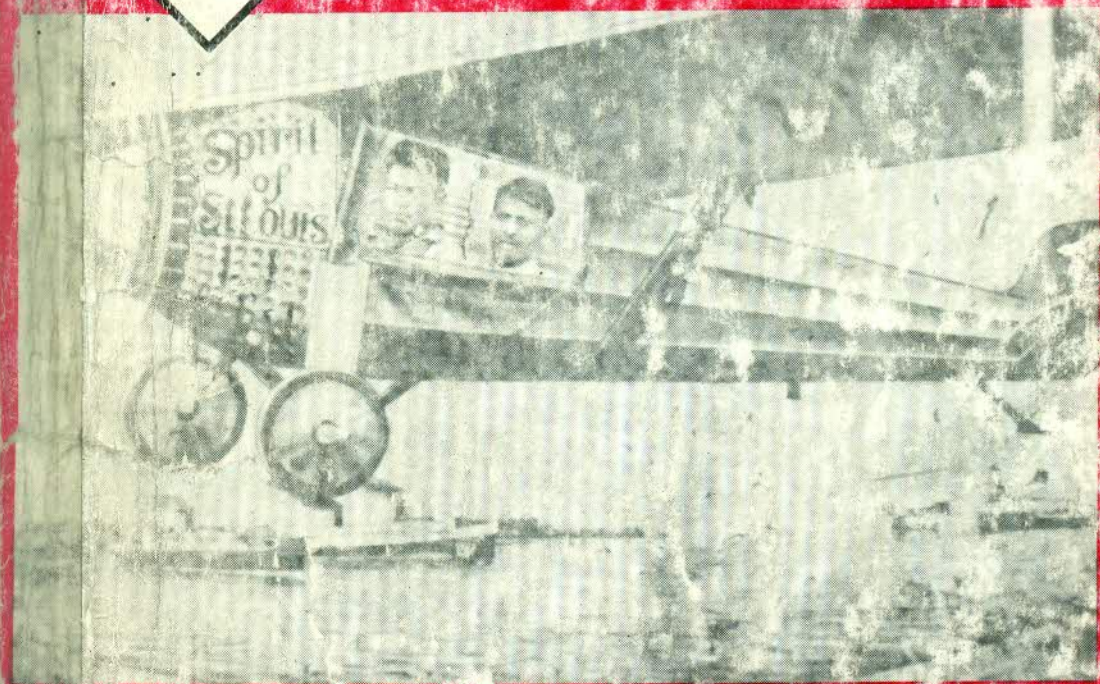


CUADERNOS
DEL
SUR
CIENCIAS
SOCIALES

8-9

AÑO 3 REVISTA CUATRIMESTRAL SEPTIEMBRE 1994-ABRIL 1995 OAXACA MEXICO

Elecciones municipales 1992
Lápida zapoteca en el Smithso. Jan
Transfiguración cultural chontal
Instrucción rudimentaria



Etnias y recursos forestales
Código Colombino, otra lectura
Una década después de la conquista

LA L'CIPI

ÍNDICE

Presentación	3
Abstracts	5
Comentarios a una lápida zapoteca en el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian <i>Javier Urcid</i>	9
La historia en la piel. Otra lectura posible del Códice Colombino (mixteco prehispánico) <i>Benjamin Maldonado Alvarado y Mauricio Maldonado Alvarado</i>	29
Antropología e Historiografía: La primera década después de la conquista <i>Manuel Esparza</i>	43
La instrucción rudimentaria en el Estado de Oaxaca (1911-1914) <i>Francisco José Ruiz Cervantes</i>	63
Etnias y recursos forestales en México <i>Álvaro González R. y Nemesio J. Rodríguez</i>	79
El destino de los extranjeros. La transfiguración cultural chontal. <i>Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas</i>	91
UCIRI: Viejas identidades sociales, nuevos referentes culturales y políticos <i>Jorge Hernández Díaz</i>	125
Elecciones municipales en Oaxaca (1992) <i>Víctor Raúl Martínez Vásquez</i>	145

INV-2004

Cuadernos del Sur

AÑO 3/NUM. 8-9

SEPTIEMBRE 1994-ABRIL 1995



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL
BIBLIOTECA C.I.E.S.A.S.
HEMEROTECA OAXACA

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

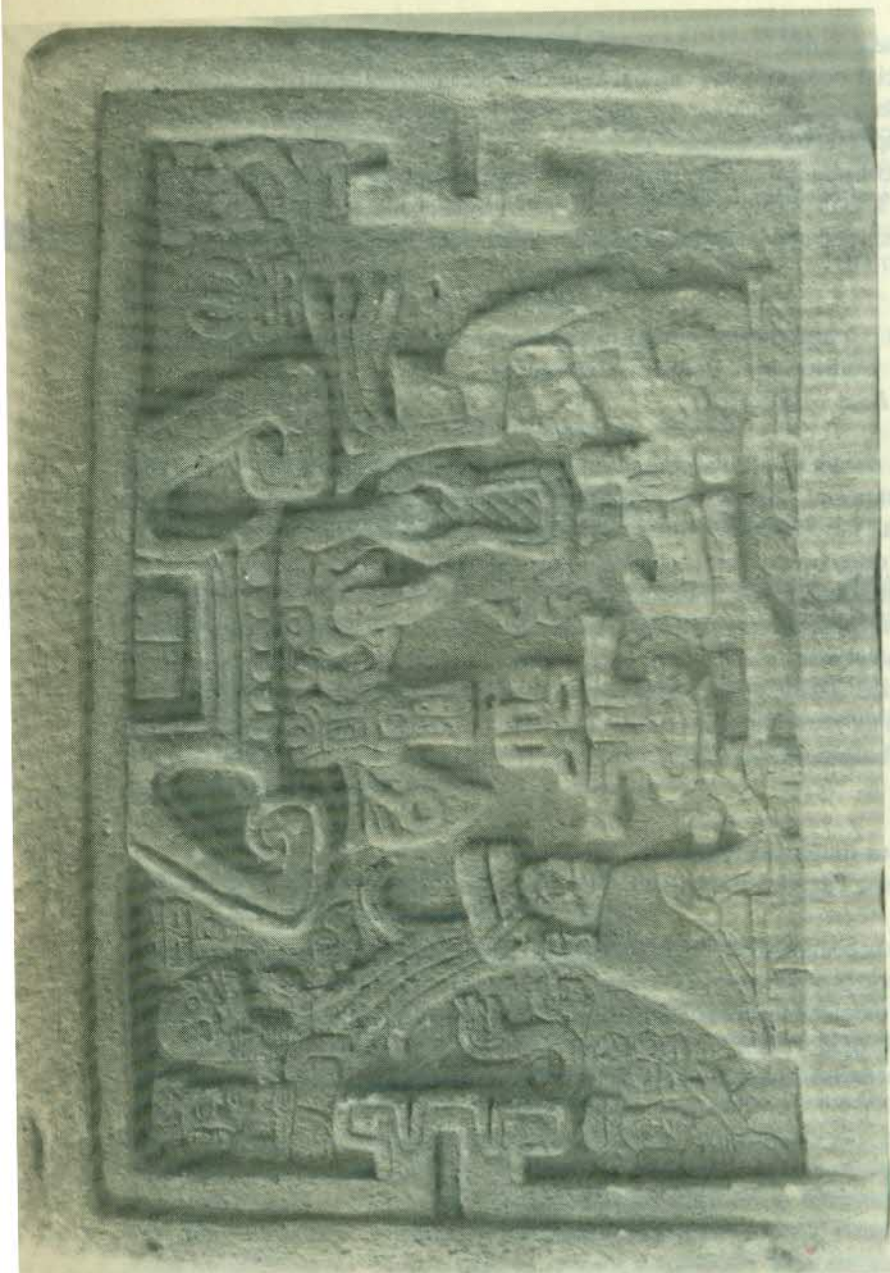


Figura 1. La lápida en el Museo Nacional de Historia Natural, Washington D. C.
Fotografía no. 42904-H, cortesía del Instituto Smithsonian.

Comentarios a una lápida zapoteca en el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian

Javier Urcid
Smithsonian Institution,
Washington, D. C.

Introducción

Muchos de los ejemplos conocidos de la escritura zapoteca antigua, particularmente aquellos que datan entre los siglos v y ix después de Cristo, se han encontrado asociados a tumbas. Es de suponerse entonces que el contenido de tales inscripciones tiene que ver con los mortales enterrados ahí y con las nociones que sobre los muertos tuvieron aquellos que les sobrevivieron. Las inscripciones mortuorias generalmente están asociadas a pictografía narrativa, es decir, a escenas con personajes que interactúan entre sí y que aparecen representados parcialmente o de cuerpo entero. Algunos de los signos en estas narrativas ocurren con numerales, otros no. Como en Oaxaca antigua los individuos tenían dos apelativos —uno calendárico de acuerdo al día en el que nacían y el otro un nombre personal— la asociación entre glifo, con o sin numerales, y las representaciones de personajes sugiere que la función de estos dos tipos de glifos es nominativa. Por otro lado, algunos de los signos con numerales en las inscripciones de las tumbas tienen indudablemente una función cronológica ya que acompañan al glifo del año. Posiblemente estas fechas anuales se refieran a

fechas de defunción, aunque esto no se ha podido demostrar aún en forma conclusiva.

Dado que las inscripciones funerarias zapotecas contienen nombres de personas, éstas constituyen una fuente de información muy importante respecto a la antigua organización social. El potencial sociológico en las inscripciones ya había sido notado por otros autores, pues las relaciones entre los personajes se han interpretado como registros genealógicos (Easby y Scott 1970, Rabin 1971, Lind y Urcid 1983, Marcus 1983, 1992). Sin embargo, los problemas que prevalecían respecto a la reconstrucción de la lista glífica de los días en el calendario antiguo, es decir, la lista de la cual se tomaban los nombres para designar a las personas, no habían permitido identificar con mayor precisión la identidad de los individuos que aparecen en las inscripciones funerarias.

Ahora que se conoce mejor el rango de variación en la forma de representar los nombres calendáricos, y que la lista glífica de los 20 días del calendario zapoteca se ha reconstruido con base en los datos lingüísticos documentados por Fray Juan de Córdova y su concordancia con la pictografía de los signos glíficos (Urcid 1992, 1994), es posible identificar con más certeza los

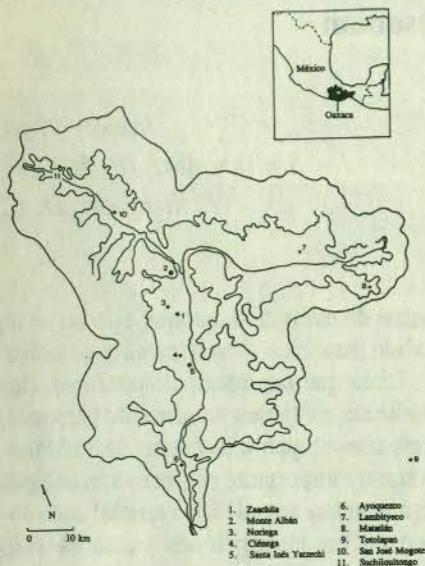


Figura 2. Los valles centrales de Oaxaca y sitios mencionados en el texto.

nombres de esos personajes. Esto abre la posibilidad de poder trazar y reconstruir genealogías a través del tiempo y del espacio geográfico. Tales reconstrucciones podrían potencialmente detectar alianzas y escisiones entre linajes, lo que permitiría eventualmente reconstruir en cierto grado la geografía política zapoteca y sus cambios a través del tiempo.

Es importante señalar que el poder identificar mejor a los individuos en las inscripciones mortuorias no representa *de facto* una solución de cómo reconstruir las relaciones entre esos personajes. Existen aún muchos problemas para determinar cómo son las sucesiones genealógicas. El formato tan variado en las inscripciones de carácter funerario dificulta determinar si los re-

gistros genealógicos parten de un ancestro apical o de un difunto reciente (ego). En otros casos no es fácil detectar, entre múltiples nombres, qué generación sigue a cuál. En otras instancias, no es claro si la relación entre los individuos nombrados es lineal o colateral.

Las inscripciones funerarias no sólo tienen un potencial sociológico; las escenas narrativas constituyen otra fuente de información respecto a la vida ritual y a la cosmovisión antigua. Sin embargo, ha sido opinión de algunos estudiosos que el tema narrativo consiste principalmente en escenas de matrimonio en las que se hace referencia a los padres, parientes y ancestros más distantes de los desposados (Kubler 1984, Marcus 1983 y 1992). El ignorar muchos otros aspectos de la vida ritual se debe en parte a la dificultad de inferir el significado de las narrativas. Como éstas están codificadas en un sistema gráfico cuyas reglas aún desconocemos en gran parte, los múltiples niveles de información metafórica parecen quedar fuera de nuestro alcance. A menos que aprendamos el código subyacente, la noción de que una imagen pictográfica es igual a mil palabras no es aplicable aún.

El propósito de este trabajo es comentar una lápida zapoteca con relieves, hallada aparentemente en un contexto funerario, y explorar algo sobre el contenido sociológico e ideológico de sus grabados. El estudio pondrá de manifiesto las dificultades inherentes en interpretar el pasado, dificultades que seguramente serán superables conforme se acumulen más datos sobre la cultura zapoteca antigua. La piedra grabada motivo de estos comentarios se encuentra ahora

en el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian en Washington D.C. Como se trata de un ejemplar que está en el extranjero, el presente estudio dará la oportunidad a los lectores oaxaqueños de tener conocimiento sobre este importante documento histórico.

Antecedentes de la lápida

La historia reciente de la lápida comienza con Antonio Peñafiel, quien a finales del siglo XIX publicó una fotografía de la piedra (Peñafiel 1893: lám. 61). Según este autor, el ejemplar había sido encontrado en Zaachila (Figuras 1 y 2). Jesús Galindo y Villa (1905:223, no. 11), al igual que Manuel Martínez Gracida (1910 [II]: lám. 67), apuntaron el mismo origen. Aparentemente Galindo y Villa tomó el dato sobre la procedencia de la lápida de Peñafiel. Por otra parte, Martínez Gracida parece haber obtenido tal información en forma independiente, especificando inclusive que la lápida fue encontrada en el año de 1870 dentro de una tumba (idem).¹ Tanto Peñafiel como Galindo y Villa comentaron que la piedra grabada pertenecía a la colección de Martínez Gracida, pero este último aclaró que el objeto formaba parte de la colección de un tal Luis Reynaud. No se sabe quién era esta persona ni cómo o en dónde

formó su colección, pero la lápida debió estar en su posesión a fines del siglo XIX, cuando Sabino Soriano —el dibujante de Martínez Gracida— hizo un dibujo bastante fidedigno de los relieves en la lápida (Figura 3).

La historia de la piedra grabada continúa en 1901. Para entonces el Instituto de Artes y Ciencias de Brooklyn, en Nueva York, tenía en préstamo una colección de antigüedades mexicanas de un norteamericano llamado E. O. Matthews. Ante premuras financieras, Matthews ofreció su colección al Departamento de Etnología del Instituto Smithsonian. En 1902 William Holmes, director de dicho departamento, había logrado finalizar el contrato de compra. Fue así como la colección de Matthews llegó al Museo Nacional de Historia Natural en Washington D. C. La lápida de Zaachila formaba parte de esa colección.

Al momento de la venta, Matthews tenía una compañía comisionista para el Ferrocarril de Parral y Durango y vivía en Chihuahua. En una de sus varias cartas a William Holmes, estando entusiasmado por los descubrimientos en Monte Albán hechos por Batres (1902), Matthews expresó su deseo de volver a Oaxaca. La gran mayoría de los objetos en su colección son urnas zapotecas, lo que corrobora que Matthews había estado anteriormente en el suroeste de México.² No obstante se ignora

¹ Gómez es el único autor que atribuye a Monte Albán la procedencia de la lápida (1925: foto 4).

² La colección de Matthews en Washington consiste en 626 objetos de afiliación mesoamericana. Fotografías de algunas de las urnas en la colección han sido publicadas por Boos (1968). Parece ser que, antes de la venta al Smithsonian, Matthews también tenía otra lápida grabada. En el catálogo de materiales oaxaqueños en el Museo Americano de Historia Natural en Nueva York aparece enlistado un vaciado con el número 7453-387511V e.a. 21082. La descripción del vaciado dice «llamada por Seler *Piedra Sepulcral*. Escultura original en la colección Matthews, Museo de Ciencias y Arte de Brooklyn. Mide 74 centímetros de largo por 18 de alto. Cultura →



Figura 3. Dibujo de la lápida hecho por Sabino Soriano. Autorización del Sr. Pedro Vázquez Colmenares.

cuándo y bajo qué condiciones. Probablemente su trabajo para la Compañía Limitada del Ferrocarril Central Mexicano, el membrete en su correspondencia, tuvo que ver con su estancia en Oaxaca. Entonces es plausible que Matthews le haya comprado la piedra grabada a Reynaud.

Mientras tanto, el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía en México—ahora Museo Nacional de Antropología e Historia—tenía un vaciado en yeso de la

lápida (Galindo y Villa 1905:223, no. 11). Una conjetura es que la copia haya sido hecha a instancias de Peñafiel, probablemente cuando el original estaba aún en alguna parte de México y en posesión de Reynaud. Alfonso Caso publicó en 1928 una fotografía del vaciado y un comentario sobre los relieves.³ Sin embargo, ignoraba que la lápida estaba en un museo norteamericano. Caso designó la piedra con el número 13,⁴ y su descripción de los grabados dice así:

En la parte superior, de las fauces celestiales, sale un dios que tiene sobre la boca un pico de ave, y en la mano lleva un objeto en forma de red. Abajo, sentados en unos cerros aparecen un hombre a la derecha y una mujer a la izquierda. Frente a la mujer se encuentra el día 11 C. Frente al hombre, probablemente, el jeroglífico 5 D. El marco de la estela presenta interiormente, a ambos lados, los signos que hemos clasificado como nubes. En cada esquina de la estela hay un personaje sentado que tiene delante su jeroglífico. El de la esquina izquierda superior parece ser 11 H; el de la izquier-

da inferior, 11 M; el de la derecha superior, 10 E?, y el de la derecha inferior está completamente destruido. Observamos que todos los jeroglíficos de las figuras de la izquierda, que parecen femeninas, y el de la mujer que está al centro tienen el mismo numeral 11 (Caso 1928:120-121 y 194, fig. 93).

Después del comentario de Caso la lápida no despertó interés entre los estudiosos. Pero algunos datos seguían acumulándose. En 1954 el Museo Nacional de Historia Natural en Washington puso en exhibición la lápida. Para ello hubo que limpiarla.

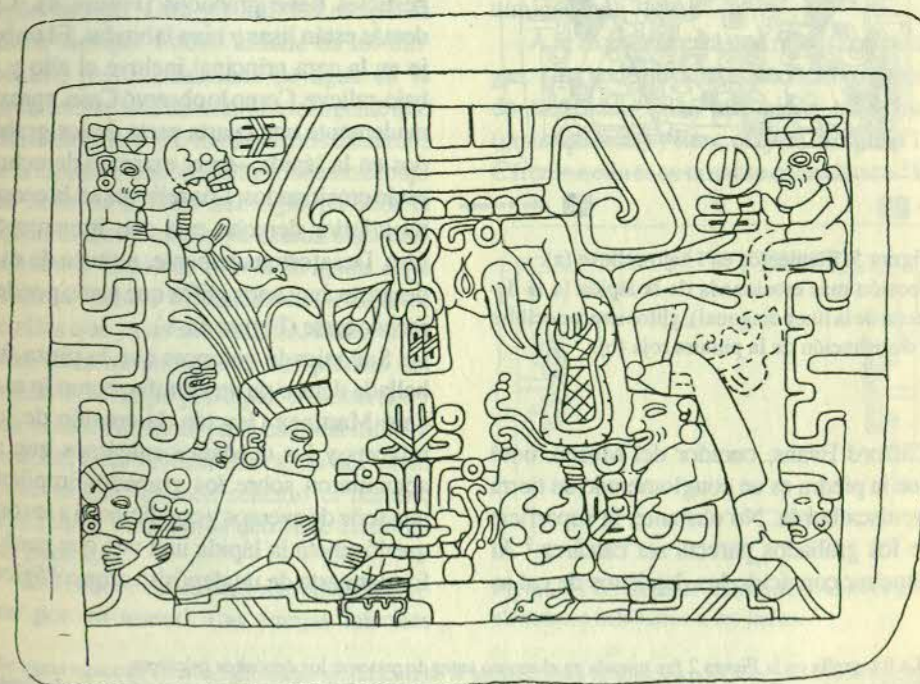
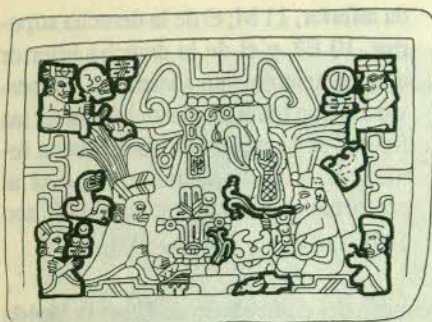


Figura 4. Dibujo de la lápida basada en su inspección directa.

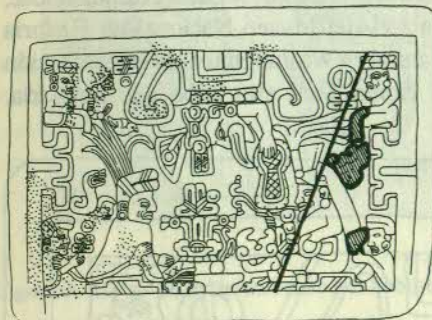
Zapoteca» (traducción del autor). Desafortunadamente el vaciado en el Museo de Historia Natural en Nueva York se desmoronó con el paso del tiempo (Barbara Conklin, comunicación personal 4/90), y el Museo en Brooklyn no tiene el original (Susan E. Bergh, comunicación personal 12/9/90). Podría ser que Matthews vendió esta otra piedra a algún particular y posiblemente se encuentre ahora en una colección privada.

³ La fotografía publicada años antes por Gómez (1925) debe ser del mismo vaciado.

⁴ La lápida ha sido ahora designada ZAA-13 [ZAA = Zachila] (Urcid s.f.).



A



B

pintura roja

glifos erosionados

Figura 5. Elementos en bajo-relieve (a). Sección más erosionada de la lápida (a la derecha de la línea diagonal), glifos irreconocibles y distribución de la pintura roja (b).

Clifford Evans, curador del Museo, notó que la piedra es un conglomerado de tierra arenisca burda. No obstante, la superficie de los grabados parecía ser calcárea.⁵ Al remover con ácido los depósitos de cal se

constató que originalmente los relieves habrían estado cubiertos con pintura roja. A finales de los años setentas, la lápida dejó de exhibirse. Desde entonces, permanece guardada en una de las bodegas del museo.⁶

Un nuevo análisis de la lápida

La pieza es un pequeño bloque rectangular de piedra rosa que mide 44 centímetros de largo, por 31 centímetros de alto. Su grosor es de 9 centímetros. Las aristas están bien delineadas, con excepción de las que están en el lado inferior derecho. Ahí la esquina está algo redondeada. Sólo una de las superficies tiene grabados (Figura 4). Las demás están lisas y bien labradas. El trabajo en la cara principal incluye el alto y el bajo-relieve. Como lo observó Caso, aproximadamente una cuarta parte de los grabados en la lápida —en el extremo derecho— están erosionados. Los relieves en la esquina inferior derecha casi son imperceptibles. Desafortunadamente, a causa de este desgaste, hay unos glifos que ya no pueden reconocerse (Figura 5a-b).

Suponiendo entonces que la pieza fue hallada dentro de una tumba, como lo aseveró Martínez Gracida, la erosión de los relieves y los depósitos calcáreos que se acumularon sobre los grabados implican una serie de eventos y condiciones a las que quedó sujeta la lápida una vez que pasó a formar parte de un depósito arqueológico.

1. La lápida fue colocada en una tumba. Para entonces los grabados estaban pintados de rojo.
2. Los relieves más finos se erosionaron en forma homogénea. Después de algún tiempo, gran parte de la lápida quedó protegida, pero los grabados que quedaron expuestos en el extremo derecho se obliteraron casi totalmente.
3. Sucedió entonces la deposición calcárea.

