe un número importante de municipios en los que se registra una sola planilla, la que propone el PRI y que está integrada por las autoridades municipales electas por la comunidad.

Debido a este rasgo general del estado de Oaxaca, la competencia electoral entre los partidos políticos por el poder municipal se reduce a una quinta parte de los municipios del estado; sin embargo, esta proporción tiende a crecer en cada proceso electoral.

Elecciones municipales bajo la reforma política

Antes de entrar al análisis del comportamiento electoral de los partidos políticos y la ciudadanía, es conveniente analizar los rasgos más sobresalientes de las últimas cinco elecciones muncipales celebradas en el estado de Oaxaca [2].

Como consecuencia de la reforma política de 1977, la ley electoral del Estado de Oaxaca es reformada a finales de 1979, dando origen a la Ley de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca. De acuerdo con esta Ley, se introduce el principio de presentación proporcional en la elección de diputados locales y concejales. De esta manera el Congreso Local se incrementa a 24 diputados; 18 electos por mayoría relativa y seis electos por el principio de representación proporcional.

En el caso de los ayuntamientos, la representación proporcional se establece para aquellos municipios con más de cien mil habitantes. Para 1980, sólo la ciudad de Oaxaca cumplía con dicho requisito.

En el proceso electoral de 1980, además del PRI, PPS, el PARM y el PAN, que eran los partidos registrados que tradicionalmente se disputaban el poder municipal, participan legalmente dos nuevos partidos políticos: el Partido Comunista Mexicano y el Partido Socialista de los Trabajadores. En su primera incursión electoral, el PCM triunfa en cuatro municipios y el PST en uno. De los municipios ganados por el PCM, el más importante es el municipio de Juchitán de Zaragoza, en donde triunfó en elecciones extraordinarias apoyado en los militantes de la COCEI.

[2] Para mayor información sobre estas cinco elecciones municipales consúltense los siguientes trabajos: Moisés Jaime Bailón, "Elecciones Locales en Oaxaca en 1980" en Nueva Antropología: Revista de Ciencias Sociales, México, Vol. VII, Núm. 25, Octubre 1984; Víctor Raúl Martínez Vásquez y Anselmo Arellanes, "Negociación y Conflicto en Oaxaca" en: Carlos Díaz Montes, Los Municipios: La disputa por el poder local en Oaxaca, Oaxaca, IISUABJO- Gobierno del Estado, 1993; Isidoro Yescas Martínez, "Oaxaca 1989: Variaciones sobre un mismo tema" IISUABJO, 1989 (Inédito) y; Víctor Raúl Martínez Vásquez, "Elecciones Municipales en Oaxaca (1992), IISUABJO, 1993 (Inédito).

En elecciones anteriores el Partido Popular Socialista y el Partido Acción Nacional eran los partidos de oposición con mayor presencia electoral. Por ejemplo, en 1977 el PPS triunfó en cinco municipios, el PAN en tres y el PARM en uno.

En 1983 las elecciones municipales se realizaron bajo el mismo ordenamiento electoral aprobado en 1979 y participaron cinco partidos políticos: PRI, PAN, PPS, PST Y PSUM, que fue producto de la alianza del PCM con otros partidos y organizaciones políticas. Como resultado del proceso electoral, la oposición triunfó en 11 municipios, aunque le fueron otorgadas regidurías en otros municipios como producto de la negociación política.

En 1986, y debido a la reforma electoral local de 1984, las elecciones municipales ya no se realizaron en el mes de noviembre, sino en el mes de agosto. Esto trajo como consecuencia que se juntaran las elecciones de gobernador, diputados y presidentes municipales en una misma fecha. Asimismo la toma de posesión de las autoridades municipales, que había sido tradicionalmente el primero de enero, se adelantó al 15 de septiembre, con lo que se redujo el periodo constitucional de las autoridades elegidas para el período 1984-1986.

Otro elemento que hizo diferentes las elecciones de 1986 fue la creación de las regidurías de representación proporcional en todos los municipios, independientemente del tamaño de su población. Mediante esta reforma se reconocía el derecho de la primera minoría a participar en el gobierno municipal. Sin embargo, esta reforma encerraba un elemento de conflicto, ya que al considerar que el ayuntamiento estaba integrado por un número fijo de concejales, la integración de los regidores de representación proporcional implicaba la renuncia de algunos regidores de mayoría. Como era de suponerse, esto generó conflictos en varios municipios.

Las elecciones de 1986 se caracterizaron también por su gran conflictividad, provocada en gran medida por las contradicciones existentes entre dos grupos locales de poder cuyas cabezas visibles eran el gobernador entrante y el saliente. En estas elecciones la izquierda participó electoralmente a través de una alianza que se registró con el nombre de "Coalición Democrática" y que agrupaba al PSUM, al PRT, al PMT y a la COCEI.

Entre las elecciones municipales de 1986 y las de 1989 se realizaron las elecciones presidenciales de 1988, que modificaron considerablemente el panorama electoral del país. Como producto de esa insurgencia electoral surgió el Partido de la Revolución Democrática, que hizo su primera incursión electoral en el estado en las elecciones municipales de 1989. Aliado electoralmente con varias organizaciones regionales y municipales, el PRD logró una votación que superó la de los demás partidos de oposición y que le permitió triunfar en 15 municipios.

En este mismo proceso electoral de 1989, el PARM, que no había ganado ningún municipio en 1983 y 1986, logró repuntar electoralmente y triunfó en ocho municipios. Esto se explica, en parte, por la inercia electoral generada por el repunte del PARM en las elecciones federales de 1988.

Las elecciones municipales de 1992 se dieron bajo un nuevo ordenamiento legal.

Pocos meses antes de las elecciones se creó el Código de Instituciones Políticas y procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO) que, entre otras cosas, amplió la legislatura local (de 24 a 31 diputados) y le otorgó la facultad de calificar las elecciones municipales.

En relación con los municipios indígenas, el CIPPEO retomó la reforma al artículo 25 de la Constitución local y estableció el respeto a los usos y costumbres de las comunidades en la elección de sus autoridades, aunque no señalara con claridad los mecanismos para garantizar dicho respeto.

La nueva ley también estableció el retorno al viejo calendario electoral. Nuevamente la elecciones municipales se realizaron en el mes de noviembre y los presidentes municipales tomaron posesión el primero de enero.

En términos de la elección de candidatos, una de las características más importantes del proceso electoral de 1992 es que tanto el PRI como el PRD avalaron el registro de planillas independientes, en las que se incorporaron aquellos candidatos que tenían un importante respaldo de militantes pero no lograron el registro oficial de su partido.

Después de esta breve presentación de los cinco procesos electorales municipales vale la pena preguntarse: ¿cuál ha sido el comportamiento de los partidos políticos, el gobierno del estado y la ciudadanía en estos comicios?

El comportamiento electoral de los partidos

En el contexto nacional, Oaxaca se ha significado por ser un estado de fuerte presencia priista. A lo largo de toda la década de los ochenta la votación a favor del PRI siempre estuvo por encima del 80% de la votación emitida. En la más reciente elección municipal, la de 1992, la votación priista descendió al 74%. Hasta la fecha ningún partido de oposición, en forma individual, ha logrado superar el 13% de la votación emitida, aunque la oposición en su conjunto logró acumular el 26% de la misma en las elecciones municipales de 1992.

En términos absolutos, la votación priista en las cinco elecciones municipales en estudio tuvo una tendencia creciente hasta 1986, fecha en que el PRI alcanzó una votación cercana a los 600 mil votos. A partir de 1989, la votación priista empezó a descender rápidamente, llegando a poco menos de 350 mil votos en 1992. En términos relativos, la votación priista se mantiene estable durante los comicios de 1980, 1983 y 1986, y empieza a descender a partir de 1989 (véanse las Gráficas 1 y 2). En otras palabras, podemos decir que la reforma política de 1977 tuvo un efecto positivo en la votación priista, en tanto que la insurgencia electoral de 1988 tuvo un efecto negativo.

La votación a favor del PAN asciende de 1980 a 1983 y a partir de 1983 manifiesta una tendencia estable entre los 15 y 20 mil votos. En términos relativos, la votación panista se manifiesta estable entre 1983 y 1992 (véanse las Gráficas 3 y 4).

Por el lado de los partidos de izquierda, el PRD es el que mayor presencia electoral ha tenido en los comicios municipales. Desde su surgimiento en 1989 obtuvo una votación por encima de los 30 mil votos, y en 1992 llegó prácticamente a alcanzar los

Gráfica 1

Gráfica 2

Gráfica 3

Gráfica 4

60 mil, con la cual se colocó como la segunda fuerza electoral en el estado (véanse las Gráficas 5 y 6). La fuerza electoral del PRD creció principalmente a través de la alianza con organizaciones municipales y regionales.

Los demás partidos han tenido una actuación más errática. EL PARM, por ejemplo, prácticamente desapareció en los comicios de 1983 y 1986, y reapareció en 1989 con mayor fuerza, la cual volvió a descender en 1992. Por su parte, el PPS, después de tener una presencia más o menos estable entre 1980 y 1989, con cerca de 12 mil votos, descendió en 1992 hasta los cuatro mil votos.

Resumiendo, podemos decir que en términos de votación absoluta, son el PAN y el PRD los partidos que han concentrado la mayor parte de los votos opositores.

En términos de efectividad electoral, es decir, de la capacidad para traducir los votos de oposición en posibilidades de gobierno, el PRD y el PAN han triunfado en el mayor número de municipios. A lo largo de estos últimos 12 años, el PAN ha gobernado entre cuatro y seis municipios en cada trienio, no siempre los mismo. Por su parte, el PRD ganó 15 municipios en 1989 y 16 en 1992, en tanto que sus antecedentes inmediatos (la "Coalición Democrática" en 1986, el PSUM en 1983 y el PCM en 1980), nunca superaron los siete municipios (véase la Gráfica 7).

En conjunto, los partidos de oposición han ido aumentando su presencia en los municipios oaxaqueños, alcanzando su punto más alto en 1989. En ese año, 34 municipios quedaron en manos de la oposición. En 1992, la oposición representada por partidos políticos y planillas independientes triunfó en 27 municipios (véase la Gráfica 8).

El comportamiento del gobierno local

En general, en la actuación del gobierno ha predominado la negociación política con las fuerzas opositoras. Sin embargo, hayn excepciones dignas de mención, tales como el desconocimiento del ayuntamiento coceista de Juchitán en 1983. De cualquier manera, las acciones violentas para imponer presidentes municipales se redujeron considerablemente a raíz de la reforma política.

En 1986 se dieron algunos intentos de desalojo por parte de la policía, pero estos fueron desechados una vez que los seguidores de la oposición opusieron resistencia.

En las elecciones municipales de 1992 el gobierno del estado asumió una actitud conciliatoria y llegó a promover la integración de ayuntamientos paritarios con el propósito de evitar la prolongación de los conflictos. A pesar de ello, en algunos municipios el conflicto aún se mantiene debido a la existencia de fuertes intereses regionales y locales, así como la intransigencia por líderes locales que militan tanto en el PRI como en la oposición.

La participación ciudadana

En los procesos electorales más recientes la participación de la ciudadanía ha descendido. En 1989 y 1992 el nivel de participación electoral sólo llegó al 38%. La participación más alta se registró en

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

Gráfica 5

La votación de 1980 corresponde al PCM, la de 1983 al PSUM, la de 1986 a la Coalición Democrática, la de 1989 y 1992 al PRD.

Gráfica 6

La votación de 1980 corresponde al PCM, la de 1983 al PSUM, la de 1986 a la Coalición Democrática y la de 1989 y 1992 al PRD.

Gráfica 7

Gráfica 8

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Esq. Av. Morelos y M. García Vigil

1986, fecha en que votó el 57% de los empadronados (véase Gráfica 9).

Pero si en términos generales la participación en los comicios ha descendido, esto no quiere decir que estemos frente a una ciudadanía totalmente apática. Al contrario, existe un buen porcentaje de población que no participa en los procesos electorales por distintas razones (porque no tiene credencial, porque no aparece en el padrón, o porque deliberadamente decide no votar), pero que apoya a determinado candidato participando en marchas, mítines, bloqueos. En algunos casos, el apasionamiento político llega a tal grado que se registran enfrentamientos entre partidarios de distintas facciones políticas (Telixtlahuaca, Santo Domingo Petapa).

Para concluir, podemos decir que las elecciones municipales siguen llamando la atención de la ciudadanía, aunque este interés no se manifiesta necesariamente en

Gráfica 9

altas votaciones. La franja de municipios competitivos tiende a ensancharse, en tanto que la oposición gana terreno en los comicios municipales. Cada vez son menos los municipios en los que participa una sola planilla (la del PRI) y mayor el número de los municipios en los que participa la oposición (véanse Gráficas 10 y 11).

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Jardín de la Constitución

* NOTA: Los datos estadísticos utilizados en el texto y en la elaboración de las gráficas provienen de la Comisión Estatal Electoral (1980-1989), del Instituto Estatal Electoral y del Colegio Electoral (1992). Las cifras originales proporcionadas por estos organismos fueron modificadas al contrastarlas con otras fuentes que se consideraron más confiables (revisión de actas de escrutinio, recuento de estadísticas presentadas en casillas, coincidencia en varias otras fuentes, etc.).

Gráfica 10

Gráfica 11

Lo imaginario en la construcción de la identidad tacuate

Enrique Marroquín
IISUABJO

Los tacuates constituyen una de las 16 etnias reconocidas oficialmente en Oaxaca y pertenecen a la gran familia mixteca. Habitan en dos localidades distintas: Santiago Ixtlayutla, a 16o 34' Nte. y 97o 39' Ote, al norte de Jamiltepec, distrito al que pertenece, y Santa María Zacatepec, a 16o 46' Nte. y 97o 59' Ote., al sur de Putla, distrito al que pertenece. En cuanto a comunicaciones, Ixtlayutla está completamente aislado, mientras que a Zacatepec lo atraviesa la carretera principal de Tlaxiaco a la Costa, lo que lo convierte en el pueblo principal. No obstante que residen en lugares tan distantes (nueve horas en vehículo o dos jornadas a pie), ambos grupos mantienen una misma identidad étnica.

La construcción de identidades colectivas es uno de los temas actualmente en boga. La reflexión antropológica, interesada sobre todo por la cultura, se vuelve ahora hacia las "fronteras" de los grupos étnicos y sus formas de "tránsito" entre ellas[1]. Las identidades no son, empero, algo fijo y estable -como tampoco lo son las pautas culturales de estos grupos-, sino que requieren de una constante reelaboración según los momentos cruciales por los que atraviesa el grupo. Frente al racionalismo occidental, la tradición oral india prefirió recurrir a lo imaginario para la interpretación de su historia, plasmada en alegorías, mitos, leyendas, memoratas, etc. En estos mitemas dispersos, que circulan aun en los poblados de Oaxaca, el inconsciente colectivo custodia la "memoria peligrosa" de su etnicidad. En este artículo recojo cuatro relatos mitificados que se conservan muy vivas entre los tacuates. Representan respectivamente los grandes hitos de su historia, así como tres momentos decisivos de su identidad[2].

I Un águila, un pueblo, una etnia

El pueblo de Zacatepec no fue fundado donde hoy se encuentra, sino en un lugar cercano a Ixtayutla. La razón del traslado, según los abuelos, se debió a una gran águila que se instaló en la comarca. Se llevaba a las personas a su peñasco, el

[1] Barth, F. *et al*, 1976.

[2] Remito a mis otros dos trabajos de difusión, dirigidos a los tacuates: la "Historia Tacuate", 1993, serie Historias Etnicas No. 6, INAH, FONCA, IISUABJO, Oaxaca, y al video "Tu'un Ndra'Cha'nun", "Palabras de los Ancianos", 1994. Este recoge las cuatro historias en la tradición oral; mientras que el premio da el contexto histórico.

"Yucu Tasu", para írselas comiendo poco a poco, e incluso era capaz de levantar un burro con todo y carga. La gente, como defensa, portaba un chiquihuite encima de la cabeza para que el águila sólo se llevase la cesta. Sin embargo, no parece que la medida haya dado resultado, pues tuvieron que salirse de la comarca: una parte se instaló cerca, en Ixtayutla, y la otra se fue para el actual Zacatepec.

Interpretación etnohistórica:

La procedencia de este pueblo se narra en el Lienzo de Zacatepec I, cuya copia se guarda en el municipio[3]: El célebre cacique 4 Viento "Xiuhcóatl", emparentado con 8 venado "Garra de Tigre" y sucesor de sus hazañas, encomienda en el año 1068 a su hijo 11 Tigre "Yya Chi Huitzu" que instaure la dinastía de Zacatepec. Este inicia un largo viaje, que convierte en peregrinación; entra a sus terrenos previamente deslindados en el año de 1136, y muere pocos meses después. Tocó a su hijo 7 Lagarto "Tlaloc Sol" fundar el pueblo, con el nombre de "Zacatepec" en nahuatl o "Yucusatuta" en mixteco[4]. El pueblo, empero, no se encontraba en el lugar actual, sino a 15 millas al sureste, entre los ríos Atoyaquillo y Reforma, cerca de Cerro Campana (16o 40' Nte. y 97o 47' Ote.). El traslado tuvo que haberse dado alrededor de 1550 (fecha de la relación geográfica donde se ubica a Zacatepec en el lugar actual).

La leyenda de un águila gigantesca que se llevaba a la gente -al menos a los niños- y que ocasionando desplazamientos poblacionales, se halla difundida en todo el estado. He tenido conocimiento de su existencia en Jamiltepec, en Apoala, en el pueblo zapoteco Laxopa. . . Incluso entre los cuicatecos de Pápalo, hay un pueblo de nombre Chiquihuitlán, que la conserva. En todos estos lugares hay una referencia a la movilización poblacional desde un "pueblo viejo".

Se sabe que por los tiempos en que fueron pintados los antiguos mapas o títulos primordiales -mediados del siglo XVI, se estaba dando un reacomodo en los terrenos de la comunidad. Las pestes habían diezmado a las poblaciones, por lo que la política demográfica de la Corona, así como las conveniencias de la pastoral misionera, aconsejaron aglutinar a la población dispersa en "congregaciones". Esta tendencia contradecía otra más arraigada a la atomización, basada en una organización flexible de los pueblos entre la "cabecera" y los "sujetos", que cambiaban frecuentemente de categoría. Debido a esto, algunos pueblos "sujetos", en lugar de concentrarse conforme al movimiento poblacional de entonces, aprovecharon para trasladarse y ganar mas autonomía[5].

[3] Existían dos lienzos que sirvieron como títulos primordiales, pintados a mediados del siglo XVI. El original de Zacatepec I se halla en el Museo Nacional de Antropología (Cat. 35-63) y el original del segundo se extravió. Para su estudio, consulté a Caso, 1977 y Smith, M.E., 1973.

[4] Parece ser que el significado más propio de Yucusatuta, siguiendo el vocabulario propio del calendario, sea "Cerro 7 Agua". Caso también lo traduce como "Cerro de Hierba Venenosa"" (Yucu sa duta).

[5] Sacchi, Duccio, 1986, pp. 19-29

Según algunas versiones del relato (incluyendo la de Ixtayutla), el águila tenía dos cabezas. Curiosamente, la misma águila bicéfala aparece en los bordados tacuates y chinantecos, y parece esbozarse en el glifo fundacional del lienzo Zacatepec I. El águila bicéfala aparecía también en el emblema español, simbolizando la unión de los reinos de Castilla y León, y personalmente conozco o tengo información de algunas de estas imágenes conservadas en atriles de templos (en Apoala, en Socotiaca, en un convento de la ciudad...). Si consideramos que muchos mitos son registros históricos transfigurados, y que aquellos tiempos de conversión fueron propicios a la formación de nuevos mitos, se podría pensar que el relato hace referencia al repoblamiento impuesto por la dominación colonial.

Se da por supuesto la posibilidad de que la nueva leyenda transformase mitemas antiguos: en la versión chinanteca del mito cosmogónico de los gemelos Sol y Luna, por ejemplo, aparece un águila con siete cabezas, que comía gente; y por la noche seis cabezas dormían mientras la otra vigilaba[6]. Una versión tacuate funde el relato del águila con el de una plaga de langosta, de modo que el águila parece simbolizar simplemente una gran catástrofe.

Podría también hacer referencia a otro evento histórico anterior: según Martínez Gracida[7], en el siglo IV hubo una migración previa proveniente de Tututepec, al mando del capitán Nuucamaha, quien fundara Yucusatuta. Uno de los dioses principales de la región había sido Yya Koo, el "Señor Serpiente", que los mexicas llamaron "Tata Coatl", de donde posiblemente se deriva "tacuates", sobrenombre del linaje de sus adoradores. En cambio, la pareja de dioses tutelares, recogidos por Yya Chi Huidzo en Cacalotepec, en el siglo XII, fueron 7 Venado y 9 Movimiento, muy venerados en la región. Este último era llamado Ya'atniyuti", "Aguila Negra" o "Yaha Tnii Yuchi" (águila con garras de pedernal y turquesa). El mito se referiría entonces a la ancestral enemistad azteca entre el águila y la serpiente, y al hostigamiento de que fueron objeto los "señores-serpiente" con la implantación del culto de los recién llegados[8].

Identidad tacuate

Si según los antropólogos los principales rasgos diferenciadores de los grupos étnicos son la lengua, el traje y la forma de vivienda[9], la necesidad de adaptación al nuevo lugar y los contactos con otros grupos introdujeron variaciones en ambas ramas tacuates, de modo que ahora resultan bastante diferentes: no obstante que hablan una misma variante del mixteco de la Costa, tienen diferencias dialectales que les dificultan un poco la comunicación. Respecto al traje autóctono, el de las mujeres de Ixtayutla es igual al que se usa en toda la Costa: un "pozahuanco" o "enredo"

[6] Bartolomé M. / Barabas A. 1991.

[7] Martínez Gracida, 1907

[8] La versión cuicateca del relato del águila dice que los del pueblo de Chiquihuitlán no lograron ser expulsados porque una gran serpiente era su protector.

[9] Barth, *op. cit.*

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Edificio del Ex - Arzobispado

violáceo, algo más colorido que en Jamiltepec, y el busto descubierto. El huipil de Zacatepec, en cambio, es semejante al de las amuzgo, de quienes ahora lo obtienen. Los varones de ambos pueblos conservaron también su traje: los de Ixtayutla el calzón ancho hasta la pantorrilla ("a causa de los mosquitos", según los de Zacatepec), con ceñidor que termina por detrás, como una cola; mientras que a los de Zacatepec el calor los obligó a arremangarse el calzón y adaptaron el cotón de la alta mixteca, a modo de camisa de manta, abierto a los lados y recogido por delante, como una bolsa. Anteriormente dejaban suelta la parte de atrás, como capa (lo que dio pié a que les llamasen "coludos") y ahora la recogen con el ceñidor. La vivienda de Ixtayutla, por último, es de adobe, en tanto que la tradicional zacatepecana era redonda, de varas y con techo de zacate.

Esta constatación ejemplifica interesantes cuestiones acerca de la identidad. Hay quien confunde esta categoría con las concreciones culturales; sin embargo, éstas se distinguen como lo subjetivo y lo objetivo: por un lado los rasgos culturales, observables por cualquiera, y por el otro el sentimiento de pertenencia, cuyo reconocimiento reclama el grupo.

Culturalmente los de Ixtlayutla son más afines a los mixtecos de la Costa; sin embargo, se siguen llamando "tacuates"" y se enorgullecen de ser hermanos de los de Zacatepec. Lo que sucede es que entre todos los elementos culturales, los pueblos seleccionan algunos para expresar con ellos su identidad[10]. En este caso, por encima de las variaciones diferenciadoras, pareciera que el único elemento claramente común fuese la historia del águila, que funge como relato fundacional de ambos pueblos y como factor de identidad étnica.

II La identidad exaltada: la campana de Tata Lencho

El personaje histórico más importante de Zacatepec, casi un héroe cultural, es el legendario cacique Lorenzo Cruz. El pueblo conserva, mitificado, el vivo recuerdo de "Tata Lencho": su origen humilde; sus siete ranchos, su fábrica de jabón, su fabulosos dinero, medido por cajones y guardado en un pellejo de toro... Sobre todo, recuerdan su amistad con el presidente Porfirio Díaz: le había salvado la vida cuando éste era todavía capitán, en la época en que Benito Juárez lo envió a la Costa para sofocar la rebelión conservadora del general Ortega en 1966. Los rebeldes habían sitiado Zacatepec, donde Díaz estaba comiendo con su compadre Tata Lencho. Para salvarlo, el cacique lo metió a un pellejo de caballo que unos topiles fueron a tirar al río. Cuando ya era presidente, Tata Lencho le envió como regalo una recua de siete mulas cargadas de dinero, y para conmemorar la Independencia, le envió 100 caballos blancos.

Una de las dádivas más importantes de Tata Lencho a su pueblo, fue la campana "La Virgen del Rosario". La encargó a Tlaxiaco, a un señor que se decía nagual, mandando fundir monedas de cobre. Cuando se terminó la campana, los naguales de Zacatepec fueron una noche por ella y la llevaron por los aires, en un remolino, hasta llegar al pueblo. Al año siguiente, encargó otra campana igual, "La Santa Cruz", mediante el acuerdo de que los naguales mixtecos la llevarían de igual forma. Sin embargo, salieron más tarde y estando aún en camino, en Zacatepec se dio el toque del alba, cuyo sonido venció a la otra campana. Como, además, al alba los naguales pierden poder, la campana cayó en la loma Laba Xiyá y allí quedó semienterrada, hundiéndose poco a poco. Todavía no hace mucho se la oía repicar los domingos, o por lo menos en la fiesta de la Patrona.

La campana de Zacatepec es la mejor timbrada de toda la región, por eso, unos naguales de la costa se robaron su sonido. Los naguales de Zacatepec lo buscaron por todos los pueblos y cuando lo hallaron lo encerraron en un bule y lo trajeron de vuelta. De esta forma, todos tuvieron que reconocer que los "hombres-serpiente" son los más poderosos. Los naguales mixtecos, por envidia, arrojaron un rayo que rompió una cruz de focos de colores que estaba sobre el campanario, rajando también la campana, por lo que un sacerdote la mandó fundir de nuevo.

[10] Giménez, Gilberto.

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

Interpretación etnohistórica:

La primera parte del relato es histórica. Todavía se encuentran descendientes en línea indirecta del legendario cacique; hay ruinas de su fábrica de jabón y varias perforaciones, incluso con aparatos, realizadas para buscar el legendario toro de dinero. Fue aquella la época de esplendor tacuate. Gracias a la amistad de Tata Lencho con el presidente, los tacuates pudieron recuperar buena parte de sus tierras, "desamortizadas" durante la Reforma, que habían llegado a manos del gran latifundista D Guillermo Acho, propietario de una hacienda volante de chivos[11]. Los tacuates eran respetados, tenían bastante dinero y la Patrona -la Virgen- poseía un rancho, en el que se cultivaba la grana cochinilla y el gusano de seda, por lo que destacaban por la magnificencia de sus mayordomías y su fiesta era la feria mas importante de la región.

Apenas se menciona que aquellos tiempos fueron también de opresión interna: el municipio tenía a su servicio unos 40 topiles; el mayor llevaba su látigo y a los renuentes "les daba cuerda en su lomo". Pero el cacique mantenía actitudes paternalistas para con su pueblo y representaba el orgullo tacuate, por eso no aceptaba que se avecindaran mestizos y los ancianos recuerdan que los picaban con una vara para que se fueran del pueblo, burlándose de su idioma español.

La segunda parte, de género mitológico, se halla también difundida en varias partes de la Costa: los naguales de Tututepec y de Xicaltepec se robaban el sonido de la campana y los huaves de San Mateo del Mar se robaron la campana de Juchitán, por lo que actualmente es cuidadosamente custodiada. Ometepec encargó dos campanas, macho y hembra, que se comunicaban entre sí; cuando los naguales dejaron caer una de ellas y se enterró en un cerro, la otra perdió su sonido...

En estos relatos, tanto el nagual como la campana denotan la importancia del poblado respectivo. En los lienzos del siglo XVI -como los de Zacatepec- el glifo toponímico de un pueblo es un cerro con la figura de la campana. En la configuración del poblado dichos glifos señalaban la dimensión étnico religiosa antigua, contrapuesta a la iglesia -en la que destaca el campanario con su correspondiente campana-, como la dimensión colonial cristiana[12]. La campana es, pues, "la voz del pueblo", signo de sus lugares sagrados y símbolo de su grandeza: una iglesia con campanario merecía ser sede parroquial, asegurando al pueblo su calidad de "cabecera".

El nagualismo, por su parte, es una antigua creencia mesoamericana que supone que algunos elegidos tienen la capacidad de que su "espíritu" salga del cuerpo y se encarne en su "tona"". Este poder puede ser empleado para dañar; pero fundamentalmente está orientado a defender al pueblo. Los naguales eran, entonces, protectores de la comunidad, cuyo poder se conocía por el de aquellos. Los españoles asemejaron esta creencia a la de la brujería que estaba en boga en Europa: el sujeto, mediante pacto con el diablo, puede convertirse en cualquier animal para hacer daño. Estas dos concepciones circularon yuxtapuestas, hasta el punto de que los huaves reservaron términos diferentes para cada una[13], aunque terminó por prevalecer el concepto colonial. Ambos relatos se refieren, pues, al orgullo tacuate, sustentado en un glorioso pasado.

Identidad tacuate:

Cuando aquellos mixtecos de Ixtayutla llegaron al actual Zacatepec, se encontraron no sólo con su nueva ubicación, sino con una nueva realidad pluriétnica que afectaría su identidad. Su situación de frontera entre la Alta Mixteca y la Mixteca de la Costa les permitió juzgar a los "ñivi saavi" (gente de arriba) desde los ""ñivi itiyu" (gente de abajo) y viceversa. También tuvieron que deslindarse de sus vecinos amuzgos, los "ñivi ñama"; de los indígenas de Guerrero, que llegaban del otro lado del Río Verde a buscar trabajo; de los triquis, a quienes encuentraban cuando iban a Putla a comerciar; de los "pastores" nahuas de los pueblos sujetos, provenientes de la hacienda volante de Guillermo Acho; de los negros costeños, con fama de violentos... Por supuesto, también se diferenciaron de los "ñivi too", los mestizos, reducidos entonces a minorías errantes muy pobres y de los "ñivi baa", la gente blanca, bien vestida, venida de fuera...

A veces se piensa que los signos que expresan la identidad provienen exclusivamente de las formas de adaptación al medio y que por lo tanto serían más notorios en situaciones de aislamiento; pero se ha comprobado que lo que sucede es justamente lo contrario. El ser el grupo hegemónico y con mayores relaciones interétnicas de la región, los tacuates se sentían superiores a todos los demás. Junto con el esplendor de su fiesta, recalcaron lo mas posible sus pautas culturales diferenciadoras. Un ejemplo es el traje masculino: mientras la pechera de Ixtayutla tiene sólo unos cuantos animalitos, de connotación nagual, como parte de la trama de la tela (se dice que antes sólo los principales portaban bordados, como se ve en el retrato de Tata Lencho), el de Zacatepec se transformó en aquella época: gracias a la seda y a la grana había hilos de tintes muy variados, de modo que el traje se engalanó con la profusión de animalitos multicolores bordados.

Por su parte, los de Ixtayutla, que vivían en una sociedad más tradicional, afirmaron su identidad en elementos de su universo mítico (el relato fundacional del águila). Aunque también ellos se hallaban en la frontera entre la Alta Mixteca y la Mixteca Costeña, se encontraban muy aislados, por lo que no tuvieron necesidad de reforzar pautas significativas propias aunque no perdieron la conciencia de su unidad cultural básica con sus afortunados hermanos zacatepecanos y se enorgullecían de su identidad común.

III El abandono de la Patrona o la identidad vuelta estigma

La virgen de Juquila se apareció en Zacatepec, detrás del templo. En tiempos de Tata Lencho, la Virgen tenía un gusano

[11] Fue justamente con motivo de aquel pleito legal, en 1890, que los ancianos principales llevaron a México sus títulos primordiales, regresando con copias certificadas.

[12] Sacchi, Duccio: *op. cit.*

[13] Tranfo, Luigi, 1979 pp. 177-214

que daba hilo, por lo éste no faltaba, y había un animalito en los nopales de su rancho con el que le daban el tinte que querían. La patrona daba dinero a los tacuates, de modo que nunca les faltaba en su ceñidor.

Entonces las casas tacuates eran redondas, hechas de varas con lodo y con techo cubierto de zacate y terminado en una vasija invertida. El templo también era así, a pesar de la insistencia de los mestizos recién avecindados, que advertían sus inconveniencias "Zacatepec quiere decir lugar de zacate -argumentaban los tacuates, tiene que seguir siendo así". Los tacuates la cuidaban mucho y en las fiestas se subían al techo para vigilar los cohetes y las veladoras.

Cuentan los viejos que durante el movimiento revolucionario, aprovechando que todos se habían ido a una fiesta cercana, unos soldados pasaron por el pueblo y prendieron fuego al techo de la iglesia. La gente creyó que la Virgen se había quemado, pero no fue así. A mediodía se la vio salir volando, disgustada por el descuido de sus hijos, dejó caer su rosario y un sahumerio, y se fue a "Juquila Grande". La imagen actual fue encargada a un artista, quien tomó a su hija como modelo, por eso la gente ya no va tanto a la iglesia: pues ya no está su patrona de antes.

Interpretación etnohistórica

El translado de la Virgen a Juquila, evidentemente, no pretende la historicidad. Es bien sabido, incluso por lo numerosos peregrinos que la visitan, que la imagen venerada en aquel santuario perteneció al célebre misionero fray Jordán de Santa Catalina, quien la heredó a su catequista, originario de Amialtepec, donde primeramente se veneró. Por necesidades de repoblamiento Juquila pasó a ser cabecera, y aprovechando el incendio de la capilla, la imagen se transladó allá. Cuenta la leyenda que la Virgen se regresaba a Amialtepec y que fue necesario que el cura hiciera un gran sacrificio para que accediera a quedarse en su nuevo santuario. Aparte de las posibles similitudes iconográficas, la identificación con la milagrosa imagen juquileña representa el gran poder que tenía la antigua patrona, correspondiente a la grandeza del pueblo.

En el medio indígena, el santo patrono no sólo cumple una función nominadora (dar nombre al pueblo) y otorga identidad, sino que es la representación emblemática de la comunidad. De acuerdo con la tradición prehispánica, el santo sustituye al dios tutelar, "dueño" del territorio, a quien se daba un tributo ritual. Para el indígena la imagen no es un símbolo del santo, sino más bien el "santo" mismo. Por lo tanto, los santos mas poderosos son los "aparecidos" (condición que sobre todo es propia de la Virgen o de algunos Cristos). Los avatares de la imagen mariana significan, por tanto, los del pueblo mismo.

El hecho histórico -el incendio del templo durante la Revolución- marca el principio de la decadencia tacuate. En efecto, los gobiernos postrevolucionarios, si bien preocupados por hacer justicia al campesino, instauraron una política indigenista orientada a integrar a los indios al nuevo proyecto de Estado nación, el cual supone una sociedad etnocrática y estratificada, en la que los indios son vistos como rémoras del pasado. Fue, por tanto, una política agresiva con sus pautas culturales -sus lenguas, su traje y su vivienda- y ser indígena comenzó a ser problemático.

Los mestizos avecindados -que ya para ese tiempo eran bastantes, aunque seguían siendo los más pobres- vieron la oportunidad de demandar tierras para formar sus ejidos, afectando las tierras tacuates, supuestamente pertenecientes al norteamericano Lewis Lawn, comprador del latifundista Acho[14] Para defenderse, los tacuates cometieron el error de unirse al grupo de prósperos ganaderos que vivían en Putla, que contaban con guardias blancos para intimidar a la población, a quienes les rentaban el permiso de pastura. Aunque finalmente pudieron comprobar la propiedad de sus tierras comunales, tuvieron que ceder a los mestizos el derecho de sembrar en ellas.

El aumento de la población avecindada agudizó la pugna entre ganaderos y agricultores. El ganado, ahora más disperso y numeroso, andaba suelto por las tierras comunales y perjudicaba los sembradíos, por lo que en los años setenta se consideró conveniente cercarlos o encerrar al ganado, proceso sellado por la arbitrariedad y el despojo. Los mestizos aprovecharon para acaparar tierra, a diferencia de los tacuates, ya que, como me comentó uno de ellos: "nosotros no sabemos el precio de las tierras, pues sólo las tenemos para uso, para sembrar o para los animales; no para ganancia".

Los tacuates no sólo perdieron "de facto" sus tierras comunales (por más que "de jure" lo seguían siendo), sino que sin el apoyo que éstas representan, poco a poco fueron perdiendo también sus solares en el pueblo: alguna desgracia familiar, un pleito legal, una borrachera, o sobre todo lo gravoso de las mayordomías -la patrona había perdido también su rancho y aquellas quedaron sin respaldo- fueron causa de su endeudamiento con los "mestizos". Al convertirse en el grupo más fuerte, los mestizos se autocalificaron como "gente de razón", despreciando a los tacuates "coludos" " o sintiendo lástima de los pobres "naturalitos".

Los mestizos fueron también los portadores de la modernidad, la sociedad global y el proyecto de Estado nacional. El agresivo proceso de aculturación que conlleva la modernidad impuesta desde fuera a las sociedades tradicionales, irrumpe con fuerza en el pueblo con la carretera, el consumismo, el video y las antenas parabólicas. Al haber introyectado la ignominia étnica (la autoinculpación, que aparece en el relato, de no querer cambiar el techo de zacate como les aconsejaban los mestizos), los tacuates perciben su cultura como razón de un supuesto "retraso".

A mediados de los setenta hubo bastante agitación social, con motivo de la campaña política del PPS, que los incitaba a recuperar las tierras. Sin embargo, pasada la coyuntura electoral, el partido cesó la lucha, por lo que las inquietudes despertadas se dirigieron contra la propia organización étnica: los jóvenes tacuates se rebelaron contra la costumbre de servir gratuitamente en el ayuntamiento (había demasiados cargos) y se resistieron a aceptar mayordomías. No es casual que haya sido precisamente entonces cuando varios curanderos, acusados de brujos, fueron asesinados a manos de tacuates: es costumbre en

[14] Ageo. Asuntos agrarios. exp 8 Putla, 20/VIII/1928; serie III exp. 588.

la región tomar las "Semillas de la Virgen" ("ololliuqui") para diagnosticar las enfermedades. La planta habla y dice si se trata de enfermedad "mala" y denuncia a la persona que le está haciendo brujería al enfermo.

Los tacuates quedaron en condiciones de inferioridad deprimente y empezaron a abandonar sus pautas culturales diferenciadoras. Están ya casi por desaparecer el traje y la vivienda, e incluso se llegó a hacer mofa del nombre del antiguo pueblo "Yucusatuta", cuyo significado ha sido olvidado[15]. Es verdad que se mantiene la lengua; pero ésta se habla sólo en la intimidad del hogar o entre miembros del grupo. El español en cambio, es la lengua para los intercambios sociales: se usa para las transacciones comerciales, para arreglar los pleitos jurídicos y para orar en el templo y es la lengua que se enseña en la escuela, incluso en la "bilingüe y bicultural"[16].

Su decadencia cultural es atribuida al abandono de la madre. Para compensar su orfandad, los tacuates retienen la presidencia municipal (a veces solamente formal) y se empeñan en conservar en exclusiva la nueva imagen de la patrona. Así, monopolizan las mayordomías y los cargos de servicio del templo (por más que haya cada vez mayor resistencia entre los jóvenes) e insisten en que se vista a la patrona con el huipil tacuate. Los mestizos, por su parte, alegan que la Virgen es la madre de todos, patrona de todo el pueblo de Zacatepec, y reclaman el derecho de asumir también la mayordomía.

Identidad tacuate:

Atendiendo a los dos aspectos que cumple cualquier identidad -por un lado, la identificación de sí mismo y la autoafirmación de la diferencia, y por el otro, que los demás lo reconozcan como tal y como diferente Melucci propone un esquema sobre los dos ejes (el de la auto o hetero identificación y el de la auto o hetero diferenciación), cuya combinación da lugar a cuatro tipos posibles de identidad [17]. Dado que en Oaxaca nadie cuestiona la diferencia cultural de los indígenas, la diferenciación se establece en torno al eje de identificación: los tacuates de Ixtayutla, por vivir en una "zona de refugio", de difícil acceso y relativamente aislados, desarrollaron una "identidad segregada", que es la que se da en situaciones de marginalidad, cuando el actor se afirma por él mismo, sin importarle que los demás reconozcan su identidad. En cambio, los de Zacatepec tuvieron que coexistir con una población mestiza, la cual se abrogó la

[15] La gente se refiere jocosamente a él como "Yucu cha'a tuta" o "Pueblo donde le dan su atole", en referencia a las mayordomías.

[16] Según los planteamientos elaborados por "Educación Indígena", la SEP aconseja el uso de la lengua materna en los primeros años. Para lograrlo, ha publicado excelentes documentos orientadores; sin embargo, falta voluntad institucional para llevar esta política a la práctica. Aunque los maestros bilingües muestran interés en el proyecto, no existen tales publicaciones en la escuela, ni siquiera en la dirección distrital en Putla; sólo hay dos maestros de la localidad que hablan la variante tacuate del mixteco; no han recibido asesorías, ni cuentan con material pedagógico, etc., de modo que pareciera que sólo fueron publicados para publicidad en el exterior.

[17] Melucci, A., 1982, p. 68 ss.

calificación de su diferencia colgándoles una "identidad etiquetada", la quel produjo, como suele suceder en estos casos, la interiorización del estigma. Esto queda expresado, en forma terriblemente dramática, con el asesinato de los curanderos. Es obvio que cuando un pueblo mata a sus naguales, los elementos diferenciadores, que hasta entonces eran signo de orgullo étnico, se convierten en estigmas.

Como señala Eidheim con respecto a la relación entre los lapones y los noruegos, en situaciones donde el status étnico (identidad) es en cierto sentido ilegítimo, no se expresa en la conducta interétnica institucional [18]. Si en el glorioso pasado los marbetes étnicos que señalaban los límites de adscripción al grupo -lengua, traje y vivienda- habían sido claros y fundamentales, ahora, en cambio, ya no resulta conveniente ostentarlos. Esto no quiere decir que se haya debilitado la identidad étnica: persiste claramente la estructura de adscripción al grupo y la conciencia de los límites, aunque éstos sean menos definidos y varios de sus miembros los traspongan 19 (lo hacen sobre todo los emigrados que lograron una mejoría social, o los "cruzados" -hijos de mestizo y tacuate-, confundidos por la ambigüedad de su origen).

Se ha mencionado que la identidad étnica es tan importante como la identidad sexual o la identidad sicológica individual. Las crisis bruscas de identidad, en todos estos casos, provocan desestabilización, y en lo étnico, la anomia y la desintegración social. Resulta, pues, necesario, a pesar de su condición de subordinación, mantener la identidad étnica, al menos al interior del grupo. Los tacuates siguen hablando su lengua, la mayoría guarda su traje para ocasiones especiales y mantienen vivo su sentido de pertenencia. Del mismo modo, no tienen empacho en manifestarse como tales fuera del poblado, sobre todo ahora que en Oaxaca hay ciertas condiciones que favorecen a los indígenas. Pero en el pueblo, en su relación con los mestizos locales, las jóvenes generaciones tienden a disimular sus rasgos. Al mismo tiempo, mantienen fuertemente su voluntad de supervivencia al retener para sí a la patrona, no obstante lo gravoso de las mayordomías y del servicio al templo. Pareciera que al perder su hegemonía económica y política, los tacuates se refugiaran en el control simbólico -bastón de mando, mayordomías- como último reducto de resistencia cultural.