Esta serie de eventos sugiere que, en cierto momento, la tumba donde estaba la lápida quedó parcialmente expuesta. Su interior habría estado entonces a la intemperie por algún tiempo. Otra posibilidad es que la tumba siempre estuvo aislada de los elementos, pero filtraciones de agua en la cámara funeraria habrían sido el agente que causó la erosión y/o los depósitos calcáreos en la lápida. Cuando Sabino Soriano dibujó los relieves a fines del siglo pasado, la lápida evidentemente ya estaba algo erosionada y cubierta por la delgada capa calcárea. Esto le llevó a aumentar algunos detalles que ya no son visibles, incluyendo unas finas nervaduras en las plumas del tocado de la mujer principal, el numeral 6 y una voluta del habla en la esquina inferior derecha, unas volutas en el glifo del Cerro sobre el que aparece sentado el hombre principal, y unos glifos detrás de este mismo personaje.

Los relieves en la piedra están delimitados por un marco. Las franjas laterales

tienen, más o menos a la mitad, un motivo trilobado. Estos dividen la superficie grabada en dos planos horizontales iguales (Figura 6). Aunque el significado de estos elementos trilobados es desconocido, no hay base alguna para mantener, como lo supuso Caso, que representan nubes. Los relieves así enmarcados presentan siete individuos (Figura 7). Tres de ellos, colocados al centro y grabados en alto relieve, forman la parte principal de la composición. En la parte inferior de la escena hay dos personajes sentados con las piernas entrecruzadas sobre glifos del Cerro. Estos signos no están diferenciados —como ocurre en otras inscripciones— por glifos toponímicos.

A la izquierda está una mujer con arrugas. Una serie de plumas decoran su peinado trenzado. Viste una pieza triangular (*quechquemil*) y tiene orejera. El glifo 11 C frente a ella es su nombre calendárico.⁷ El

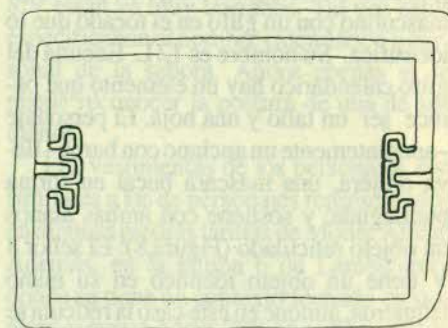


Figura 6. El marco que delimita los relieves y los elementos trilobados a los lados.

⁵ La fotografía en la Figura 2 fue tomada en el museo antes de remover los depósitos calcáreos.

⁶ El número de catálogo de la lápida en los archivos del museo es 215210. La piedra se encuentra ahora en el «Centro de Apoyo del Museo» (MSC), en Suiteland, Maryland. El Instituto Smithsonian publicó recientemente una fotografía a color de la lápida (Scarce 1993:181).

⁷ Se sigue aquí una versión ligeramente modificada de la nomenclatura establecida por Caso para identificar los glifos que representan los días del calendario antiguo (Caso 1928). Tal nomenclatura, basada en las letras de los alfabetos romano y griego, es arbitraria. Una interpretación sobre la concordancia entre las designaciones alfabéticas de los glifos y los nombres calendáricos en zapoteco del siglo XVI se propone más adelante.

hombre a la derecha es también un adulto en edad avanzada. Tiene arrugas y barba. Su tocado, en forma de mitra, también está decorado en la parte superior con plumas. Lleva orejeras y señala con la mano derecha hacia la mujer. Frente a él, y parcialmente sobrepuesto a su figura, está un glifo con numerales identificable como 8 V. Éste debe ser su nombre calendárico. Evidentemente él pronuncia el nombre de la mujer pues el glifo que la nombra a ella aparece junto a una larga voluta del habla que emana de la boca de ♂ 8 V. La voluta está decorada en los extremos distales con representaciones de narigueras. Estos objetos, hechos comúnmente de jade, eran ornamentos suntuosos usados exclusivamente por la élite. Entre ambos personajes, debajo de los nombres calendáricos, hay un brasero con una bola de copal que humea.

El glifo U en su versión desdoblada preside la escena en la parte superior del grabado. De este glifo surge un personaje masculino con un glifo en el tocado que lo identifica. Su nombre es 12 L. Encima del glifo calendárico hay un elemento que parece ser un tallo y una hoja. El personaje —aparentemente un anciano con barba— lleva orejera, una máscara bucal en forma puntiaguda, y sostiene con ambas manos un objeto reticulado (Figura 8). El señor 8 V tiene un objeto idéntico en su mano izquierda, aunque en este caso la retícula se erosionó completamente. Sin embargo, la forma circular en una mitad y rectangular en la otra indica que se trata de objetos similares (Figura 9). Esta semejanza, lo mismo que la posición y postura del personaje descendiente, sugieren una relación especial entre ♂ 12 L y ♂ 8 V.

En la parte principal de la composición hay también unos glifos no calendáricos. Uno está entre la señora 11 C y el brasero con copal. El otro aparece debajo del señor 8 V y de su nombre calendárico. Aunque por ahora es irreconocible lo que representan estos glifos, ambos podrían ser los nombres personales de los protagonistas principales. Se puede observar que uno de los signos que compone el nombre personal de 11 C es idéntico al elemento trilobado que aparece al centro de las bandas laterales del marco (Figura 10). Entre el glifo no calendárico asociado al señor 8 V y el brasero está la representación de un pájaro. La señora 11 C tiene también una ave asociada a ella, posada entre las plumas largas de su tocado.

En cada una de las esquinas de la lápida, grabados en bajo-relieve, están cuatro personajes sentados con las piernas entrecruzadas. Por las vestimentas se deduce que los personajes en las esquinas inferiores son mujeres. Los de las esquinas de arriba son hombres. Todos ellos son adultos. Los hombres tienen barba y arrugas. Ningún atributo de vejez es obvio en las mujeres, pero esto podría ser el resultado de la erosión en los relieves.

El señor en la esquina superior izquierda está acompañado de su nombre calendárico: 11 H. Lleva en la mano izquierda lo que parece ser una tira de chaquiras. Este objeto es similar al que llevan otros personajes grabados en otras lápidas (Figura 11). La señora en la esquina inferior izquierda tiene los brazos cruzados sobre el pecho. Le acompaña su nombre calendárico 8 Y. Hay una cabeza humana en perfil integrada a la representación de la serpiente. Éste debe

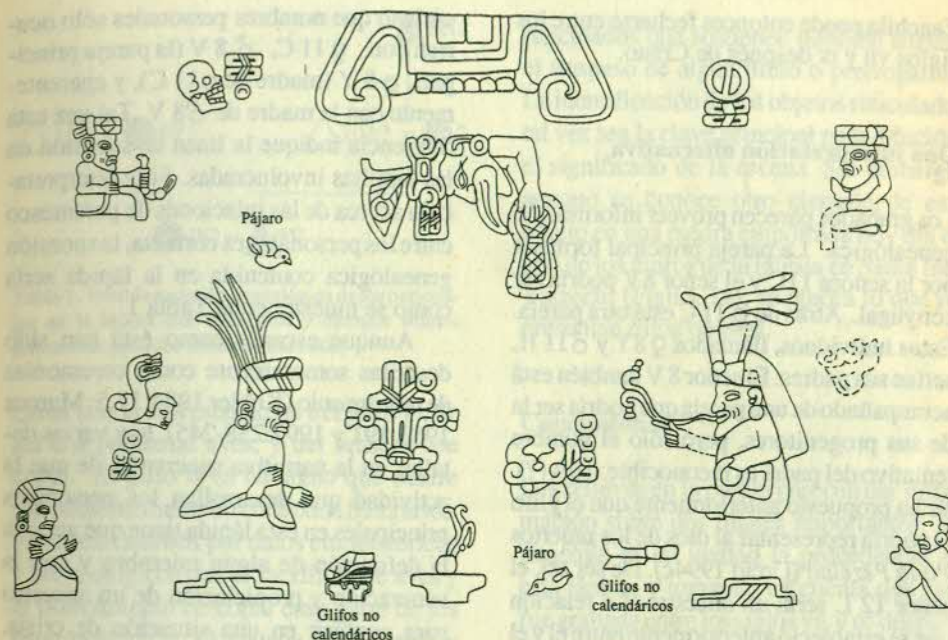


Figura 7. Dibujo analítico de los relieves en la lápida.

ser el glifo que denota su nombre personal. El señor en la esquina superior derecha posiblemente señala con una de sus manos el glifo calendárico que lo identifica. Aunque la forma del glifo está bien marcada, se trata de una variante especial. Podría tratarse de una forma del glifo A (la representación de un nudo), pero en este caso sólo es un cartucho circular dividido a la mitad por una banda vertical (Figura 12).⁸ La identificación del coeficiente no presenta duda. Es el número 10 representado por dos barras. La representación de la mujer en la esquina inferior derecha y los glifos que

originalmente se grabaron detrás del señor 8 V están ya muy borrados. Tal vez estos especificaban el nombre calendárico y personal de la señora. Ahora apenas si se puede reconocer la postura de una de sus manos.

Las vestimentas de los personajes son similares a las de personajes representados en algunas piedras tardías de Monte Albán. Además, en la tumba 6 de Lambityeco, donde se tiene un contexto fechado cronométricamente hacia 700 años después de Cristo, se encontró un fragmento de una lápida similar (Figura 13). La lápida de

⁸ Este signo ha sido designado alternativamente glifo Zeta (ζ) (Urcid 1992). Aunque se conocen 20 ejemplos del glifo A, sólo hay dos del glifo Zeta, como lo indica la Figura 12. El glifo 6 Zeta aparece al centro del relieve en la piedra CIE-1 [Ciéneja] (ver Figura 13, no. 1; y Caso 1928: 185, figura 84).

Zaachila puede entonces fecharse entre los siglos VII y IX después de Cristo.

Una interpretación alternativa

Los grabados parecen proveer información genealógica. La pareja principal formada por la señora 11C y el señor 8V podría ser conyugal. Atrás de 11C está otra pareja. Estos individuos, llamados 8Y y 11H, serían sus padres. El señor 8V también está acompañado de una pareja que podría ser la de sus progenitores, pero sólo el nombre tentativo del padre es reconocible: 10A (?). Se ha propuesto anteriormente que el glifo U podría representar al dios de los muertos *Pitao Pezelao* (Urcid 1994c). De ser así, el señor 12L sería un ancestro. La relación que se estableció anteriormente entre él y el señor 8V tal vez indica que 12L era el padre de 10A (?) y abuelo de 8V. Es

curioso que nombres personales sólo ocurren con 11C, 8V (la pareja principal), 8Y (madre de 11C), y aparentemente con la madre de 8V. Tal vez esta diferencia indique la línea de sucesión en las familias involucradas. Si la interpretación acerca de las relaciones de parentesco entre los personajes es correcta, la sucesión genealógica contenida en la lápida sería como se muestra en la Tabla 1.

Aunque escenas como ésta han sido descritas someramente como ceremonias de matrimonio (Kubler 1984:17.5; Marcus 1983:191 y 1992:238-245), hay varios detalles en la narrativa sugerentes de que la actividad que desarrollan los personajes principales en esta lápida tiene que ver con la defunción de algún miembro y con la veneración y propiciación de un ancestro para conferir en una situación de crisis. Uno de estos detalles es la edad avanzada de los personajes.

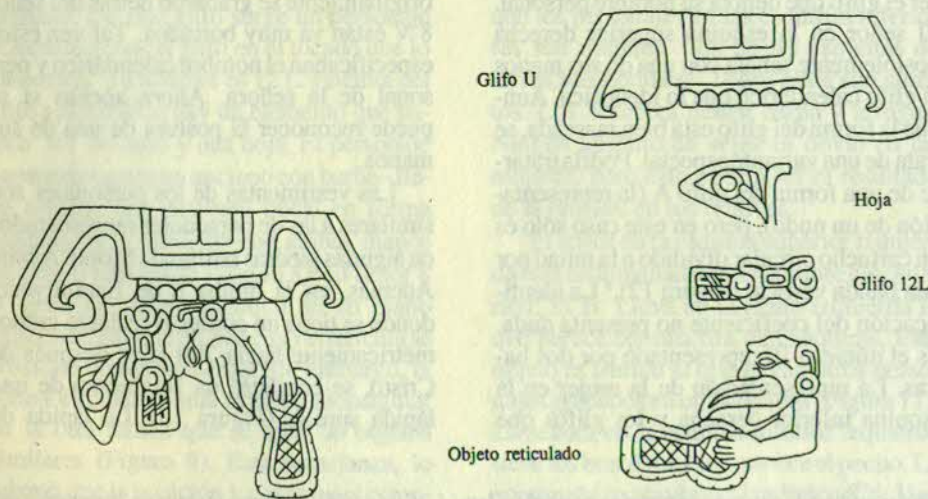


Figura 8. Vista analítica del personaje descendiente.

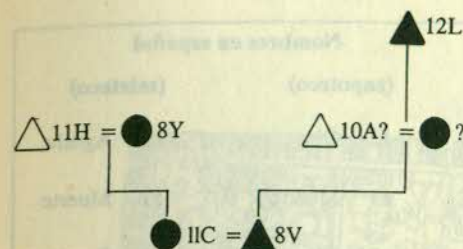


Tabla 1. Posible sucesión genealógica de los personajes en la lápida (los triángulos y círculos sólidos indican las posibles líneas de sucesión)

Otros son la representación del glifo U, de las dos pequeñas aves, y del brasero con copal. El glifo U es un signo que ocurre preeminentemente en contextos funerarios. Sabemos también por datos etnohistóricos y arqueológicos que el sacrificio de aves y el ofrecimiento de copal eran parte de los ritos mortuorios. El ademán del señor 8V y el hecho de que él pronuncie el nombre de su esposa sugiere que la señora 11C tiene un papel pasivo, tal vez porque ella sea la difunta. La relación entre los personajes 12L y 8V y la similitud en los objetos



Figura 9. Los objetos reticulados que sostienen 12L y 8V.

reticulados que sostienen también sugiere el traspaso de algún título o prerrogativa. La identificación de los objetos reticulados tal vez sea la clave principal para dilucidar el significado de la escena. Sin embargo, aunque se conoce otro ejemplo de este objeto en una piedra empotrada hoy día en uno de los muros de la iglesia en Santa Inés Yatzechi (Figura 14), se ignora lo que representan estos objetos.

Conclusiones

Los relieves en la piedra parecen dar información sobre dos linajes importantes. Si Zaachila es en verdad la procedencia de esta lápida, y tomando en cuenta que ésta fue grabada entre los siglos VII y IX después de Cristo, los linajes tal vez eran parte de la élite gobernante ahí cuando Monte Albán estaba aún en apogeo. El origen de dichos linajes se desconoce, pero el conjuntar listas genealógicas grabadas en inscripciones funerarias procedentes de Zaachila y otros sitios de los valles centrales podría dar una respuesta. Como las alianzas entre las élites involucraban a veces diversos grupos étnicos, por ejemplo zapotecas y mixtecas, la búsqueda debe hacerse también en otras regiones y usando diversos documentos. Para esta tarea futura se presentan en la tabla 2 los nombres de los personajes en zapoteco y en mixteco del siglo XVI, lo mismo que los significados aproximados en español. Estos datos están basados en la reconstrucción de la lista glífica del calendario zapoteco y en las equivalencias entre las listas calendáricas zapoteca y mixteca (Urcid 1992 y 1994e).







Nombre glífico	Nombre en zapoteco	Nombre en mixteco	Nombres en español	
			(zapoteco)	(mixteco)
 12 L	<i>Pinaloo</i>	<i>ca sa</i>	12 Ojo	12 Águila
 11 H	<i>Nalaana</i>	<i>si i mahina</i>	11 Muerte	11 Muerte
 8 Y	<i>Calacij</i>	<i>na yo</i>	8 Serpiente	8 Serpiente
 10 A	<i>Pillatela</i>	<i>si hina</i>	10 Nudo	10 Perro
 11 C	<i>Lappe</i>	<i>si i co</i>	11 Rocío	11 Lluvia
 8 V	<i>Nichijlla</i>	<i>na quevini</i>	8 Lagarto	8 Lagarto

Tabla 2-Equivalencias de los nombres glíficos en zapoteco y mixteco del siglo XVI, y significados aproximados en español.

No todas las lápidas que se conocen describen el mismo ritual. Hasta ahora se han documentado 40 lápidas (Urcid s/f), y entre ellas hay al menos una que sí parece registrar una ceremonia de matrimonio (Urcid, Winter y Matadamas 1994), otra que trata sobre un sacrificio humano (Urcid 1992:379), otra que narra la presentación de una ofrenda a un señor muerto y preparado en forma de bulto mortuorio (Urcid 1994b),

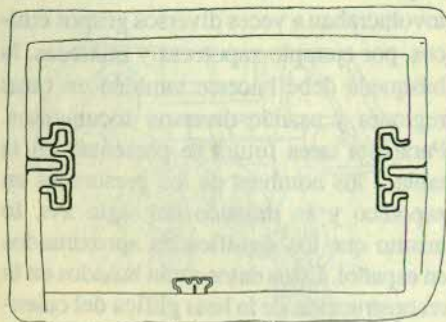
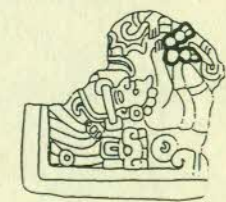
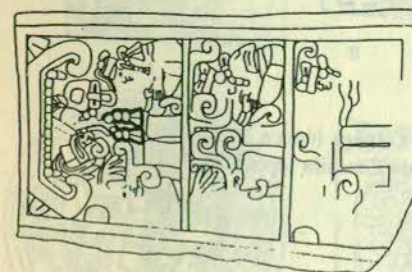
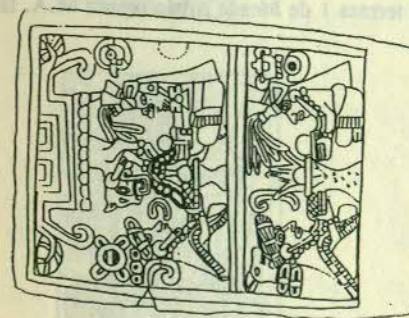


Figura 10. Uno de los glifos en el nombre personal 11C comparado con los elementos trilobados del marco.

y otra que describe los rituales de un niño noble hasta el momento de su investidura como gobernante (Urcid 1994d). La lápida de Zaachila parece referirse a una defunción cuyas implicaciones hicieron necesario propiciar a un ancestro importante. Aunque todas las composiciones en las lápidas funerarias siguen un formato similar y las escenas narrativas contienen datos genealógicos, apenas estamos aprendiendo a reconocer la diversidad de las ceremonias representadas en este tipo de inscripciones.

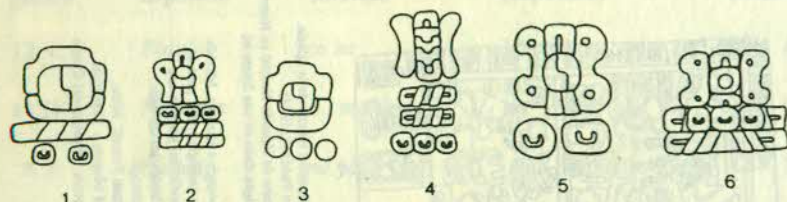
Agradecimientos

Jane M. Walsh, del departamento de Antropología en el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian, proveyó las facilidades necesarias para la inspección detallada de la lápida, incluyendo el uso de luz ultravioleta. Jim Krakker y Molly Coxon, del mismo departamento, asistieron en la búsqueda de materiales y documentación relacionada con la piedra.

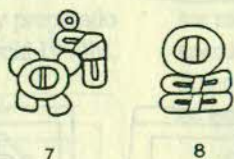


1. Piedra 12 de Zaachila. Empotrada en un muro interno de la iglesia. (dibujo basado en una fotografía de John Paddock, 1954).
2. Piedra 30.3/1211-12 del Museo Americano de Historia Natural en Nueva York. Procedencia desconocida. El origen dado en una fuente no confiable es Matatlán (Anónimo s/f).
3. Piedra 1 del Museo Nacional de Antropología e Historia, México. Procedencia desconocida, pero el origen geológico de la piedra (una tuba volcánica de color rosa) y el estilo del grabado son característicos de las canteras y talleres lapidarios del valle de Edá, particularmente los de Suchilquingo.
4. Piedra 12331 de la colección Leigh, Museo Frissell, Milán. Las procedencias atribuidas son San José Moguel y Totolapan.
5. Piedra 10-140376. Procedencia desconocida. Bodgas del Centro Oaxaca-INAH en Culapán.

Figura 11. Tiras con chaquiras sostenidas por personajes grabados en otras lápidas.

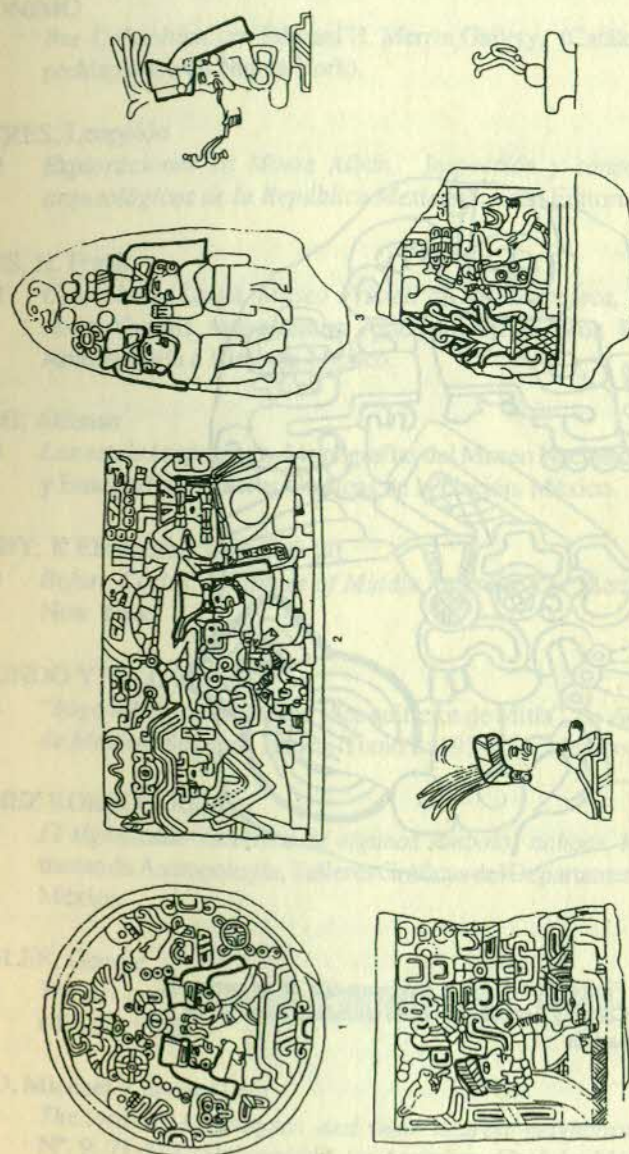


1. Glifo 6A. Piedra 1c de la Plataforma Sur, Monte Albán (época M.A. IIIA-B).
2. Glifo 13A. Piedra 1b de la Plataforma Sur, Monte Albán (época M.A. IIIA).
3. Glifo 3A. Piedra 2a de la Plataforma Sur, Monte Albán (época M.A. IIIA-B).
4. Glifo 13A. Piedra 9 de la Plataforma Sur, Monte Albán (época M.A. IIIA).
5. Glifo 2A. Piedra 9d de la Plataforma Norte, Monte Albán (época M.A. IIIB-IV).
6. Glifo 13A. Piedra 2 de la tumba 155, terraza 1 de Monte Albán (época M.A. IIIB).



7. Glifo 6 Zeta. Piedra 1 de Ciénega (época M.A. IIIB).
8. Glifo 10 Zeta. Piedra 13 de Zaachila (época M.A. IIIB).

Figura 12. Los glifos A y Zeta en el corpus zapoteca.



- Tocados de hombres y mujeres en forma de mitra**
1. Piedra 1 de Ciénega. Bodega del Museo Nacional de Antropología e Historia, México (cat. no. 6-6060).
 2. Piedra 1 de Nortega, panel superior. Museo Regional de Oaxaca.
 3. Piedra WL-13 de Monte Albán. Museo Regional de Oaxaca.