Conclusión: Hacia nuevas identidades colectivas

Se han analizado tres relatos que representan los momentos axiales de la cultura tacuate. Con ellos, el imaginario colectivo norma su identidad étnica, mediante actitudes diversas hacia sus elementos diferenciadores. Como categoría lógica, la identidad implica tres aspectos: (a) el de ser idéntico a sí mismo, es decir, la permanencia en el tiempo, a pesar de las variaciones ambientales; (b) el ser diferente de los demás y ser reconocido como tal, y (c) una relación entre dos elementos que permita

[18] Eidheim H., 1976, pp. 50-74.

[19] Barth, F. et al., 1976.

aceptarlos como idénticos[20]. La identidad colectiva, por lo tanto, permite al grupo o a la sociedad su continuidad y permanencia, no obstante las posibles variaciones culturales que se den. Por eso, los elementos en los que se basa su identidad, si bien elegidos un tanto arbitrariamente y sujetos a cambios en el tiempo, deben mantener continuidad con su "ethos cultural", fraguado a lo largo de la historia. En su momento fundacional no importaron tanto las pautas culturales, pues de lo que se trataba era de adaptarse al nuevo ambiente, pero fue preciso custodiar el relato de un origen común que "identificara" a las dos ramas tacuates, pese a sus diferencias y a su distancia geográfica.

Todo grupo o sociedad requiere, también, establecer sus propios límites o fronteras respecto a los demás grupos. Por eso, las variaciones culturales -básicamente el traje, la lengua y la forma de vivienda- no responden únicamente a las necesidades de adaptación al lugar, sino a la necesidad de significación, mediante la cual marcan su pertenencia al grupo y su diferenciación de los demás. Algunos de estos rasgos son utilizados como emblemas diferenciadores; en tanto que otros - acaso más radicales- son desdeñados. En su momento de esplendor los tacuates reforzaron su diferencia de los demás grupos "inferiores" mediante el traje y significaron su superioridad con el timbre de su campana y el poder de sus naguales. En cambio, en su momento de declinación, fue preciso encontrar una explicación mítica -el abandono de la madre- y motivos de autoinculpación (el descuido del templo de zacate). Es decir: cuando la identidad se vuelve estigma se disimulan los rasgos diferenciadores y se fundamenta la identidad en el control mítico simbólico.

Ante la crisis producida por esta situación se pueden prever algunos escenarios posibles, no necesariamente excluyentes, en los cuales los tacuates tendrán que cimentar su identidad:

a) Incluirse en identidades étnicas mas amplias.- Aunque cada persona posee varias identidades sociales de familia, de etnia, de clase social, de género, de generación, de profesión, de filiación religiosa, de grupos políticos, etc.-, es posible, en determinadas situaciones, que una de estas identidades absorba a las demás, que es lo que Devereux denomina "hipercatectización" de una identidad[21]. Esto fue lo que sucedió en el momento de esplendor tacuate, cuando decidieron deslindarse de los mixtecos de la Costa para considerarse como una etnia aparte. Ahora, en tiempos de identidad estigmatizada, ante la pérdida del traje y de la forma de su vivienda, es posible que amplíen su frontera étnica y se vuelvan a asumir como "ñivi ñú", a cuya familia etnolingüística pertenecen y con quienes los ligan multiples vínculos. También es posible que adopten algunas de las identidades agregadas que ha favorecido el Estado mexicano, y que se asuman genéricamente como indígenas o simplemente como mexicanos.

b) Organizarse desde identidades sociales de otro tipo.- La organización social con base en las categorías étnicas[22] es una forma que sigue siendo visible en el mundo actual (hemos sido testigos de cómo desaparecieron en Europa las fronteras de los Estados nacionales antes que las etnias). Sin embargo, también es posible que los tacuates, dada su situación irreversible de coexistencia con una población mayoritariamente mestiza, prefieran organizarse para obtener sus demandas comunes más como campesinos, pequeños productores o vecinos del pueblo, que como indígenas.

c) Recuperar el orgullo étnico.- Se ha notado cierta modificación de la política indigenista oficial, la cual muestra, al menos en el discurso, mayor sensibilidad hacia las culturas indias. Ante el impresionante resurgimiento de movimientos étnicos, conducidos por nuevos profesionistas indios, y ante el impulso de los zapatistas chiapanecos, se puede pensar que hay condiciones de resistencia para reivindicar el orgullo tacuate. Las inquietudes de los maestros bilingües, la persistencia en mantener las mayordomías y los cargos religiosos, y el interés en promover la banda musical son signos de que hay sectores con voluntad en esta dirección.

[20] Melucci, A., *op. cit.*

[21] Citado por Giménez, G. *op. cit.*

[22] Entre nosotros, la organización social como grupo indígena es un modelo que se basa en su origen y consanguinidad, en compartir ciertos valores y cosmovisión, en poseer un idioma propio, en una forma de organización que le da acceso a las tierras comunales a cambio de su participación en el sistema de cargos y en el tequio, y por último, en identificarse a sí mismos y ser identificados por los demás como tales.

Bibliografía

BARTH, Fredrik *et al.*:
1976 *"Los Grupos Etnicos y sus Fronteras"* F.C.E., México.

BARTOLOME, M / Barabas a. (coopiladores):
1991 *"Narrativa Chinanteca"* Serie Narrativas Etnica 1.

CORDERO Avendaño de Durán, Carmen:
1992 *"El Combate de las Luces: los Tacuates"*. Museo de Arte Prehispánico de México Rufino Tamayo / Biblioteca Pública de Oaxaca, México.

CASO, Alfonso:
1977 *"Reinos de la Mixteca"*, FCE, México

GIMÉNEZ, Gilberto:
"Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa" Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

EIDHEIM, Harald:
1976 "Cuando la identidad étnica es un estigma social, en *Los grupos étnicos y sus fronteras, op. cit.*, pp. 50-74.

MARROQUIN, Enrique:
1993 *"Historia Tacuate"*, serie Historias étnicas No. 6, INAH, FONCA, IISUABJO, Oaxaca.

MARTINEZ GRACIDA:
1907 *"Reseña histórica del antiguo reino de Tututepec"*, T. 1, Consultado en el acervo de la Biblioteca Pública del Estado

MELUCCI, Alberto:
1982 *"L'Invenzione del presente: movimenti, identitá, bisogni individuali"*, Il Mulino, Bologna, p. 68 ss.

RUIZ, Arturo:
1994 *"La enseñanza indígena: del discurso a la práctica"* IISUABJO.

SACCHI, Duccio:
1986 "Imagen y percepción del territorio según los mapas mixtecos (1595-1617)", en *Historias* No. 6, pp. 19-29.

SMITH, Mary Elizabeth:
1973 *"Picture Writing fron Ancient Southern México. Mixtec Place Signs and Maps"*. University of Oklahoma Press, Oklahoma.

TRANFO, Luigi:
1979 "Tono y Nagual", en I. Signorini: "Los Huaves de San Mateo del Mar", INI, México, pp. 177-214.

TIBON, Gutierre:
1981 *"Pinotepa Nacional: Mixtecos, Negros y Triques"*. Ed. Posada.

Fuentes de Archivo

AGEO Fondos: "Repartos y Adjudicaciones Oaxaca Siglo XIX"; "Asuntos agrarios";, "Período revolucionario"...

ARCHIVO Municipal de Zacatepec.

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

"La Cascada". Parte del acueducto de San Felipe del Agua

Propuesta metodológica para el estudio del pensamiento de los binnigula'sa*

Víctor de la Cruz
CIESAS - OAXACA

En 1993 celebramos los cien años de la publicación del *Vocabulario Castellano-Zapoteco*, hecha por la Junta Colombina de México con motivo de la celebración del cuarto centenario del llamado descubrimiento de América. En este aniversario se publicó una versión ampliada del vocabulario, realizada por Joseph Whitecotton y Judith Bradley Whitecotton, así como una serie de ensayos, revisados y también ampliados por José Alcina Franch, con el título de *Calendario y Religión entre los Zapotecos.*

A casi 500 años del inicio de la colonización europea en Mesoamérica se dieron a conocer avances sustanciales en el desciframiento de la escritura maya, gracias a la participación de indígenas sobrevivientes a la conquista española, hablantes de las lenguas mayenses contemporáneas , durante la presentación de este proyecto en el Coloquio Zapotecos Históricos y Contemporáneos, organizado por el CIESAS en Oaxaca. Este hecho, el reconocimiento de la existencia de un continuum, que llevó participación de los indígenas en la investigación, indica un cambio en la actitud de algunos investigadores occidentales hacia las incógnitas que plantea el conocimiento del pasado de las culturas indígenas mesoamericanas:

> *La civilización maya no murió con la conquista. Hubo un* ***continuum****. Hoy hay millones de mayas que saben cosas que nosotros ignoramos. Tenemos que acercarnos a ellos, los necesitamos para nuestros trabajos, no como peones en las excavaciones, sino como científicos, como herederos de esa gran tradición que está viva*[1].

Dicho cambio de actitud hacia los estudiosos indígenas significa también que ya es tiempo de que estos cambien y se acerquen críticamente a temas de su cultura, los cuales parecían reservados para los investigadores occidentales y vedados para los investigadores miembros de las etnias.

Esta propuesta no tendría nada novedoso si se tratara del estudio del pensamiento griego o la filosofía alemana, por

* Versión corregida de la ponencia que presentó en el "coloquio" Zapotecos históricos y contemporáneos", organizado por el CIESAS-Oaxaca y celebrado los días 25, 26 y 27 de agosto de 1993.

[1] Michael Coe, "El desciframiento de la escritura maya: una historia". Entrevista de Patricia Rodríguez Ochoa, en: Vuelta, octubre de 1993, núm. 203, p. 22. Véanse en el mismo lugar los trabajos de Linda Schele y Maricela Ayala.

ejemplo, porque entonces a nadie se le ocurriría iniciar su investigación sin un aprendizaje previo de la lengua en que están expresados dicho pensamiento y dicha filosofía; sin antes dominar el griego o el alemán respectivamente. Pero tratándose de un grupo indígena mesoamericano, cualquier investigador de las ciencias sociales se cree autorizado para especular sobre la filosofía de tales etnias, porque, parece, al ser los indígenas objeto de estudio, de esas disciplinas, quienes se ocupan de estudiar sus costumbres, habitaciones, palacios, templos y tumbas dan por supuesto que con sólo esos conocimientos pueden entender cómo razonaban y qué pensaban. Y es aquí, tratándose de los **Binnigula'sa'**, antepasados de los **Binnizá** donde está lo novedoso de esta propuesta: que uno de estos últimos pretenda estudiar el pensamiento de sus ancestros -expresado en su calendario y su religión mediante el registro de la lengua- a partir del conocimiento del **diidxazá,** lengua que tiene su raíz en la hablada por los **binnigula'sa'** y que ha dado muestras de su vitalidad, por la resistencia y continuidad que ha mantenido a lo largo de varios miles de años.

No quiero decir que las investigaciones antropológicas o epigráficas no sirvan para el estudio del pensamiento de un grupo humano del pasado. Lo que quiero decir es que las aportaciones de esas disciplinas, aunque necesarias, no son suficientes, para ese fin. Existen, por supuesto, posiciones extremas, como la chabacanería del aldeano vanidoso, quien piensa que es suficiente conocer su pueblo y su lengua y en sus horas de ocio rumiar algunas palabras, sin realizar ningún esfuerzo metodológico ni apoyarse en ninguna investigación, para tener la última palabra sobre la lengua y la cultura de sus antepasados. El otro extremo -descrito por un antropólogo aliado- e igualmente peligroso, es el del investigador occidental, quien se ha reservado para sí mismo la habilidad de descifrar los significados ocultos de la cultura de los nativos, quienes supuestamente usan su lengua, sus símbolos y sus ritos sin analizarlos objetivamente. Cuando los otros comienzan a hablar y a escribir sobre su cultura e historia, se dice que están "inventando" una tradición, "imaginándose comunidades", o cayendo en el "esencialismo indígena"[2].

Contra esta última posición reaccionaron desde un principio los intelectuales zapotecos de la generación del periódico Neza. En una sección de éste, llamada "Inquisiciones", Andrés Henestrosa inició la defensa de los **binnizá,** frente al colonialismo de los investigadores foráneos, con una declaración de guerra publicada en el primer número:

> *"Los únicos que tienen autoridad para hablar de sus pueblos son aquellos que han nacido en esos propios pueblos, y esta condición más; que conozcan otras partes /.../"*
>
> *No cualquiera puede escribir leyendas indígenas. Y en el caso de las leyendas zapotecas del Istmo de Tehuantepec, el asunto tiene otras incógnitas. Veamos: para escribir una leyenda de Juchitán es indispensable conocer la lengua nativa, en la cual, precisamente, se cuenta la tradición oral. Y como ésta es fragmentaria, es forzoso conocer la tradición dispersa, de manera que sumando refranes, sabidurías, chistes y etimologías, aparentemente inconexos, se da unidad a una leyenda*[3].

[2] Campbell, "Intelectuales Zapotecos..." en: *Cuadernos del Sur*, núm. 3, p. 75, 1992.

¿Cuál es el camino que dice Henestrosa haber indicado en el caso de la recopilación y redacción de leyendas zapotecas? Este camino es el de la filología, pero no sólo para la reconstrucción de las leyendas indígenas, como lo propone Henestrosa. Este método también ha sido aplicado al estudio del pensamiento filosófico de los griegos por los historiadores alemanes de la filosofía y es el que propongo para el estudio del pensamiento de los **binnigula'sa'**,. Según Dilthey:

> *"Los métodos filológicos para la reconstrucción de obras perdidas, el conocimiento de cómo se origina y a qué propósitos una obra determinada /sic/, la captación de la conexión causal existente entre las diversas obras de un autor, las relaciones entre diferentes obras y autores dentro de un mismo movimiento literario y otros recursos semejantes, fueron aplicados por primera vez al campo de la historia de la filosofía antigua por Scheleiermacher*[4].

Este método supone, desde luego, el conocimiento profundo de la lengua y la literatura cuya filosofía se quiere desentrañar. Al comentar los trabajos de Scheleiermacher sobre los diálogos de Platón, Dilthey anotó estos puntos de estudio como parte del método filológico:

1) relaciones internas expresas de los diálogos entre sí;
2) relaciones con obras de otros autores (...);
3) relación con acontecimientos de la época;
4) cambios y desarrollos del contenido filosófico mismo;
5) características lingüísticas (por ejemplo, elusión del hiato, empleo de ciertas palabras)[5].

Si hemos de ocuparnos del estudio sistemático del pensamiento de los **binnigula'sa'** a través de sus "textos", creo que deberíamos tomar en cuenta los puntos antes señalados con el objeto de que el método filológico propuesto por Henestrosa para la reconstrucción de las leyendas sea afinado y pueda ser aplicado a la investigación del pensamiento zapoteco prehispánico y de los **binnizá** a partir del periodo colonial.

Aclararé, entonces, qué entiendo por filología, la disciplina que se ocupa de la crítica de los textos:

> *La filología es una ciencia histórica, cuyo objeto es el conocimiento de las civilizaciones del pasado a través de los documentos escritos que nos han dejado...*
>
> *La filología es la crítica de los textos; intenta "establecer el texto" mediante criterios internos y externos que*

[3] Andrés Henestrosa, "Inquisiciones" en: *Nesha*, Organo de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, México, D. F., junio de 1935, núm. pp. 1 y 3.
[4] Dilthey, *Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1988 pp. 11.
[5] Dilthey, *idem*, p. 46.

le proporcionan a la vez sus técnicas propias /.../ En la medida en que el establecimiento del texto requiere de una serie de conocimientos fragmentarios, se habla de erudición[6].

Aquí lo primero que haré es deslindarme del sentido eurocentrista del término. Para esta propuesta la filología indígena es un concepto más amplio y se va a ocupar también de "establecer el texto"; pero no se entiende por tal al escrito en el alfabeto fonético solamente, sino que a un "texto" que puede estar registrado en múltiples materiales y no necesariamente en el alfabeto latino. En este sentido, el "texto" puede estar registrado en una lápida, en una pintura mural, en un objeto cerámico, o registrado en la memoria, como el texto oral. Pues también se entiende el texto en su sentido amplio, como lo hace un diccionario de lingüística:

*Se llama **texto** al conjunto de los enunciados lingüísticos sometidos al análisis: el texto es una muestra de comportamiento lingüístico que puede ser escrito o hablado*[7].

El método filológico no hace a un lado a la lingüística, sino que la implica, como podemos entender enseguida:

"Sin duda tales filólogos -con mucho de historiador y de filósofo- actuaron conociendo de ordinario lenguas distintas a la suya materna. Mas aún, fueron asimismo con frecuencia lingüistas, ya que en su análisis y valoración de textos tuvieron que penetrar en asuntos de índole gramatical, lexicográfica y aun, en ocasiones, de comparación entre idiomas diferentes[8].

Por lo demás, este asunto de la separación de la filología y la lingüística estructural no tiene todavía muchos "siglos de divergencia", si tomamos como referencia el título de un libro de Mauricio Swadesh, quien en 1941 publicó la *nueva filología*, donde se ocupaba de la lingüística estructural y se refería a la relación entre la nueva y la "vieja filología" en los siguientes términos: "Una base muy fundamental de la filología es la escritura, que ha conducido más que ninguna otra causa, al análisis fonético de lengua tras lengua"[9].

El joven lingüista -en ese entonces tenía 32 años- continúa diciendo que no habla de las escrituras pictográficas o ideográficas, porque no tienen nada que ver con los sonidos. En cambio, las escrituras fonéticas (silábicas o alfabéticas) y semifonéticas se han aplicado a una gran cantidad de lenguas y han dado lugar cada vez a un análisis fonético de la lengua correspondiente. La escritura ideográfica se originó en varias partes del mundo, en cambio la fonética solamente se inventó dos veces: en el Egipto antiguo y en México, que el joven Swadesh llamaba "prehistórico" y nosotros llamamos preshispánico, corrección de la cual no es posible ocuparse en el protocolo de

[6] Dubois y otros, *Diccionario de lingüística*, p. 279.
[7] Dubois y otros, *idem*, p. 600.
[8] Ascensión H. de León Portilla, "Estudio Introductorio", en: González Casanova, *Estudios de Lingüística*, p. XV.
[9] Swadesh, *La nueva filología*, p. 8.

este proyecto, aunque ya lo hice en otra parte[10].

En los dos lugares, sea por casualidad, o por una causalidad que no entendemos, se desarrolló el mismo sistema de representación gráfica de lo hablado: el de combinar símbolos de diversos tipos, pictográficos y fonéticos, éstos generalmente eran pictografemas empleados en un sentido fonético[11].

Los avances en el desciframiento de los textos antiguos de los zapotecos, logrados por arqueólogos y epigrafistas, confirman todo lo anterior al demostrar que se trata de un sistema de escritura pictográfico con tendencias hacia el fonetismo, hipotéticamente un inventario finito de glifos codificado, mezclado con un silabario:

"La escritura zapoteca es en gran parte logográfica, es decir, cada glifo representa una palabra de la lengua antigua. Sabemos, no obstante, que ninguno de los sistemas de escritura inventados por los seres humanos son exclusivamente logográficos. Es fácil reconocer la causa: cada lenguaje tiene miles de palabras en sus vocabularios, de tal manera que un sistema logográfico puro necesitaría de muchísimos glifos, lo que a su vez requeriría de una gran memoria por parte de los escribanos y de los lectores. Además, un sistema exclusivamente logográfico tampoco sería viable pues requeriría de una extraordinaria coordinación entre los escribanos para mantener ciertos cánones en la representación de los glifos.

"Por lo tanto, los sistemas prístinos de escritura conocidos, como la escritura de Mesopotamia, la egipcia, la epi-olmeca y la maya, lo mismo que la escritura zapoteca, son más bien sistemas mixtos en los que se introducen a una base logográfica ciertas características que hacen más manejable el sistema de escritura. Entre estas características están la de tomar ventaja del principio de homofonía, es decir, usar glifos no por lo que representan pictográficamente sino por su valor fonético; la de usar glifos que sólo indican categorías de palabras que no se pronuncian, es decir, que no tienen valores fonéticos (determinativos); y la de reducir la unidad fonética involucrada, de tal manera que los signos que se lean representen sílabas o fonemas"[12].

Para no cansar al lector con más citas, quiero concluir este largo razonamiento ubicando a la escritura de la lengua de los **binnigula'sa'** entre las semifonéticas o jeroglíficas, es decir: las que combinan la pictografía con la representación fonética. Y como algunos de los sonidos de esa lengua de nuestros ancestros **binnigula'sa'** nos fueron heredados de alguna manera y por alguna razón, creo que los **binnizá** tenemos al menos algo qué decir sobre el pensamiento de nuestros antepasados.

[10] De la Cruz, Víctor, *El general Charis y la pacificación del México posrevolucionario, CIESAS, México, 1993.*
[11] Swadesh, *ibidem.*
[12] Urcid, "Monte Albán y la escritura zapoteca", en: *Monte Albán, Estudios Recientes*, pp. 80-81.

BIBLIOTECA CIESAS
HEMEROTECA OAXACA

Nuestra hipótesis central para la reconstrucción sociosemántica del pensamiento de los **binnigula'sa'** -en esta parte del trabajo en colaboración con la lingüista Ma. Teresa Pardo- es que muchos de los significados referidos a las grandes categorías filosóficas de los antepasados han quedado plasmados de manera fragmentada en las diversas variantes de esta lengua en la actualidad, en los términos que se presentan actualmente como derivados de una misma variante y en la memoria colectiva de sus hablantes, representada a través de sus mitos y creencias contemporáneas.

Sintéticamente podemos señalar que este trabajo de reconstrucción parte de los siguientes planteamientos: las expresiones gráficas que nos dejaron los **binnigula'sa'** deben ser concebidas como verdaderos textos escritos, en tanto que constituyen una representación de su cosmovisión particular y su trayectoria histórica. Su desciframiento es posible porque se trata de un sistema codificado cuya lectura hace imprescindible primero, el conocimiento del sistema gráfico-fonético que fue utilizado y, desde luego, como en cualquier sistema de lecto escritura, los contenidos a los que hacía referencia. Por último, la reconstrucción de este sistema y su desciframiento debe partir de la competencia lingüística que poseen actualmente los hablantes de este idioma y del análisis de las diversas lenguas funcionales en las que se ha fragmentado, en tanto depositarias directas de la cultura y la memoria histórica de los **binnigula'sa'**.

Lo anterior supone un trabajo de reconstrucción del idioma de los **binni-gula'sa'**, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, a partir de sus manifestaciones actuales. Para la reconstrucción del sistema fonético del proto-zapoteco nos basaremos en los trabajos de Swadesh y Miranda. Estos estudios nos han permitido analizar las transformaciones de los términos originales en el plano de la expresión y sus derivados actuales, a fin de avanzar en nuestra propuesta de reconstrucción semántica.

Para que no se me acuse simplemente de inconoclasta, pondré sólo tres ejemplos de las deficiencias a que conducen las investigaciones cuando no están basadas en el conocimiento pleno de la lengua. El primero lo tomé de la magna obra de Alfonso Caso: al fenómeno atmosférico rayo y, por consecuencia, al dios de éste, lo llama **cocijo**[13]. Efectivamente, en el también magno vocabulario de fray Juan de Córdova se registra la siguiente entrada: rayo del cielo, con estas traducciones **pichijte quij quiepaa, cocijo, quij cocijo**. Si ponemos atención, nada más una vez aparece sola la palabra **cocijo**, la otras dos veces se puede traducir como: fuego del cielo y fuego del tiempo; esto quiere decir que la segunda traducción que se da en esa entrada está incompleta, o posiblemente se trata de una variante del zapoteco en la cual se confundía el rayo con el tiempo de rayos.

En el mismo diccionario tenemos varias entradas para "tiempo", entre las cuales aparece la palabra **cocij**, la cual según el *Arte del idioma zapoteco*, del mismo autor, se aplica a las partes en que se divide el ciclo ritual de 260 días[14]. De la consulta de estas dos fuentes podemos concluir que en zapoteco antiguo el término para tiempo era cocijo. ¿Y el rayo? Como hemos leído puede ser, en forma abreviada, **quij quiepaa** (fuego del cielo) o también **quij cocijo** (fuego del tiempo).

¿Cuál sería entonces nuestra conclusión respecto a este punto? Que Alfonso Caso se equivocó tomando **cocijo** por rayo, o dios del rayo, porque hizo un análisis incompleto debido a su desconocimiento de la lengua. Es aquí en donde el conocimiento del **diidxazá** representa una ventaja para el investigador, pues averiguando en la forma actual de la lengua descubrimos que en el Istmo el nombre del tiempo es una derivación del antiguo: gusi, el cual según los **binnizá** para fines agrícolas se divide sólo en dos partes: **gusiguié ne gusibá,** tiempo de lluvias y tiempo de secas.

El segundo ejemplo está tomado, por desgracia, del resultado de varios años de investigación de Joseph W. Whitecotton y Judith Bradley Whitecotton. Y digo por desgracia no solamente por el gran trabajo que significó para dichos investigadores darnos una versión zapoteca-española del vocabulario publicado por la Junta Colombina en 1893, sino precisamente porque el error está en una advertencia que prevenía contra la confusión. Dice la advertencia número 7:

> *"La estructura de una palabra zapoteca es tal, que cada elemento que la constituye tiene que ser considerado con prioridad para que el "significado" de la palabra completa pueda llegar a ser establecido. En caso de no realizarse con cuidado, este proceso puede llevar a confusión. Por ejemplo, la palabra colonial para garrapata es pechechina. Literalmente ésta puede ser traducida como "venado jaguar", aunque ciertamente no sea lo correcto para **peche**, que se refiere a un animal feroz en un sentido más abstracto, además **china** es un animal grande de cuatra patas (¿dócil?). Es así como vemos que una garrapata viene a ser un "animal feroz en un animal grande dócil"*[15].

En efecto, **pechechina** es una palabra compuesta de **peche**, que es más conocido por el papel sagrado que representó en el pensamiento religioso de los **binnigula'sa'**, y china es aféresis de pichina, como los zapotecos antiguos llamaban, según el vocabulario de Córdova, al venado; mismo nombre que aplicaron a la llegada de los españoles al ganado vacuno. De haber estudiado el zapoteco no habrían caído en la confusión que querían prevenir, pues habrían podido comparar el nombre antiguo con el nombre actual de la garrapata, que es **biichidxiña**, compuesto de **biichi**, del zapoteco antiguo pecheyana, piojo; y dxiña aféresis del nombre actual de venado. Esto es "piojo de ganado". Espero que no sea impertinente recordar que el **diidxazá** es una lengua tonal, y a pesar de que Córdova escribió de la misma manera los nombres de tigre y piojo, la diferencia que el dominico no registró pudo estar no sólo en el tipo de vocal, sino también en los tonos con que los **binnigula'sa'** pronunciaban ambas palabras.

[13] Caso, *Culturas mixteca y zapoteca*, p. 25.
[14] Córdova, *Arte del idioma zapoteco*, pp. 204-212.
[15] Whitecotton, Vocabulario zapoteco-castellano pp. xxii-xxiii.

El tercer ejemplo viene del libro de José Alcina Franch, en el cual el autor, al transcribir el nombre de dos lugares, comete o reproduce un error consistente en aplicar la estructura de la lengua española a la lectura de los textos zapotecos: **Lachixila, Laxopa**, cuyas partes son **lachi,** por un lado, y **xila** y **xopa**, por otro; pero que son transcritos respectivamente como La **Chixila** y **La Xopa**, en donde parece que la primera palabra representa el artículo en español y la segunda cumple las funciones de sustantivo[16].

Mis afirmaciones de los párrafos anteriores, respecto a la insuficiencia de las disciplinas citadas para estudiar el pensamiento de los **binnigula'sa'**, las he tratado de probar con estos ejemplos de errores encontrados en las obras de notables investigadores. De igual manera he sostenido que el dominio de la lengua, aunque necesario, tampoco es suficiente para una investigación de esta complejidad si se carece de una metodología y de las técnicas adecuadas para el objetivo fijado. Adonde mi razonamiento pretende llegar es a demostrar la necesidad de la colaboración interdisciplinaria para abordar esta complicada tarea de dilucidar y conocer el pensamiento de los zapotecos en la época prehispánica.

Así como creo haber demostrado los errores cometidos en los ejemplos citados, enseguida voy a dar ejemplos de lo que se podría lograr a partir de un enfoque interdisciplinario de los problemas. Para el primer ejemplo me basaré en información reciente del proyecto especial sobre Monte Albán, 1992-1994. De acuerdo con el informe arqueológico de su director, Marcus Winter:

> *"...se descubrió un monolito de arenisca, color café-amarillo, que se destaca por su tamaño (2.7 m. de altura, 1 m.de ancho y 28 cm. de espesor), pero sobre todo por las representaciones en bajorrelieve de personajes zapotecos acompañados por glifos*[17].

Según recuerdo la explicación que hizo el epigrafista del Proyecto Monte Albán, Javier Urcid, durante una sesión del simposio sobre el proyecto, celebrado en agosto de 1993, el sentido de lectura de la lápida podría ser de abajo hacia arriba lo cual difiere de lo propuesto por Marcus Winter en el artículo citado, esto es tomar el panel superior como punto de partida para la lectura[18], si embargo, la propuesta de Urcid tendría concordancia con el orden de lectura aceptado para un códice poscortesiano como el Lienzo de Guevea[19]. De acuerdo con este orden, sentados sobre dos glifos de cerro, en la esquina inferior derecha se encuentra un personaje cuyo nombre es "10 Serpiente", el cual dicho en zapoteco antiguo sería **Chii peela**, y actualmente en la variante istmeña **Chii beenda'**. El otro personaje, que se encuentra en la esquina inferior izquierda, tiene enfrente otro nombre calendárico que en español se lee "Cinco Buho" y en zapoteco **Cayo tama.** Encima del buho se identificó un dibujo que simboliza un petate, y encima de este último el jeroglífico de cerro, que divide el panel inferior del superior, sobre el cual están sentados un tigre (**peche**) y posiblemente una mujer anciana (**pennigonna nagola**). Interpretados en español estos símbolos no tienen ningún sentido fonético especial; pero al realizar la lectura en la lengua que representan los jeroglíficos encontramos un efecto sonoro reiterado en la secuencia de la izquierda: **Tani, Gonna Cayo Tama, Taa, Tani. (En didxazá** la sonorización de la consonante inicial[20] hace que el juego de sonidos sea más eufónico: **Dani, Gonna Gayo Daama', Daa, Dani.**) En español a esta figura retórica se le llama "aliteración" y cuando se busca a propósito se llama armonía imitativa.

Se podría pensar que esta combinación de sonidos en diidxazá es casual; pero yo pienso que pudo haber sido algo buscado porque, como dice Edmonson a propósito de la literatura maya: "los pueblos mesoamericanos tienen en común un mismo sistema formal, o sea el **difrasismo**: la formación de coplas semánticas, un género comúnmente llamado **paralelismo**."[21] Es posible que **cayo tama** sea el nombre calendárico del personaje, **taa** es petate y de acuerdo con la información etnográfica este elemento significa matrimonio: "**ra gudixhe staa gucuuni bioona' ri'** -dice el sermón el **didxazá**, cuya traducción es: donde puso su estera esta doncella-, tani, según Edmonson implica la patria chica, el pueblo natal entre los mayas[22]. Creo que podemos pensar que significó lo mismo entre los **binnigula'sa'**.

En el caso del Popol Vuh, dice el mismo autor, muchos de los difrasismos parecen préstamos del náhuatl; lo cual no podemos pensar en este caso. "Otros pueden ser quizá figuras mayas. En todo caso, son bastante frecuentes y revelan todo un nivel de significación que va más allá de la traducción de palabras aisladas"[23]. A propósito de la presencia del "difrasismo" en la literatura náhuatl, León Portilla ha escrito:

> *"Analizando ahora la estilística de este huehuehtlatolli encontramos que en él se emplean con gran frecuencia muchos "difrasismos". Nos referimos a las expresiones en las que la yuxtaposición de dos vocablos de contenido metafórico lleva a evocar un pensamiento que se desea destacar"*[24].

De este autor tomamos unos ejemplos en nahuatl para ilustrar el parecido estilístico de los difrasismos en esta lengua, como el que creemos que se encuentra en la lápida que nos ocupa:

> *Auh in* ***ticueie in tihuipile*** *(Y también tú, dueña de la camisa, tú, dueña de la falta)*
>
> ***In tlatconi, in tlamamaloni, in inpial, in innelpil.*** *(Lo que se lleva a*

[16] Alcina Franch, *Calendario...*, p. 37 y tabla 13.
[17] Winter, "Estela zapoteca" en: *Arqueología mexicana*, junio-julio 1993, vol. 1, mum. 2, pp. 81-82.
[18] Winter, *ibidem.*
[19] Véase a este respecto Seler, *Plano Jeroglífico de Santiago Guevea*; y De la Cruz, *Genealogía de los gobernantes de Zaachila.*

[20] Según Velma Picket la oposición entre consonantes, más que entre sordas y sonoras, se da entre fuertes y débiles. Véase: "Gramática del zapoteco del Istmo" en **Guchachi' Reza** iguana rajada, núm. 22, marzo de 1985, p. 22.
[21] Munro S. Edmonson, "Los Popol Vuh" en: *Estudios de Cultura Maya*, UNAM, México, 1978, vol XI, p. 249.
[22] Edmonson, *idem*, p. 251.
[23] Edmonson, *idem*, p. 251.
[24] León Portilla, *Literaturas Indígenas...*, p. 203.

cuestas, lo que se carga, lo que se ata)

In titlaquitl, in tilamamalli (Tú eres la carga, tú lo que se lleva a cuestas)[25].

En este caso, no es posible que los difrasismos sean anteriores al de la lápida en cuestión, si es que se demuestra la hipótesis de la relación entre glifos y lengua en la misma; ya que de los cuatro sistemas principales de escritura mesoamericanos, el sistema de escritura zapoteco es el más antiguo[26]. Para terminar sólo quiero recalcar que este estilo sobrevivió entre los **binnizá** hasta épocas recientes en los sermones o libana que se decían en las bodas en Juchitán:

¡Ja! Dxiqué bidxiña' ra bidxiña' bia'/
gusi/ ma' naca'
xuaana' gola sti' bidó/.../, ti gundiibe' chahue'
laacabe, gudiicabe guie', gutálecabe laanu, guibánicabe,
ne zanda gáticabe.

¡Ja! Entonces me acerqué hasta la medida del tiempo.

Cuando me acerqué ya era yo el señor anciano representante de Dios /. . ./, para atarlos bien, para que nos den flores, nos reproduzcan; para que vivan y después puedan morir.[27]

Por último pondré un ejemplo de la aplicación del método de reconstrucción sociosemántico -realizado conjuntamente con la lingüista Ma. Teresa Pardo- con el análisis de una sola categoría: **quiachilla**[28]. Este análisis no pretende ser un estudio acabado de la misma, sino tan sólo una presentación de nuestra hipótesis preliminar y una invitación al lector a auxiliarnos en el avance de nuestra metodología. Para establecer la connotación de este término en el texto -el calendario ritual de los **binnigula'sa'**- nos auxiliaremos de la epigrafía, la memoria histórica resguardada en la lengua y algunos principios de la semántica diacrónica estructural.

Quiachilla: Este es el nombre del primer día del calendario ritual o **piye'**. En una primera aproximación al significado de este nombre, desde la perspectiva que estamos proponiendo en esta ponencia, Wilfrido C. Cruz, a principios de la década de los treinta, siguiendo a Edward Seler y Alfonso Caso interpretó la raíz de este nombre, chilla, como "lagarto". En relación con el primer morfema **quia,** que puede significar piedra o flor, Cruz eligió la segunda acepción, pues según sus palabras: "Hay una flor acuática y que pertenece a la familia de las ninfáceas, una especie de loto blanco y morado que en el Istmo llaman **guiegbéeñe,** y en el Valle **quiachilla, flor** de pantano, flor de lagarto"[29].

Si seguimos analizando la raíz chilla y rastreamos su significado en el *Vocabulario* de Córdova, encontramos que en la entrada para "Lagarto grande de agua o cocodrilo", este autor nos da tres traducciones: **penne, pichijlapeoo, peyoo**. El primer término se ha conservado en el **diidxazá,** el zapoteco del Istmo, como **be'ñe'**, de acuerdo con los procesos de sonorización que han sufrido las oclusivas.

Con respecto al segundo, **pichijlapeoo,** antes de analizar la serie de transformaciones que ha sufrido en el zapoteco actual presentaremos su composición morfológica. Se trata de un término formado por el prefijo **pi-** que se antepone a los nombres animados y que se conserva en el zapoteco actual como bi- por un proceso de sonorización de la oclusiva (p)-, la raíz **chijla,** que interviene como raíz en la traducción literal que se hace del nombre de lagarto en el *Vocabulario*, y cuyo contenido trataremos de reconstruir a través de nuestro análisis; y el término **peoo**, que significa luna y cuyo significante ha sufrido un proceso de transformación a **beuu** en Juchitán y **biú'** en una región de la Sierra Norte[30].

La raíz **chijla** -que con el transcurso del tiempo se transformó en tsiyl.la, siguiendo el mismo patrón que **cosijo-**, si atendemos a las observaciones hechas por Tomás Smith de que la grafía "j" debe leerse como i[31] ha sufrido otra serie de transformaciones tanto en el plano de la expresión como en el del contenido; pero aún se conserva en algunas de las variantes actuales de la lengua histórica de los **binnigula'sa**. En Tehuantepec, según Wilfrido C. Cruz, se ha transformado en **biji'áa (biziáa)**: el prefijo **pi-** como hemos anotado aparece como **bi-**, la africada "ts" también se ha sonorizado, la "l" se ha perdido y en el derivado se ha compensado mediante el alargamiento de la vocal que le precedía. En el plano del contenido -también en Tehuantepec y según el mismo autor- el término actual hace referencia a un pez de agua salada cuyas características coinciden con el mero. Alfonso Caso dice "que hay dos interpretaciones de este signo: quienes lo conciben como un animal marino y quienes como un animal terrestre", y de ahí en algunas partes el equivalente en náhuatl de este nombre de día, **cipactli,** se traduce como lagarto, "**peje**-lagarto" o pez espada[32].

En Juchitán, uno de los derivados de esta raíz es bixiá **(biziá)**, la africada sorda de la raíz original se ha transformado en una fricativa sonora y se utiliza para denominar a una especie de bambú, que en la lengua náhuatl se llama otate y cuyo origen se refiere a una "caña maciza", denominada quipixilla en el *Vocabulario* de Córdova. Dentro de esta misma variante aparecen los términos de **xhiaa (siaa)**, que significa ala, y **xiaa (ziaa)**, algodón". En el **diidxa xon,** una variante del zapoteco de la Sierra Norte, uno de los derivados de chiilla **(tsiil.la)** se ha transformado en **xil (zil)** "ala", por el proceso de sonorización antes descrito y el paulatino proceso de ensordecimiento de la última vocal que ha ocurrido en esta región y que en muchos términos ha derivado en la pérdida total.

[25] León-Portilla, *idem*, pp. 203-204.
[26] Joyce Marcus, "La escritura zapoteca" en: *Investigación y ciencia*, Edición en español de Scientific American, Núm. 43, abril 1980, p. 28.
[27] Véase completo el sermón en: De la Cruz, *La flor de la palabra*, pp. 32-33.
[28] Para la transcripción de los términos en **diidxazá** nos basamos en el alfabeto popular de Juchitán, aprobado en la mesa redonda de 1956. Sólo en los casos necesarios los transcribimos entre paréntesis con el alfabeto fonético internacional.
[29] Wilfrido C. Cruz, *El tonalamatl zapoteco*, p. 72.
[30] Nellis, *Diccionario zapoteco de Juárez*.
[31] Durante su intervención realizada en el II Coloquio de Estudios Zapotecos: "La escritura del zapoteco de sus orígenes a nuestros días", organizado por el CIESAS-Oaxaca durante los días 11 y 12 de julio de 1994.
[32] Caso, *Los calendarios prehispánicos*, pp. 8-9.

Pero ¿por qué sostenemos que todas estas palabras se refieren a un mismo paradigma semántico? ¿qué relación guardan todos estos lexemas con lagarto? ¿cómo se relacionan entre sí para reconstruir el significado original de **quiachilla** que Wilfrido C. Cruz definió como "flor de lagarto"?. Auxiliémonos, como hemos propuesto en párrafos anteriores, de la epigrafía, la semántica estructural y la memoria histórica de los hablantes registrada en su propia lengua.

Whittaker identificó este día como una flor que brota de un espacio en donde unas líneas insinúan las ondas del agua[33]. Esta misma pictografía fue localizada por Urcid para este nombre de día en la época I de Monte Albán[34] y es el correspondiente al día imix del calendario maya, que significa lirio de agua y al cipactli del calendario mexica.

Pero volviendo al significado de **quiachilla** en la lengua de los **binnigula'sa'**, analicemos la relación que guardan entre sí los tres términos propuestos por Córdova y los cambios que ha sufrido este paradigma en el **diidxazá**, el zapoteco de Juchitán.

A pesar de que en el futuro pretendemos hacer la reconstrucción semántica del zapoteco de los **binnigula'sa'** a través de su manifestación en por lo menos tres de las regiones que habitan actualmente los zapotecos, la elección actual de la variante juchiteca se debe a que estamos de acuerdo en lo dicho por Tomás Smith en la ponencia antes citada, en el sentido de que el zapoteco de Juchitán es el más cercano al registrado por Córdova, y a las características propias del método, pues no podemos dejar de lado uno de los principios de la semántica diacrónica que apunta Coseriu:

> *"...toda descripción estructural de una lengua histórica debe hacerse, en principio, para cada una de las "lenguas funcionales" que en ella se distingan. Ello puede, sin duda, hacerse paralelamente, pero a condición de que no se confundan los sistemas"*[35].

A nivel hipotético podemos afirmar que **penne**, **pichijlapeoo** y **peyoo** pertenecían en el siglo XVI a un mismo campo léxico[36]. **Peyoo**, formado por el prefijo pe- que significa lo mismo que pi- y la raíz yoo, "tierra", ha desaparecido. Su descomposición morfológica nos remite a una noción de tierra animada", "tierra con vida", o "ser que brota de la tierra" y quizá fue el término genérico de este campo que designaba a los animales que se arrastran. **Penne** es el único lexema de este campo que se ha conservado; aparece como **be'ñe'** y constituye el único término del actual **diidxazá** que hace referencia al lagarto. De hecho, el término **quiachilla** que Wilfrido C. Cruz todavía encontró en Valles Centrales para denominar al lirio acuático o "flor de lagarto", en Juchitán ha sido substituido

[33] Gordon Whittaker, *The Hierogliphics of Monte Albán*. A disserttation... p. 31; y *Los Jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, p. 2.
[34] Urcid, *idem*, p. 84.
[35] Coseriu, *Principios de semántica estructural*, p. 12.
36 Un paradigma léxico que resulta de la repartición de un contenido léxico continuo entre diferentes unidades, dadas en la lengua como palabras, y que se oponen de manera inmediata unas a otras por medio de rasgos distintivos mínimos. (Cfr. Coseriu, *op. cit.*, p. 136.)

el *Vocabulario* de Córdova, encontramos que en la entrada para "Lagarto grande de agua o cocodrilo", este autor nos da tres traducciones: **penne, pichijlapeoo, peyoo**. El primer término se ha conservado en el **diidxazá**, el zapoteco del Istmo, como **be'ñe'**, de acuerdo con los procesos de sonorización que han sufrido las oclusivas.