- Tocados trenzados de mujeres**
4. Piedra 1 de Ayoquezco. Bodegas del Centro Oaxaca-INAH en Cuilapan (cat. no. 140375).
 5. **Brasero con copal quemando**
Piedra 12537, colección Leigh, Museo Frissell, Mila Oaxaca. Procedencia desconocida.

Figura 13. Tipos de tocados y braseros en otras piedras grabados entre 600 y 800 d. C.

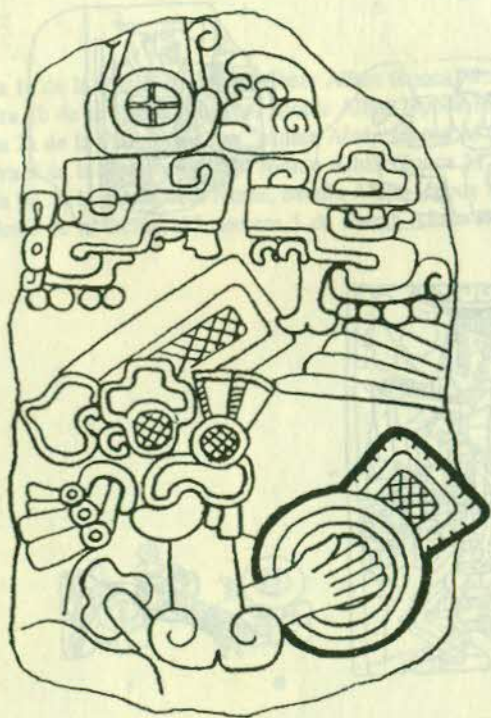


Figura 14. Piedra YAT-1 con la representación de un personaje vestido de Cociyo y llevando un objeto reticulado como los de la lápida de Zaachila.

Bibliografía

ANÓNIMO

s/f *Pre-Columbian art*. Edward H. Merrin Gallery. (Catálogo de una subasta de arte prehispánico en Nueva York).

BATRES, Leopoldo

1902 *Exploraciones en Monte Albán. Inspección y conservación de monumentos arqueológicos de la República Mexicana*, Casa Editorial Gante, México.

BOOS, H. Frank

1968 *Colecciones Leigh, Museo Frissell de Arte Zapoteca, Smithsonian Institution y otras*. *Corpus Antiquitatum Americanensium*, Vol. IV. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CASO, Alfonso

1928 *Las estelas zapotecas*, Monografías del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Talleres Gráficos de la Nación, México.

EASBY, K Elizabeth y John F. Scott

1970 *Before Cortes. Sculpture of Middle America*, The Metropolitan Museum of Art, New York.

GALINDO Y VILLA, Jesús

1905 "Algo sobre los zapotecas y los edificios de Mitla", en *Anales del Museo Nacional de México*, Segunda Época, Tomo 2: 193-260. México.

GÓMEZ ROBELO, Ricardo

1925 *El significado esotérico de algunos símbolos nahoas*, Monografías del Departamento de Antropología, Talleres Gráficos del Departamento de Antropología. SEP, México.

KUBLER, George

1984 *The art and architecture of ancient America*, Penguin Books, Great Britain (1ª edición, 1962).

LIND, Michael y Javier Urcid

1983 *The lords of Lambityeco and their nearest neighbors*, *Notas Mesoamericanas* N°. 9: 71-111, Universidad las Américas, Cholula, México.

MARCUS, Joyce

- 1983 "Changing patterns of stone monuments after the fall of Monte Alban. A.D. 600-900", en *The cloud people, Divergent evolution of the Zapotec and mixtec civilizations*, Kent V. Flannery and Joyce Marcus, editors. Pp. 191-197. Academic Press, New York.

- 1992 *Mesoamerican writing systems. Propaganda, myth, and history in four ancient civilizations*, Princeton University Press, New Jersey.

MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel

- 1910 *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos. Civilización mixteco-zapoteca*, 5 volúmenes, obra inédita en la Biblioteca Pública Central del Estado de Oaxaca, México.

- 1986 *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos. Civilización mixteco-zapoteca*, ilustraciones selectas de los volúmenes 2 y 3, Imprenta del Estado de Oaxaca.

PEÑAFIEL, Antonio

- 1893 *Arqueología zapoteca*, Trabajos para la exposición colombina de Chicago, Secretaría de Fomento, México.

RABIN, Emily

- 1970 "The Lambityeco friezes. Notes on their content", en *Boletín de Estudios Oaxaqueños* N°. 33, Mitla, México.

SCARRE, Chris

- 1993 *Timelines of the Ancient World: A visual chronology from the origins of life to AD. 1500*, Smithsonian Institution and Dorling Kindersley Inc., New York.

URCID, Javier

- 1992 *Zapotec hieroglyphic writing*, Tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Yale, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

- 1994a "Monte Albán y la escritura Zapoteca", en *Monte Albán. Estudios Recientes*, pp. 77-97. Contribución N°. 2 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Marcus Winter, compilador, Oaxaca, Oaxaca, México.

- 1994b "La Tumba 5 del Cerro de la Campana, Suchilquitongo, Oaxaca, México: Un análisis epigráfico", en *Revista Arqueología* N°. 8. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (en prensa).

- 1994c *¿Zapoteca o ñuiñe ? Procedencia de una lápida grabada en el Museo Etnográfico de Frankfurt Am Main*, México, Alemania (en prensa).

- 1994d "La lápida grabada de Noriega: Tres rituales en la vida de un noble zapoteco", en *Notas Mesoamericanas*, Universidad de las Américas, Cholula, México (en prensa).

- s/f *Corpus of zapotec inscriptions*. Catálogo inédito.

URCID, Javier, Marcus Winter y Raúl Matadamas

- 1994 *Nuevos monumentos grabados en Monte Albán, Oaxaca*. Contribución N°. 4 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-94, Oaxaca, Oaxaca, México.



La historia en la piel

Otra lectura posible del Códice Colombino (mixteco preshipánico)

Benjamín Maldonado Alvarado
(CAMPO AC)*

Mauricio Maldonado Alvarado
(Revista El Medio Milenio)

Introducción

Los códices son una fuente invaluable de conocimiento por la información que tienen pintada. Los escribas dejaron plasmados en ellos un conjunto de signos que han podido ser leídos y que han sido incluso parte de la historia viva, al ser empleados —por ejemplo el Colombino— por pueblos indígenas en la defensa de sus tierras¹. Muchos especialistas han dedicado sus esfuerzos a interpretar los códices, ampliando con ello nuestros conocimientos respecto a la historia, mitología y arte indígena antiguo, pero su principal contribución ha sido para la reconstrucción de la historia india en refuerzo de su identidad².

Sin embargo, se ha dejado de lado una fuente valiosa de información que también poseen los códices pintados sobre pieles. Se trata de la información que contiene la piel misma, no la que está sobre la piel. Para poder ser parte de un códice, las pieles fueron curtidas; sobre ellas dejaron sus huellas materiales y herramientas de acuerdo a la forma en que fueron utilizadas. Por tanto, del análisis de las pieles se puede inferir el proceso de curtido empleado, así como los materiales y herramientas que se utilizaron en cada paso. Esto significa que es posible obtener datos importantes de todo el proceso, desde el sacrificio del animal, su desuello, el tratamiento y curtido de la piel hasta su utilización en el

*Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A.C. Dibujos: Mauricio Maldonado Alvarado.

¹ A principios del siglo XVIII el Códice colombino fue utilizado en un pleito de tierras entre los pueblos costeros de Tututepec y Sola (Glass 1964:356). Esto es importante pues ha sido común que en sus luchas agrarias los pueblos indios utilicen códices, pero generalmente se trata de documentos de la época colonial, mientras que el Colombino es un códice prehispánico. Al códice se le hicieron anotaciones en la época colonial en mixteco, posiblemente en 1541 —fecha que aparece en una de sus pieles— y al parecer se trata de listas de los linderos de varios pueblos (Jicayán, Ixtapa, Mechoacán y Juchatengo) situados en los distritos de Jamiltepec y Juquila, en la Costa y Sierra Sur de Oaxaca.

² Al respecto, Pérez y Jansen (1979) analizan la trascendencia que en la identidad étnica adquiere el hecho de que los indios tengan acceso a los códices de sus culturas y los puedan leer o sepan su contenido. Más recientemente, el equipo de etnolingüistas que trabajó con el CIESAS en Oaxaca realizó un importante trabajo de interpretación y divulgación de los códices de sus culturas; entre las publicaciones que interpretan códices mixtecos destaca el trabajo de Ubaldo López y otros (1993).

códice. Sin duda, esta información es fundamental para la historia de la tecnología³. A su vez, este tipo de análisis adquiere una dimensión histórica si se combina con trabajo etnográfico para poder ubicar la continuidad, transformación o desaparición de las técnicas prehispánicas.

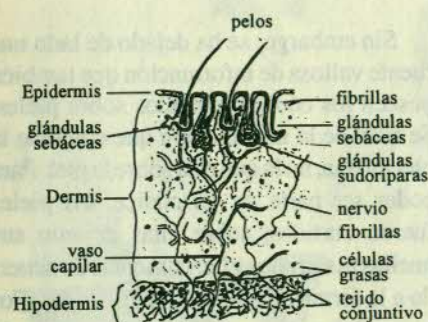


Figura 1. Corte transversal de la piel en el que se muestra su estructura. Fuentes: Armour (s/f), Frankel (1984) y Grozza (1975).

³ Sin embargo, y pese a su importancia y extensión, en los valiosos estudios sobre tecnologías indias y en los de historia de la ciencia y las tecnologías en México la curtición no ha sido incluida. Ello se debe sin duda a que para las ciencias sociales y naturales ha sido más fácil confluir en áreas como la etnobotánica, la antropología médica, las tecnologías agrícolas e hidráulicas de los pueblos indios o el manejo que hacen de su medio ambiente (ver por ejemplo Nahmad y otros 1988, González y Vásquez 1992, Nahmad y otros 1994). Por otro lado, para los curtidores y veterinarios la historia y etnografía del oficio no está entre sus intereses principales.

⁴ Es interesante recordar que la mayoría de los códices prehispánicos de origen nahua y maya fueron pintados sobre papel indígena, mientras que casi todos los códices mixtecos y de la región Puebla-Tlaxcala elaborados en ese período fueron pintados sobre piel (ver León Portilla y Mateos 1957 y Glass 1964). También es importante señalar que no se ha encontrado ni se tiene conocimiento de la existencia de algún códice zapoteco prehispánico ni en piel ni en papel indígena, pese a que la escritura zapoteca es anterior a la mixteca (Winter y Peeler, en prensa).

⁵ Los nueve códices que analizamos pertenecen a culturas del centro-sur del país: cinco son de Oaxaca (Baranda, Colombino, Dehesa, Muro y Porfirio Díaz), dos de Tlaxcala (De Tlaxcala y De la Cueva, aunque de éste es dudosa su procedencia), uno de Puebla (Del Tequitlatlo de Zapotitlán) y uno del Distrito Federal (Mapa de Popotla); de ellos, sólo el Colombino es prehispánico y los demás fueron elaborados en los siglos XVI y XVII.

Queremos agradecer a la Dra. Stella María González Cicero, directora de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, su interés por nuestro trabajo y las facilidades que nos dio para tener acceso a los códices.

Gracias a ello, la información contenida en el códice Colombino puede ser aclarada con los datos recogidos respecto a la curtición tradicional mixteca en la actualidad. Los mixtecos son famosos por su curtido tipo gamuza. Al comparar la técnica actual con la empleada en las pieles del códice Colombino encontramos una gran similitud en cuanto a los pasos del proceso de curtido, los materiales usados y los resultados obtenidos, lo que sugiere continuidad en el arte mixteco prehispánico del curtido de la gamuza⁴.

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia que realizamos entre 1989 y 1994 sobre la curtición en México, especialmente en Oaxaca, y que incluyó: el análisis de los nueve códices en piel resguardados en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia⁵, una investigación etnográfica sobre la curtición tradicional actual en tres regiones de Oaxaca, el estudio de tres de los enormes libros del Coro de la Catedral de México, cuyas partituras fueron pintadas a fines del

siglo XVIII sobre pieles, y el análisis de algunos libros en piel que se encuentran en el Fondo de Reserva de la Biblioteca Nacional de México⁶.

Aquí se presentan los resultados del análisis del códice Colombino, practicado sólo mediante observación y manejo físico. Con la información obtenida no es posible precisar a detalle cada paso del proceso de curtido, para lo cual se necesitaría poder observar y manejar más ampliamente el códice; sin embargo, sí se puede formular una aproximación cercana. Se podrían obtener resultados más precisos retirando la pintura de la piel del códice, pero ello significaría destruirlo, por lo que optamos por su simple observación sin más aparatos que una lupa y una regla.

La técnica empleada consiste en observar la piel en conjunto y en sus detalles, definir sus características (por ejemplo en el caso de las marcas producidas al raspar la piel para descamarla o rebajarla) y buscar elementos asociados (como el color y rugosidad de la piel alrededor de los agujeros encontrados) con el fin de poder ubicar el paso del proceso de curtido al que corresponden y obtener información sobre el mismo. Asimismo, las marcas, textura y color de la piel permiten deducir los materiales y herramientas utilizados y la forma en que se realizó el trabajo. Para todo ello

⁶ Estos estudios están ya concluidos aunque se encuentran inéditos. Debido a que no pertenecemos a instituciones que se dediquen exclusivamente a la investigación no hemos podido avanzar en el análisis por ejemplo de los códices en piel que se conservan en comunidades oaxaqueñas o en los documentos en piel que guarda el Archivo General de la Nación; mucho menos viajar al extranjero para estudiar los códices que se encuentran por ejemplo en Viena, Inglaterra o Estados Unidos.

⁷ Para una información más detallada sobre los distintos procesos de curtido y sus características, ver los siguientes textos que tomamos como base para este apartado: Armour (s/f), Frankel (1984), Gnam (1945), Grozza (1975), Mann (1961) y Serter (1987).

se elaboró un guión de aspectos a observar y se le dio forma de cuestionario, el cual se aplicó a cada códice.

Sería de gran utilidad poder analizar más códices y otros objetos de piel, pero la mayoría se encuentra en museos del extranjero o en colecciones particulares; en México sólo existen para consulta pública los códices de la Biblioteca Nacional de Antropología y no se conocen otros objetos prehispánicos de piel (por ejemplo huachos, escudos, portaflechas, muebles o cubetas).

El proceso de curtido y la gamuza

Curtir es hacer de un material que fácilmente se pudre – la piel cruda – uno prácticamente imputrescible, dotando a la piel curtida o cuero de características particulares como son flexibilidad, impermeabilidad, suavidad, dureza, rigidez o elasticidad⁷.

Para lograrlo existen distintos procesos de curtido en los que, de acuerdo al tipo de piel a curtir y a los resultados que se esperan (por ejemplo, piel con pelo, cuero duro y grueso para mueble, o suave y delgado para chamarra) se utilizan diferentes tipos de curtientes. Los tiempos y tipos de curtido varían si se trata de curtir pieles con pelo o sin pelo.

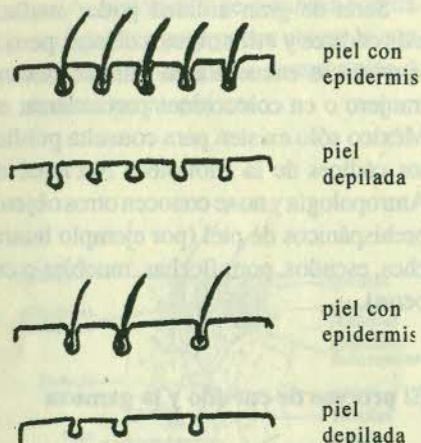


Figura 2. El grano. Al depilar las pieles quedan los huecos que ocupaban los pelos. Dichos huecos constituyen el grano de la flor. Como se puede ver, las pieles con más pelo tienen el grano distinto a las de menos pelo.

La piel está compuesta de tres partes: epidermis, dermis e hipodermis (Figura 1). En todos los tipos de curtido, a las pieles se les quita la hipodermis; a las que se curten sin pelo se les despoja también de la epidermis y sólo en el caso del curtido tipo gamuza se les quita además una parte de la dermis, conocida como «flor». La flor es la parte que está inmediatamente después de la epidermis; su forma es particular en cada tipo de animal pues la constitución de sus pieles es distinta. La apariencia de la flor se

llama «grano». Entonces, el grano de la piel humana es distinto al de los conejos, y el de un venado es distinto al de un leopardo. El grano más abierto, más cerrado, más grande o más chico identifica cada tipo de piel (Figura 2).

La gamuza mixteca es un tipo de curtido y no es el curtido de una piel específica. Comúnmente se curten así las pieles de animales chicos, como el venado, pero también se puede curtir como gamuza las pieles de animales grandes, como la res. Al despojarse a la piel de su flor durante este proceso de curtido, se logra que la textura de ambos lados de la piel sea afelpada, pero se hace imposible reconocer el tipo de animal al que perteneció (Figura 3).

En suma, queda claro que curtir no consiste simplemente en tomar cualquier piel y meterla en una solución curtiente sino que es un proceso complejo que se inicia con la selección de la piel y del tipo de curtido a emplear, de acuerdo al uso que se le vaya a dar a la piel, y concluye con el terminado de la piel curtida.

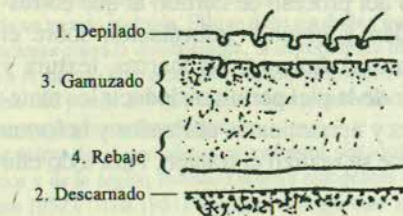


Figura 3. Corte transversal de la piel. Se presentan por un lado las partes que se le quitan durante el depilado (1) y el descarnado (2), y por el otro lado las partes que se le eliminan durante el gamuzado (3) y el rebaje (4).

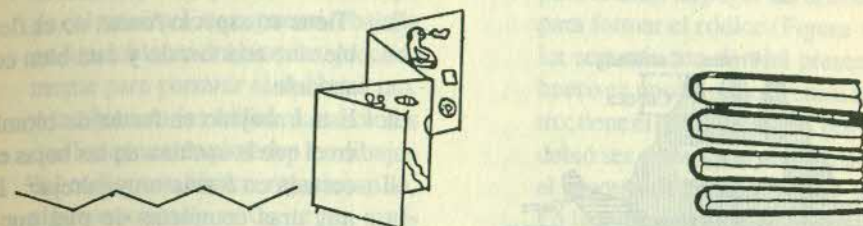


Figura 4. Forma de biombo. A la derecha, la forma que presenta el Códice Colombino visto de perfil, apreciándose el grosor de la capa blanca que se le aplicó a las pieles para escribir sobre ella.

El Códice Colombino (o Doremberg)

El Colombino es conocido también como Códice Doremberg porque perteneció a la colección particular del alemán Josef Doremberg, quien fuera cónsul y comerciante avecindado en Puebla en el siglo XIX. Está pintado sobre una larga tira de pieles unidas y dobladas en forma de biombo (Figura 4) formando 24 hojas. Mide 18.5 cm de ancho por aproximadamente 6 metros de largo.

Es un códice prehispánico que contiene parte de la historia guerrera del rey mixteco 8 Venado durante el siglo XI⁸ y proviene de Tututepec⁹. Teniendo como

referencia fundamental la información de este códice, Caso elaboró la genealogía del reino de Tututepec y reconstruyó sus límites geográficos¹⁰.

De los códices mixtecos prehispánicos pintados en piel, el Colombino y el Becker I contienen información de la Mixteca de la Costa; el Vindobonense, el Nuttall, el Bodley y el Selden de la Mixteca Alta; el Nuttall de la Mixteca Baja.

El hecho de ser un objeto prehispánico de piel nos permitió establecer la continuidad de la técnica en la curtiduría mixteca actual, pero el hecho de ser el único objeto prehispánico de piel al que se puede tener

⁸ Venado (1011-1063) fue un importante rey mixteco de Tututepec que expandió las fronteras de su reino y estableció alianzas con los señores de Tilantongo. Algunas de sus expediciones de conquista se realizaron por el mar, por lo que se supone que con ellas sometió a los chatinos y a los zapotecos de la zona cercana a la costa.

⁹ Siguiendo a Mary E. Smith (1966), Caso afirma que el códice Colombino viene de Tututepec pues es el códice que destaca más el glifo de ese lugar, y afirma que «como pude demostrar que el códice Becker I es una parte del Colombino, es indudable entonces que también este manuscrito pictórico viene de Tututepec» (Caso 1977:145).

¹⁰ Por la costa abarcaba desde el río Copalita hasta los límites con los pueblos amuzgos de Guerrero, y hacia la sierra incluía a Pinotepa de Don Luis, Ixtayutla y Juchatengo, quedando incluidos en sus dominios los pueblos amuzgos de Oaxaca, chatinos y parte de los zapotecos de la Sierra Sur (Caso 1977:146).

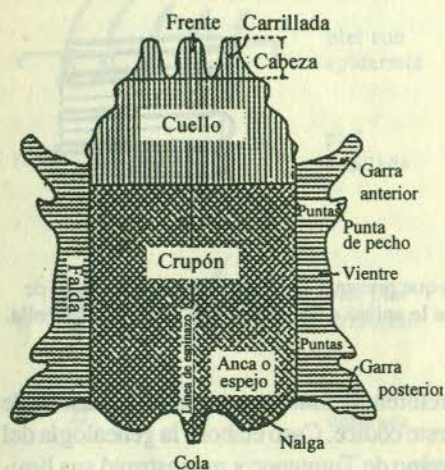


Figura 5. Partes en que se divide la piel animal.
Fuente: Gnam (1945)

acceso en el país nos impide tener siquiera un punto de comparación o conocer otras técnicas aparte de la gamuza¹¹. Por limitaciones de tiempo, no pudimos analizar este códice en su totalidad.

¹¹ La mayor parte de los códices mixtecos prehispánicos conocidos y que fueron elaborados en piel se encuentran en dos ciudades europeas: los códices Bodley, Nuttall, Selden I y Selden II están en Oxford y los códices Vindobonense, Becker I y Becker II están en Viena (ver León Portilla y Mateos 1957). No conocemos ningún documento que indique el tipo de curtido de las pieles de estos códices ni de ninguno otro.

¹² Esto es muy contrastante con los ocho códices coloniales que hemos estudiado, los cuales no presentan exactitud en el corte de sus tiras de piel, pese a que es notorio que en algunos casos también se usó medida y guía para el corte (por ejemplo en los códices Muro y De la Cueva). Esto indica el gran cuidado que se tuvo en la elaboración del Códice Colombino y el descuido en los coloniales queda evidenciado.

Resultados de la observación del Códice Colombino

1. Tiene un aspecto fuerte, no es flexible sino acartonado y está bien conservado.
2. Está trabajado en forma de biombo, en el que la anchura de las hojas está cortada en forma muy pareja¹². Las tres tiras completas de piel que se pudieron medir están cortadas del mismo tamaño, que es de un metro, con un ancho de 18.5 centímetros.
3. Las pieles están unidas íntimamente con algún tipo de pegamento, al parecer de tipo vegetal.
4. El grosor de las pieles tiende a ser en promedio de un milímetro, con variaciones de 0.5 a 1.5 mm. Aunque la piel es delgada, el códice es pesado por causa de una gruesa capa de pintura blanca.
5. La piel está totalmente pintada por los dos lados, pero del lado de la flor tiene una capa muy gruesa de pintura blanca y es sobre ella que se hicieron los dibujos del códice. Del lado de la carne tiene solamente una capa ligera de la misma pintura. Esto se deduce porque la piel presenta algunas venas marcadas, las que de ningún modo pueden estar del lado de la flor.

6. La capa de pintura blanca del lado de la flor es muy gruesa, más gruesa que la misma piel, y parece ser una capa de cal maciza. Esta capa está rebajada en los dobleces del biombo, precisamente para permitir el doblamiento, y también en las orillas. Los colores con los que están pintados los dibujos del códice son blanco, rojo, amarillo, algunos tonos de verde, negro, azul-verdoso y principalmente gris.
7. La parte de la piel empleada para elaborar el códice es solamente el crupón, por lo que no se observan arrugas de faldas, cola o cuello. (Ver figura 5).
8. En las partes donde se puede ver, el depilado está bien realizado. En un lugar, lo que sería la hoja 2, se nota que el depilado se hizo con piedra pulida o cuchillo, porque se ven las rayas o pequeños surcos que dejaron en la superficie de la piel. Dichas rayas son visibles porque la pintura, donde se aplicó una capa delgada, toma la forma de estos bordes. Da la impresión de que fueron hechos con piedra porosa, volcánica, con mayor probabilidad con tezontle; no pueden haber sido formados por el grano de la piel dado que son rectos, parejos y toscos.
9. Respecto a la conservación de la piel, la primera tira tiene tres agujeros en la punta. Uno de ellos tiene el borde casi recto y es probable que haya sido causado al estirar la piel; los otros dos tienen el borde rebajado, lo que indica que fueron hechos antes del curti-

do o durante éste. Ninguno de los tres fue hecho después de curtida la piel, pero sí antes de pegar las tiras de piel para formar el códice (Figura 6).

La segunda tira de piel presenta un hueco en uno de sus extremos al centro; tiene el borde rebajado, por lo que debió ser provocado antes o durante el proceso de curtido.

En la tercera tira también aparece un agujero en la orilla, el cual fue claramente hecho para el estirado de la piel, pues presenta en su parte inferior una arruga característica de ese procedimiento físico.

10. La piel fue rebajada con una piedra de superficie plana y porosa. Se observan algunos cortes realizados en este paso y parece que el rebaje se realizó en ambos lados de la piel.
11. El tipo de curtiente empleado es vegetal, aparentemente es parejo en toda la piel y se nota que pasó bien a través de ella, es decir, del lado de la flor al de la carne. Debido a esto el color de la piel es café claro, con tono similar al canela. En las orillas se nota un tono grisáceo, como de cartón viejo, que se debe a causas ajenas al curtido, probablemente a la acción del polvo o a la pintura del códice.
12. Las fibras son compactas.
13. El estirado de la piel fue parejo, no está arrugada.
14. La piel no es translúcida.
15. Seguramente la piel fue trabajada con grasa y suavizada, dado que aún permite doblarse bien en los pliegues del biombo; de otro modo, esto no se podría hacer.

16. La flexibilidad es nula y se debe al grosor de la pintura, al grado de que si se forza un poco puede quebrarse. Pero en los lugares donde ya no hay pintura, como son las esquinas y los dobleces, la piel sola sí es flexible.
17. Su resistencia es buena.
18. De la manufactura original ya no se puede saber si tenía brillo la pintura, pues se le aplicó una capa de barniz para su conservación.
19. Algunos defectos: el depilado y el rebaje están hechos toscamente, no se hicieron en forma pareja en toda la piel y se notan los surcos de la piedra con que se realizaron, así como las marcas de algunas venas.

Hay tres o cuatro agujeros en medio de la piel y parece que fueron hechos al animal antes de morir; probablemente fueron piquetes de insectos o algún tipo de granos (Figura 7).

La variación en el grosor de la piel se debe no tanto al rebaje con el que trataban

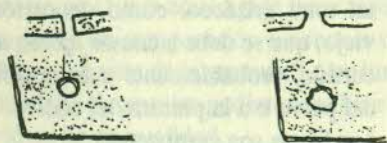


Figura 6. Agujeros en la piel vistos de perfil y por arriba. A la derecha se muestra un agujero con bordes rectos producido después de curtir la piel, y a la izquierda un agujero de bordes irregulares producido antes o durante el proceso de curtido. (Reproducciones del Códice Colombino)

de emparejar la piel, sino a las partes de la piel misma, queriendo igualar el grosor del crupón con el de las panzas. Esto se nota porque las venas que aparecen están en la orilla del crupón, al inicio de las panzas.

Estos defectos en el proceso son considerados como tales no en función de un modelo actual de curtido ajeno a los mixtecos sino en función de las características del conjunto de pieles que constituyen el códice. Evidentemente los curtidores mixtecos prehispánicos trabajaban con cuidado y conocimiento las pieles, lo cual hace visibles los descuidos.

Conclusiones

En una de las pieles es visible que hubo un pequeño descuido a la hora de sacrificar al animal, pues no se le desangró correctamente. Las marcas de estas venas en la piel indican que la sangre permaneció en ellas el tiempo suficiente y en las condiciones necesarias —temperatura templada— para reaccionar y empezar a echar a perder la piel en contacto.

El desuello y/o el descarnar se realizaron sin mucho cuidado, pues al realizarlos lo hicieron con tanta fuerza que provocaron cortes en la piel. Posteriormente se realizó un buen trabajo de conservación, de modo que se detuvo la reacción de las venas; es probable que esto se realizara con sal abundante.

No se observan problemas en el remojo. Los trabajos de depilado y rebajado se hicieron toscamente, con poco cuidado, por lo que se notan los surcos que dejó la piedra al ser utilizada, además de que no se

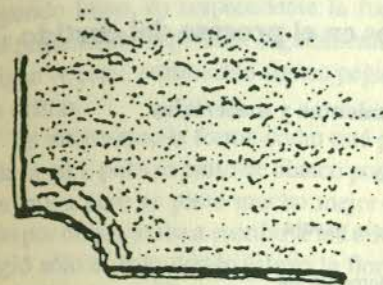


Figura 7. Esquina de piel que tiene un agujero y presenta borde irregular con arrugas alrededor. Probablemente fue producido por algún piquete al animal en vida. (Reproducción del Códice Colombino).

hizo parejo el rebaje, dado que hay partes de la piel en las que no se pasó la piedra, por ejemplo las partes donde se ven las venas marcadas.

Respecto al curtido, se hizo tipo gamuza utilizando una mezcla de curtiente animal (sesos o médula, dada la flexibilidad y

resistencia de las pieles) y curtiente vegetal (por el color que presentan y que se adquiere al curtirlas). Durante el análisis del códice surgió una duda acerca de si se realizó un curtido tipo vaqueta, con flor y mal hecho¹³, o si fue un curtido tipo gamuza, sin flor, con vegetal y sesos o médula. Creemos que se trata de un curtido tipo gamuza por lo siguiente: una piel tan delgada indica que fue forzosamente rebajada, y si se notan las venas en algún lugar de ella, quiere decir que se le quitó la flor, pues las venas se encuentran solamente del lado interno de la piel, del lado de la carne; además, la flexibilidad y duración de la piel son más característicos de la gamuza que de la vaqueta. Incluso, los resultados que obtienen los curtidores mixtecos al curtir la gamuza son tan similares a los observados en el códice, que el proceso actual de curtido puede ayudar mucho a la reconstrucción del proceso prehispánico¹⁴.

¹³ La duda surgió debido a que aparentemente en algunas partes del códice se notan fibras compactas que podrían indicar la presencia de flor. Esto haría concluir que no se trata de gamuza sino de otro tipo de curtido, por ejemplo vaqueta, pero mal realizado pues se defloró la mayor parte de la piel. Sin embargo, las evidencias se inclinaron más hacia la gamuza, además de que resultaba difícil aceptar que, dado el cuidado que se puso en los demás pasos del proceso, al momento de curtir hubiera tan evidente descuido o una gran carencia de técnica.

Por otra parte, las fibras compactas que encontramos pueden haber sido producto del estiramiento de las pieles en marcos al finalizar el proceso de trabajo, tal como lo sugieren algunos agujeros que pudieron tener ese fin; también es posible que se hayan compactado por la acción del propio peso del códice.

¹⁴ Don Librado Gómez, un viejo maestro curtidor de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta, a quien pudimos conocer, trabaja la gamuza con la misma mezcla de curtiente animal y vegetal. Después de descarnar y deflorar las pieles, las estira y blanquea; posteriormente prepara una solución («atole») de sesos y jabón de manteca disueltos en agua, esta solución se pone a calentar y se introducen después las pieles en ella, pisoteándolas hasta que aclare el color de la solución. Entonces se extienden las pieles, se ponen a secar y se pulen con piedra pómez. Enseguida se introducen en una solución de corteza («cáscara») de encino, donde se terminan de curtir. Ya curtidas se ponen al sol en bastidores y se tallan nuevamente con piedra pómez. Antes de pasar a los talladores, se puede o no ponerlas a ahumar con leña de encino para darles otro acabado. Una técnica similar nos fue descrita en la comunidad mixteca de Juxtlahuaca (Maldonado 1990).

Herramientas y materiales empleados en el proceso del curtido

Paso	Herramientas y materiales
Sacrificio	Cuchillo
Desuello	Cuchillo o navaja
Conservación	Probablemente sal
Reverdecimiento o remojo	Agua
Pelambre o Encalado	(No se le hizo)
Depilado	Piedra porosa
Descarnado	Cuchillo o navaja
Rebaje	Piedra porosa
Desencalado y Purga	(No se le hizo)
Curtido	Sesos o médula y vegetal. Se empleó una tina o recipiente que pudiera contener una o varias pieles.
Engrasado	(No se le hizo)
Aflojado o Suavizado	Piedra. Se empleó un marco para estirar la piel.

En cuanto a la manufactura del código, se puede decir que las pieles utilizadas fueron seleccionadas cuidadosamente: todas son pieles de animales grandes y adultos; se empleaba un parámetro de corte, una medida exacta para cortar tanto el ancho como el largo de las pieles; y solamente se empleaba el crupón, lo que indica que conocían las pieles y tenían preferencias por emplear determinadas partes. El único inconveniente fue que, por respetar lo ante-

rior, las tiras tienen algunos agujeros hechos al animal, aunque no afectaron en la fabricación del código por la gruesa capa de pintura que se le puso. El recorte de las pieles se hizo después de que estuvieron curtidas.

La unión de las pieles se hizo con mucho cuidado. En primer lugar, aunque tienen agujeros o cortes en las orillas, se pegaron encimándolas de tal manera que no afectó la continuidad de la piel; en

segundo lugar, es sorprendente la fuerza del pegamento empleado, seguramente de origen vegetal, porque aún siguen pegadas las orillas.

Es interesante la forma como está pintada la piel, pues se pintó de blanco por los dos lados pero se pintó mucho mejor del lado por el que se iba a escribir. Para ello se eligió sólo el lado donde estuvo la flor, lo que indica una preferencia por ese lado. La capa gruesa de pintura pudo ser producto de la aplicación de varias capas de pintura o de una pasta que se alisó bastante en la superficie y que fue colocada de manera tal que permitiera doblar bien la piel para formar el biombo.

Como ya se señaló, es imposible definir de qué animal son las pieles empleadas pues no hay grano para poder hacerlo. Por lo general se ha afirmado que se trata de pieles de venado, seguramente en consideración de su tamaño y tal vez del tipo de curtido, pero no hay bases firmes para hacerlo¹⁵. Por su tamaño, las pieles empleadas pudieron ser de venado pero también de leopardo, jaguar o puma; el curtido tipo gamuza no es, como ya se dijo, exclusivo

de las pieles de venado. Por tanto, solamente otro tipo de curtido distinto a la gamuza, en que quedara la flor, permitiría determinar con exactitud el tipo de animal al que pertenecía; este tipo de curtido seguramente se aplicó a las pieles con que se fabricaban objetos tales como rodela, penachos, icpales, huaraches y baúles. Pero la gamuza no permite determinar el tipo de animal al que perteneció la piel, salvo en el caso de que el trabajo se haya realizado mal y se dejara parte de la flor, lo cual es poco probable y no se observó en las partes analizadas del código Colombino.

El análisis de este código permite concluir que se trata de un buen trabajo de curtición tipo gamuza que contrasta con el descuido en el curtido y manejo de las pieles de los otros ocho códigos en piel existentes en el país (al menos otros dos códigos oaxaqueños, el Porfirio Díaz y el Dehesa presentan curtido tipo gamuza).

Es importante destacar que el Colombino es el único código prehispánico, por lo que es notoria la diferencia de calidad en el trabajo de curtido prehispánico y el colonial¹⁶.

¹⁵ Es común que cuando se habla de códigos en piel se piense de inmediato que dichas pieles eran de venado, sin que sepamos de dónde proviene tal seguridad. Por ejemplo, en dos de los mejores catálogos de códigos (Glass 1964 y León Portilla y Mateos 1957) se afirma en el caso de todos los códigos pintados en piel, incluso el Colombino, que se trata de piel de venado, a veces de ciervo, pero nunca se explica la razón para sostener tal afirmación ni se da cuenta de la fuente de donde la obtuvieron.

¹⁶ Aunque existe contradicción en el hecho de utilizar información de campo actual sobre curtiduría de la Mixteca Alta para aplicarla a un código prehispánico de la Mixteca de la Costa, la similitud de técnicas y resultados es evidente, lo cual sugiere no sólo continuidad en el tiempo sino también semejanza de técnicas entre pueblos mixtecos distantes y antagónicos. Además, si nos basamos en el agrupamiento de características de los códigos prehispánicos en piel que hace Caso (1977:17-18) podemos suponer que se compartían aspectos culturales tales como la curtiduría. Pero mientras no tengamos acceso a otros códigos mixtecos prehispánicos en piel no podremos aclarar si existe o no una diferencia sustantiva en el curtido de las pieles de los códigos en las distintas partes de la Mixteca. Esperamos también poder realizar trabajo de campo en la Mixteca de la Costa para conocer sus técnicas tradicionales de curtido para compararlas con las de la Mixteca Alta y la del Código Colombino.

Las pieles contienen valiosa información sobre su proceso de trabajo y es posible desentrañar esa información. Pero aunque las pieles curtidas son resistentes no son imperecederas, por lo que es indispensable poder analizar otros códices y objetos

Bibliografía

ARMOUR Research Foundation

s/f *Curtiduría*, Monografías Industriales del Banco de México, México.

CASO, Alfonso

1977 *Reyes y reinos de la Mixteca*, Fondo de Cultura Económica, México.

DALHGREN DE JORDAN, Bárbara

1979 *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*, Ediciones del Gobierno de Estado. Oaxaca.

FRANKEL, Afida M.

1984 *Tecnología del cuero*, Albatros, Buenos Aires.

GLASS, John B.

1964 *Catálogo de la colección de Códices*, Museo Nacional de Antropología e Historia. INAH, México.

GNAM, Helmut

1945 *Fabricación de curtidos*, Gustavo Gili, Barcelona

GONZÁLEZ, Álvaro y Marco Antonio Vásquez (coordinadores)

1992 *Etnias, desarrollo, recursos y tecnologías en Oaxaca*, CIESAS/Gobierno del Estado, Oaxaca.

GROZZA, Gius

1975 *Curtición de cueros y pieles*, Síntesis, Barcelona.

LEÓN PORTILLA, Miguel y Salvador Mateos H.

1957 *Catálogo de los códices indígenas del México antiguo*, Suplemento del Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda, Año 3, N° 111, junio, México.

prehispánicos de piel antes de que el tiempo los destruya. Fotografíarlos o microfilmálos es suficiente para preservarlos y poder leerlos, pero no para descubrir los datos de las técnicas de curtido de sus pieles.

LÓPEZ, Ubaldo y otros

1993 *Códice Muro*, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca.

MALDONADO A., Benjamín y Mauricio Maldonado A.

1990 "La sabiduría de las pieles: de las técnicas de curtición de los códices a la curtiduría tradicional actual en Oaxaca". Manuscrito inédito.

MIRANDA, José

1986 "Orígenes de la ganadería indígena en la Mixteca", en *Lecturas Históricas de Oaxaca, época colonial*, Ma. de los Angeles Romero Frizzi (comp.), pp.229-241. Col. Regiones de México, INAH, México.

MANN, I.

1961 *Técnicas de curtición rural*, FAO, Col. Producción y Sanidad Animal N° 8, Roma.

NAHMAD, Salomón, Álvaro González y Martha Rees

1988 *Tecnologías indígenas y medio ambiente: análisis crítico en cinco regiones*, Centro de Ecodesarrollo, México.

NAHMAD, Salomón, Álvaro González y Marco Antonio Vásquez

1994 *Medio ambiente y tecnologías indígenas en el sur de Oaxaca*, Centro de Ecología y Desarrollo, A.C. México.

PÉREZ, Gabina y Maarten E. Jansen

1979 "Los códices y la conciencia de ser indígena", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año xxv, N° 97, julio-septiembre, pp. 83-104, UNAM, México.

SMITH, Mary E.

1966 *Las glosas del código Colombino*, s/p, México.

SERTER, Sam

1987 *Manual de peletería*, Omega, Barcelona.

WINTER, Marcus y Damon E. Peeler

1994 "El contexto sociopolítico de la escritura zapoteca prehispánica", en *La escritura zapoteca prehispánica: Nuevas aportaciones*, M. Winter y otros. Contribución N° 4 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, Oaxaca (en prensa).



ANTONIO SAL
FOTOGRAFÍA DEL AÑO
1977

Antropología e Historiografía: la primera década después de la conquista

Manuel Esparza
INAH, Oaxaca

No ha dejado de llamar la atención, en los últimos 15 años, la creciente invasión de sociólogos y antropólogos en el campo de la historia. Dejando a un lado la posible relación del fenómeno con la prolongada crisis económica del país, es del interés de este escrito incursionar en algunos aspectos teóricos de común convergencia entre lo que se podría llamar una antropología crítica y algunas aportaciones de la historiografía interpretativa. El objeto de este escrito es hacer una reflexión sobre una investigación ya terminada y en la cual se usaron algunos lineamientos teóricos que aquí se describirán. El hecho histórico fue la gestión del primer Alcalde mayor de Oaxaca en el siglo XVI.

Tras de un modelo teórico

Para la generación de estudiantes formados en el marxismo y en las corrientes sociológicas de la década de los sesenta —teoría de la dependencia, por ejemplo— no nos es fácil renunciar a una concepción estructuralista de las realidades sociales, pero tampoco nos es difícil aprovechar las aportaciones histórico-culturales de la historiografía del tipo que hace, por ejemplo, Ed-

ward P. Thompson (1978) o Raymond Williams (1977).

Como antropólogos interesados en la evolución de la sociedad y la cultura, no nos es ajena la concepción de la sociedad hecha de tejidos materiales, culturales, imaginarios. Precisamente por el interés de la antropología en los procesos que transforman a las sociedades, tampoco nos es extraño el discurso de los historiadores sobre los fenómenos de corta o larga duración. Sin embargo, donde menos hemos tenido contacto las dos disciplinas, en nuestro medio, hasta muy recientemente, es con las aportaciones de la teoría crítica de la naturaleza de los hechos históricos, la reflexión hermenéutica sobre el pasado, el análisis de las formas y contenidos de los documentos históricos a la luz de los avances del criticismo literario, el análisis del discurso, de la narración, y de todas aquellas maneras interpretativas de leer la historia y de hacer historia que llevan a terrenos de interés común a los que hacen literatura, periodismo, filosofía de la historia, filosofía del conocimiento, del lenguaje.

A algunos de estos aspectos quisiera referirme, al tratar de delinear un marco teórico consecuente con las corrientes de pensamiento expresadas más arriba.

44 Siguiendo a Robert Aulin¹ en sus lineamientos generales, los fundamentos del marxismo que aquí se asumen, son los de la interpretación de Lukács, de Gramsci, entre otros, dejando a un lado el estructuralismo de Althusser (1970) y seguidores.

La razón es fácil de explicar sin necesidad de ir al principio de cada una de las posiciones: para Althusser el objeto del conocimiento es el resultado de una forma de discurso teórico, discurso que a su vez es el medio para la aprehensión del objeto real. Para él no habría dimensión diacrónica en los hechos de la historia, estos se conceptualizan como contemporáneos, sincrónicos. En otras palabras, el significado de los actores y la historia están subordinados a una jerarquía de estructuras sincrónicas que son, a su vez, productos de un discurso teórico.

Muy distinto era lo que decía Radcliffe-Brown (1965), por citar uno de los representantes de la antropología social británica que antes se estudiaba, y para quien las estructuras son para describir relaciones sociales que tienen existencia fuera de la mente. Para Althusser, pues, las estructuras no están dadas en el mundo empírico, lo cual en sí no tendría dificultad en entenderse por ser precisamente abstracciones de la realidad, pero hay algo más en él que obliga a dejarlo en el librero: sus objetos "reales", cuando son relaciones sociales, los considera ideológicos, pues lo único que tienen en sí es ser relaciones imaginarias que los hombres establecen con el mundo que los rodea.

Lo que sí es rescatable en Althusser y otros autores de la década de los setentas, como Barry Hindess y Paul Hirst (1975), es su rechazo al empirismo que mantiene que los hechos están dados en el mundo y que pueden ser conocidos por hipótesis verificables. Aquí es donde, corregirían ellos en su explicación, lo dado, lo que está *a parte rei*, debe ser construido, constituido, a través de una práctica teórica, de un método determinado de estructurar relaciones. Los hechos de las ciencias exactas, por ejemplo, se hacen por medio de un modo científico de discurso.

Es necesario avanzar un poco más, porque creo que es en esta discusión teórica donde se da la inserción de nuevos campos de investigación en el estado reciente de la historiografía. En realidad la discusión cobra significado dentro del ámbito de la teoría general del conocimiento. Según la epistemología que se opte se tendrá o no una dicotomía entre el sujeto conocedor y el objeto de conocimiento. En el caso extremo no se postulará entre el sujeto conocedor y su objeto de conocimiento separación alguna; total correspondencia entre la mente humana y el orden objetivo; las relaciones entre conceptos expresan la esencia de lo que se da fuera de la mente. Aquí es donde Hindess y Hirst critican en Althusser su idea de que lo real puede ser apropiado a través del objeto de conocimiento, pues, ¿cómo es posible apropiarse de lo dado, a no ser por una definición *a priori*?

A pesar de las diferencias de esos dos autores con el racionalismo de Althusser,

coinciden en que la práctica teórica, que según Althusser produce conocimiento científico, no tiene nada que ver con las limitaciones de una formación social. Solamente esta proposición es suficiente para ellos, para dar base a su rechazo de la historia. El campo de conceptos que constituyen una trabazón teórica no es referencial y autoconstituida, en otras palabras, para ellos, la historia no tiene ninguna importancia para las ciencias sociales: «El estudio de la la historia no tiene ningún valor, no sólo científica sino políticamente... Los hechos históricos no existen y no pueden tener ninguna eficacia material en el presente.»² Aulin al explicar más la postura de Hindess y Hirst, añade: «Los objetos que se constituyen en el discurso teórico son exclusivamente autorreferenciales y no deben ser tomados como paradigmas de ninguna formación social existente o secuencia de acontecimientos históricos relacionados. Como esa forma de práctica teórica es no-referencial, lo único que apoya sus afirmaciones de validez es su consistencia interna.»³ No solamente hay rechazo de la historia a partir de tal epistemología, sino también, rechazo de la participación del hombre en su mundo social. Esto último se ve más claro en la concepción de la lucha de clases, que existe para ellos, solamente en abstracto, como lazo necesario entre categorías formales.

Si he estado incursionando en estos autores desde una posición teórica, es pre-

cisamente porque quiero llegar a un punto de comprensión de lo que hacen en el campo de la teoría, y ver con conocimiento de causa lo que no va con un modelo teórico que a su vez no caiga en el eclecticismo. Por lo pronto debo dejar asentado la diferencia con Marx quien nunca se empeñó en rechazar lo dado. Para él la realidad se manifiesta incompletamente y es de la teoría crítica aprehender y transformar lo dado. Nada más ajeno para Marx en su concepto de praxis que el hombre no influya en su entorno, los hombres no solamente transforman la naturaleza mediante su trabajo sino a la naturaleza humana y a la sociedad. Es precisamente por superar la dualidad sujeto-objeto, que Marx se refiere al proceso dialéctico en la que se da la humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre.⁴

Godelier (1972) quizá sea el que pudo llegar a acercar más la antropología económica a un esquema plenamente marxista. Al postular muchas racionalidades en los sistemas sociales dejaba abierta la posibilidad de la antropología comparativa. Es cierto que al contrario de otros estructuralistas de la línea de Althusser, Hindess y Hirst, Godelier sostiene la importancia de la historia para la comprensión de las formaciones sociales. Sin embargo, no deja de ser un ortodoxo al insistir que primero debe conocerse la lógica interna de un fenómeno social que la historia que le dio origen. Aplicado a los problemas de las comunida-

² Aulin, *op.cit.* p. 186.

³ *Ibid.*

⁴ «Al operar por medio de ese movimiento [el corporal del hombre] sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza.» Marx 1975: 215-16.