Con respecto al segundo, **pichijlapeoo**, antes de analizar la serie de transformaciones que ha sufrido en el zapoteco actual presentaremos su composición morfológica. Se trata de un término formado por el prefijo **pi-** que se antepone a los nombres animados y que se conserva en el zapoteco actual como bi- por un proceso de sonorización de la oclusiva (p)-, la raíz **chijla**, que interviene como raíz en la traducción literal que se hace del nombre de lagarto en el *Vocabulario*, y cuyo contenido trataremos de reconstruir a través de nuestro análisis; y el término **peoo**, que significa luna y cuyo significante ha sufrido un proceso de transformación a **beuu** en Juchitán y **biú'** en una región de la Sierra Norte[30].

La raíz **chijla** -que con el transcurso del tiempo se transformó en tsiyl.la, siguiendo el mismo patrón que **cosijo-**, si atendemos a las observaciones hechas por Tomás Smith de que la grafía "j" debe leerse como i[31] ha sufrido otra serie de transformaciones tanto en el plano de la expresión como en el del contenido; pero aún se conserva en algunas de las variantes actuales de la lengua histórica de los **binnigula'sa**. En Tehuantepec, según Wilfrido C. Cruz, se ha transformado en **biji'áa (biziáa)**: el prefijo **pi-** como hemos anotado aparece como **bi-**, la africada "ts" también se ha sonorizado, la "l" se ha perdido y en el derivado se ha compensado mediante el alargamiento de la vocal que le precedía. En el plano del contenido -también en Tehuantepec y según el mismo autor- el término actual hace referencia a un pez de agua salada cuyas características coinciden con el mero. Alfonso Caso dice "que hay dos interpretaciones de este signo: quienes lo conciben como un animal marino y quienes como un animal terrestre", y de ahí en algunas partes el equivalente en náhuatl de este nombre de día, **cipactli**, se traduce como lagarto, "**peje**-lagarto" o pez espada[32].

En Juchitán, uno de los derivados de esta raíz es bixiá (**biziá**), la africada sorda de la raíz original se ha transformado en una fricativa sonora y se utiliza para denominar a una especie de bambú, que en la lengua náhuatl se llama otate y cuyo origen se refiere a una "caña maciza", denominada quipixilla en el *Vocabulario* de Córdova. Dentro de esta misma variante aparecen los términos de **xhiaa (siaa)**, que significa ala, y **xiaa (ziaa)**, algodón". En el **diidxa xon**, una variante del zapoteco de la Sierra Norte, uno de los derivados de chiilla **(tsiil.la)** se ha transformado en **xil (zil)** "ala", por el proceso de sonorización antes descrito y el paulatino proceso de ensordecimiento de la última vocal que ha ocurrido en esta región y que en muchos términos ha derivado en la pérdida total.

[30] Nellis, *Diccionario zapoteco de Juárez*.
[31] Durante su intervención realizada en el II Coloquio de Estudios Zapotecos: "La escritura del zapoteco de sus orígenes a nuestros días", organizado por el CIESAS-Oaxaca durante los días 11 y 12 de julio de 1994.
[32] Caso, *Los calendarios prehispánicos*, pp. 8-9.

Pero ¿por qué sostenemos que todas estas palabras se refieren a un mismo paradigma semántico? ¿qué relación guardan todos estos lexemas con lagarto? ¿cómo se relacionan entre sí para reconstruir el significado original de **quiachilla** que Wilfrido C. Cruz definió como "flor de lagarto"?. Auxiliémonos, como hemos propuesto en párrafos anteriores, de la epigrafía, la semántica estructural y la memoria histórica de los hablantes registrada en su propia lengua.

Whittaker identificó este día como una flor que brota de un espacio en donde unas líneas insinúan las ondas del agua[33]. Esta misma pictografía fue localizada por Urcid para este nombre de día en la época I de Monte Albán[34] y es el correspondiente al día imix del calendario maya, que significa lirio de agua y al cipactli del calendario mexica.

Pero volviendo al significado de **quiachilla** en la lengua de los **binnigula'sa'**, analicemos la relación que guardan entre sí los tres términos propuestos por Córdova y los cambios que ha sufrido este paradigma en el **diidxazá**, el zapoteco de Juchitán.

A pesar de que en el futuro pretendemos hacer la reconstrucción semántica del zapoteco de los **binnigula'sa'** a través de su manifestación en por lo menos tres de las regiones que habitan actualmente los zapotecos, la elección actual de la variante juchiteca se debe a que estamos de acuerdo en lo dicho por Tomás Smith en la ponencia antes citada, en el sentido de que el zapoteco de Juchitán es el más cercano al registrado por Córdova, y a las características propias del método, pues no podemos dejar de lado uno de los principios de la semántica diacrónica que apunta Coseriu:

> *"...toda descripción estructural de una lengua histórica debe hacerse, en principio, para cada una de las "lenguas funcionales" que en ella se distingan. Ello puede, sin duda, hacerse paralelamente, pero a condición de que no se confundan los sistemas"*[35].

A nivel hipotético podemos afirmar que **penne**, **pichijlapeoo** y **peyoo** pertenecían en el siglo XVI a un mismo campo léxico[36]. **Peyoo**, formado por el prefijo **pe-** que significa lo mismo que pi- y la raíz **yoo**, "tierra", ha desaparecido. Su descomposición morfológica nos remite a una noción de tierra animada", "tierra con vida", o "ser que brota de la tierra" y quizá fue el término genérico de este campo que designaba a los animales que se arrastran. **Penne** es el único lexema de este campo que se ha conservado; aparece como **be'ñe'** y constituye el único término del actual **diidxazá** que hace referencia al lagarto. De hecho, el término **quiachilla** que Wilfrido C. Cruz todavía encontró en Valles Centrales para denominar al lirio acuático o "flor de lagarto", en Juchitán ha sido substituido por **stagabe'ñe'**, literalmente "hoja de lagarto".

Por último, analicemos **pichijlapeoo**, el término que más nos interesa para definir el significado del primer día calendárico. Hacía referencia a un tipo de lagarto muy particular un ancestro de este animal, y ha sido eliminado del **diidxazá**, quizá justamente por haber perdido su referente y por la persecución religiosa a que fueron sometidos los indígenas a partir de la Colonia. El contenido de la raíz **chiilla**, sin embargo, se ha distribuido en un nuevo campo semántico que en la actualidad no se asocia al de **be'ñe'** (lagarto), pero que ha retomado algunos rasgos distintivos de los lexemas o palabras del campo léxico del siglo XVI. De la raíz **chilla** (tsil.la) se ha derivado /bizia/ "otate", una caña maciza que brota de la tierra, opuesto a /sia/ "ala" y /ziaa/ "algodón", en tanto, nuevamente, objeto que se encuentra arraigado a la tierra y cuyo color ofrece la metáfora del tono más nítido del blanco. En los dos últimos lexemas ha quedado conjugada la connotación de luna del término original, dada su posición en el cielo y su color blanco. El nuevo campo en su conjunto nos remite a un ser que brota de la tierra, pero que puede volar, y cuya pureza y sacralidad está representada por el blanco. volar, y cuya pureza y sacralidad está representada por el blanco.

La raíz del nombre del primer día del calendario ritual de los **binnigula'sa'** se refiere, por tanto, a un ancestro del lagarto, un saurio de alas blancas que dentro del sistema calendárico adquiere una significación particular. Se trata del tiempo de la creación de los **binnigula'sa'**, la época en que se separó el cielo de la tierra y cobró vida el primer ser. De la raíz chilla (tsil.la) se deriva también la palabra actual para decir día, **dxi** (dzi), y **gubidxa**, el sol, que antiguamente se pronunciaba como **chij** o **copijcha.**

Esto es lo que se puede decir por el momento sobre esta propuesta. Cuando empecemos a aplicarla veremos si funciona para conocer el pensamiento de los **binnigula'sa'.**

[33] Gordon Whittaker, *The Hierogliphics of Monte Albán*. A disserttation... p. 31; y *Los Jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán*, p. 2.
[34] Urcid, *idem*, p. 84.
[35] Coseriu, *Principios de semántica estructural*, p. 12.
36 Un paradigma léxico que resulta de la repartición de un contenido léxico continuo entre diferentes unidades, dadas en la lengua como palabras, y que se oponen de manera inmediata unas a otras por medio de rasgos distintivos mínimos. (Cfr. Coseriu, *op. cit.*, p. 136.)

Bibliografía

ALCINA Franch, José
1993 *Calendario y religión entre los zapotecos,* UNAM, México.

CASO, Alfonso,
1941 *Cultura mixteca y zapoteca,* Ediciones Encuadernables de El Nacional, México.

CORDOVA, Juan de
1886 *Arte del idioma zapoteco,* reimpreso por el gobierno del estado de Michoacán de Ocampo, bajo la dirección y el cuidado del doctor Nicolás León, Imprenta del Gobierno.

CORDOVA, Juan de fray
1932 *Vocabulario castellano-zapoteco,* Edición facsimilar, Introducción y notas de Wigberto Jiménez Moreno, INA-SEP, México.

COSERIU, Eugenio
1977 *Principios de semántica estructural,* Editorial Gredos, Madrid, España

CRUZ, Wilfrido
1935 *El tonalamatl zapoteco.* Ensayo sobre su interpretación lingüística, Imprenta del Gobierno del Estado, Oaxaca de Juárez.

DE LA CRUZ, Víctor
1983 *Genealogía de los gobernantes de Zaachila (una "primera lectura" del Lienzo de Guevea),* Unidad Regional Oaxaca, Dirección General de Culturas Populares-SEP, Oaxaca.

DE LA CRUZ, Víctor
1993 *La flor de la palabra* (Antología bilingüe de la literatura zapoteca), Dirección General de Culturas Populares-PREMIA Editoria, S. A., México.

DE LA CRUZ, Víctor
1993 *El general Charis y la pacificación del México postrevolucionario,* CIESAS, México.

DILTHEY, Wilhem
1988 *Historia de la Filosofía,* FCE, México.

DUBOIS Jean y otros
1986 *Diccionario de lingüística,* Alianza Editorial, Madrid, 1986.

FERNANDEZ DE MIRANDA, Ma. Teresa
Proto-zapoteco, edición prólogo y notas de Doris A. Bartholomeu, mecanoescrito guardado en la biblioteca del INAH.

GONZALEZ CASANOVA, Pablo
1977 *Estudios de lingüística y filología* nahuas, UNAM, México.

LEON PORTILLA, Miguel
1992 *Literaturas Indígenas de México,* Editorial Mapfre-FCE, México.

NELLIS, Neil y Jane Goodneer de Nellis
1983 *Diccionario zapoteco de Juárez,* ILV, Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas, No. 27, México.

SAPIR, Edward
1984 *El lenguaje,* FCE, Colección Breviarios, México.

SELER, Eduard
1986 *Plano jeroglífico de Santiago Guevea,* Ediciones Guchachi' Reza, A. C., México.

SWADEHS, Mauricio
1941 Ediciones Encuadernables de El Nacional, México.

WHITTAKER, Gordon
1980 *The Hieroglipics of Monte Alban.* A Dissertation presented to the Faculty of the Graduate Scholl of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philsosophy.

WHITTAKER, Gordon
1981 *Los Jeroglíficos Preclásicos de Monte Albán,* Centro Regional de Oaxaca-INAH, Oaxaca.

WHITECOTTON, Joseph W. y Judith Bradley Whitecotton
1993 *Vocabulario zapoteco-castellano,* Vanderbilt University, Publications in Anthropology, Nashville, Tennessee.

WINTER, Marcus (coordinador)
1994 *Monte Albán, Estudios Recientes,* Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Oaxaca.

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Vista parcial de la Calz. Porfirio Díaz

TESTIMONIOS

Reporte de la Convención Democrática en la selva lacandona

Lynn Stephens
Centro de Estudios México-Norteamericano
Universidad de San Diego, California

I.- El escenario:

Seis mil personas pertenecientes a cientos de organizaciones representando al sector campesino, a los pueblos indios (triquis, COCEI, nahuas del Consejo Guerrerense 5 mil años, representantes de mazahuas, huicholes, y mas), mujeres, músicos, artistas, un grupo de homosexuales y lesbianas, intelectuales, maestros, partidos políticos (PRD, PAN, PT, Ecologista), grupos de empresarios, etc. Todos sentados bajo una lona gigantesca que semejaba una gran vela de barco: Una banda de pueblo acompañaba con su música. En el presidium había dos banderas de México unidas por el medio, cien sillas para los presidentes y presidentas de la Convención. Atrás del presidium habían un sin número de tiendas de campaña, además de ocho posadas para albergar entre 100 y 200 personas, agua potable, una cocina, una biblioteca, 30 letrinas para mujeres, 20 para hombres, una clínica, una instalación con computadoras y luz eléctrica.

Las 6 mil personas pasaron tres días juntas: un día en mesas de trabajo en San Cristóbal, un día en camión en una caravana de 234 vehículos que tardaron entre 18 y 30 horas para llegar y en la cual recibieron una cordial bienvenida del Ejército Mexicano, y un día en que arreglaron sus cosas, se bañaron, platicaron y compartieron esta experiencia.

El presidium estaba iluminado por las luces de 400 periodistas y muchísimas

[1] Estos datos fueron tomados del artículo titulado "La paradoja de Chiapas: estado rico con población pobre", enero 5, 1994, p. 22. (Alejandro de Avila hizo la traducción).
These figures were taken from an article titled "La paradoja de Chiapas: estado rico con población poble." La Jornada, Miércoles 5 de Enero, 1994, p. 22. Alejandro de Avila provided translation.

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Una calle del Centro Histórico de Oaxaca

cámaras de video. Y estaba saliendo el sol. Todos sabíamos que estábamos en un barco que se asemejaba al arca de Noé, a una torre de Babel, esperando la presencia de los Choles, Tojolabales, Tzetales y Tzotziles que apoyan y son insurgentes en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Llega el Subcomandante Marcos sin su pipa por los nervios, acompañado de el Mayor Tacho, que supervisó la construcción de la ciudad de Aguascalientes, y el Mayor Moisés. Marcos empieza como M. C. y Tacho entrega la ciudad que tardó 28 días en construir, ayudado por 600 personas, a los convencionistas, a la sociedad civil diciendo:

"Queremos que sepan que nos da mucho gusto tenerlos aquí con nosotros. Sabemos que han sufrido mucho para venir hasta acá y como quiera, no se ha desanimado su corazón y lograron llegar hasta este lugar que nosotros, los Zapatistas, construímos con mucho cariño para ustedes." (La Jornada, 11 Agosto., pp. 18)"

"Les obsequio, en nombre del EZLN, la nueva Aguascalientes, con sus galerones, su biblioteca, sus dormitorios, sus letrinas. Es suya porque la hemos hecho con mucho cariño, es para ustedes." (Jornada, 10 Agosto. 0. 16)

Luego habla Marcos y dice:

"El EZLN entrega Aguascalientes para que discutan y acuerden, no la inmovilidad, no el escepticismo estéril, no el intercambio de reproches y halagos, no la tribuna para la promoción personal, no el pretexto para el turismo belicista, no el chantaje pacifista incondicional, no la guerra, pero no la paz a cualquier precio." (Jornada, Agosto, 10, p. 20)

En medio de la selva la realidad se hizo mito o el mito realidad. La torre de Babel, el sueño de Fitzcarraldo, el Arca de Noé, el barco selvático transportó a los 6 mil convencionistas a la realidad, les mostró cómo viven los indígenas tojolabales en la selva Lacandona.

Se instalaron los cien nombres de los integrantes del presidium que los Zapatistas propusieron a la asamblea: Rosario Ibarra, Elena Poniatowska, Roger Bartra, Mariclaire Acosta, Rodolfo Stavenhagen, Carlota Botey, David Huerta, Sergio Zermeño, etc.

Después de los comentarios introductorios, se hicieron dos saludos: el primero de ellos fue el saludo de los militantes; desfilaron mujeres jóvenes y mayores, niños y adolescentes con una lanza de palo al hombro y ancianos, mientras tanto Tacho explicaba: "ellos nos alimentaron, ellos nos hicieron los frijoles, las tostadas, nos dieron posada en el corazón de nosotros."

Desfilaron luego tres escuadrones de campesinos en un desfile militar de 4 en cuatro, sin pasamontañas y arriesgándose a manifestar abiertamente ser Zapatista, enfrente de miles de cámaras. Marchaban en silencio.

Marcos dio un saludo militar y aparecieron las tropas Zapatistas: jóvenes, mujeres, hombres entre 13 y 25 años en su mayoría. Pasaron en silencio tres grupos de 250 o más. Su marcha sonaba como tambores en un barco y después se fueron rodeando el barco: la sociedad civil.

Marcos habló de una forma bella, con un estilo muy impresionante; no sube la voz, habla. Al terminar entregó la bandera Mexicana a Rosario Ibarra diciendo:

"El Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

Ejército Zapatista de Liberación Nacional les entrega ahora la bandera nacional, para recordarles lo que ella significa: Patria, Historia y Nación, y comprometerlos en lo que debe significar: democracia, libertad y justicia"

"Salud, hermanos convencionistas. Por ustedes se levantó Aguascalientes. Para ustedes se construyó, en medio de un territorio de armas, este espacio para una paz con justicia y dignidad". (Jornada, 10 Agosto, p. 22).

II. Qué fue la Convención?

A. Un espacio iniciado por los Zapatistas y poco después retomado por la sociedad civil para construir un proyecto de nación, democracia y cambio a nivel nacional. Se inició poco después de que los Zapatistas rechazaron las propuestas en San Cristóbal. El EZLN presentó documentos a todos los grupos convocados. Hubo convenciones estatales en todos los estados en las dos últimas semanas de Julio y principios de Agosto. En estas convenciones se discutieron cinco temas que se dividieron en mesas en San Cristóbal.

1. Transformación del sistema político.

2. Vías pacíficas de tránsito a la democracia, elecciones, resistencia civil y defensa de la voluntad popular.

3. Proyecto de Nación, presentado en 11 puntos del plan de desarrollo del EZLN: trabajo, tierra, vivienda, comida, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz.

4. Características y lineamientos del gobierno de transición a la democracia; término del partido del Estado.

5. Congreso Constituyente y una nueva Constitución.

III. ¿Quiénes asistieron?

A. Congreso Constituyente: deshacer la contrarreforma constitucional. Hay 100 modificaciones a la Constitución para prepararla para el TLC. Se propone analizar la ley y convocar a un congreso para reescribir la Constitución.

B. En San Cristóbal se presentaron ponencias en las mesas, se discutían las propuestas y luego se votaban. La mayoría del debate tomó lugar en las mesas en San Cristóbal y antes.

C. Partícipe en la mesa acerca de la nueva Constitución. Un tema polémico fue de la autonomía de los pueblos indios, las reformas al Artículo 27, el cómo dejar fuera las contradicciones de la Constitución y crear un congreso constituyente que represente a todos los sectores. Que el pueblo sea el que construya la Constitución y la Nación.

Hubo representación de Derechos Humanos de Pueblos Indios de Michoacán, OACI (En contra de intervención imperialista) de Puebla, de Tabasco, ANAD, Asociación Nacional Democrática, Movimiento Obrero Socialista, Centro de Estudios del Movimiento del Obrero Michoacán, Asamblea Estatal de Oaxaca, Sergio Guzmán, Pablo Gómez, PRD, Asamblea Estatal de Tabasco, Asamblea de Barrios, Daniel Garcéz (La Jornada), Henaro Domínguez, CNPI, Ana Laura (Invest.).

IV. Quiénes son los Zapatistas?

Chiapas está habitado por cerca de 3 millones 200 mil personas. Al menos el 27% de la población del estado habla una lengua indígena, con lo cual los censos mexicanos clasifican quién es o no es indígena. Más de 10 grupos étnicos viven en el estado, la mayoría de ellos son descendientes de la civilización Maya. Los grupos étnicos que han participado con el EZLN incluye a los Tzetzales, Tzotziles, Tojolabales y Choles. Más de una tercera parte de las casas en Chiapas consisten en un solo cuarto compartido por 5 o más personas y más del 60% de ellas sólo usan leña o carbón para cocinar y calentarse. Mientras el 30% de las inundaciones de ríos en la República Mexicana se dan en Chiapas, más del 40% de la población carece de servicio de agua, 21% de petróleo y 47% del gas producido en la Nación viene de Chiapas. Este estado produce 55% del poder hidroeléctrico en el país, y aún así más de una tercera parte de los hogares en el estado no cuentan con electricidad.

El salario diario mínimo oficial en el estado es de 4 pesos y el 59% de la fuerza de trabajo gana ese salario o menos mientras que el 1.3% gana diez veces más esa cantidad. El promedio de analfabetismo en Chiapas en personas mayores de 16 años es de 30%, es el triple que la media a nivel nacional. Las principales causas de muerte en el estado continúan siendo enfermedades curables, padecimientos de la pobreza como son las gastrointestinales y las complicaciones respiratorias.

Porqué la rebelión ocurrió en Chiapas y no en otro lugar? Las condiciones de pobreza y desigualdad que existen en Chiapas pueden ser encontradas en otros estados que tienen una población indígena importante, como lo es Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Quintana Roo y Campeche, la diferencia crítica es que en Chiapas, donde está la raíz de la rebelión zapatista, existe un sistema político muy represivo. México no es una dictadura militar y tiene su peculiar estilo de autoritarismo, mientras que el estado de Chiapas se ha regido más por el estilo del país vecino, Guatemala, más que por el estilo mexicano con el que colinda.