¹ Aulin, Robert C. *Antropología y Teoría Social*. 1990: 178-238.

des indígenas que estudia Godelier, lo anterior se traduce en que primero se debe captar la lógica interna o el modo de producción de una sociedad indígena antes de pretender entender la historia de su evolución. O en las ideas de Marx mismo, primero fue necesario reconstruir la lógica de la formación social del capitalismo antes que aprehender sus orígenes. De donde han concluido fácilmente muchos seguidores que la historia no es importante, sino el proceso en retrospectiva: primero la lógica del modo de producción que se estudia en el presente y luego, cómo fue el pasado que le dio origen.

Las diversas estructuras de una formación social se distinguen dentro de la ortodoxia teórica en infraestructura y superestructura. Godelier (1984) sin embargo, flexibilizó la limitante dicotomía al llamar la atención a las fuerzas productivas como todos esos medios materiales e intelectuales que usa una sociedad en la transformación de la naturaleza. A todas esas representaciones, esquemas, ideas, los llama Godelier «realidades ideales.» Realidades porque son necesarias para que tenga lugar una actividad material. Lo cual abrió una perspectiva mucho más flexible para la comprensión de fenómenos culturales que en el marco ortodoxo quedaban relegados a sitios secundarios, o bien suplantados por explicaciones apriorísticas o en generalizaciones sobre la obscuridad de lo dado.

Volviendo al modelo que presenta Robert Aulin como alternativa al estructuralismo marxista de Althusser y de antropólogos como Godelier, Meillassoux (1964)

y Terray (1972), resume a Thompson en su obra *The poverty of theory and other essays*, diciendo: «Su insistencia (de Thompson) en que el sujeto humano hace la historia así como la importancia de la tradición cultural y en las limitaciones de la economía política, deberían redundar en una perspectiva heurística para el antropólogo que lucha por incorporar al trabajo de campo una dimensión de historiografía crítica.»⁵ Thompson concuerda con los críticos de Althusser en que el concepto de teoría de éste representa un marco conceptual que es tautológico y al cual deben conformarse los elementos del existir social.

Thompson también desde una perspectiva marxista, basa su teoría interpretativa de la historia en su concepto de experiencia. «Es por medio de la experiencia que el modo de producción ejerce una presión decisiva sobre otras actividades; y es por la práctica como la producción se mantiene.»⁶ En otras palabras, no es en el marco del conocimiento, en la relación entre conceptos, donde queda determinada la existencia humana, sino al revés: es en las interacciones reales de los hombres, en condiciones históricamente determinadas.

Fiel a Marx, Thompson repite a su maestro en aquello de que «los hombres hacen su propia historia, pero no siempre de acuerdo con las condiciones de su propia elección.» Aulin, al comentar a Thompson en este punto, dice que eso significa «que la experiencia histórica tiene una intencionalidad, en la medida en que hechos pasados pueden ser vistos como resultado de un complejo



proceso de acciones significativamente constituidas.» No hay hechos objetivos que hablen por sí mismos, según Thompson, estos son testigos de hechos reales y procesos sociales, es necesario interpretarlos para hallar lo que ocultan en su representación. Así, al contrario de los que niegan la importancia de la acción humana en la historia, la importancia de los procesos sociales ante la lógica teórica, Thompson afirma la acción determinante de los hombres en la historia a través de la experiencia vivida. Sin embargo, la intencionalidad, que él llama, de la vida histórica, tiene sus limitaciones.

Limitaciones que provienen de la tradición cultural que les dio origen así como también sus posibilidades.

Aulin resume en sugerentes frases el pensamiento de Thompson abriendo así más posibilidades heurísticas a la investigación: «Las expectativas mutuas que colectivamente representan la identidad social, o están internalizadas en formas de identidad personal, {o} se hallan informadas por la historicidad de una tradición cultural compartida.»⁷ «Tanto la identidad como el significado de una acción o un hecho específicos, así como sus posibles

⁵ Ibid. p. 207.

⁶ Citado en Aulin, op. cit. p. 208.

⁷ Ibid. p. 209.



interpretaciones, dependen de un pasado simbólicamente constituido cuyo horizonte se extiende hasta el presente. De tal modo que la actualidad está mediada no sólo por la tradición cultural sino también por lo que ella considera posible. La persistencia de un pasado cultural vivido que limita y conforma el futuro, es la dimensión prospectiva de la experiencia histórica.»⁸ «Los acontecimientos y los actos humanos adquieren su sentido a través de la cultura vivida, pero la cultura debe ser entendida también como una limitación de lo posible. Además, la

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. p. 210.

¹⁰ Ibid. pp. 210-211.

dialéctica de las limitaciones y las posibilidades, tal como se expresa mediante la experiencia histórica mediada por la cultura, es lo que define el carácter único o la particularidad de los contextos históricos.»⁹

Es de especial interés para los fines de la investigación histórica de la primera década después de la conquista, dejar claro la posición de Thompson respecto a la historia social entendida ésta como proceso y no como cronología de hechos. Aulin lo dice claramente: «Los historiadores sociales presentan la historia como un proceso en virtud de que tratan de captar a los sujetos humanos en el curso de sus vidas cotidianas.» Y continúa: «La versión de historia social que da Thompson se distingue en que no sólo articula las vidas cotidianas de distintos grupos sociales y sus interrelaciones, sino que también —y es lo más importante— examina la naturaleza de esas interrelaciones y la historia que se va produciendo en términos de explotación y dominación.»¹⁰ Al explicar, más adelante, en esta presentación, el material histórico sobre el que se desarrolla la investigación, haré referencia de nuevo al concepto de historia social de Thompson, por lo pronto queda claro que la cotidianidad de la vida de los actores y la desigualdad de las interacciones de los distintos grupos sociales que connota la explotación son dos características importantes de la historia social.

Otro aspecto original de Thompson en relación con su concepto de historia social es el que indica el mismo título de su

importante obra *The making of the English working class*, en sus propias palabras: «El título de este libro es tosco, pero cumple su propósito. *Making* porque es el estudio de un proceso activo, que debe tanto a la acción como al condicionamiento. La clase trabajadora no surgió como el sol a la hora señalada: estuvo presente en su propia formación.»¹¹ Thompson lo que sostiene es que el control social ejercido por el capitalismo no puede deducirse de categorías abstractas marxistas ni de estructuras formales, sino de la experiencia vivida por la clase trabajadora en su relación con el capital. Aulin a este respecto comenta: «Deducir la clase trabajadora de categorías formales del modo de producción capitalista —lo que equivale a ver a los proletarios solamente como víctimas— es transformar una relación históricamente vivida en una entidad estática o reificada.»¹² Lo verdaderamente importante es descubrir cómo la clase trabajadora misma, en situaciones bien concretas e históricas, contribuyó al desarrollo de la socialización capitalista. ¿No se ha querido concluir apodfcticamente sobre los quinientos años de «explotación occidental» a partir de premisas formales sin especificaciones concretas históricas? ¿No se ha dejado a un lado la historicidad de un proceso de larga duración para acartonar medio milenio en una visión parcial de la colonización? Es de Thompson también el que la cultura, la política, la identidad individual y social, la economía, no pueden estar bajo una dominación total pre-

¹¹ Citado en Aulin, *op. cit.* p. 211, nota 16.

¹² *Ibid.* p. 212.

cisamente por la capacidad del hombre en reflexionar sobre los medios de opresión y poder oponérseles. Pero una cosa muy distinta es afirmar que las sociedades indígenas llevan quinientos años de dominación total en todos los órdenes de su existencia, los que eso afirman están negando la facultad humana de resistir la dominación, contradiciendo así su énfasis en la resistencia india durante medio milenio.

Precisiones sobre un mismo tema: la teoría interpretativa

Por la importancia que otros autores dan a las relaciones dialógicas entre los hechos de la historia y el investigador, es



necesario recalcar que para Thompson la evidencia histórica tiene una realidad independiente del investigador. Sin embargo, para él, los hechos no hablan por sí mismos, lo cual no quiere decir que estuviera de acuerdo con aquellos que sostienen que los hechos del pasado se constituyen por el diálogo con el historiador. Para él los hechos sólo se constituyen en la medida en que representan las intenciones de acontecimientos pasados. Para eso es necesario interrogar la evidencia histórica hasta que surja un sentido de totalidad, preguntarse quién escribe la historia, con qué objeto se registró tal material histórico, describir la relación dialéctica entre la parte y el todo como un proceso hermenéutico.

A pesar de lo anterior Thompson parece no aceptar la relación hermenéutica que los hechos históricos tienen con el investigador, es decir para él las preguntas del investigador en nada afectan la naturaleza de los hechos históricos. Aulin al respecto comenta: «Ricoeur afirma que el pasado permanecería eternamente silencioso si no tuviera el poder de significar en el horizonte del presente. El status ontológico de acontecimientos pasados o de otras sociedades siempre reflejará las cambiantes preguntas a través de las cuales son llamados al diálogo con el presente.»¹³

De lo anterior queda claro que la perspectiva que se abre en el campo de la hermenéutica para las ciencias sociales está basada precisamente en el carácter intrínsecamente comunicativo y reflexivo de la teoría crítica. Las mismas limitaciones a

las que toda ciencia esta constreñida podrán ser reconocidas si hay pleno ejercicio de la crítica.

Del carácter intrínsecamente comunicativo de la cultura, y por tanto de todos los hechos históricos, se puede reflexionar sobre la naturaleza misma de los textos históricos en los que se basa muchas veces la narración de los historiadores.

Dominick LaCapra insiste en el carácter «dialógico» entre el pasado y el investigador dada la naturaleza compleja de la historia. Es también típico de teóricos como él, el carácter reflexivo de la epistemología de los hechos históricos. Es, sin duda, ilustrativo de esta teoría de la interrelación lo que piensa LaCapra de la historiografía moderna y de su materia prima de trabajo: «También defendería que todas las formas de historiografía se podrían beneficiar de los modos de lectura crítica basados en la convicción de que los documentos son textos que suplementan o remodelan 'la realidad' y no meras fuentes de hechos a cerca de la 'realidad.'»¹⁴ (LaCapra 1989:11). Con razón el mismo autor cita a este propósito una frase célebre de Montaigne: «Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu' à interpréter les choses.»¹⁵

Es tan aceptado hoy en día el carácter hermenéutico de la historiografía que se puede decir que toda narración histórica contiene necesariamente un elemento de interpretación. Otro teórico se refiere a este elemento, en la actividad del historiador, de esta manera: «Una narración histórica,

es entonces, necesariamente una mezcla de acontecimientos adecuada o inadecuadamente explicados, una serie de hechos establecidos o inferidos, una representación que es a su vez una representación que pasa por explicación de todo el proceso reflejado en la narración.»¹⁶ La objetividad, para Nietzsche, en historia, no es la del científico, precisamente por el elemento ineluctable interpretativo. Para él la tarea del historiador es la de pensar dramáticamente, es decir «pensar una cosa con otra, y entretejer los elementos en un solo todo, con la presunción de que la unidad del plan debe ser introducida en los objetos, si es que no está ya ahí dentro.»¹⁷

Siguiendo la línea interpretativa de este tipo de historiografía, Isaiah Berlin da un paso más para entender la naturaleza de todo hecho histórico, y sobre la tarea del historiador al querer «revivir» el pasado en el presente: «Sin embargo, sin fantasía, el pasado permanece muerto; para resucitarlo necesitamos, por lo menos idealmente, oír las voces de los hombres, conjeturar —sobre la base de evidencia formas de expresión— sus valores, sus maneras de ver, sus objetivos, sus maneras de vivir; sin esto no podemos entender de dónde vinimos, cómo hemos llegado a ser lo que somos ahora, no solamente física o biológicamente, y en un sentido limitado, política e institucionalmente, sino también social, psicológica y moralmente; sin esto no puede haber un genuino conocimiento de uno mismo. Clío,

como ya la había hecho notar hace mucho el historiador inglés G. M. Trevelyan, es después de todo, una musa.»¹⁸

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 medioevo es «ese fecundo cruce que tiene lugar en la historiografía contemporánea entre las tipologías medievales y las tipologías modernas.» Y aclara: «Sólo 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.»¹⁹

Si algo queda claro en esta interpretación del quehacer del historiador es el elemento de la naturaleza relacional misma de los hechos históricos que son «para-nosotros», y no un «en-sí» en la distinción clásica de Hegel. Los hechos no hablan por sí mismos, es necesario con la imaginación «resucitarlos.» Es en este contexto que es necesario hablar de la naturaleza misma del discurso narrativo cuando este se refiere a hechos pasados. «¿De qué otra manera puede cualquier pasado, que por definición abarca acontecimientos, procesos, estructuras, etc. considerado como algo que ya no

¹³ Ibid. p. 213.

¹⁴ LaCapra, Dominick, *History and Criticism*. 1989: 11.

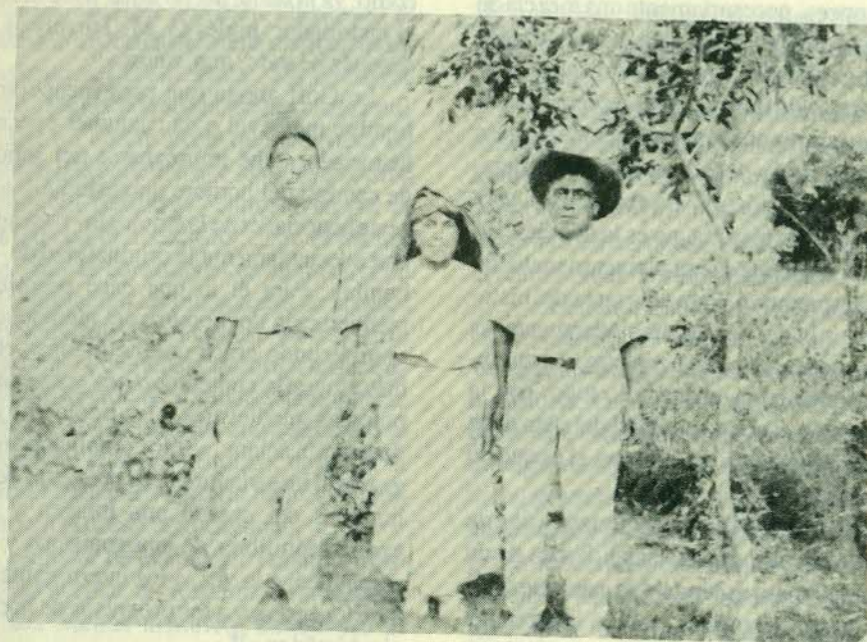
¹⁵ Ibid. p. 95.

¹⁶ Whyte, Hayden, *Tropics of Discourse*. 1990: 51.

¹⁷ Citado en Whyte, op. cit. p. 53.

¹⁸ Citado en O'Brien, Connor Cruise, *The Crooked Timbers of Humanity...* 1991: 55

¹⁹ Le Goff, Jaques, et al. *El hombre Medieval*. 1991: 20, 37.



puede ser percibido, cómo puede ser representado en la conciencia o en el discurso excepto de un modo 'imaginario'?»²⁰

Dejando a un lado las múltiples discusiones sobre la naturaleza de la narración en la teoría histórica contemporánea,²¹ y teniendo en cuenta el tipo de investigación histórica que se ha pretendido hacer, como se explicará más adelante, basten algunas precisiones siguiendo las ideas de Hayden White. El discurso se considera «como un instrumento para la producción de significado más que un simple vehículo para la transmisión de información... El contenido

del discurso consiste tanto de su forma como de cualquier información que pueda obtenerse de su lectura. De lo cual se sigue que cambiar la forma del discurso podría no cambiar la información a cerca de su referente explícito, pero ciertamente cambiaría el significado producido por el discurso».²²

La narrativa también se distingue de la crónica. Los dos usan la cronología como código, pero el discurso narrativo usa otros códigos además, y produce otros significados que la crónica. El punto principal de la distinción es la diferencia en el significado

que produce uno y el otro género: uno cobra sentido del ámbito de la poesía, el otro, el de la crónica, del conocimiento. «En el discurso histórico, la narrativa sirve para transformar en relato una lista de eventos históricos que serían de otra manera una crónica. Para lograr esa transformación, los hechos, los actores y las instituciones representados en la crónica deben ser codificados como elementos del relato; esto es, deben ser caracterizados como una clase de hechos, actores, instituciones, etc. que puedan ser aprendidas como elementos de tipos específicos de historias. A nivel de codificación, el discurso histórico lleva la atención del lector a un referente secundario, es decir, al de las estructuras de la trama de las varias clases de relatos que se hacen en una cultura dada.»²³ Por ejemplo, épica, romance, tragedia, comedia, farsa, etc. Los hechos en sí no son ni trágicos, ni románticos, pueden ser tramados de distintas formas «por la imposición sobre ellos, de la estructura de un determinado tipo de relato, es entonces la selección del tipo de historia y su imposición sobre los hechos lo que les confiere significado.»²⁴

Finalmente, una palabra sobre la relación entre historiografía y periodismo. Algo se dijo ya sobre la crónica y su significado en comparación con el discurso narrativo. Aquí más bien se quiere recalcar el contenido y el método propio del periodismo en relación con el quehacer etnográfico y el propiamente historiográfico. Considerado género menor y superficial, el periodismo se ha tenido que contentar con el escarnio

con que es tolerado por los profesionistas de la ciencias sociales. Mientras un antropólogo puede dilatar años describiendo una comunidad, mientras se contenta con escribir unas notas en su diario de lo que considera importante sabiendo que nunca escribirá un artículo «científico» ni de divulgación con esas anotaciones, el periodista en una visita relámpago y en tres pinceladas saca una nota, un reportaje, o una crónica de lo mismo que vio el antropólogo.

Independientemente del conocimiento que la hemerografía pueda generar de hechos históricos, no se puede descalificar *a priori* la información obtenida por los reporteros o cronistas. Pero para los fines de la investigación presente, más es de relevancia decir algo sobre la forma en que se escriben los distintos géneros de periodismo.

Dado el medio de comunicación del mensaje, nada hay más difícil para el científico o el académico que escribir sus ideas en un mínimo de espacio. En cambio, en unas cuantas cuartillas, que a veces no pueden pasar de dos o tres, el periodista debe ser capaz de atraer la atención del lector de periódicos desde el encabezado, comunicar la información necesaria, evitar al máximo todo uso de aparato crítico, usar un lenguaje inteligible para la mayoría del público. Sólo estos retos son suficientes para desanimar a los profesionales de las ciencias sociales que quieren incursionar en el periodismo. La pregunta, sin embargo, es si la historia debe ser solamente para

²⁰ Whyte, Hayden, *The Content of the Form*. 1992: 57.

²¹ Cf. Whyte 1992: 26-53.

²² *Ibid.* p. 42.

²³ *Ibid.* p. 43.

²⁴ *Ibid.* p. 44.

los iniciados en lenguajes esotéricos, y si debe ser escrita solamente con el mayor número de referencias al pie de cada página.

La coyuntura y la historiografía heredada

Mi incursionar en la primera década después de la conquista de México tuvo una coyuntura, el quincentenario de la llegada de los europeos a este continente. En la Oaxaca de indígenas y antropólogos, las discusiones sobre la fecha y sus significados se debatía con singular animosidad. Y cómo los preparativos para la celebración de octubre de 1992 duraron años, de la misma manera fue la revisión de la literatura y la publicación de resultados parciales.

Ese período preparatorio estuvo marcado por la aparición del *México Profundo* de Guillermo Bonfil, y por una polémica sobre la naturaleza del contacto entre unos y otros en ambos lados del Atlántico, contacto que marcó el origen de la primera verdadera globalización de esta aldea planetaria. De esas polémicas a niveles académicos se recogía a manos llenas en los medios de comunicación el transvase de los sabios, y pronto, para los interesados, a diario se podía registrar los especímenes más diversos de ese que se convirtió en ciertos lugares del país, en un laboratorio de ideologías, fobias y filias como hacía mucho tiempo no se veía en este tan aparente calmoso territorio oaxaqueño.

De ese caldo de cultivo se destacaban las grandes generalizaciones simplificadoras de procesos, y parcialistas en la extensión de sus conceptos. Quinientos años de explotación, de dominación occidental, de su correlato, al parecer no humillante, de quinientos años de resistencia popular, india y negra, pronto secaron la capacidad de reflexión y de crítica para dejar lugar a repetitivos mensajes de protesta y de opiniones no fundadas del todo en la realidad histórica.

En oposición al maredaje había que cuestionar la simplicidad de las síntesis históricas, el reduccionismo simplista y fácil de la causalidad de la desigualdad presente. Así de esa manera, y como producto de ese ambiente de cuestionamiento se estuvo publicando una historia mínima de España y algunos jalones significativos de la propia historia prehispánica. La intención era clara: relativizar los complejos de la visión de los vencidos y ver que la humanidad, desde que se puede llamar como tal, ha pasado por procesos de dominación, de crítica y de creatividad opositora cuyo estudio revelaría el grado de desmitologización al que tendríamos que someter mucho de lo imaginario de un México que no es el del bufete de los sabios de donde salían tantas tradiciones inventadas.²⁵

El Juicio de Residencia de Juan Peláez de Berrio, primer alcalde mayor de Antequera de la provincia de Oaxaca proporcionó el material base para poner a prueba varias de las opiniones corrientes sobre el

lejano pasado. Alcalde durante la Primera Audiencia y miembro carnal y político de esa primera autoridad que desgobernó a la Nueva España podría ser un excelente ejemplo de análisis de la sociedad invasora y de sus interrelaciones con la autóctona que permitieran ver lo que la historiografía heredada no nos ha dejado ver la subyacente realidad social de entonces.

Provenientes de un pasado medieval, de reconquista, de expansionismo sin tropiezos, de una visión unificadora y universalista de cristiandad, lo primero que habría que retomar sería la versión de la «homogénea» sociedad conquistadora, la de un solo propósito tras su empresa, la justificadora sociedad legalista de su derecho de conquista, la benefactora civilizada sociedad que nos trajo el don de la fe, el beneficio del mestizaje en vez del exterminio intencional.

¿En dónde quedaba el análisis de las contradicciones internas de una formación social como era la de la España de la conquista si en el discurso político del quincentenario no se distinguía siquiera quiénes eran los que vinieron a invadir? «Españoles», en ese discurso, era una categoría anticolonial como el homogeneizante término «indio» para todos los autóctonos desde Alaska a la Patagonia. Judíos, mahometanos, cristianos nuevos y viejos, griegos, mediterráneos, diversidad de peninsulares, todos quedaban encapsulados sin diferencias en lo «español.» Tampoco ayudaba a la periodización del largo tiempo colonial, que dilató trescientos años, el añadirle doscientos más como quien echa siglos en un saco, como si fueran papas, pues *a priori* se sabía que la historia nada

puede enseñar, después de todo es la historia de los vencedores, del mundo occidental, de los continuos opresores, etcétera.

Otra imagen, sin embargo, pareció irse configurando en la bandeja de revelado de ese cuarto oscuro que ha sido el inicio de la conquista de México. Interrogados los hechos históricos sobre las contradicciones internas de la sociedad que llegó, revelaron, según mi interpretación, que la sociedad estaba lejos de ser la homogénea que propios y extraños nos han transmitido desde el siglo de la conquista. A tal grado era la crisis de poder, la lucha interna entre autoridades y mercenarios, que lo más sorprendente es saber que la empresa toda no fracasó como debía haber sido el caso. Desde el inicio de la llegada en 1519, la autoridad fue ilegítima. Cortés, en Veracruz, huyendo de la autoridad de Cuba, se autonombró alcalde al designar él mismo un cabildo, ese fue el primer autogolpe de la que ya no podría ser más que la historia *compartida* de todos los que habitaran estas tierras.

Más significativo para la historia leída retrospectivamente en un discurso narrativo de lo poco edificante de esa sociedad inicial, fueron los conflictos entre la espada y la cruz, muy al revés de lo que hemos heredado como ideología de la unión de intereses de esas dos ancestrales instituciones. Fue tal la prolongada lucha por la dominación de una sobre la otra, fue tanta la insidia con la que se trataron de aniquilar mutuamente, que la empresa estuvo a punto de quedar invalidada en la misma tarea justificatoria de la evangelización. En esos primeros diez años se ensayó hasta el fundar una iglesia herética, se esclavizó al

²⁵ La invención de costumbres, de remotas tradiciones, de nacionalismos quedó bien documentada para el viejo mundo y sus colonias en trabajos como el de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1987), *The Invention of Tradition*, y Benedict Anderson (1992), *Imagined Communities*. Los múltiples ejemplos de esos autores sirven aquí para interrogar a la historiografía tradicional que da cuenta de la conquista y colonización.

fraile quien quedó reducido a un solo ámbito de protesta: el púlpito, y ni ese fue lugar seguro. ¿Unión de espada y cruz?