Dejando de lado la redistribución de tierra que se llevó a cabo después de la Revolución mexicana, la mayoría de la población indígena en Chiapas continuó perdiendo tierras, los rancheros, mineros y ganaderos se fueron apropiando de más y actualmente el 30% de todas las disputas por tierra en el país se concentran en el estado de Chiapas, la presión de la población en las tierras altas ha llevado a los indígenas a asentarse dentro de las tierras bajas donde, en algunas comunidades, han mantenido la agricultura de subsistencia, su identidad étnica y su organización social tradicional. En otras comunidades, la gente de varios grupos étnicos se han juntado resultando en nuevas tensiones y mayores posibilidades para una organización política. Las posibilidades de una organización interétnica ha sido demostrada en la "Marcha por la Paz y los Derechos Humanos de las Comunidades Indígenas Xi Nich" que juntó a 400 personas provenientes de 5 grupos étnicos y de 18 distritos de Chiapas, fue una marcha de Palenque a la Ciudad de México en el mes de Marzo de 1992; las principales demandas fueron: libertad de los prisioneros indígenas, la

resolución de los conflictos agrarios y recursos y servicios para las comunidades indígenas[2].

Los actuales Zapatistas son campesinos indígenas que por muchos años se integraron a otras luchas y organizaciones y que fueron encarcelados y olvidados, que viven en condiciones muy difíciles; llegaron a la selva Lacandona porque no tenían tierra ni trabajo en los altos de Chiapas; llegaron y no recibieron ninguna ayuda, ahí no existen caminos, servicios de agua corriente, absolutamente nada.

Tuve la oportunidad de entrevistar a 6 zapatistas y todos ellos contaron del trabajo social que los zapatistas realizan, sus planes de desarrollo de la agricultura de manera colectiva, la construcción de letrinas, la importancia de la salud, etc. En muchos sentidos la Ciudad de Aguascalientes era una muestra del tipo de organización que han practicado en los poblados.

La mayoría de los zapatistas son jóvenes entre 12 y 30 años, muchos de ellos entraron al ejército con otros miembros de su familia, así eran los seis hombres y mujeres que entrevisté, uno a los 11 años y otro a los 12, muchos zapatistas son bilingües o trilingües, por ejemplo hablan Chol, Tzetzal, pueden entender el Tojolabal y un poco de español. Tuve la oportunidad de platicar brevemente con otros 4 que no hablaban español.

Al entrar al ejército reciben educación, incluso educación sexual, la monogamia es una regla entre ellos, conocen los condones y otros aspectos de la vida sexual; en el caso de las mujeres esta educación fue muy importante, algo a lo que nunca antes habían tenido acceso.

Hablan de desarrollar la agricultura colectivamente pero a base de tractores, fertilizantes y semillas mejoradas, hortalizas que puedan ser comercializadas en el mercado; hablan también de la represión que han sufrido por 500 años por ser indígenas, habla del respeto de hombres hacia mujeres, de mujeres a hombres, de que los jóvenes respeten a los ancianos y los ancianos a los jóvenes, del respeto de la jerarquía militar, el respeto entre todos. El discurso sobre el respeto estuvo presente todo el tiempo y también influyó en la Convención.

Importancia Política

A. Al término de la Convención los zapatistas aceptaron que ellos son la segunda fuerza en esta lucha y que la sociedad civil es la primera, se pusieron a disposición de la Convención diciendo que no iban a re-iniciar la guerra, que ello debía ser decisión de la Sociedad Civil y que nadie podía imponer un plazo ni un ultimátum.

B. Los zapatistas pudieron unificar a muchas organizaciones y personas que no habían podido mantener una coalición para trabajar, otros movimientos se han aliado antes (quitando la campaña de Cárdenas), como el Frente Democrático Nacional y la Asamblea Nacional Obrero Campesino Popular entre 1982 y 1984.

C. Aunque el ejército mexicano tiene a los zapatistas rodeados y reducidos a un territorio relativamente pequeño en el sur de Chiapas, después de la Convención y de que los convencionistas regresaron a sus lugares de origen en toda la república podemos decir que el ejército zapatista ya está en todas partes también y ya no están reducidos a su territorio geográfico original.

D. En la Convención se definió la democracia como el rango de participación de la Sociedad Civil en un proyecto de Nación y no sólo el concepto reducido solamente al proceso electoral. La democracia se define en particular por la construcción de una Constitución, de una ideología nacional, en la participación por sectores y no solamente en levantar la mano o poner una X en el papel el día de las votaciones. También se abrió el concepto de democracia fuera de los partidos, se cuestionó en que los partidos no sean el centro, las autoridades de la democracia, sino que la democracia debe estar en la sociedad civil, en los movimientos sociales, los debates, los argumentos y discursos, ahí es donde está la democracia. En el camión en que yo iba para la Convención a Aguascalientes ejercían la democracia para cualquier decisión, hasta en qué taquería íbamos a parar a comer en Comitán.

E. En la Convención hubo una importancia simbólica en la forma en que se llevó a cabo y los que fueron los actores: fue un grupo de diez mil personas de pueblos indios como los Choles, los Tojolabales, los Tzetzales y Tzotziles los que convocaron a la sociedad civil y crearon un espacio político y literario para construir un discurso sobre la democracia y el futuro del país. Fueron ellos los que entregaron el lugar y la bandera a la sociedad civil haciéndose luego a un lado después de haber dado este regalo, esta oportunidad a la sociedad civil.

En términos de poder tiene un gran significado el que grupos étnicos que han sido marginados por 500 años, colonizados y olvidados en la selva Lacandona, hagan que el ejército mexicano libere sus retenes y salude a los convencionistas además de tener a seis mil personas y muchas más tratándolos con gran respeto y esperanza.

F. Creo que los zapatistas y lo que representan a pesar de su humildad, es una gran civilización basada en México y en todo el Continente, ya que tienen una autoridad moral e ideológica de respeto y esperanza que ya ha llevado a México al otro siglo, el siglo XXI, en que el pasado no será pasado sino la base para un nuevo futuro, siglo en que los que fueron marginados estén en el centro, los que escuchaban siempre ahora estén en el frente, dándonos lecciones y haciéndonos recordar que no sabemos lo que es posible o imposible.

G. Después de la Convención ha quedado un sector amplio de la sociedad mexicana que se encargará de seguir adelante con el proceso de transición, democracia y paz, que se encargará de formar una nueva sociedad que pueda servir como modelo para el mundo.

[2] La marcha fue organizada en respuesta a que 102 campesinos indígenas fueron detenidos y torturados cuando participaban en una manifestación pacífica en Palenque en diciembre de 1991. Ver: "Concertación, violencia y la legalidad imaginaria: conflictos sociales en Chiapas, 1989-1993," por Neil Harvey, manuscrito, Brown University.

The march was organizad in response to 102 indigenous peasants who were detained and tortured following a peaceful demonstration in Palenque in December of 1991. See "Concertación, violencia y la legalidad imaginaria: conflictso sociales en Chiapas, 1989-1993," by Neil Harvey. Unpublished manuscript. Brown University.

Colección privada (Dr. Juan I. Bustamante)

Vista del Arzobispado e Instituto de Ciencias y Artes

Ricardo Pozas y el indigenismo

Salomón Nahmad S.
Centro Regional, INAH - Oaxaca.

Originario de una región interétnica, el Maestro Ricardo Pozas convivió desde su infancia con los pueblos indígenas Otomíes de Amealco, Querétaro. Este hecho le dio una sensibilidad especial para el trato respetuoso y afectivo hacia los pueblos indígenas con los que se relacionó durante toda su vida.

Pozas y su influencia en mi vida profesional

Conocí al Maestro Pozas en 1958 cuando tomé la clase de Antropología Social en la ENAH. Nunca pensé qué tan cercana sería mi relación con él en el futuro, pues ya en 1960 estaría trabajando con él en Ciudad Sahagún, Hgo. donde bajo su supervisión y orientación junto con Jorge Hernández Moreno y Ma. Sara Molinari organizamos la oficina de Estudios Sociales de la Cía. Constructora de la Ciudad. Nos ligó una amistad muy estrecha cuando terminamos nuestras tesis de Licenciatura con su orientación. Sin embargo los vaivenes de la política mexicana truncaron rápidamente el proyecto en Ciudad Sahagún y habiendo tenido una oferta de trabajo en el Seguro Social y en el INI al mismo tiempo, consulté con él y su opinión fue que entrara al INI donde inicié mis trabajos de investigador bajo las órdenes de Julio de la Fuente.

Quiero traer a la memoria, un hecho singular que tuvo lugar en 1961, en Ometepec, Guerrero donde el Maestro Pozas realizaba una práctica de campo con nueve estudiantes y Guillermo Bonfil como su ayudante. Durante dicha práctica los caciques de la región y el cura de la ciudad acusaron a los estudiantes y profesores de ser "comunistas" y de venir a levantar a los indios, incitando a la población mestiza a perseguirlos y expulsarlos de la población, tal como lo lograron. El objetivo del Maestro Pozas era mostrar a los estudiantes la realidad de una región habitada mayoritariamente por indígenas y negros conviviendo desigualmente con la población mestiza y blanca y que reflejaban graves problemas étnicos que podrían generalizarse en otras regiones del país. Las reacciones de la población mestiza en contra del trabajo de los investigadores no solo mostró a los estudiantes la realidad de los indígenas sino que la vivieron en carne propia, al tener que salir de la región bajo la protección del ejército. Este hecho nos recuerda la enorme capacidad del trabajo de campo del Maestro Pozas, su penetración en la observación participante y su compromiso social con las poblaciones indígenas y pobres de México.

Pozas y su participación indigenista

Las lecturas sobre el INI y los Centros Coordinadores me llevaron a conocer su libro sobre San Juan Chamula y sobre todo el Informe Crítico sobre el Centro Coordinador del Papaloapan que junto con Isabel H. de Pozas presentaron en abril de 1955 en una reunión de funcionarios del INI bajo la dirección del maestro A. Caso. De dicha lectura comprendí que la teoría y la acción deberían estar bajo la óptica crítica de los analistas sociales. En esta reunión manifestó que el objetivo más urgente era: "determinar una teoría general de los Centros Coordinadores del INI y fijar con claridad y precisión para qué se realizan una serie de medidas, que se supone, beneficiarán a la población indígena", en el mismo documento, más adelante, nos señaló "actuamos con la convicción de que nuestra acción es limitada y que la solución total de los problemas de la población indígena está ligado al engranaje de la solución de los problemas nacionales e internacionales; de que cumplimos con nuestro deber al lograr cualquier progreso por insignificante que sea y pone a los grupos indígenas en condiciones ventajosas para que más tarde luchen por su completa liberación y por el engrandecimiento de México". (Pozas, 1955). Su trabajo en el Centro Coordinador Tzeltal - Tzotzil en 1953 seguramente que sembró la semilla del cambio que esperaba de los propios pueblos indígenas y justamente en el mes en que murió nos han dado una lección de democracia y de lucha por sus propios derechos.

De esta manera mi vinculación con el maestro Pozas me orientó a observar críticamente la acción indigenista realizada por las instituciones del Estado. Aunque en 1962 se encontraba fuera del INI, su vinculación con la institución era a través de Luis Torres Ordoñes y de Julio de la Fuente, gracias a su recomendación me involucró con este grupo de indigenistas críticos y distantes de la búsqueda del poder en sí mismo. La presencia de Isabel H. Pozas todavía dentro del INI nos unió en las luchas en defensa de los indígenas. Comprendí entonces la distancia entre Caso y Aguirre Beltrán con el maestro Julio de la Fuente y Ricardo Pozas y sus puntos de vista discordantes y antagónicos. El compromiso de Pozas estaba en la liberación de los indígenas, en tanto la otra posición aunque enmarcada en la ciencia antropológica buscaba el poder y la prominencia en el sistema dominante de las estructuras políticas. Considero que por tal razón, el Maestro Pozas no ascendió en las estructuras del INI. Su visión crítica de la institución buscaba caminos que ligaran la teoría antropológica con la praxis indigenista dentro de un ambiente de lealtad y honestidad como el que trataron de instaurar de 1954 a 1956 en la región Mazateca de Temazcal, Oaxaca. Pensaba: "que la planificación para el desarrollo de las regiones indígenas deberían ser ante todo, obra de continuidad, formulando un buen plan y corrigiendo sus fallas si el antropólogo encargado lleva un registro y checa los resultados. La falta de continuidad en la realización de los proyectos ha sido el defecto más serio del trabajo en los Centros Indigenistas." (Pozas 1955).

Esta visión analítica sobre la política indigenista formulada muy tempranamente a cinco años de la creación del primer Centro Coordinador, continuaría por el resto de su vida observando desde dentro o desde fuera de la institución las líneas y las directrices de la acción indigenista. Su libro "Los indios en las clases sociales de México" escrito con su esposa, lo dedica a Julio de la Fuente, quien fue el mas tenáz crítico del indigenismo bajo la dirección de Caso y Pozas en su artículo "La Antropología y la Burocracia Indigenista" resume acertadamente todas las redes y complicidades de una burocracia que día a día se distancia de la realidad de los pueblos indígenas y se alía a las estructuras de poder nacional y estatal y deja la responsabilidad en unos cuantos antropólogos que trabajan en el campo sin el apoyo de la dirección central del INI.

Los planteamientos de Pozas fueron refutados por Aguirre Beltrán en 1976, arremetiendo en contra de las posiciones críticas de éste y asumiendo la defensa de Alfonso Caso fundador del INI y quien permaneció por más de veinte años en su dirección. Sin embargo cabe señalar que los argumentos y datos presentados por el Maestro Pozas sobre la situación de la institución indigenista reflejaban la realidad y ofrecían las profundas contradicciones entre la vida de las poblaciones indígenas y las acciones limitadas y captadas por la burocracia y las estructuras del poder, las cuales no sólo se refieren al pasado sino al presente.

Pozas y las corrientes de la Antropología Mexicana

-Teoría de la Aculturación.

Antropólogos mexicanos formados entre 1940 y 1960 fuimos influenciados y educados dentro de las tesis e hipótesis de una aculturación dirigida y planificada por la antropología basada en los estudios etnológicos y en los diseños teóricos del RELATIVISMO, DEL DIFUSIONISMO Y DEL FUNCIONALISMO CULTURAL para que a partir de éstos se formularan proyectos pilotos experimentales que resolvieran los conflictos sociales entre los diversos pueblos y grupos étnicos y la sociedad dominante por medio del campo social dirigido. Estos proyectos estaban diseñados para que la sociedad multiétnica y pluricultural se asimilara e integrara en la concepción unilateral de unidad nacional que logre la uniformidad cultural y hegemonice en el sistema capitalista a toda la población con un idioma común y una cultura nacional. Los conceptos de desarrollo, progreso, nacionalismo, cultura e historia nacional se intentan introducir en las poblaciones indígenas o pueblos primitivos o sociedades campesinas o áreas marginales o de refugio. La población será atendida paternalmente y ésta sólo participará en los proyectos a partir de la dirección externa. El esquema utiliza el evolucionismo lineal dentro de una supuesta sociedad cada vez más democrática.

Dentro de estas líneas el maestro Pozas inicia sus trabajos etnográficos y su libro sobre Chamula se orienta en esta dirección así como el capítulo correspondiente a Educación que fue incluído en el libro sobre la política indigenista de México con G. Aguirre Beltrán.

Esta corriente antropológica en México es la pionera de las instituciones de investigación y aplicación de las ciencias sociales y finca todas sus esperanzas en construir una nueva sociedad a partir de la

revolución que elimine la discriminación, las desigualdades, se modernice y se desarrolle la economía en un esquema democrático capitalista a partir de la educación, la reforma agraria y de una justicia más directa para los indígenas. La asimilación, la incorporación y la integración al nacionalismo (nueva fe cívica religiosa). Los resultados una paz aparente y una desviación de los problemas generales a las comunidades y regiones.- Finalizando en una crisis general de carácter política y económica. Las fuentes teóricas provenientes del exterior culturalistas y evolucionistas lineales influyen inicialmente en Pozas.

Teoría de la lucha de clases y la dependencia:

En cambio Pozas se adhiere vehemente en las tesis e hipótesis de un cambio social dirigido y planificado por un antropologista marxista, a partir del cambio total de las estructuras del Estado. Los estudios etnológicos basados en estas teorías operan a partir del materialismo histórico, del evolucionismo lineal y de la teoría de la dependencia. Los proyectos aplicados se fincan en la toma del poder para construir una sociedad igualitaria y en cuyos proyectos la sociedad multiétnica se integre al proletariado y se construya una sociedad nacional, homogénea, uniforme e igualitaria. El esquema plantea un cambio social a partir de la revolución en el que las sociedades precapitalistas se integren, destribalicen y se proletaricen a través de la lucha política y de la iluminación de la dependencia nacional. Aun cuando yo sostengo que Julio de la Fuente está en la primera categoría, Pozas lo incluye como un Proletariado de la Ciencia. Su libro sobre los Indios en las Clases Sociales en México va a influir en una gran cantidad de profesionales de la Sociología y de la Antropología. Mis primeros años compartí con él dichos planteamientos y posteriormente disentí junto con otros colegas de esta corriente, sin embargo considero que es básico y fundamental para la comprensión de la problemática indígena del país de acuerdo con los hechos referidos.

Las investigaciones etnológicas y sociales que se han desarrollado dentro de esta concepción teórica, han descrito la articulación de las comunidades indígenas al sistema capitalista en la cual el sistema se apropia de la plusvalía del trabajo y de los recursos naturales de los grupos étnicos. Se niega la alternativa de una autonomía y un desarrollo cultural propio; la única vialidad que tiene la pluralidad étnica es disolverse e integrarse en la sociedad capitalista actual y afiliarse a las fuerzas políticas de los trabajadores, con el objeto de resolver las relaciones desiguales de dominio. Asimismo, los modos de producción no capitalista deberán modernizarse formando cooperativas de producción.

Las investigaciones resultantes de este esquema, enfatizan el determinismo económico sobre las otras partes de la sociedad y de la cultura; por ello rechazan y combaten todas las teorías culturistas y desarrollistas. Los proyectos aplicados se han dirigido a la movilización política de las comunidades y a cambiar los sistemas tradicionales de elección de autoridades.

Teoría de la evolución multilineal, descolonización y autonomía:

Con esta tercera corriente y tendencia en la etnología y antropología aplicada emergieron contradicciones entre las teorías de los esquemas A y B y están basada en los estudios etnológicos bajo los diseños teóricos del Evolucionismo Multilineal, generados por los diversos modos de producción precapitalistas, que han estado sujetos al dominio del Colonialismo occidental. Las experiencias obtenidas durante setenta años de antropología aplicada en México y que se pueden considerar de resultados limitados, además de las experiencias en otros países que han seguido el proyecto B y cuyos resultados han sido benéficos solamente para la sociedad dominante; han generado dentro del ambiente académico mexicano en la búsqueda de una nueva alternativa en la investigación y la acción. Por tal razón siguiendo el punto de vista crítico aprendido del maestro Pozas disentimos y formulamos tesis divergentes. En mis clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM sobre sociología de las Culturas Indígenas de México y la de sociología de las minorías nacionales con los mismos alumnos que él orientaba surgían las dos tesis que hoy en estos días estamos viviendo dentro del conflicto chiapaneco y los pueblos étnicos del estado y de México en general.

Esta nueva tesis plantea la recuperación por parte de las sociedades dominadas de su propia planificación y liberación, esto a través de un cambio del modelo de Nación proyectado por el grupo dominante. Esta corriente está en la búsqueda de una sociedad nacional pluriétnica, multicultural y efectivamente democrática con una transformación del sistema de dominación vigente, en la liberación y búsqueda de la autonomía regional con gobiernos propios, territorios étnicos unificados y recursos naturales autoadministrativos. De esta manera se lograría construir una verdadera federación de Estados y que hoy responde solo a los intereses de las castas regionales dominantes.

Las investigaciones realizadas dentro del marco teórico de esta nueva tendencia, empiezan ya a aportar resultados que se dirigen a plantear alternativas de proyectos aplicados en esta dirección. Esto permitiría una organización más amplia de las comunidades pertenecientes a los grupos étnicos y en las cuales puedan plantear cambios en las estructuras jurídicas nacionales y una recuperación del proyecto histórico de cada unidad étnica.

Estos proyectos de investigación se han extendido a las zonas de migración de los centros urbanos, enfocando la atención en las condiciones de pobreza y marginación de las poblaciones indígenas y rurales dentro de los cinturones de miseria de las ciudades. Considero que vistos los hechos recientes la hipótesis o de que los obreros iban a jalar en la lucha revolucionaria a los indígenas para destribalizarlos y proletarizarlos, se manifiesta en sentido contrario las demandas étnicas van a incluir las demandas proletarias.

La última vez que estuve con el Maestro Ricardo Pozas en la UNAM en el homenaje a Rigoberta Menchú premio nobel de la Paz emergieron estas contradicciones en un análisis de amplia discusión en el marco de un respeto altamente democrático como era característico del

Maestro. Al recordarlo hoy rindo un cálido homenaje a quien me orientó en la búsqueda de la verdad y de la honestidad frente a los pueblos indios, como muchos profesionales de las Ciencias Sociales estoy en deuda con él y lo llevaré para siempre en mi recuerdo.

Oaxaca, marzo 1, 1994.

Reseña:
Desde entonces hasta el presente

Carmen Boullosa

Presentación del libro: Juan Peláez de Berrio
Alcalde mayor de la villa de Antequera del Valle de Guaxaca, 1529-1531 de Manuel Esparza, Ed. CONACULTA, Regiones. México, 1993.

1- Esparza-Aminta.

"Sin fantasía el pasado permanece muerto",dice la cita de Isaiah Berlín elegida por Manuel Esparza como pórtico o arco triunfal del libro. No repetiré aquí la sustentación teórica de que se valió el autor para abordar el tema y consolidar su libro, que armó en su texto, la llamada "Antropología e interpretación: la primera década después de la conquista". Anotaré sólo que válido de la fantasía, de la conjetura y de la imaginación, entre otros elementos, Manuel Esparza nos narra la historia de Juan Peláez de Berrio, el hermano del "odioso" (así lo califica Joaquín García Icazbalceta en su maravillosa biografía de Zumárraga, a la que entre otras muchas fuentes recurrió el autor), del "odioso" Oidor Delgadillo.