Diversos «circuitos de poder» del que nos habla una literatura marxista que quiere escapar de las constricciones de la única forma de explotación que los ortodoxos reconocen en el modo de producción capitalista, se ensayaron en esa primera década entre los distintos estratos de la sociedad arrivista: corrupción, nepotismo, chantaje, difamación, compra de influencia, torturas, asesinatos, excomuniones, repartición de mujeres y bienes ajenos.

Las interrelaciones con la sociedad nativa cubrían la amplia gama de la dominación y la explotación, pero esa generalidad no haría sino añadir otra nota al calce a la información ya conocida. Lo importante era examinar los mismos hechos y cuestionarlos desde distintos ángulos, el de las mujeres, el de la participación activa en la «socialización» colonial, desde el punto de vista de las creativas adaptaciones a las nuevas relaciones de poder, a los nuevos patrones de intercambio, de consumo, de alimentación, desde la protección que la religión impuesta ofrecía. Así, desde los documentos «contextos» y desde la revisión de la historia inmediata anterior de España, surgieron nuevos aspectos que contradecían las generalidades de la resistencia india, la destrucción inmisericorde de lo real e imaginario de la sociedad nativa, y en cambio surgió algo de esa trama adaptativa que caracterizaron las relaciones entre las dos sociedades.²⁶ Las contradicciones de

cada sociedad antes del contacto, quedaron enmarcadas ahora en una nueva relación de conflicto y adaptación. El abuso de las mujeres no era privativo de ninguna de las dos sociedades, la dominación de unos sobre los otros tampoco, las guerras, la esclavitud, el canibalismo, la prostitución organizada, el cohecho, el homicidio condonado a cambio de tejones de oro, todo esto aparece en esa primera sociedad de la primera década como formas de convivencia intencional.

Recapitulando lo anterior y presentándolo de nuevo para fijar la atención en lo principal, se pueden notar varios momentos del desarrollo de la investigación sobre el primer alcalde mayor de Antequera. Un primer momento es el coyuntural suscitado por la polémica sobre el v Centenario. Desde la perspectiva de una antropología crítica se observó la capacidad que tiene un acontecimiento tan lejanamente pasado para movilizar voluntades y exacerbar sentimientos nada adormecidos. ¿Son los hechos de finales del siglo xv —el descubrimiento y su secuela— los que hablando por sí mismos causan en el siglo xx todavía tales reacciones? O son los problemas sociales no resueltos del presente los que llaman al pasado al banquillo de los acusados? La observación de lo escrito en periódicos y congresos sobre el famoso aniversario, mostraba que en gran parte no se llamaba al pasado para interrogarlo sobre el significado de lo ocurrido hacía cinco siglos, sino para acusarlo de los males presentes. Era necesario en ese primer paso



coyuntural hacer actuante la naturaleza reflexiva de la antropología, distinguir en el discurso político de los diversos grupos integrantes opositores al aniversario, las incongruencias de sus mismas afirmaciones, la naturaleza del reduccionismo causal, la confusión de distintas formaciones sociales, como analíticamente son la colonial y las de las formaciones del México independiente y postrevolucionario. El mismo discurso académico no dejaba de mostrar las proclividades de una lectura anacronista del pasado, lo tautológico de un raciocinio que se define a sí mismo sin referentes convincentes teóricos e históricos, lo imaginario de una realidad social parcial generalizada a la totalidad mostraba la poca profundidad empírica del análisis. Lo altamente ideológico de la argumenta-

ción acusatoria descalificaba de entrada cualquier intento de ver la subyacente realidad, mucho más compleja de lo que se estaba dispuesto a aceptar.

El segundo momento del discurso reflexivo y crítico tenía que ser el teórico, para de ahí partir, y en una ulterior actividad confrontarlo a la evidencia histórica y confirmar o descartar los elementos del modelo que carecieran de fuerza explicatoria. Había que preguntarse por la composición de la sociedad del xvi y la naturaleza de la lucha dialéctica de sus componentes, sobre las relaciones entre los componentes internos de cada una, las relaciones después del contacto entre las dos grandes sociedades. Si el motor de la historia es el conflicto, cuáles eran los mecanismos o circuitos de poder que hacían posible tal dominación y

²⁶ Cf. "Doce milenios de Historia," "La corrupción una forma de adaptación a la colonización: Oaxaca 1528-1531" y "Resistencia o adaptación? Notas sobre contacto cultural." (Espárza 1991, 1992a, 1992b).

en qué circunstancias concretas. Solamente así el carácter ideológico y legitimizador del discurso oficial de la conquista podría desenmascarse y revelar lo que en realidad era esa sociedad de la primera década después de la conquista. Sociedad entendida no como estructuras entrelazadas en el modelo teórico, sino en toda su especificidad dada, entretejida de lo económico, lo cultural, lo religioso, lo imaginario.²⁷ Baste un ejemplo de cómo depende sentar al pasado en un banquillo, si como acusado o como testigo, en 900 fojas del largo expediente de Juan Peláez de Berrio, que a su vez contiene partes de juicios de residencia de otros sinvergüenzas de la época, de testimonios variados que revelan la mentalidad sobre las mujeres, los indios, la iglesia, el comercio, el honor, la corrupción, la lealtad a la corona, la codicia y la venganza entre españoles, etc., en todas ellas no se halla ninguna mención a la evangelización que supuestamente justificaba la cruenta aventura.

En un momento posterior de la investigación era necesario situar el texto dentro del contexto concreto en que se dieron los hechos que aquél registraba. La relación de alianza de los franciscanos con Cortés cobraba un gran significado al entender que

no eran los indígenas contra quienes se aliaban, sino contra la terna de forajidos que se apoderó de las vidas y fortunas de indios y españoles y que se llamó la Primera Audiencia. Solamente textos primarios podían ser interrogados en el contexto del juicio de Peláez de Berrio.

Aquí es necesario recordar el concepto de historia social de Thompson y que como modelo heurístico influyó en la selección de un período tan corto de los treientos años de colonización, y especialmente en la elección del «estilo» o discurso narrativo de la presentación.

Primeramente se trató no de hacer cronología de sucesos, sino entender el proceso social que dio sentido a esos sucesos. Thompson, en este punto, dice que el proceso lo hace el historiador social al seguir a los sujetos humanos «en el curso de sus vidas cotidianas.»²⁸ ¿Por qué no en sus ideas, escritos o hechos de su vida de mayor relieve? Porque sería, en mi opinión, una cadena sin fin, pues quién certificaría que éste y no el otro fue el escrito o hecho más característico de la subjetividad de los actores del pasado? En cambio, fijar la atención en la conducta diaria de los sujetos, como lo registra la historia, por lo menos evita una serie de preguntas que

cuestionarían la intencionalidad de los motivos de los sujetos.

De esa manera se trató de seguir en los documentos las acciones de la conducta de los actores en el curso del período de estudio: el robo de dos mujeres por encima de las bardas del monasterio, el ocultamiento de ellas en casas de amigos, la protesta de la alcahueta burlada, el viaje desde México a Oaxaca de la Inesica en hamaca, los tamemes que traían auestas la cama del futuro alcalde, la hechura en cera del modelo de tejón de oro que exigiría a los caciques, la repartición de lotes de la villa que recién se fundaba, el uso de los tributarios del Marqués en la construcción de las casas de los miembros de la lejana Audiencia; la orinada en plena plaza a los miembros del cabildo, los golpes a los que lo contradecían, el echarse sobre la Inesica en pleno acto exhibicionista; el fungir de pregonero el mismo alcalde, el herrar en la cara con sus iniciales a hombres y mujeres, etc. etc.

La historia, sin embargo, se va haciendo día con día a través de las interrelaciones de los distintos grupos sociales, precisamente en términos de desigualdad, de dominación, de sujeción de un grupo al poder de otro. El modelo fue lo suficientemente heurístico como para que las lecturas de textos cobraran de pronto un nuevo significado. De esa manera se entendía la codicia desenfrenada y la sed de venganza que animó por años la lucha contra el Marqués entre los españoles mismos. La lucha

para subordinar a la iglesia al poder civil - rasgo que marcaría hasta el presente la historia del país, revelaría con todo su realismo el haber arrojado a un fraile desde el púlpito donde predicaba, el haber ahorcado y descuartizado a otro clérigo enfrente de la mirada incrédula del obispo de Tlaxcala Garcés, y del protector de los indios, Juan de Zumárraga; la intentona de fundar una iglesia paralela, dirigida por un apóstata. Este hecho no era un insulto a Zumárraga, sino el dejar sin fundamento la legitimidad de la empresa evangelizadora.²⁹

Estilo de la investigación

El seguimiento de Juan Peláez de Berrio desde que sale de México, atraviesa la Mixteca extorsionando caciques, y llega a Oaxaca a gobernar; su actuar como pillo investido de autoridad, su caída y desgracia en la cárcel y a merced total de sus enemigos, su exilio, son elementos de la narrativa que se refuerza con la repetición de la presencia de la mujer que acompañó al alcalde desde que éste la sustrajo del monasterio de Texcoco hasta que la abandonó en estas tierras al irse a España. Discurso narrativo que entrelaza los hechos en una trama con un principio, medio y desenlace que vagamente quiso imitar a la novela romántica con tintes eróticos.

La técnica para la credibilidad del relato fue escribir entre comillas las citas

²⁷ No es de repetición ideológica el enumerar partes de la complejidad de las sociedades. Una autoridad contemporánea resume la tarea de la historiografía moderna: "la mayoría de los historiadores actuales concibe la historia como la unión estructurada de realidades económicas, sociales, mentales y de imaginación. Ellos mismos son herederos y artífices de las dos grandes problemáticas que han renovado la historia de nuestro siglo. La historia económica y social en primer lugar, que es siempre la base social de la explicación del pasado, y luego la historia de las representaciones, de las que los historiadores han comprendido la función igualmente fundamental en la evolución histórica." (Le Goff, *op. cit.* pp. 19-20).

²⁸ Lo que Braudel llamaba dentro de la dialéctica presente-pasado "civilización material." "Omnipresente, invasora, repetitiva esa vida material se encuentra bajo el signo de la rutina... Un pasado obstinadamente presente, voraz, engulle de forma monótona el tiempo frágil de los hombres." (Braudel 1979, Vol. I: 6).

²⁹ Para esas mentes salidas del medioevo, las palabras de Le Goff tenían un peso gravísimo: "El hereje es el hombre al que más detesta la Iglesia porque se encuentra dentro y fuera al mismo tiempo y amenaza los fundamentos ideológicos, institucionales y sociales de la religión dominante, la fe, el monopolio religioso y la autoridad de la Iglesia." (*Ibid.* p. 26). No es de extrañar lo duro de la caracterización que hace el mismo Zumárraga del cura que se alió a las confabulaciones de esa nefasta Audiencia: "apóstata y descomulgado e idiota."

textuales de las fuentes primarias y con frecuencia hacerlas coincidir con la narración inventada. Los textos son en sí expresivos, tienen su propio dramatismo, pero quizá esto quedó más realzado al tratar de "narrativizar" los hechos y al evitarse el estilo analítico, impersonal, el uso de tiempos como el presente, el presente perfecto o el futuro, más propios del discurso académico, y preferirse elementos del discurso narrativo, con su uso exclusivo de la tercera persona y tiempos como el pretérito o el pluscuamperfecto.³⁰

Con la técnica del periodismo fue como se redactaron los capítulos de la investigación sobre el primer alcalde que gobernó Oaxaca en el siglo XVI. No se escribieron notas al calce, la extensión de cada capítulo se redactó como si fuera dirigida al gran público en un periódico, por lo tanto eran

secciones de un máximo de 4 ó 5 cuartillas en su mayoría. Como era un estudio basado en fuentes primarias principalmente, las referencias de otros textos y contextos se aglomeraron en la introducción para aquellos que desearan saber más sobre la bibliografía secundaria.

Cómo leer el Capital es el título de un libro que Althusser y Malibar creyeron necesario escribir para guiar a los estudiosos en los vericuetos especulativos de la economía política de Marx, de manera muy lejanamente semejante, en este artículo quise ejemplificar que la historia no tiene que ser necesariamente para los iniciados, pero, a su vez, que atrás de la lectura agradable de la narración de un hecho histórico puede haber una labor rigurosa de investigación. Al menos eso fue lo que se intentó.³¹

³⁰ Ver otras distinciones de esas dos formas de discurso en Whyte (1992: 2-3).

³¹ Cf. Esparza (1994).

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis.

1967 *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

1969 *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.

ANDERSON, Benedict.

1992 *Imagined communities*, London, Verso.

AULIN, Robert C.

1990 *Antropología y Teoría Social*, México, Siglo XXI.

BONFIL, Guillermo.

1987 *México profundo, una civilización negada*, México, CIESAS-SEP.

BRAUDEL, Fernand.

1984 *Civilización material, economía y capitalismo siglos XV-XVIII*; Vol. I *Las Estructuras de lo cotidiano*, Madrid, Alianza Editorial, S.A.

ESPARZA, Manuel.

1991 "Doce milenios de historia", en *El Hechizo de Oaxaca*, Monterrey, N. L. MACO, pp. 19-35.

1992a "La Corrupción una forma de adaptación a la colonización: Oaxaca 1528-1531", Congreso Internacional de Antropología e Historia, Universidad de Veracruz, Veracruz, Septiembre.

1992b "¿Resistencia o adaptación? Notas sobre contacto cultural", Coloquio: Las Formas de Resistencia India a 500 Años. ENAH- Oaxaca, Noviembre.

1994 *Juan Peláez de Berrio Alcalde Mayor de la Villa de Antequera del Valle de Guaxaca 1529-1531*, México, Regiones, CNCA.

GODELIER, Maurice.

1967 *Racionalidad e Irracionalidad en Economía*, México, Siglo XXI.

1984 *L'ideel et le Matériel*, Paris, Fayard.

HINDESS, Barry y Paul Q. Hirst.

1975 *Pre-capitalist Modes of Production*, London, Routledge and Kegan.

- HOBBSBAWM, Eric and Terence Ranger (Eds.).
1987 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LA CAPRA, Dominick.
1989 *History and Criticism*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- LE GOOFF, Jaques *et al.*
1991 *El hombre Medieval*, Madrid, Alianza Editorial, S.A.
- MARX, Karl.
1975 *El Capital*, México, Siglo XXI, Vol. I.
- MEILLASSOUX, Claude.
1964 *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, La Haya, Mouton.
- O'BRIEN, Connor Cruis.
1991 Reseña del libro de I. Berlin, "The Crooked Timbers of Humanity: Chapters in the History of Ideas", (Knopf, 1991), "Paradise Lost", en *The New York Review of Books*, N°. 8, April 25, 1991: 52-60.
- RADCLIFFE-Brown, A.R.
1965 *Structure and Function in Primitive Society*, New York, Free Press.
- TERRAY, Emmanuel.
1972 *Marxism and Primitive Societies*, New York and London, Monthly Review Press.
- THOMPSON, Edward.
1966 *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage Books.
- 1978 *The Poverty of Theory and other Essays*, New York, Monthly Review Press.
- WHYTE, Hayden.
1990 *Tropics of Discourse*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- 1992 *The Content of the Form*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press.
- WILLIAMS, Raymond
1977 *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.

La instrucción rudimentaria en el Estado de Oaxaca (1911-1914)

Francisco José Ruiz Cervantes
IIHUABJO

63

Introducción

Hasta la fundación de la Secretaría de Educación Pública en el año de 1921, la educación en el país estuvo bajo la responsabilidad de los gobiernos de los estados, pues la instancia federal sólo controlaba a la red escolar de la ciudad de México y las correspondientes de los territorios ubicados en los extremos del territorio nacional.

Ubicados en el último lugar del cuerpo social, los integrantes de los diversos grupos étnicos que poblaban la república mexicana a principio del siglo veinte eran ajenos, en su aplastante mayoría, a los beneficios de la lectura y la escritura, ya que los servicios escolares se localizaban por lo general en los centros urbanos (capitales de los estados y cabeceras distritales o cantonales) y en menor medida en poblaciones de cierta importancia económica.

Con este panorama resulta digno de reflexión el tema de la instrucción rudimentaria, pues fue concebida para atender

a los grupos hasta entonces marginados de la enseñanza primaria y porque además constituyó el primer intento del gobierno federal para intervenir en el terreno educativo a nivel nacional.

Los orígenes

Como respuesta a las prédicas de corte positivista, que descartaban toda posibilidad de educación para los indígenas mexicanos al considerar inútil esa empresa para el «progreso» de México, la autodenominada Sociedad Indianista Mexicana (SIM), fundada en 1910 en la ciudad de México por el abogado oaxaqueño Francisco Belmar, declaró como tarea principal, el estudio de los grupos étnicos para procurar su evolución en el seno de la sociedad nacional.¹

Convencidos también de la necesidad de extender el uso del idioma español entre la población indígena, aunque sin destruir las lenguas vernáculas, los miembros de la

¹ La postura más significativa en esa línea de pensamiento fue la de Francisco G. Cosmes, quien sostuvo algunos debates con Ignacio Manuel Altamirano y con Justo Sierra a propósito de la instrucción obligatoria y su repercusión para los indígenas del país. Véase «Mexican intellectuals and the Indian Question, 1876-1911» en *Hispanic American Historical Review*, n. 48, 1968, pp. 23-24; Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Ed. Vuelta, 1991, pp. 373-383; a propósito de la Indianista Mexicana véase Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, México, INI, 1986, p. 122.

SIM reclamaban de las autoridades educativas del país, sensibilidad para comprender las características lingüísticas y psicológicas de los distintos grupos étnicos asentados en territorio nacional.²

Mientras los «indianistas» se daban a la tarea de propagar sus propuestas, la rebelión contra el régimen porfirista estalló en el norte del país y lentamente se fue extendiendo en otras partes del territorio nacional. A fines del mes de marzo de 1911, presionado por el crecimiento de la insurrección que encabezaba Francisco I. Madero, el presidente Porfirio Díaz realizó cambios en su gabinete. Entre los funcionarios renunciantes estuvo el titular de la secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, Justo Sierra, quien fue sustituido por el licenciado Jorge Vera Estañol.³

Al mes de su designación, el nuevo titular envió a la cámara de diputados un proyecto destinado a implantar la instrucción rudimentaria en México. No obstante que el clima político en la xxv legislatura federal no estaba para discusión de ley alguna referente al ramo educativo, el 26 de

mayo de 1911, un día después de la renuncia de Díaz, fue aprobada y cuatro días más tarde apareció en el *Diario Oficial*.⁴

Distribuido en once artículos, el decreto de marras autorizaba al gobierno federal para establecer a lo largo y ancho del suelo mexicano escuelas, donde, independientemente de las ya existentes, se enseñaría a la población indígena a hablar, leer y a escribir el español, además de ejecutar las operaciones fundamentales y más usuales de la aritmética. Tales contenidos deberían ser cubiertos en el lapso de dos años.⁵

Por otra parte, dicha enseñanza no se consideraba de carácter obligatorio, pero se brindaría a cualquier persona analfabeta, sin distinción de sexo o edad que lo solicitara. Para estimular la asistencia, la ley facultaba al Ejecutivo federal para que distribuyera alimentos y ropa entre los alumnos.

Se advertía que el flamante ordenamiento no iba a causar interferencias con respecto al cumplimiento de otras leyes educativas ya en vigor en el territorio nacional. Por último, se dispuso la cantidad



de \$ 300,000.⁶ para echar a funcionar ese sistema y se hizo explícita la obligación del Poder Ejecutivo de rendir cuentas anualmente al poder legislativo, sobre los avances en la aplicación de la ley.⁶

En el terreno de los hechos, las primeras comunicaciones oficiales a los gobiernos de los estados sobre el nuevo decreto fueron llegando por ahí del mes de agosto de 1911, como ocurrió en el estado de Oaxaca en donde el memorándum se acompañó de varias copias del decreto respectivo, con la sugerencia para el gobernador en funciones de que procurara la difusión más amplia,

reimprimiendo la disposición legislativa, si lo juzgaba conveniente. Al mismo tiempo se le solicitaron datos sobre los sitios más idóneos a donde se pudieran establecer estas escuelas.⁷

Pero fue con el gobierno de Francisco I. Madero, quien tomó posesión del cargo en el otoño de aquel 1911, cuando se dieran pasos más en firme sobre la iniciativa en cuestión. Así, se estableció en la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes que dirigió inicialmente Miguel Díaz Lombardo, una sección especial para atender esta nueva modalidad educativa, la cual, con-

² Frente a las opiniones de la época que postulaban la inferioridad de las lenguas indígenas, Francisco Belmar sostuvo que el maya, el náhuatl y el zapoteco eran lenguas para las ciencias y la literatura, por ser «inmensamente ricas en formación y variadas en la manera de expresar el pensamiento», véase Blanca Estela Suárez, «Las interpretaciones positivas del pasado y el presente (1880-1910)» en Carlos García Mora (Coord.), *La Antropología en México. Panorama histórico*, México, INAH, 1987, p. 62.

³ La SIM se dedicó a fundar filiales en algunos estados de la república, como fue el caso de Oaxaca en diciembre de 1910 y a editar un boletín informativo.

Con respecto a la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, ésta se creó en 1905, siendo su primer titular Don Justo Sierra. Antes de su fundación, los asuntos educativos en el porfiriato se atendían en la Secretaría de Justicia e Instrucción Pública, a través de la respectiva Subsecretaría de Instrucción.

⁴ Fernando Solana, Raúl Cardiel Reyes, Raúl Bolaños Cacho (Coord.) *Historia de la educación pública en México*, México, SEP, 1992, pp. 127-29.

⁵ Véase el trabajo de Alberto J. Pani, *La instrucción rudimentaria en la república*, México, Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1912, pp. 6-7.

⁶ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁷ En el caso de Oaxaca, la primera documentación localizada en el Fondo «Educación» del Archivo General del Estado (AGEO) está fechada el 31 de julio de 1911.



tando con cinco mesas, fue puesta bajo la responsabilidad del abogado oaxaqueño Manuel Brioso y Candiani.⁸ En declaraciones al periódico *Nueva Era*, diario semioficial del régimen maderista, el nuevo funcionario explicaba que la fundación de las escuelas rudimentarias en la república sería el resultado de una investigación que llevarían a cabo «exploradores inteligentes y activos». Por lo tanto, para cada entidad federativa se nombraría un «instalador», quien aparte de buena salud, honorabilidad

⁸ Manuel Brioso y Candiani, antes de trasladarse a la ciudad de México, en los últimos años del siglo XIX, fue algún tiempo, responsable de la instrucción pública en el estado de Oaxaca. Véase *Diccionario histórico y biográfico de la revolución mexicana*, México, INEHRM, 1992, t. V, pp. 361-62.

⁹ *Nueva Era*, México, 4 de diciembre de 1911.

¹⁰ *Ibid.*, 12 de diciembre de 1911.

¹¹ *La Verdad*, México, 20 de marzo de 1912.

y competencia debería poseer los conocimientos pedagógicos suficientes para llevar a cabo su labor, razón por la cual —declaró el funcionario— se daría preferencia a personas que hubieran ejercido el magisterio.⁹

Por su parte, el titular del ramo educativo señaló a la prensa que el dinero autorizado en el decreto que dio vida a las escuelas rudimentarias, alcanzaría para fundar 150 escuelas y esperaba que para 1912, el presupuesto sería del orden de medio millón de pesos.¹⁰

Los trabajos de organización continuaron en la flamante sección y con el nuevo año entraron en funciones los instaladores. Su tarea inicial: explorar las regiones «más incultas» y con mayor cantidad de analfabetismo en los estados a donde fueron destinados. Misión sencilla y difícil a la vez, pues por doquier la situación era crítica. Para realizar su trabajo, los instaladores tenían un sueldo de \$ 250 mensuales más apoyo de transporte, consistente en un descuento que se les hacía en las líneas ferroviarias que utilizaran.¹¹

Para tener una idea de la magnitud de la empresa, según el tercer Censo de Población levantado en el año de 1910, de un total de 15 139 855 habitantes, más de diez millones de mexicanos eran analfabetas y de ese subtotal, arriba de la mitad eran personas mayores de edad.