Hay una iluminación que me parece prioritaria a lo largo del libro: la necesidad de volver a nuestro pasado. Si es cierto que sin la fantasía el pasado permanece muerto, es también verdad que nosotros no estamos vivos sin nuestro pasado. Sin él, sin el ayer, seríamos sombras anómalas, dechados de entuertos, imbéciles, flores de estulticia. Cualquiera que sea nuestro pasado, no lo necesitamos edificante, sino lo necesitamos cierto, a la mano, mientras más veraz más materia constructiva de nuestro presente.

La imaginación es la herramienta con que Esparza recrea muchos pasajes de la historia, con honroso detalle los amorosos ratos pasados entre la Inesica y Juan Peláez de Berrio.

Perdonarán por ello que utilice una imagen amorosa para acercarme al Juan Peláez de Berrio de Esparza. En Aminta, fábula pastoral de Torcuato Tasso, Sátiro y Aminta están enamorados de Silvia. En mala hora pusieron sus ojos en ella, porque no tiene ningún interés en el amor ni en otras cosas 'mujeriles'. Miren, como ejemplo, lo que dice la bárbara para interrumpir la conversación con Dafne que insiste en hacerla interesarse en el tema del amor:

Si te parece, Dafne,
Me espera en tanto que en la fuente lavo
El polvo, de que estoy toda cubierta
Desde ayer, por seguir un presto gamo
Que al fin pude matar.

Pobre Aminta y pobre horrendo Sátiro, sus dos enamorados, porque no tienen ninguna esperanza de que ella los corresponda. La reacción de Aminta, al ver que su amor no haga eco en Silvia, es desesperar

en la inmovilidad, contemplar cabisbajísimo su tragedia:

Ay triste, que el amor bien satisfecho
Está ya de mi llanto; sólo tiene
Sed de mi sangre, y quiero que mi sangre
Él y mi ingrata con los ojos beban.

En cambio, la reacción de Sátiro es actuar vengándose en contra de ella. Como Silvia no corresponde con sus sentimientos, él le arrebatará el amor por la fuerza. Sabe dónde suele ella bañarse, va ahí y la roba a la fuerza.

Aminta se ha dirigido también a la fuente, persuadido y convencido por Tirsi, que conoce también el lugar donde ella se baña. Cuando llega, Sátiro ha atado ya a Silvia desnuda a un árbol con sus propios cabellos.

"Fue tras él Aminta con un dardo
(Que tuvo acaso en la derecha mano)
Como un fiero león, y yo entre tanto
Estaba ya de piedras prevenido
Con que el sátiro vil huyó en efecto.
Pues como diese espacio su huída
A que Aminta mirase, él codicioso
Volvió sus ojos a los miembros bellos
Que cual trémola entre los juncos leche,
Delicados y blancos parecían;
Y todo vi se demudó en el rostro
Después llegóse blandamente a ella
Y con modestia dijo: 'Oh bella Silvia!
Perdona aquestas manos, si llegase a tus
miembros en mucho atrevimiento,
Pues las obliga necesaria y pura
Fuerza de desatar aquetos nudos;
No (ya que le concede la fortuna
Esta felicidad) te pese de ella.

El sátiro vil y horrendo la ha amarrado para tenerla, la ha atado envileciéndola para poseerla. Su amor se saciará en la venganza, matando su honra. En cambio, Aminta sacia su amor al liberarla.

Esparza pudo haber hecho cualquiera de las dos cosas con la historia de Juan Peláez de Berrio. Pudo haberla desnudado y amarrado con sus propios hilos, despojándola de su propia vitalidad. Pudo amarrarla y dejarla fija, inmóvil, y ahí pudo haber sacado el cuchillo cirujano, y pudo haber roto la historia en mil pedazos, disceccionándola, intentando al matarla poseerla. Pero optó por la segunda opción: viéndola desnuda, tomó los nudos en la mano y la soltó libre, la dejó actuar en las páginas del libro.

Porque Esparza sí suelta la historia libre en las páginas del libro. Intercala sus pasajes fantasiosos (que nunca inventados) con lo extraído de las fuentes. "Etnologuea" sin matar. Donde le da más vuelo a la hilacha de su imaginación es donde no cabe la invención, donde los actos son repetición del mismo rito primordial: en los encuentros eróticos o amorosos de Inesica con Juan Peláez de Berrio.

Esparza vuelve a contarnos la historia, las historias, seduciéndonos con uno de los poderes más antiguos de seducción: hace del texto la voz de Sheherezade, la voz que espanta a la muerte al deslizar el hilo de la anécdota en la tela de las páginas. Hace tan viva la historia de Juan Peláez de Berrio que la transporta, en más de un párrafo, a nuestros días. Algunas veces comparando, otras mostrando cómo no ha muerto la infamia, pero jugando con aquello que recomienda Le Goff al historiador, y que citaré en palabras de Esparza: "Le Goff aboga que para recuperar al hombre medieval o de cualquier época, el historiador debe impregnarse del sentido de cambio del hombre que estudia y hacerse historiador de la etnología para apreciar adecuadamente la originalidad de ese hombre. Para él lo que hace posible la recuperación del hombre del medicero es 'ese fecundo cruce que tiene lugar en la historiografía contemporánea entre las tipologías medievales y las tipologías modernas'. Y aclara: "Solo combinando unas y otras el historiador puede presentar de los hombres del pasado una imagen y una explicación libres de anacronismos y que responden a la vez a los interrogantes de nuestra época y a los progresos de la ciencia histórica".

Citaré un par de pasajes que ejemplificarán el fecundo cruce entre las tipologías coloniales y las modernas en la segunda parte de este breve texto.

Yéndose en el sentido del cruce, el libro parece más una invocación para alejar a los demonios, que un texto erudito o pretencioso. Bastante más falta nos hacen las invocaciones que espanten a los demonio de nuestro pasado, que una lupa para mirarlo destazado, con las vísceras expuestas, ya sin poder hablar. De cualquier manera, el pasado estuvo aquí, y al haber estado sigue estando, flexible y pertinaz como es el hilo del tiempo. ¿Para qué podemos quererlo lleno de héroes o de trozos de cadáveres? Ni héroes ni pedacitos de cuerpos nos enseñan a comprenderlo, y en él a comprendernos.

"Mas nada sabrá quien muchas cosas mira" dice Tirsi en el poema que he usado como herramienta para acercarme al texto de Esparza. "Todo lo que falta / podemos ver por el camino mesmo". Esparza toma

escenas concretas, rescata los pasajes minuciosamente del arcón de la historia, y alrededor de la figura de Inesica reconstruye al horrendo personaje de Juan Peláez.

Gracias a esta actitud ante la historia, ante nuestro presente (pues nuestro presente es también historia), no veremos la necesidad de gritar, como Dafne en Aminta, "Ay, socorred, que a Silvia ultrajan". No hay ultraje sino amor en el texto de Esparza.

2. Esparza-juvenal

Al iniciar sus sátiras, Juvenal escribe:

"Atrévete a algo digno de la ... cárcel, si quieres ser algo. La probidad es alabada y tirita. A los crímenes se deben los jardines, las casas de campo, las mesas, la plata antigua y el carbón en relieve de las copas.

"¿Y cuándo fue mayor la cantidad de vicios? ¿Cuándo se abrió más el seno de la avaricia?".

El mismo recuento de vicios encontramos en Esparza-Juvenal a lo largo de todo el libro. Frente a los vicios, también adopta una actitud cruel y sin piedad, los anota riguroso, los describe, no sólo sin simpatía, no diré que burlándose de ellos, pero sí dejándolos tan claro como que lo negro y lo blanco es blanco. Ahora bien, le es posible adquirir este tono juvenino porque Esparza ha saltado la malla de los años, actualizando el pasado, comparándolo con el presente, encontrándole hermanos o gemelos, espejos o reflejos con el presente. Citaré algunos de estos ejemplos:

"Había recibido el pago de una de las primeras 'mordidas' que se hacían en Oaxaca por homicidio. Testigos poste-

riores describirían los tejones y demás joyas de oro que le fueron entregadas en ese viaje al primer gobernador de Oaxaca" (p. 94)

Nótese el adjetivo "primeras" mordidas, para que se vea que le pone al ayer un espejo bien asentado en el día de hoy.

A veces, sus comentarios hacia el presente recorren pasajes diversos de la Historia, distintos años, que se refiere a lo que ocurre el día de hoy, a lo que pasaba a fines del siglo pasado, y a lo que se hacía en los primeros años de la Colonia, como en el que a continuación cito:

"Así, la casa del primer alcalde mayor estuvo en lo que hoy es el edificio de correos. Y por las vueltas que da la historia, ese mismo edificio, que incluye las actuales oficinas del PRI, fue el palacio episcopal del obispo Gillow, ahijado, además, de Porfirio Díaz"

O este otro: "Estas serían las primeras recepciones a autoridades civiles y luego eclesiásticas que se han conservado hasta el día de hoy y que representan enormes gastos para los pueblos. Todavía a principios del siglo pasado se conservaba la costumbre, institucionalizada por el primer alcalde mayor de Oaxaca, de recibir con las flores monedas de oro, como consta en las actas de visitas del arzobispo Eulogio Gregorio Gillow." p. 93"

Otras veces, Esparza elige deslizar sus opiniones sobre hechos más genéricos: "Además de la cobardía que significa abusar de un maniatado, hay algo muy estúpido en el que busca la verdad a fuerza de tormento: se contradice al buscar la verdad cuando sabe de antemano que tendrá una respuesta forzada y no necesariamente verdadera. Es tan absurdo el proceso que a veces sólo se explica por el grado de sadismo que han alcanzado algunos psicópatas de la justicia. ' y luego fue tornado apercibir el dicho apercibimiento y le fue dado una vuelta al garrote de los brazos y que diga la verdad'." p. 89.

Aplaudo el término "psicópatas de la justicia". Me encantaría verlo extendido hoy en su justa medida.

Hay otros comentarios más directamente críticos:

"Los primeros munícipes de la ciudad de Antequera se expresarían del poder centralizado en el alcalde mayor como hasta hoy día lo pueden hacer. En los anales de la historia varias veces centenaria de la población, un testigo de los hechos firmó su testimonio en el que declaraba lo que ha continuado siendo cierto: ' que muchas veces oyó quejarse a los regidores de esta villa que en el cabildo no eran señores de hacer justicia sino lo que el dicho Juan Peláez quería'. p. 80

Y este otro: "Desde entonces, hasta el presente, todo crecimiento sobre tierras comunales de los pueblos ha sido conflictivo e ilegal". p. 73

El pasaje del encuentro de Peláez con De Maya y el cacique huidizo (que bárbaro, casi como Fray Servando, huye de todas las prisiones), donde saltan la impunidad y la corrupción, es bastante representativo del libro, no sólo por los temas de que trata, sino porque en él la historia de Peláez termina por parecernos más compleja: representa el trabajo riguroso del que ha urgado incansablemente en las fuentes, y el ánimo valiente, sin temor del autor, que ni teme a que los comentarios "ideológicos" se cuelen, ni a no parecer "científico". Y si la historia de Peláez termina por parecernos más compleja, es porque también aborda problemas de poder, de crueldad, de erotismo, de territoriedad bestial, entre otros. Y el ministerio del mal, que cuando
estalla parece no tener ni contención ni límites, parece ser el amo del triste mundo.

El libro funciona como una reflexión en activo, como una reflexión vía anécdota. Perdón por reiterar, y jalar agua para mi molino de novelista, pero esto lo consiguió el autor porque se propuso, y lo consiguió, contarnos una historia.

Salió ileso de la más gorda de las dificultades: hacer verosímil el relato. Ya que se había propuesto contar la historia como "una" historia, debía evitar parecer fantasioso. Esto creo que no le fue tan inalcanzable en sus pasajes "fantasiosos", que, como ya dije, los más recrean la relación de Inesica con Juan Peláez. Los actos eróticos nos son creíbles, pues repiten la misma ceremonia desde hace siglos con asombroso parecido. En cambio, los "hechos", los "facts" del espeluznante comportamiento de Juan Peláez pudieron haber sonado como inverosímiles, y aquí Esparza echó mano de un digno oficio de narrador. Nos tragamos desde las meadas sobre sus compatriotas del infeliz Peláez, como cuando 'vino con la pija en la mano meando a los unos y a los otros', p. 82, hasta los tobillos rebanados para caber en los grillos, lo cito: "Otro testigo dijo que Berrio había ordenado que le 'cepillasen las piernas' para que le entrasen los grillos" p. 81.

Por esto, y lo arriba descrito, felicito al autor, agradezco que me hayan invitado a participar en la ceremonia de felicitación de este libro, y, tengo que decirlo en la ceremonia de felicitación de este libro, y, tengo que decirlo, recomiendo muy fervientemente su lectura.

Muchas gracias.

BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

Reseña:

Historia de la educación en Oaxaca, 1825-1940

Susana Quintanilla
Departamento de Investigación
Educativa - CINVESTAV

Hace algunos años, Ramiro Reyes, motor de la revista Cero en conducto y de muchas otras jornadas pedagógicas, me entregó una publicación modesta, intitulada Aspectos históricos de la educación en Oaxaca[1]. Al leer los materiales contenidos en esta antología, pensé que ahí estaban los cimientos para reconstruir la historia de la educación en Oaxaca. La tarea me parecía, además de antojable, necesaria. Lo era no sólo por la escasez de estudios historiográficos en torno al tema, sino por los aportes que una investigación sobre éste podría hacer al conocimiento acerca de la trayectoria de la escuela mexicana. Consciente de que sólo en la medida que conozcamos las realidades locales podremos comprender los procesos de índole nacional, hice votos para que pronto tuviéramos una guía que nos acercara al pasado remoto e inmediato de la educación en Oaxaca. La espera fue larga, mas no inquietante. Mi convivencia con la historiografía me ha enseñado que los ritmos de la producción intelectual son distintos a los de nuestras necesidades y esperanzas.

Años después de que Ramiro Reyes dejara sobre mi escritorio la antología citada, llegó a mis manos el libro de Víctor Raúl Martínez, Historia de la educación en Oaxaca, 1825-1940[2]. El texto salió a la luz en clima propicio para cultivar la historiografía regional de la educación mexicana. Fue precedido por publicaciones acerca de Jalisco, Sinaloa, Estado de México, Aguascalientes, Puebla, Sonora, La Laguna y Tabasco[3]. Asimismo, antecede materiales en vías de ser publicados y que abrirán un debate en torno a los aportes y las limitaciones de la historia regional de la educación.

El libro de Víctor Raúl Martínez es doblemente oportuno. Llega justo a tiempo para contribuir a completar un rompecabezas que hace sólo una década parecía inexpurgable: el del pasado de la educación en México. También fue puntual con los requerimientos que surgieron a partir de los cambios recientemente puestos en marcha

[1] Víctor de la Cruz, Aspectos históricos de la educación en Oaxaca. Oaxaca, USED-Casa de la Cultura, 1986
[2] Víctor Raúl Martínez, Historia de la educación en Oaxaca, 1825-1940. Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO, 1994.
[3] Véase: Luz Elena Galván y Susana Quintanilla, Historiografía de la educación en México. México, Editorial del Magisterio, 1993, pp. 28-29.

por el gobierno federal. El proceso de descentralización educativa requiere de estudios como éste, que den cuenta de la dimensión histórica de los problemas del presente y recuerden que la solución de éstos dependerá de la sensibilidad que se tenga para con el ayer.

A diferencia de la mayoría de los trabajos regionales publicados en años anteriores, **Historia de la Educación en Oaxaca** cubre un periodo extenso. Inicia con los pasos balbuceantes del México independiente y culmina con la reforma educativa del gobierno de Lázaro Cárdenas. Se trata de un estudio de larga duración, idóneo tanto para identificar continuidades y rupturas como para rastrear las huellas de los procesos educativos en el transcurrir del tiempo. Gracias a su amplitud, el lector puede jalar los hilos de la trama hacia atrás y hacia adelante. Más que una evolución lineal y ascendente, lo que hallará son capas superpuestas en las que se mezclan, ya sea para amalgamarse o chocar, elementos provenientes del pasado con los de épocas mas recientes.

El trabajo de Víctor Raúl Martínez no pretende analizar el conjunto de aspectos posibles de ser estudiados por la historiografía de la educación. Su análisis se centra en dos tópicos: la matrícula escolar y la legislación educativa. El primero remite a las preguntas de cuántos y quiénes tenían acceso a la instrucción formal y de cómo ésta llegó a ser parte vital de las personas y de las comunidades. El segundo nos introduce en el mundo de las normas jurídicas, mismas que reglamentan tanto la operación administrativa del sistema como los contenidos de la enseñanza y las formas de participación de las distintas entidades políticas.

En el quehacer historiográfico suele suceder que las preguntas más elementales sean las mas difíciles de contestar. El estudio de Víctor Raúl constituye un ejemplo de ello. Interrogantes aparentemente sencillas condujeron al autor hacia laberintos cuya solución exigió la búsqueda de datos dispersos en fuentes numerosas, a menudo de escasa confiabilidad. El trabajo de ensamble hecho por este historiador requirió de un esfuerzo dirigido a localizar estadísticas, planes de estudio, debates, informes, discursos, testimonios, etcétera. Este esfuerzo, ya en sí meritorio, se vuelve más loable si consideramos la escasez de trabajos monográficos acerca de Oaxaca, así como el estado deplorable en el que se hayan los acervos documentales existentes en nuestro país. La pérdida de la memoria histórica comienza con la barbarie en contra de los rastros dejados por nuestros antecesores; su recuperación inicia con la tarea de proteger estos indicios.

Cada libro tiene tras de sí una historia oculta, plagada de emociones y encuentros programados o azarosos. Una vez puesto en circulación, adquiere vida propia. Los lectores buscan en él cosas distintas y se apropian de sus contenidos de manera diferente.

Hago esta reflexión con el propósito de aclarar que mi lectura del libro de Víctor Raúl Martínez es la de una ignorante acerca de la historia de Oaxaca y la de una apasionada estudiosa de la historia de la educación en México. Dado que prefiero hacer públicas mis pasiones y no mi incultura, trataré de compartir algunas de las muchas inquietudes que me surgieron al transitar por las páginas de este libro. Mi intención no es juzgar éste, sino sugerir temas posibles para un futuro diálogo, así como señalar problemas factibles de ser estudiados por quienes deseen continuar la aventura iniciada por este historiador.

El capítulo I del libro comienza con una señal que constuye el punto de partida obligado para quien quiera incursionar por la historia de la educación en México durante el siglo XIX. Me refiero a la importancia que las élites gobernantes le otorgaron a la instrucción pública, considerada como palanca del progreso económico, la vida política y la identidad nacional. Liberales y conservadores otorgaron un sentido místico a la escuela, en la que vieron la tabla de salvación del país[4]. Débil era la balsa a la que pretendieron asirse; difícil resultaba darle brío y pulirla para que cumpliera con su misión. Las guerras, la insuficiencia de recursos, las plagas y los avatares de la política imposibilitaron una tarea tan preciada como improbable. Incluso el mismo Juárez, paladín de la lucha en favor de la escuela, tuvo que mediar entre los anhelos y la realidad.

Oaxaca aportó al liberalismo militante hombres de Estado y de ideas. En el curso de las primeras décadas del siglo XIX fue una de las regiones que mayores contribuciones hizo a la pedagogía liberal, asentada en el pensamiento de la ilustración. La corriente liberal impulsó en Oaxaca las reformas legales, los cambios en los programas de estudio, el crecimiento de la matrícula y la creación de nuevas instituciones educativas. Todo ello bajo la convicción de que había un proceso natural que iba desde el cultivo del intelecto y de los sentimientos individuales hasta una conducta racional y beneficiosa por parte de la sociedad.

El tema jacobino de que la escuela era el templo de las personas libres, de los ciudadanos, puso en el centro del debate la necesidad de secularizar el contrato social entre los individuos y la sociedad. Al igual que en muchas otras regiones del país, en particular aquellas que fueron polos de crecimiento de la vida colonial, el proceso de secularización de la escuela implicó una batalla, a veces encubierta, en otras franca, Estado vs. Iglesia por el control de las conciencias. Esta lucha tuvo implicaciones políticas y se tradujo en iniciativas legales tendientes a ampliar los circuitos de poder del gobierno. Los cambios jurídicos puestos en marcha durante esta época respondían, en mucho, a la confrontación entre ambos poderes.

El caso del Instituto de Ciencias y Artes, estudiado por Víctor Raúl Martínez en las primeras páginas del libro, es ejemplo impar para examinar el camino recorrido por la secularización escolar. La tesis, sugerida por Justo Sierra, que esta institución fue cuna y trinchera del liberalismo es cuestionada por el autor a partir de datos que muestran con fe y razón, catecismo cívico y doctrina eclesiástica, convivieron por años dentro de un mismo espacio educativo. Al paso del tiempo, y no sin descalabros, el liberalismo fue logrando una hegemonía. Para entonces, la vertiente liberal había perdido mucho de la frescura de sus primeros años.

Si el primer capítulo del libro narra los

[4] Anne Staples (comp.), Educar: panacea del México independiente. México, SEP-El Caballito, 1985.

primeros pasos del Estado liberal en materia educativa, el segundo describe lo que algunos historiadores califican como la era de consolidación del liberalismo decimonónico, es decir, aquella que va de la restauración de la república hasta los albores del porfiriato. Se trata de un periodo signado por las luchas intestinas, que tuvieron entre sus protagonistas a personajes de prosapia oaxaqueña. No deja de resultar paradójico que durante el gobierno de uno de éstos, el general Porfirio Díaz, la atención al ramo educativo decayera en forma notable. Pese a su poca confiabilidad, los datos muestran que los índices alcanzados en décadas previas no mantuvieron sus ritmos de crecimiento. Los saltos en las cifras, también atribuibles al manejo arbitrario de las estadísticas por parte de los gobernantes, son indicativos de las dificultades para poner en práctica los ideales pedagógicos de los reformadores.

En las páginas dedicadas a la etapa mencionada, el autor presenta datos seriales acerca del comportamiento de la matrícula escolar y sugiere algunas explicaciones sobre éste. Desafortunadamente, su análisis no incorpora información que permita comparar el desarrollo del sistema educativo en Oaxaca con el de otras entidades de la República. Tampoco se detiene en aspectos cualitativos que expliquen el porqué de los saldos numéricos. Aunque válida, la tesis que los recursos económicos y la voluntad de las élites políticas definieron las tasas de expansión de la escuela resulta insuficiente. Otros factores, y no sólo los de orden financiero, pudieron ser decisivos. Tal pudo ser el caso de las cuestiones de género, estrechamente vinculadas con procesos de carácter cultural. El dato proporcionado por el autor de que sólo uno de cada seis alumnos de primaria era mujer, mientras que en Nuevo León la proporción era de dos a una, sugiere que los patrones culturales fueron definitivos en las pautas de acceso a la escuela. Tan fue así, que en 1960, fecha que señala el ingreso de Oaxaca a la "fase de transición a la alfabetización", la población femenina alfabetizada apenas llegaba al 34.9%. Cerca del 60% de los hombres sabía leer y escribir. Las diferencias permanecerían durante las décadas siguientes: para 1980, 72.36% de los hombres habían sido alfabetizados, mientras que en las mujeres el índice no superaba el 57%. Los porcentajes eran aún más bajos que los de Puebla, entidad que tuvo también un lento crecimiento de alfabetización[5].

Los historiadores de la educación en México han desatendido el tema de las relaciones entre las comunidades indígenas y la escuela. Para el caso de Oaxaca, este olvido hubiera resultado imperdonable. Víctor Raúl Martínez incorpora esta problemática en las páginas 42-45 del texto. En ellas señala dos problemas que considero necesario poner a discusión. El primero de ellos es la "resistencia" por parte de los indios hacia la escuela y el escaso valor que éstos le otorgaban a la instrucción formal. El segundo es la carencia de programas educativos específicos para la población indígena. Ambos conducen hacia un camino desde mi punto de vista

[5] Federico Lazarín, "Avance de investigación del proyecto alfabetización y crecimiento económico en México, 1920-1980". México, UNAM, 1994.

infructuoso para explicar los vínculos entre los factores étnicos y la expansión del sistema educativo. Estudios recientes acerca de épocas mas actuales han mostrado que el rechazo de los indígenas hacia la educación institucional no fue de ningún modo generalizado, ni puede atribuirse a características "innatas" de los primeros. Comunidades indias del México central demandaban la creación de escuelas y depositaron en la instrucción esperanzas de movilidad social, justicia y acceso a nuevos sabores, mismos que resultaban indispensables dentro de un mundo signado por la cultura de la palabra escrita. Estas comunidades, por lo regular inscritas en economías abiertas, negociaban con las autoridades civiles no sólo la apertura de las escuelas, sino los contenidos y las formas de organización de éstas[6].

En la penúltima sección del segundo capítulo, Víctor Raúl Martínez retoma la hebra del Instituto de Ciencias y Artes, que tuvo grande influencia sobre el conjunto del sistema educacional y de la vida cultural de Oaxaca. El Instituto fue semillero para el reclutamiento y la formación de miembros prominentes de la administración pública tanto estatal como nacional. Algunos de estos hombres formaron parte del grupo de los "científicos", que marcó los rumbos de esta institución por un largo periodo. Es probable, sin embargo, que, como sucedió en otras instituciones de este tipo, el positivismo no haya logrado permear la rutina escolar ni desbancara del todo a la tradición liberal y a los residuos del escolasticismo, mismas que sobrevivieron a los embates aún en las trincheras de los positivistas. Tal fue el caso, por citar sólo un ejemplo, de la Escuela Nacional Preparatoria.

Fue un acierto del autor concluir el segundo capítulo de su libro con una referencia al Congreso Pedagógico y su influjo en Oaxaca. Acertó también al caracterizar este evento como el primer intento gubernamental por uniformar la enseñanza y dar al poder central mayor control sobre los contenidos, la administración y la supervisión de las escuelas. En Oaxaca, dicho propósito no fue satisfecho del todo. Entre sus aportes principales, estuvieron la reforma a la Escuela Normal para Profesores y la creación de una nueva ley de instrucción primaria, en la que se estableció la gratuidad y la obligatoriedad parcial de este nivel educativo. Para fines del siglo XIX, la famosa tríada de la escuela laica, gratuita y obligatoria era más deseo que realidad.

Es común que los historiadores hagan referencia al periodo 1890-1905 como una época de consolidación, sustentada en el progreso económico y la paz política. A nivel nacional, fue durante dicho lapso cuando el sistema educativo logró sus más altos índices de crecimiento, mismos que fueron ecompañados por iniciativas legales, debates pedagógicos y reformas educativas[7]. Todo ello creó la matríz de la cual habría de surgir la escuela de la Revolución, que tardaría muchos años en

[6] Elsie Rockwell, "Schools of the Revolution: Enacting and Contesting State Forms (Tlaxcala 1910-1930)", G. Joseph and D. Nugent (eds.), Everyday Forms of State Formation; Revolution and the negotiation of Rule in Modern Mexico. North Caroline, Duke University Press, 1991.

[7] Milada Bazant, La historia de la educación durante el porfiriato. México, El Colegio de México, 1993.

desprenderse de su herencia porfiriana.

En términos cuantitativos, la matríz formada en Oaxaca en el curso de la era porfírica fue endeble. De acuerdo con las cifras proporcionadas por Francoise-Xavier Guerra, Oaxaca ocupaba uno de los últimos escaños en el número de alumnos, sin distinción de niveles, en relación con la población total[8]. Sus índices de analfabetismo eran de los más altos de toda la República. Compartía estos alarmantes récords con otras entidades del México central y del Sur. Sólo Chiapas estaba por abajo de ellos.

Investigaciones recientes acerca de la expansión de la escuela y de la cultura de la palabra escrita en el México prerrevolucionario han mostrado la diversidad de factores que incidieron en el proceso de maduración de los sistemas educativos estatales. Si se toman en cuenta estos modelos, se podrían adelantar explicaciones en torno al porqué Oaxaca fue acumulando rezagos en materia educativa. Entre otros elementos, habría que considerar los siguientes: tipo de mercado y de actividades productivas en las distintas zonas geográficas y económicas del estado; existencia y características de comunidades indígenas; perfiles de las haciendas y de los hacendados; influjo y espacios de acción de la Iglesia; rasgos de las élites locales y de sus relaciones con el poder central; tradiciones pedagógicas y entornos geográficos de las diferentes regiones. Estos aspectos fueron tomados en cuenta por Mary Kay Vaughan en su ejemplificante estudio sobre el desarrollo de la alfabetización en Puebla durante el porfiriato[9].

Los magros avances cuantitativos de la educación en Oaxaca contrastan con los logros obtenidos en el diseño y la experimentación de propuestas educativas. Víctor Raúl Martínez informa que el gobernador Gregorio Chávez, impulsor de la ley de instrucción primaria de 1893, contrató a notables pedagogos de la época para que elaboraran un informe sobre el estado de la educación pública en esta entidad. Enrique G. Rebsamen habitó en forma temporal territorio oaxaqueño. Dos de sus acompañantes, Cassiano Conzatti y Abraham Castellanos, se hicieron cargo de la Normal de Profesores, remedo de la de Veracruz. Años más tarde, ya en las postrimerías del porfiriato, el "científico" Emilio Pimentel convocó a la Gran Comisión Revisora de la Instrucción Primaria y Normal, que tenía como propósito básico proponer las reformas que considerase necesarias.

Los vínculos entre la educación veracruzana y la oaxaqueña van mas allá del tránsito temporal de Rebsamen por Oaxaca. Ambas entidades sufrieron durante el porfiriato un deterioro de sus sistemas educativos y pasaron a formar parte del núcleo de los estados con mayores carencias educativas. Sus índices contrastan con los alcanzados por algunas entidades del Norte del país, que remontaron escaños

[8] Francoise-Xavier Guerra, México: del antiguo régimen a la revolución. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, t. I, pp. 408-419.

[9] Mary Kay Vaughan, "Economic Growth and Literacy in Late Nineteenth Century Mexico: the Case of Puebla" Gabriel Tortella (comp.), Education and Economic Development Since the Industrial Revolution. Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 89-112.

para ubicarse en los primero sitios en cuanto a número de escuelas, alfabetización y demanda escolar atendida. Ello habla del efecto benéfico que tuvo sobre la educación la bonanza económica de las franjas norteñas. Habla, también, del impacto positivo que ejercieron a finales del siglo XIX procesos como la expansión de las sectas protestantes, la debilidad de la Iglesia, el desarrollo de vías de comunicación, la castellanización y la creciente participación de la sociedad civil en los asuntos educativos.

El capítulo IV del libro inicia con el estallido de la Revolución, conflicto que se desenvolvió en Oaxaca de manera singular. Los movimientos precursores, ya fueran estos reyistas o de corte liberal, no tuvieron la magnitud ni los alcances que lograron en otras regiones. El maderismo no suscitó el entusiasmo que despertó en Puebla, entidad hermana. La jornada constitucionalista fue vivida como algo ajeno, impuesta desde el exterior. Las antipatías locales contra el carrancismo incidieron en la carencia de movimientos populares autónomos en favor de las demandas revolucionarias. Ello favoreció el movimiento de la soberanía en Oaxaca, espléndidamente descrito por Francisco José Ruiz[10].

Al igual que en muchos otros estados, en el de Oaxaca la revolución de 1910 tuvo efectos devastadores sobre el sistema educativo. No en balde, Víctor Raúl Martínez intutula "la crisis educativa" al apartado correspondiente a este periodo. Los recursos destinados a la educación disminuyeron; la matrícula escolar decreció; instituciones clave en el panorama educativo oaxaqueño fueron temporalmente clausuradas. Los aires renovadores que impulsaron la ley de 1915 se disolvieron dentro de un clima conservador, al que contribuyó el gobierno constitucionalista, que puso de nuevo en vigor la ley de 1893.

El caso de Oaxaca ofrece posibilidades únicas para el análisis del impacto, a mediano y largo plazo, del conflicto revolucionario sobre la escuela pública. Entre otras cosas, muestra la existencia de continuidades en esta última, así como lo peligroso que resulta el hablar de rupturas totales con respecto al viejo régimen. Ello no implica, sin embargo, que la educación porfiriana haya permanecido al margen de los cambios. En el curso de la lucha armada se gestaron las condiciones para el desarrollo posterior de nuevas actitudes, ideas, leyes y experiencias educativas. Como veremos más adelante, estas iniciativas no tendrían entrada en Oaxaca sino hasta finales de los años veinte.

El año de 1921 es fecha clave en la historia de la educación mexicana. La creación de la SEP y los consecuentes acuerdos entre el gobierno federal y los estatales modificaron en forma paulatina los rasgos del sistema educativo nacional. El poder central, antes actor secundario en las faenas educativas, se convirtió en protagonista de una trama cuyos éxitos y fracasos aún estamos viviendo: la centralización del sistema educativo nacional. Esta trama se desarrolló de manera distinta en cada entidad; sus resultados también fueron desiguales,

[10] Francisco José Ruiz, La revolución en Oaxaca: El movimiento de la soberanía (1915-1920). México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

motivo por el cual no es válido juzgarla en bloque, al margen de los procesos locales.

Las autoridades públicas de Oaxaca fueron de las primeras en el país en firmar un convenio de coordinación educativa con el gobierno federal, hecho en el que pudo haber incidido que José Vasconcelos estuviera a cargo de la SEP. Es de dudarse, sin embargo, que este acuerdo abriera las puertas del estado a la federación. La ley de educación primaria expedida en 1926 recuperaba la existencia de un Consejo rector, en el que la SEP no tenía presencia. Los municipios seguían ejerciendo influjo importante en las tareas educativas y eran los principales encargados del gasto educativo. Ello fue motivo constante de malestar entre el magisterio, que desde 1920 venía pronunciándose en contra de la "tiranía municipal".

El movimiento por la soberanía es llave para comprender la tardanza de Oaxaca en el proceso de centralización educativa. Entre otros efectos, aumentó el peso de los sentimientos autonómicos en la sociedad oaxaqueña, cuyos vínculos con la federación fueron fracturados a partir de la segunda etapa de la lucha revolucionaria. El restablecimiento de estos lazos implicó un largo proceso, no exento de vicisitudes, conflictos y negociaciones. La educación fue parte medular en esta pugna de poderes.

Pese a los esfuerzos de los nuevos gobernantes, Oaxaca no mostró síntomas de mejoría en el ámbito educativo sino hasta mediados de la década de los veinte. La matrículo escolar de 1912 fue superada en 1925. Un año antes, fue reabierta la Escuela Normal de la ciudad de Oaxaca de raigambre porfiriana. De cepa revolucionaria fue la Normal Benito Juárez, inaugurada en 1925. La querella entre el cambio y la tradición impregnó las aulas del Instituto de Ciencias y Artes, que fuera objeto de reformas constantes.

El último capítulo del libro analiza los avatares sufridos por el sistema de instrucción en Oaxaca durante el periodo 1926-1940. Los primeros apartados tienen como objeto central el desarrollo de la educación rural, eje estructurador del proyecto educativo posrevolucionario. Pese a sus diferencias políticas, los distintos grupos en el poder a lo largo de estos años compartieron los propósitos de extender los servicios educativos hacia el campo y de convertir a la escuela en la célula para el progreso social. Salvo algunas excepciones, el gobierno federal fue el motor de este impulso en favor de la escuela rural.

Las normas rurales fueron pieza clave en la maquinaria política y administrativa de la SEP. No sólo vinieron a desplazar a las antiguas normales de los estados; también transformaron los perfiles del magisterio y la práctica social de éste. Tal fue el caso de la Normal de San Antonio de la Cal, Oaxaca, que reclutó sectores sociales antes excluidos del sistema educativo y les proporcionó enseñanzas acordes con los vientos transformadores, en aquel tiempo impregnados por la teoría de la escuela de la acción. Su labor fue apoyada por las Misiones Culturales y por las publicaciones pedagógicas de la época.

La ley de educación primaria del estado de Oaxaca, aprobada en 1926, marca la ruptura, no del todo definitiva, con la tradición decimonónica. En ella se contemplaba tanto la necesidad de capacitar a los individuos para integrar una sociedad "equilibrada y fuerte", como el requerimiento de que

las escuelas contaran con anexos para fomentar oficios y nuevas prácticas agrícolas. Los aspectos de servicio y asistencia social, constitutivos de la escuela posrevolucionaria, formaron parte de la actividad educativa, misma que desplegó campañas de higiene, alfabetización, antialcoholismo y trabajo colectivo. Igual importancia tuvo la castellanización.

La lectura de las páginas dedicadas al periodo 1926-1940 deja la impresión que en Oaxaca los cambios en materia educativa se llevaron a cabo en forma concertada, sin que produjeran convulsiones sociales ni fueran foco de enfrentamiento. De ser así, este estado constituye un caso excepcional dentro del contexto nacional. Regiones enteras del país fueron escenario de una guerra cuyos saldos en el renglón educativo han sido ya señalados por diversos autores, me refiero al movimiento cristero, que tuvo en la mira a la escuela rural y levantó a contingentes sociales de los campos y de las ciudades en contra del proyecto educativo estatal. La lucha Estado vs. Iglesia por el control de la escuela fue factor decisivo tanto en las pautas de crecimiento de la matrícula escolar como en la orientación de la enseñanza y el papel desempeñado por la escuela y los maestros en las configuraciones locales de poder. Lo fue incluso en aquellas entidades, como Sonora, en las que la Iglesia tenía escaso influjo.

Víctor Raúl Martínez no reporta casos recurrentes de agresión en contra de maestros; tampoco informa la existencia de campañas eclesiásticas en contra de los contenidos escolares. Los conflictos suscitados fueron mínimos en comparación con los de Jalisco[11], Guanajuato y Aguascalientes[12], lo cual ayuda a comprender por qué en Oaxaca la matrícula escolar creció en forma sostenida durante los primeros años de la educación socialista, que a nivel nacional despertó conflictos sociales de considerable magnitud. La oposición contra la política educativa de Lázaro Cárdenas no provino sólo de los sectores eclesiásticos; también algunos gobiernos estatales, grupos estudiantiles, caciques y hacendados emprendieron batallas en contra de las medidas gubernamentales.

Todo indica que en el caso de Oaxaca la educación socialista no cobró los matices radicales que tuvo en estados como Jalisco, Veracruz o Michoacán, ni fue motivo de querellas graves entre la SEP y las autoridades educativas locales. En términos programáticos, fue vivida más como una continuidad de la escuela de la acción que como un ruptura con respecto al pasado. Al igual que en Puebla, los maestros federales orientaron sus energías hacia las actividades de asistencia social y servicio comunitario, y no hacia las labores de propaganda, organización sindical y trabajos de proselitismo político[13]. El deporte, la alfabetización y las campañas de desfanatización, salud e higiene fueron las bases de la tarea magisterial. A partir de

[11] Pablo Yankelevich, La educación socialista en Jalisco. Guadalajara, Departamento de Educación Pública del Estado de Jalisco, 1985.

[12] Salvador Camacho, controversia educativa; entre la ideología y la fe. La educación socialista en Aguascalientes. México, Dirección de Publicaciones del CNCA, 1991.

[13] Alicia Civera, "Política educativa del gobierno del Estado de México, 1934-1940", Secuencia, núm. 5, septiembre-diciembre de 1988, pp. 39-50.

1937, ya en marcha el proceso de federalización, el magisterio promovió la formación de sindicatos agrarios y las solicitudes para la repartición de tierras.

En Oaxaca, el acuerdo de federalización firmado en 1937 fue el principal saldo del sexenio cardenista en el rubro educativo. Quedan aún por historiar los pormenores de este convenio, que sentó los pilares para la restructuración del sistema educativo en el estado. En principio, extraña que una entidad con arraigados sentimientos autonómicos y rechazo a la centralización haya "cedido" espacios que peleó en décadas anteriores con perseverancia singular. No menos chocante resulta el hecho de que, en comparación con otros acuerdos de la época, el firmado en 1937 diera facultades amplias al gobierno federal sobrel el control del aparato escolar. En 1938, la federación financiaba cerca del 50% de las escuelas urbanas, suburbanas y rurales, así como a las escuelas regionales campesinas y los centros de educación indígena.

Si el proceso de federalización prosperó, fue porque existieron fuerzas locales que apoyaron las intervenciones del gobierno federal y sostuvieron luchas previas en contra de las autoridades del estado. No es casual que el convenio de 1937 fuera precedido por una huelga de maestros protagonizada por el Sindicato Unico de Trabajadores de la Enseñanza. Una de sus demandas principales fue federalizar a las escuelas estatales, cuyos salarios y condiciones de empleo eran peores que los de las federales. También en el Estado de México el magisterio se movilizó en favor de la federalización.

Al igual que los maestros, los estudiantes fueron pieza clave en la maquinaria que hizo posible la intervención federal y la puesta en práctica de la reforma educativa socialista. Como es sabido, sectores estudiantiles del país promovieron campañas en contra de los principios educativos constitucionales. Instituciones de educación superior fueron clausuradas o sustituidas por organismos mas acordes con la política gubernamental. No fue éste el caso de Oaxaca, cuyo Instituto de Ciencias y Artes, dotado de autonomía parcial en 1931, sobrevivió a los cambios y participó en las jornadas de asistencia social. La Federación de Estudiantes Oaxaqueños, constituida a fines de los años treinta, apoyó las actividades comunitarias.

En términos cuantitativos, los años 1926-1940 dejaron herencias de magnitud considerable, pero insuficientes para satisfacer las necesidades educativas de la región. La matrícula creció en forma moderada hasta 1933 y tuvo aumentos notables durante el periodo 1933-1935. Tras años de estabilidad, decayó abruptamente en el año de 1940. Pese a los esfuerzos, la población escolar atendida no llegó ni siquiera al 50% de la población total en edad escolar. Oaxaca siguió formando parte de los últimos escalones de la pirámide escolar; no logró remontar los rezagos acumulados durante el siglo XIX, ni cumplió con las promesas abiertas por los regímenes revolucionarios. Sus dos revoluciones educativas, la liberal y la de los años treinta, quedaron inconclusas.

No todo fue esperanzas incumplidas y fracasos. Muestra de ello son las transformaciones operadas en el campo de la cultura, analizado por Víctor Raúl Martínez en las últimas páginas de su libro. El liberalismo abrió las puertas a ideas, actitudes y conductas inéditas en la trayectoria del país; la revolución de 1910 asimiló muchas de estas tendencias y les dio nuevos significados y sentidos. Prácticas y discursos fueron transformados dentro de una atmósfera favorable al cambio. Quiérase o no, la escuela pública mexicana, rural o urbana, estatal o federal, cumplió un papel destacado en ese largo, larguísimo proceso de transición aún inconcluso.

Historia de la educación en Oaxaca, 1825-1940 es un libro que despierta curiosidad por el pasado y desata inquietudes acerca del presente. Trajo en mí el efecto de un estimulante que incita a saber más sobre los sucesos descritos. Su lectura no sólo puso frente a mis ojos un paisaje que me era desconocido; también me llevó a reflexionar en torno al quehacer de la historiografía de la educación en este tiempo de cambios e inquinas. Espero, por ello, que su publicación no pase inadvertida por quienes tienen el control del sistema educativo. Asimismo, hago votos porque Víctor Raúl Martínez y el grupo de historiadores de Oaxaca continúen su aventura y que en adelante nos traigan nuevas respuestas a problemas añejos.