Como escribiera el entonces subsecretario de Instrucción Pública, ingeniero

Alberto J. Pani, en un estudio que se hizo célebre, la sola expresión de las cantidades daba una idea de la dificultad con que tropezaría la puesta en vigor de la ley de instrucción rudimentaria.¹²

La polémica se desata

Sin exagerar, sobre el decreto de instrucción rudimentaria y su puesta en práctica corrieron literalmente ríos de tinta, levantándose en la prensa diversas opiniones, entre ellas, se formó una corriente que calificaba a la iniciativa como de insuficiente y a los servicios educativos resultantes los definía como de «peor es nada».

El profesor Leopoldo Kiel, director de la revista pedagógica *La Enseñanza Normal* consideraba, en la entrega correspondiente al primer semestre de 1911, que el proyecto estaba inspirado en una concepción rígida al plantear que en los lugares donde no fuera posible establecer la enseñanza primaria elemental (cuatro grados) sólo quedaba como recurso enseñar a leer, escribir y contar:

como si en un año escolar no fuese posible ni necesario hacer algo más y como si en todos los pueblos en que no se pueda cumplir el inflexible precepto de los cuatro años, no pudiesen establecerse (...) más que escuelas en que sólo se enseña el famoso triduo rudimentario.¹³

¹² Alberto J. Pani, *op. cit.*, p. 9.

¹³ Leopoldo Kiel, «la educación obligatoria y las escuelas rudimentarias» en *La Enseñanza Normal*, México, Imp. de A. Carranza e hijos, 2a. época, tomo IV, enero-junio de 1911, p. 354.

¹⁴ *Nueva Era*, *cit.*, 4 de diciembre de 1911. El gobernador nortero fundamentaba su rechazo en el hecho de que el congreso federal no tenía facultades para legislar acerca de ese tipo de instrucción.



Desde la perspectiva de las relaciones del gobierno federal con las entidades federativas, la nueva disposición resultaba para algunos gobernadores —entre ellos Venustiano Carranza en Coahuila— violatoria de la soberanía de sus respectivas entidades, al forzar una función de responsabilidad estatal.¹⁴

Por su parte, el editorial de *Nueva Era* sostenía conciliador que las escuelas de instrucción rudimentaria no tenían la intención de invadir las esferas de acción de los gobiernos locales, sino antes bien, proporcionar una ayuda a dichas administraciones en el

campo educativo además de que se consultaría a todas las autoridades estatales y se recibirían las sugerencias que hicieran para la fundación de tales servicios escolares.¹⁵

Otras opiniones se centraban en el aspecto de las lenguas indígenas y su relación con el idioma español, así el señor Jesús Díaz de León, segundo presidente de la SIM, sostuvo que la enseñanza para los indígenas debía favorecer el aprendizaje de las lenguas vernáculas entre los docentes consagrados para este fin, al tiempo que proponía la realización de concursos patrocinados por la Sociedad Indianista Mexicana o por el propio gobierno federal para elaborar las cartillas en lenguas indígenas que manejarían los mentores en su tarea.¹⁶

Para otros en cambio, los docentes deberían estar complacidos en propagar entre los grupos étnicos «la encantadora lengua de Cervantes, de Calderón y de Castelar», pues siguiendo el pensamiento positivista en boga, las lenguas maternas deberían mantenerse solamente para investigaciones del pasado.¹⁷

Y en algún otro periódico metropolitano apareció la nota que adjudicaba a la Sociedad Indianista Mexicana el mérito de las nuevas escuelas, por hacer entender a

gobernantes y hacendados que «la redención del indígena era una necesidad».¹⁸

Por cierto, un miembro de la SIM y también redactor de *La Enseñanza Normal*, el profesor oaxaqueño Abraham Castellanos escribió en el folleto titulado *Por la patria y por la raza* lo siguiente:

Los rudimentos de escritura, lectura y aritmética no redimen a la raza indígena, como no redimen a ninguna raza. Es indispensable aplicar la teoría de la educación integral y poner el principio en práctica bajo la dirección de maestros verdaderos.¹⁹

El autor, de sangre mixteca, sostenía con pasión que no había razón de peso para no otorgar a sus hermanos de raza una educación integral y calificaba de equivocados a quienes creían que bastaba sólo un programa rudimentario. Seguidor del pedagogo Enrique C. Rébsamen escribía:

La verdadera escuela moderna, no es la que suministra el mayor número de conocimientos científicos (...); la verdadera escuela moderna es la que suministra los primeros conocimientos sólidos para LA VIDA.²⁰

Desde su punto de vista, la educación integral que postulaba como alternativa

debería estimular la enseñanza agrícola, proteger el arte regional y estar a cargo de maestros egresados de las escuelas normales y por lo tanto, debía ser derogada por insuficiente la ley de instrucción rudimentaria destinada para los grupos étnicos del país.²¹

Otra significativa crítica fue la que enderezó el ingeniero Alberto J. Pani, por entonces subsecretario del ramo educativo. En el opúsculo ya citado, el autor, tras de cuantificar la magnitud del universo por atender, señaló la enorme pluralidad de lenguas indígenas habladas en México, y hacía suya la cifra de 108, resultado de los estudios de don Antonio Peñafiel, en las que se comunicaban más de tres millones de mexicanos.²²

Para atender a esa población, Pani calculaba que era necesaria la fundación de 67 500 centros educativos (a razón de 40 alumnos por escuela) cantidad cinco veces superior al total de centros escolares entonces en funciones en el país que era de 12 418. Además, continuaba el funcionario, si se le asignara a cada escuela un presupuesto anual de \$ 600 mensuales, los gastos del ramo se elevarían a \$ 40,500,000 anuales, cantidad que estaba fuera de las posibilidades del erario nacional. Por lo tanto, concluía Pani, las escuelas que pudieran fun-

darse con el monto asignado por la xxv legislatura «quedarán diluidas homeopáticamente en el inmensurable analfabetismo nacional».²³

El crítico proponía como vías de solución, la modificación del articulado de la ley del primero de junio a fin de hacerla realizable y útil, buscando el rendimiento máximo de los recursos ya aprobados. Los cambios que sugería consistían en dejar fuera de los efectos legislativos a la población adulta y por lo tanto la supresión del compromiso de proporcionar alimentos y vestidos a los educandos; así como la ampliación de los cursos escolares a tres años e incrementar el plan de estudios, introduciendo materias tales como nociones elementales de Geografía e Historia, ejercicios de dibujo y trabajos manuales.

Con el fin de que esta enseñanza tuviera continuidad, Pani reivindicaba la creación de escuelas prácticas agrícolas e industriales que pudieran incidir en las artesanías indígenas, mejorándolas. En relación con el personal que debía atender los multicitados servicios, señalaba que era necesario crear escuelas normales regionales.²⁴

Por último, Pani proponía que ese proyecto se pusiera en práctica primeramente en el centro del país que era la zona más densamente poblada, para de ahí extenderse

¹⁵ Por cierto que el tema de la federalización de la enseñanza primaria, presente en revistas pedagógicas como *La enseñanza normal*, se abordó en la Segunda reunión del Congreso Nacional de Educación Primaria, celebrado en la ciudad de México en 1911, donde el presidente efectivo del evento, profesor Gregorio Torres Quintero señaló que el Poder Ejecutivo Federal tenía derecho de establecer escuelas rudimentarias, lo mismo que otras modalidades. Al respecto véase Ernesto Meneses Morales et al, *Tendencias educativas oficiales en México 1911-1934*, México, CEE, 1986, p.95.

¹⁶ Jesús Díaz de León, «La enseñanza elemental de las razas indígenas» en *La Prensa*, cit., 24 de diciembre de 1911.

¹⁷ *La Verdad*, México, mayo de 1912; véase también Carlos García Mora (coord.) op. cit., p. 61.

¹⁸ *El Heraldo Mexicano*, México, 2 de diciembre de 1911.

¹⁹ Abraham Castellanos, *Por la patria y por la raza*, Colima, Impr. del gobierno del Estado, 1912, p. 1.

²⁰ *Ibid.*, pp. 5-6.

²¹ *Ibid.* Abraham Castellanos en el discurso que pronunció al inaugurarse la Sociedad Indianista de Cuernavaca, en febrero de 1911 fundamentó y desarrolló ampliamente su concepción sobre la educación indígena. Sobre ese particular véase el octavo escrito de sus *Discursos a la Nación mexicana sobre la educación nacional*, Oaxaca, Sección XXII del SNTe, colecc. «Nuestros Maestros», 1990, pp. 77-85. (la primera edición data de 1913).

²² A. J. Pani, op. cit., p. 11.

²³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴ *Ibid.*, pp. 28-29.

²⁵ *Ibid.*, p. 32. El texto de Pani generó diversas opiniones escritas que el propio autor editó años después con el título de: *Una encuesta sobre educación popular*, con conclusiones formuladas por Ezequiel A. Chávez, Francisco Machorro y Narvaéz y Alfonso Pruneda, México, Poder Ejecutivo Federal, 1918.



a la periferia, de acuerdo con los apoyos presupuestales que se destinaran.²⁵

Naturalmente el folleto del subsecretario cayó como balde de agua fría en la propia dependencia federal, así el encargado de la sección de instrucción rudimentaria se lamentaba por escrito de que hubiera transcurrido más de medio año de labores y erogado ya una respetable suma de dinero, antes de que su superior jerárquico hiciera pública su postura crítica.

El quejoso, Manuel Brioso y Candiani consideraba a su vez, que las dificultades

que la instrucción rudimentaria experimentaba tenían como causa la acción de los enemigos de ésta, que a su juicio eran: los «aristócratas de la enseñanza», los monopolizadores de los libros elementales, los terratenientes y hasta los clérigos, sin embargo no dejaba de reconocer que la falta de maestros preparados era un obstáculo imposible de superar, dado lo exiguo de los salarios que recibían.²⁶

En el segundo semestre de 1912 hubo cambio de funcionarios en la Secretaría de Instrucción Pública; salió Pani y el profe-

sor Gregorio Torres Quintero, creador del método onomatopéyico para enseñar a leer y escribir, se hizo cargo de la Sección de Instrucción Rudimentaria, sustituyendo en el cargo al abogado oaxaqueño Brioso y Candiani.²⁷

En el inicio del primer período de sesiones del xxvi Congreso federal, en septiembre de 1912, el ya presidente de la República, Francisco I. Madero proporcionó información sobre la marcha de la instrucción rudimentaria en el país. Así, señaló que con el primer presupuesto autorizado se mandaron construir 500 mesabancos para las escuelas de cada estado y se compró material escolar suficiente para dotar a diez servicios educativos en cada entidad federativa.

Dijo el mandatario mexicano, que los agentes instaladores diseminados en la república habían propuesto a la secretaría que dirigía José María Pino Suárez, la fundación de 580 escuelas y ya estaban funcionando cincuenta de ellas. También manifestó que el presupuesto autorizado para 1912 se había reducido a 160 mil pesos, cantidad que apenas alcanzaría para sostener al medio centenar de servicios que ya estaban trabajando.²⁸

Ya con el carácter de responsable de la Instrucción Rudimentaria en el país, el maestro Torres Quintero participó en la

tercera reunión del congreso de educación primaria, celebrada ese año de 1912 en la ciudad de Jalapa, Veracruz, donde expuso el informe respectivo sobre la situación de aquel proyecto. De acuerdo a los datos que presentó el mentor colimense, se había contratado a 36 instaladores que se distribuyeron en buena parte del país, realizando su actividad en condiciones sumamente difíciles, al grado de que por semanas no se sabía de ellos. Hasta el otoño de 1912, se habían abierto 86 escuelas y pronto se pondrían en servicio otras 118 más, lo que hacía un total de 204 servicios con una cobertura superior a los diez mil alumnos pertenecientes a 20 entidades del país.²⁹

Sobre las críticas enderezadas por Pani hacia la educación rudimentaria, el maestro Torres Quintero señaló que el cálculo hecho por el ingeniero era un tanto «metafísico». A su juicio, los cuestionamientos realizados por la opinión pública no ponían en entredicho la importancia de aquel proyecto, pues constituía el primer paso para integrar al seno de México a millones de sus hijos, «incapaces de participar como ciudadanos responsables en el desarrollo de ella y su gobierno por el desempeño de los deberes cívicos».³⁰

Por otro lado, a fines del mismo año, en el seno de la xxvi legislatura federal, la

²⁷ Según el profesor Leonardo Gómez Navas, el secretario José María Pino Suárez se disgustó con la acogida que la opinión pública dio a la propuesta de Pani difundida en la prensa, pues constituía un «novedoso y democrático procedimiento para estudiar y resolver problemas trascendentales» por lo que el hasta entonces subsecretario tuvo que renunciar. Véase Fernando Solana et al, *Historia de la educación pública en México*, México, SEP-FCE, 1982, p. 132.

²⁸ *México a través de los informes presidenciales. La educación Pública*, México, SEP-Secretaría de la Presidencia, 1976, n. 11, p. 120.

²⁹ Llama la atención la diferencia de cifras en los textos de Madero y Torres Quintero; Ernesto Meneses M., *op cit.*, pp. 113-14.

³⁰ *Ibid.*, p. 115. A fines de ese 1912, en la misma ciudad capital del país se celebró el Primer Congreso Científico Mexicano, en donde Torres Quintero presentó el estudio titulado: *La instrucción rudimentaria en la República*, el cual fue editado como folleto al año siguiente.

²⁶ M. Brioso y Candiani, «Invitación extemporánea», mecanoscrito s/n fecha, que aparece en la compilación de materiales que sobre instrucción rudimentaria preparó el abogado oaxaqueño y que se localiza en el fondo que lleva su nombre, en la biblioteca de la Escuela de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma «Benito Juárez» de Oaxaca.

diputación oaxaqueña presentó para su estudio un proyecto de ley sobre instrucción integral rudimentaria, el cual –según sus promotores– debería sustituir al ordenamiento del 10. de junio de 1911. Tal estudio fue la conclusión jurídica de los planteamientos elaborados por el maestro Abraham Castellanos, el cual figuraba como diputado federal por uno de los distritos de la Mixteca oaxaqueña.

Aquella iniciativa no pasó de la comisión destinada a estudiar los asuntos del ramo educativo, pues la caída del régimen maderista provocada por el golpe de estado militar que encabezó el general Victoriano Huerta y el retorno de Vera Estañol a la cartera de Instrucción Pública frustraron su discusión posterior.

En declaraciones a la prensa de la ciudad de México, el nuevo titular del ramo educativo señaló que si se le autorizaba un presupuesto de cuatro millones de pesos podría establecer cinco mil escuelas distribuidas en toda la República Mexicana. Anunció al mismo tiempo la fundación de una escuela normal especial para la enseñanza rudimentaria y se enviaría otra iniciativa a fin de que esta instrucción fuera considerada como obligatoria.³¹

Tales iniciativas del secretario Vera Estañol fueron apoyadas en la Cámara de

diputados, la cual aprobó también un incremento salarial para el magisterio que laboraba en el Distrito Federal y territorios.³²

Sin embargo, para fines del año de 1913 y ya con nuevo Secretario de Instrucción Pública, en este caso Nemesio García Naranjo, la voz oficial, informó que por instrucciones del general Huerta, se había detenido el avance de la instrucción rudimentaria, hasta la aparición de una ley respectiva, que le diera a dicho servicio un carácter formativo, educativo en síntesis.³³

La experiencia en el Estado de Oaxaca (1911-1914)

De acuerdo con los datos proporcionados por el Censo de 1910, el estado de Oaxaca estaba habitado por 1,040,398 personas, repartidas desigualmente en un territorio cuya superficie era superior a los noventa mil kilómetros cuadrados, lo cual arrojaba un promedio de once individuos por kilómetro cuadrado. De ese total, el cálculo de oaxaqueños analfabetas alcanzaba una cifra superior al medio millón (630,907), es decir el 86.5% de la población mayor de 10 años;³⁴ mayoritariamente pertenecientes a los distintos grupos indígenas asentados desde tiempos prehispánicos.

Por su parte, la red escolar básica en la entidad estaba integrada en 1910 por 648 servicios educativos, donde asistían 39,168 alumnos, los cuales eran atendidos por 839 profesores. Del universo de escuelas, 506 eran para niños, 126 para niñas y solamente 16 eran mixtas. En relación con el grado máximo que impartían, nueve de cada diez escuelas brindaban entre dos y cuatro grados y tan solo 19 tenían completos los seis grados; la mayoría de las cuales se asentaban en la ciudad de Oaxaca. Volviendo a la matrícula, 31,347 infantes inscritos, es decir, el 80%, pertenecían al sexo masculino. Por otra parte la educación de párvulos, el nivel preescolar de entonces, apenas si capacitaba una población de 241 niños en la ciudad capital, único lugar donde se ofrecía tal servicio.³⁵

La información inicial sobre la instrucción rudimentaria llegó a Oaxaca en los momentos en que se pasaba por un proceso de transición política derivado del fin de la dictadura porfiriana. Recién habían concluido las elecciones para gobernador del estado y renovación del poder legislativo local; permanecía como mandatario interino el licenciado Heliodoro Díaz Quintas, quien hizo entrega del cargo en septiembre de 1911.

Atendiendo a las instrucciones recibidas, el entonces encargado de la sección de instrucción pública en el estado, profesor Victoriano González, elaboró una lista de

502 comunidades indígenas, carentes de cualquier servicio escolar y cuya demanda total estimada era del orden de 44,267 niños; por cierto, cifra superior a la población escolar atendida en esos momentos.³⁶

Así que cuando Benito Juárez Maza tomó posesión del cargo de gobernador, ya contaba con un estudio de dónde podrían instalarse los servicios de instrucción rudimentaria. Por cierto que, recién estallada una nueva rebelión en el Istmo de Tehuantepec, en el mes de noviembre de 1911, la llamada Asociación de Maestros Normalistas, con sede en la ciudad de Oaxaca, dio a conocer un estudio para atacar el asunto de la educación de la población indígena, en particular la enseñanza del idioma español.

En su trabajo, dirigido al gobierno estatal, propusieron la formación de maestros rurales en cada una de las 26 cabeceras distritales existentes en la entidad. Tal empresa estaría bajo la dirección de los profesores normalistas que ahí residieran, desarrollando con los aspirantes un programa de trabajo teórico práctico de un año de duración.³⁷

Con tal preparación, los promotores de la iniciativa esperaban que los docentes resultantes contarían con los elementos indispensables para desempeñar con acierto su misión educativa. Esa propuesta resultaba económica para el gobierno oaxaqueño, pues se proponía que a los maestros instruc-

³¹ *El País*, México, 22 de marzo de 1913.

³² Josefina Mac Gregor G., «El poder legislativo: fuerza incuestionable» en Varios, *Así fue la Revolución Mexicana*, México, 1985, t. 4, p. 625.

³³ Nemesio García Naranjo, *Discurso pronunciado por el señor licenciado..., secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes en la Cámara de diputados, el 4 de diciembre de 1913, con motivo de las facultades solicitadas por el ejecutivo para legislar en materia de instrucción pública*, México, Imp. del Museo Nacional del Museo de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, p. 4.

³⁴ *Estadísticas históricas de México*, México, INEGI-INAH, 1985, t. I, pp. 17, 98.

³⁵ AGEO, Educación, Junta Central de..., Estadística escolar, 1911 (marzo), estas cantidades no difieren en gran medida de las proporcionadas por el profesor y licenciado Juan Sánchez, delegado por el estado de Oaxaca a la segunda reunión del congreso nacional de educación primaria, celebrado en la capital del país en el año de 1911.

³⁶ AGEO, Educación, Junta Central, Correspondencia, 1911-1913 (julio-marzo), Centro. ff. 11-18.

³⁷ «Documentos para la historia. Ligero estudio de la Asociación de Maestros Normalistas sobre la manera de ilustrar a la raza indígena de nuestro estado» en revista *Educación...*, Oaxaca, Coalición de maestros y promotores bilingües del estado de Oaxaca, n. 1, marzo de 1990, pp. 22-26.

tores se les pagaría un sobresueldo de 20 pesos durante el tiempo que atendieran a los aspirantes, aparte de efectiva, pues a razón de un mínimo de cinco alumnos atendidos por cabecera distrital, en un año se contaría con más de 125 nuevos maestros.

Con ese ritmo de trabajo, se esperaba que en un lustro la educación de las razas indígenas quedaría ampliamente atendida y entonces decían: «habremos salido del apuro, con que nuestros indígenas sepan leer, escribir y contar».³⁸

Sin embargo, esta propuesta sin duda interesante, que retomaba elementos instructivos ya existentes, hasta donde sabemos no tuvo repercusiones prácticas.

Volviendo a lo central del relato, fue en 1912 ya con Benito Juárez como gobernador cuando llegó a tierras oaxaqueñas el primer instalador de escuelas rudimentarias en la entidad. Se trataba del señor Julio M. Platas, quien recorrió pueblos de los distritos de Teotitlán, Cuicatlán y Nochistlán.

Tras cumplir su visita, Platas informó al gobierno del estado que se le había autorizado fundar escuelas en las siguientes comunidades del distrito de Teotitlán: Santa María Teopoxco, Santa Cruz Acatepec, Huautla de Jiménez, San Miguel Huautla, Río de Santiago, Agua de la Rosa y Plan de San Andrés y Cuyamecalco y Santa Ana Chiquihuitlán del distrito de Cuicatlán.³⁹

Por disposición superior, el primer instalador fue trasladado al estado de Puebla y

en su lugar fue designado el profesor normalista de origen oaxaqueño, Cornelio Llaguno, quien desempeñaba actividades docentes en la capital del estado.⁴⁰

Para el verano de 1912, el nuevo instalador hizo del conocimiento de la administración estatal que la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes había aprobado la fundación de una decena de escuelas rudimentarias, con la salvedad de que la relación definitiva difería de la originalmente enviada por Platas, pues ahora no se limitaban a la región de la Cañada sino que se extendían a Valles Centrales, en el distrito de Tlacolula.

La distribución oficial comprendía cuatro centros en Cuicatlán, dos más que la lista primera; dos en Teotitlán y cuatro en Tlacolula. El oficio solicitaba que los respectivos jefes políticos de los distritos mencionados brindaran todo género de facilidades a efecto de hacer realidad tales autorizaciones.⁴¹

Fue en la primera quincena del mes de octubre de 1912, cuando se abrieron las primeras cuatro, ubicadas todas en el distrito de Tlacolula, siendo las comunidades beneficiadas las de: Santa María Guelacé, Santiago Matatlán, San Miguel del Valle y San Pablo Güilá. Para marzo del siguiente año se abrieron otras cuatro en Cuicatlán, en las comunidades de: Santa María Pápalo, San Andrés Teotitlán, San Juan Tlacoatzintepec y San Juan Zautla.⁴²

Al menos en el caso de las escuelas del distrito de Tlacolula, la matrícula que captaron fue menor a las cantidades que registraba el padrón escolar correspondiente y eso contando incluso a personas adultas que se inscribieron en los centros de Guelaxé y Matatlán.⁴³

El gobierno del estado estaba enterado de los movimientos de matrícula porque se le enviaba copia de la estadística escolar generada en cada uno de los centros abiertos en la entidad. Al mismo tiempo, se pidió que al personal docente se le eximiera del pago de los impuestos personales de capitación y del capital moral, tal como se aplicaba con los preceptores pagados por el gobierno oaxaqueño.⁴⁴

Como un medio para fortalecer a la instrucción rudimentaria en la entidad oaxaqueña, con fecha 4 de julio de 1913, el nuevo gobernador del Estado, Miguel Bolaños Cacho declaró obligatoria la enseñanza impartida por la Federación a través de las escuelas rudimentarias, asignando a las autoridades locales la responsabilidad de promover la efectiva concurrencia del alumnado a esas escuelas.

Al mismo tiempo, como un incentivo para que la población adulta de origen indígena se interesara en el aprendizaje de la lectoescritura, se estableció que todo

aquel que demostrara tener dichos conocimientos sería eximido del pago del impuesto de capitación. En artículo transitorio se estableció la vigencia del contenido del decreto a partir del 18 de julio de ese año, en memoria del presidente Benito Juárez.⁴⁵

Aunque tal disposición fue en su momento motivo de elogio por parte de la Sociedad Indianista Mexicana, y del propio Manuel Briosio y Candiani, quien no obstante su alejamiento formal del asunto seguía pendiente de la marcha de la instrucción rudimentaria, no tenemos a la mano elementos que ayuden a precisar algunas de las repercusiones prácticas de dicho decreto, entre otras cosas porque, por contingencias de la situación política interna, en particular porque el gobernador Bolaños Cacho tuvo que abandonar el cargo en el verano de 1914, tras de haber suspendido temporalmente las asignaciones presupuestales de los ramos de justicia e instrucción pública.⁴⁶

Tras la salida del gobernante oaxaqueño y del propio titular del gobierno federal, Victoriano Huerta, a partir del segundo semestre de 1914 se abrió un período de reacomodo de las fuerzas revolucionarias en el país y lo mismo ocurrió en el interior del estado, lo que afectó al sistema educativo en su conjunto, en particular al de competencia federal.

³⁸ *Ibid.*, ff. 59, 60.

⁴⁰ La demanda de exención fue aceptada. *Ibid.*, ff. 59, 60.

⁴⁵ *Periódico oficial del gobierno del estado de Oaxaca*, Oaxaca, t. XXXIII n. 57, 16 de julio de 1913, pp. 2-3.

⁴⁶ Uno de los cargos del llamado Plan de la Sierra que fue la bandera de los desafectos a Bolaños Cacho fue precisamente la supresión del sistema educativo local. La salida forzada del mandatario ha dejado en el olvido otra iniciativa suya expedida en febrero de 1914, al suspender la vigencia de las escuelas de 3a. clase por inoperantes, sustituyéndolas por las llamadas escuelas unitarias de segunda clase y las denominadas de enseñanza mínima, con duración -éstas últimas- de dos años y con un programa similar a las federales rudimentarias.

³⁹ *Ibid.*, p. 26. La iniciativa la firmó una comisión integrada por los profesores Isaac Cancino Gómez, Policarpo T. Sánchez, M. Quiroz Martínez, Alfonso Sánchez Ortega y Apolonio L. Aguilar.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 20.

⁴¹ *Ibid.*, f. 26.

⁴² *Ibid.*, f. 37. De esta nueva lista, el distrito que sufrió abundante merma fue el de Teotitlán con cinco escuelas.

⁴³ *Ibid.*, ff. 56, 58.



No obstante lo anterior, todavía en septiembre de 1914, siete escuelas rudimentarias oaxaqueñas reportaron informes estadísticos a la sección respectiva de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes; las otras tres estaban cerradas por falta de maestros. El entonces inspector de esta modalidad educativa en Oaxaca, profesor Isaac Cancino Gómez —uno de los firmantes del estudio normalista de 1911— señaló a sus superiores que la asistencia media en los últimos tiempos oscilaba entre 10 y 26 alumnos, debido a las epidemias de sarampión y viruela que hacían estragos entre la población infantil y a la escasez de

granos básicos en dichas comunidades, lo que propició la emigración de familias enteras en busca de mejores condiciones de vida y por lo tanto la separación de los alumnos de sus escuelas.⁴⁷ El curso posterior de los acontecimientos político-militares en lo que fue el llamado período de la lucha de facciones, que sacudieron al país a fines de ese año y durante todo el siguiente, clausuraron por la vía de los hechos la experiencia de la instrucción rudimentaria. Después de manera formal lo haría la nueva constitución política de 1917, al descargar en los municipios la responsabilidad de proporcionar educación pública.⁴⁸

⁴⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Instrucción Pública y Bellas Artes, 1914, vol. 311, exp. 19, fojas 1-10.

⁴⁸ Ernesto Meneses Morales, *op. cit.*, pp. 184-89.

En el caso del estado de Oaxaca, durante la administración militar carrancista del general Juan Jiménez Méndez (1917-1919), su gobierno sostuvo 4 escuelas llamadas «rudimentarias», mientras que 88 ayuntamientos hacían lo propio con igual número de servicios escolares de la misma categoría.⁴⁹

Conclusiones

La propuesta de instrucción rudimentaria, más allá de sus motivaciones políticas inmediatas, dar oxígeno al régimen porfirista moribundo, resulta significativa porque el objeto de su atención eran los grupos indígenas del país, hasta entonces excluidos de la red escolar.

El sistema de instrucción rudimentaria que funcionó en algunas de las entidades del país entre 1911 y 1914, fue el primer intento de los regímenes federales por intervenir en el campo educativo a escala nacional.

Esa intervención federal no estuvo exenta de variados cuestionamientos y dificultades con algunos gobiernos de los estados. Además de que la inestabilidad política propia del país en ese período actuó como freno para la realización de los objetivos de la instrucción rudimentaria, al desviar los fondos indispensables al terreno militar.

La puesta en práctica de este proyecto en una entidad como el Estado de Oaxaca, con su avasalladora presencia étnica, mostró las dificultades de avanzar efectivamente en el terreno de la educación para la mayoría de los oaxaqueños.



La experiencia de la instrucción rudimentaria fue valorada en sus limitaciones por los gobiernos de «la Revolución hecha gobierno» al crearse, en 1921, la Secretaría de Educación Pública. En ese sentido puede hablarse de que la instrucción rudimentaria, con todos sus escollos, fue un antecedente de lo que con el tiempo se ha llamado el sistema de educación indígena.

⁴⁹ Juan Jiménez Méndez, *Informe sobre su gestión gubernativa en el estado de Oaxaca, 1917-1919*, Oaxaca, 1920, p. 25.



Etnias y recursos forestales en México

Alvaro González R.
Nemesio J. Rodríguez*

Introducción

Se estima que México pierde anualmente superficies boscosas y selváticas que varían entre 370,000 y 800,000 ha., frente a una reforestación que durante 1960-1991 cubrió únicamente 432 mil ha. Esto significa que en 31 años sólo se logra recuperar lo perdido de dos a seis meses, según sea el caso¹. Según el World Resources Institute, México ocupa el sexto lugar mundial en el rubro de deforestación. A esto hay que agregar que los sistemas de manejo promovidos por empresas paraestatales y privadas han mermado no sólo la cantidad de bosques sino también su diversidad y composición genética². A pesar de este alarmante ritmo de deforestación, el país

cuenta aún con una considerable superficie forestal, sobre cuya cuantificación existen diversas estimaciones. Una fuente oficial reciente habla de 25.5 millones de ha. de bosques de coníferas y latifoliadas, 24.1 de selvas tropicales y 21.6 de zonas forestales perturbadas³. Otra fuente habla de 24.5 de bosques templados y reduce a 14.5 las áreas tropicales, con 17.8 millones de superficie deforestada y 85 de zonas semiáridas⁴.

De acuerdo a la tenencia de la tierra, 33% de la superficie arbolada pertenece a ejidos y/o comunidades agrarias, siendo el resto propiedad privada, bajo la modalidad de pequeña propiedad y algunas áreas de terrenos nacionales.

*Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF-Oaxaca) y Programa de Monitoreo y Desarrollo A.C., respectivamente.

¹ Carlos Cortez Ruiz, «El sector forestal mexicano. ¿Entre la economía y la ecología?» en *Revista de Comercio Exterior*, Vol. 43, No. 4, abril, México, 1993, p. 370.

² Cfr. Vanessa Halhead, «Social Dimensions of Forest Utilization» en Downing, E. Theodore *et al. Development or Destruction*, US Man and Biosphere Program, Washington, 1992, p. 160, Torres, Bárbara, 1987:6-11, «El impacto biológico de la explotación forestal en Sierra Juárez» en Archivo CADAL, Mecanuscrito, Oaxaca, 1987, pp.6-11, o Yolanda Lara Padilla, «Posibles impactos de las reformas del artículo 27 sobre los recursos forestales de México», en *El Cotidiano*, año, No. 48, junio. UAM-Iztapalapa, México, 1992, pp. 13-15.

³ SARH-Subsecretaría Forestal, *Inventario nacional forestal de gran visión: México 1991-1992*. México, 1993. Páginas 13 a 15.

⁴ Datos de SARH citados en Ma. Isabel Melchor S., «Favorecerá el TLC la reforestación en bosques mexicanos» en Periódico *El Financiero*, Economía, marzo 30, México, 1993, p. 6a.

Cuadro 1.
Áreas forestales y selváticas por región

Región	Bosques	Selvas	Áreas Perturbadas	Muy Perturbadas
Noroeste	11,571,110	5,837,082	2,393,552	1,408,315
Noreste	2,329,765	1,738,236	1,902,623	587,210
Centro	8,304,274	4,366,662	5,415,408	547,750
Sureste	3,313,197	12,187,383	8,371,418	1,004,775
Total	25,518,346	24,129,363	18,083,101	3,548,050
%			36.42	7.14

Fuente: Elaborado con datos de SARH, 1993, cuadros 3,4,6, pp.14-16.

Las principales áreas de bosques (coníferas, latifoliadas y mesófilas) se ubican en siete estados: Chihuahua, Durango, Jalisco, Oaxaca, Guerrero, Michoacán y Chiapas, que cubren 69% del total nacional. Las selvas medias y altas se concentran en un 65% en tres estados: Campeche, Chiapas y Quintana Roo⁵. En conjunto, estamos hablando de territorios habitados por 24 grupos étnicos: tarahumaras en Chihuahua; tepehuanos en Durango; huicholes y coras en Jalisco; tarascos en Michoacán; mayas en Campeche y Quintana Roo; cuicatecos, chinantecos, mazatecos, mixes, mixtecos, zoques, chontales, chatinos y zapotecos en Oaxaca; lacandones, tzeltales, tzotziles, zoques y tojolabales en Chiapas, y amuzgos, mixtecos, tlapanecos y nahuas en Guerrero.

Como se ve, gran parte de los bosques y selvas del país se localizan en territorios indígenas, si bien la pérdida acelerada de la superficie arbolada y su deficiente aprovechamiento comercial, no es responsabilidad absoluta de sus propietarios. Esto, debido a que hasta hace poco tiempo los indígenas y campesinos mestizos, vía concesiones voluntarias o forzosas a empresas paraestatales o privadas, eran mera mano de obra barata, sin decisión alguna en el aprovechamiento de sus recursos forestales, como acontecía en Chihuahua con PRO-FORTARAH, o en Oaxaca con la Papelera Tuxtepec y las empresas Pandal y CIBO. Hasta 1975, solamente de 2 a 3% de la producción forestal nacional era responsabilidad directa de las comunidades y/o ejidos forestales⁶.

⁵ SARH, *op.cit.* 1993:34, cuadro 3.

⁶ Para 1985, la proporción subió a 17%. Alfonso González, en el *Cotidiano*, *loc. cit.* p. 5. Hasta 1986 (Ley Forestal) y su reglamento en 1988, se reconoció la participación de los dueños del recurso forestal. La nueva Ley Forestal retrocede al minimizar su importancia, cfr. C. Cortez, Ruiz, *op. cit.* p. 373, incluyendo nota 2.

Cuadro 2
Bosques, Selvas y Grupos Étnicos*

Estado	ha.	Bosques/Selvas en comunidades indígenas	% indígena**
Campeche	1,651,522	1,370,171	82.9
Chiapas	700,381	439,579	62.7
Chihuahua	2,419,296	1,457,145	60.2
Durango	2,306,873	321,537	13.9
Guerrero	787,843	189,360	24.0
Hidalgo	104,712	43,097	41.1
Jalisco	693,999	132,220	19.0
México	223,219	56,350	25.2
Michoacán	545,396	117,959	21.6
Morelos	36,172	1,782	4.9
Nayarit	500,727	203,430	40.6
Oaxaca	2,148,031	1,521,970	70.8
Puebla	142,283	52,934	37.2
Querétaro	48,620	5,928	12.1
Quintana Roo	1,698,890	1,698,890	100.0
San Luis Potosí	197,507	20,784	10.5
Sonora	275,556	7,030	2.5
Tabasco	94,684	8,015	8.4
Tlaxcala	20,209	4,526	22.3
Veracruz	270,802	67,911	25.0
Yucatán	270,168	270,168	100.0
Total	22,918,148	8,033,686	35.0

Fuente: Elaborado con datos de Maya Lorena Pérez Ruiz, 1993, (cuadros 24 y 26-28).⁷

*Los estados que no se mencionan es porque no hay superficies arboladas en áreas indígenas.

**En relación con hablantes de lenguas indígenas de 5 años y más.

⁷ Maya Lorena Pérez Ruiz, «Los pueblos indígenas y los recursos forestales en cifras» en *Diagnóstico de las zonas forestales y estrategias para los pueblos indígenas que viven en ellas*, (en prensa). México.

Los programas oficiales de desarrollo rural que han impulsado la ganaderización y la apertura de zonas vírgenes a la agricultura comercial, han contribuido decisivamente a la pérdida o transformación de las áreas boscosas⁸. Actualmente, la mayor parte de la superficie de las comunidades y ejidos está en terrenos de pastos naturales, agostaderos o tierra enmontada con vegetación secundaria, como efecto de las políticas agropecuarias impulsadas de manera decidida a partir de la década de los cuarenta⁹. Gran parte de esos terrenos fueron anteriormente áreas boscosas y/o selváticas¹⁰.

Las etnias de México presentan grandes similitudes formales entre sí, pero también existen divergencias notables. Estas últimas deben resaltarse especialmente al elaborar cualquier proyecto o política forestal. En términos macro, las sociedades indígenas que habitan el país pertenecen a dos grandes tradiciones culturales: la civilización agrícola mesoamericana del centro y sur de México y los grupos seminómadas del norte y noroeste. Desde la perspectiva de la participación de las dos grandes áreas culturales indígenas con el resto del país, se puede afirmar que presentan estos rasgos comunes:

- a) Despojo territorial continuo,
- b) pérdida de conocimientos y técnicas

tradicionales sobre el uso y aprovechamiento de los espacios ecológicos y sus recursos,

c) cambios e imposiciones en los modelos tecnológicos, sin capacitación ni comprensión de sus efectos,

d) subordinación política y económica, y

e) erosión cultural que se transforma en pérdida de identidad étnica y lingüística¹¹

Por otra parte, las diferencias de percepción entre ambas vertientes culturales se expresan en formas diferenciadas de organización social y productivas, no obstante participar de formas de relación y entendimiento de la naturaleza conceptualmente similares. La comprensión similar de la naturaleza se manifiesta no sólo en estructuras ideológicas y filosóficas semejantes entre las sociedades indígenas de México. La similitud tiene también un componente utilitario básico común: el manejo diferenciado e integral de los recursos naturales. Así, mientras los núcleos indígenas presentan formas productivas basadas en un manejo múltiple y diferenciado de los recursos, los programas oficiales insisten en parcelar la realidad e imponen planes de desarrollo inconexos, donde no hay articulación ni coherencia entre lo que se propone en el ámbito forestal, con el agrícola y el pecuario. Esta fragmentación está detrás



del fracaso de muchos proyectos oficiales y, por tanto, del desperdicio de millones de pesos, de la pérdida de recursos bióticos, del detrimento de la autonomía e identidad étnica y la credibilidad en el aparato gubernamental.

Los procesos históricos desiguales, los niveles específicos de integración y adecuación al mundo externo, más las diferencias ecológicas en el hábitat, han marcado pautas sociales, económicas y culturales variadas para las etnias, que dificultan hacer generalizaciones y planificaciones en torno a conceptos como «etnias» o «grupos indígenas» en abstracto.

Esto es evidente, pues al interior de cada etnia existen factores diferenciales: variantes lingüísticas, geografía y marco económico regional, o, yendo más lejos, presencia de estratos socio-económicos al interior de las comunidades y pueblos, sin mencionar las fragmentaciones ocasiona-

das por las disputas políticas o de corte religioso.

A pesar de las diferencias innegables, y muchas veces debido a ellas, desde principios de los años ochenta muchos pueblos indígenas han venido buscando formas de organización para controlar autónomamente el manejo y aprovechamiento comercial de sus recursos maderables, si bien la fabricación y venta de diversas manufacturas y artesanías de madera es una tradición añeja en muchas comunidades del país, especialmente en Michoacán, Guerrero, Chiapas y Oaxaca.

De acuerdo a la relación existente entre el bosque, el grado de organización de sus propietarios, el nivel técnico y la infraestructura, más la inversión existente, podemos hablar de siete escenarios forestales en México:

a) bosques donde nunca o de manera esporádica se realiza extracción comercial, y, por ende, se cuenta con un nivel organizativo para la producción forestal nulo o incipiente. Son zonas donde no hay infraestructura caminera ni inversión pública o privada.

b) bosques bajo una organización forestal incipiente o en proceso de consolidación en el manejo autónomo de recursos y ausencia de infraestructura extractiva y red caminera inexistente. Son zonas con nula o muy escasa inversión pública y privada.

c) bosques bajo una organización forestal incipiente o en proceso de consolidación en el manejo autónomo de recursos y una infraestructura extractiva y caminera obsoleta. Prevalece una baja inversión pública y privada.

⁸ La superficie ganadera pasó de 38.8 millones de ha. en 1940 a 100 millones en los setenta. C. Cortez, Ruiz, *op. cit.*, p. 371.

⁹ Pastos naturales o agostaderos 54,189,080 ha. frente a 20,307 289 agrícolas y 16,480,525 de bosque y/o selva. INEGI, *Encuesta nacional agropecuaria ejidal 1988*, México, 1990, p. 27.

¹⁰ Están los casos de las colonizaciones en tierras tropicales: La Chontalpa y Balancán-Tenosique en Tabasco; Marqués de Comillas en la selva Lacandona y Uxpanapa en Veracruz, donde la ganaderización provocó el desmonte de amplias zonas arboladas.

¹¹ S. Nahmad, A. González, M. Rees, *Tecnologías indígenas y medio ambiente*, CECODES. México, 1988, p.23.

d) bosques bajo una organización forestal consolidada en el manejo autónomo de recursos y una infraestructura extractiva y caminera adecuada, pero con limitaciones en el acceso al mercado y niveles medios de inversión pública y/o privada.

e) bosques bajo una organización forestal sólida en el manejo autónomo de recursos y una infraestructura extractiva y cami-

nos, una infraestructura extractiva y caminera adecuada y un acceso amplio del mercado. Posibilidades de alta inversión pública y privada y acceso a créditos.

g) Bosques bajo una organización forestal sólida en el manejo autónomo de recursos, una infraestructura extractiva y caminera obsoleta, pero con acceso al mercado. Posibilidades de alta inversión pública y privada y acceso a créditos.

Un ejemplo de la heterogeneidad anterior lo tenemos en Oaxaca: 38% de comunidades tiene áreas forestales susceptibles de explotación pero no se cuenta con estudios sobre su capacidad extractiva; 6.4% tiene permisos de extracción forestal pero no los ejerce; 15.8% los tiene pero concede sus terrenos a diversas empresas; 21% cuenta con algún tipo de empresa comunal forestal; 8.2% sólo corta y pone a pie de brecha la madera y 4.7% corta y transforma principalmente la madera, en igual proporción realiza procesos de industrialización y dispone de servicios técnicos propios¹². Algunas de estas organizaciones han tomado la iniciativa en sus propias manos en varios aspectos, pero sin romper los lazos con el Estado, pues siguen solicitando recursos financieros provenientes de los programas oficiales (UCEFO, UZACHI, Maderas del Pueblo, COCOEFO, etc.). Otras son meros membretes, con escasa o nula representatividad al interior de sus comunidades. Son producto de iniciativas oficiales destinadas a justificar proyectos creados de manera vertical (ARIC Forestal, algunos Comités de Fondos Regionales, etc.) Esta



nera obsoleta, y limitaciones de acceso al mercado. Con acceso a créditos y convenios de inversión pública y privada.

f) bosques bajo una organización forestal sólida en el manejo autónomo de recur-

¹² Datos de SARH, citados en Carol Zabin, «The market for wood in Oaxaca». Manuscript report on field work for the Inter American Foundation, (June 16-July 3.), 1993G, p.8.

es una situación que se repite en todo el país.

Comunidades y superficie forestal

Según cifras oficiales, de un total de 28,058 comunidades y ejidos, 9,047 cuentan con áreas boscosas o selváticas. De éstas, sólo 1.70% (479) tienen como actividad principal la extracción forestal¹³. Estas cifras aluden a los núcleos agrarios donde predomina como forma básica de subsistencia la comercialización formal de recursos silvícolas, especialmente los maderables. Si bien estas unidades tienen como actividad primordial a la forestal, ninguna de ellas vive estrictamente de lo que obtiene de la explotación forestal. En México no existe ninguna comunidad, ejido o pequeña propiedad que pueda subsistir exclusivamente de lo obtenido en la extracción comercial del bosque. Los estados donde se concentran estos ejidos y/o comunidades son los que proporcionan los mayores contingentes de migrantes a la frontera y Estados Unidos: Durango, Chihuahua, Michoacán, Jalisco y Oaxaca, pues las actividades agropecuarias, incluyendo las forestales, han sido incapaces de retener a la población mediante la creación de empleos o la generación de ingresos suficientes.

Comparando ese exiguo número con los 9,047 ejidos y/o comunidades que cuentan con el recurso, resalta aún más que la explotación comercial del bosque no es todavía una opción económica atractiva para las comunidades y ejidos, debido a las



múltiples carencias que para su aprovechamiento se tienen, entre las que destaca la falta de una cultura forestal comercial.

A esto hay que agregar otras 171 unidades cuya fuente económica básica es la recolección de diversos productos, muchos de ellos situados en las áreas forestales o selváticas de uso común, como es el caso de la leña, hongos, ixtle, palma real, resinas, barbasco o la candelilla y lechugilla en áreas de matorral seco.

Es necesario resaltar, aparte de las importantes concentraciones indígenas en los estados con grandes superficies arboladas, el hecho de que casi 60% de las superficies de bosques y selvas del rubro en el resto del país se ubican en áreas de fuerte concentración indígena. Esto significa que si bien hay partes del territorio nacional donde la población de habla indígena es escasa, su presencia se acentúa precisamente en las áreas boscosas y selváticas, resaltando aún más la importancia que los grupos étnicos tienen como propietarios de tales recursos.

¹³ INEGI 1990. *op.cit.*

Cuadro 3
Ejidos y/o Comunidades con extracción forestal como actividad económica principal

Estado	Nº de ejidos y/o comunidades	Con extracción forestal	%
Durango	287	138	48.0
Chihuahua	273	105	38.4
Michoacán	573	51	8.9
Quintana Roo	261	29	11.1
Jalisco	442	20	4.5
México	481	17	3.5
Oaxaca	848	15	1.7
Coahuila	77	7	9.0
Sinaloa	214	7	3.2
Puebla	307	6	1.9
Veracruz	1,264	6	0.4
Sonora	100	6	6.0
Guanajuato	48	5	10.4
Baja California Sur	2	1	50.0
Total	5,177	479	9.2
Otros estados con comunidades y/o ejidos con recursos forestales	3,870	0	0.0

Fuente: Elaborado con datos de INEGI, 1990, Maya L. Pérez Ruiz, 1993.

Cuadro 4
Número de ejidos y comunidades con superficie de bosque y/o selva y 31% o más de hablantes de lenguas indígenas.

Estado	ha.	Nº de ejidos Comunidades	ha. con 31% o más de hablantes	%
Chihuahua	2,419,296	273	823,994	34.05
Durango	2,306,873	287	321,537	13.93
Oaxaca	2,148,031	848	1,207,797	56.22
Quintana Roo	1,698,890	270	1,028,803	60.55
Campeche	1,651,422	275	848,290	51.36
Guerrero	787,843	535	152,096	19.30
Chiapas	700,381	1,123	401,242	57.28
Resto del país	4,767,789	5,436	2,858,000	59.94
Total	16,480,525	9,047	5,088,379	30.87

Fuentes: INEGI, 1988 y 1990 en Maya Lorena Pérez Ruiz.

Etnias y bosques

La manera en que los grupos indígenas se han convertido en habitantes del bosque se puede resumir de la siguiente forma:¹⁴

1. Grupos indígenas que han vivido en bosques y selvas desde épocas prehispánicas.
2. Grupos indígenas desplazados de zonas agrícolas hacia montes y selvas por la Conquista, y
3. Beneficiarios del reparto agrario posterior a la Revolución, donde entre

1950-1980 se distribuyeron grandes áreas de bosques y selvas, convertidas muchas de ellas por el «desarrollismo» en zonas de explotación ganadera¹⁵ Aquí se incluyen tanto grupos indígenas como mestizos, que culturalmente poseen en gran proporción un bagaje tecnológico agropecuario básicamente indocolonial, con algunos añadidos provenientes de su relación con el «integracionismo» y el «desarrollismo»¹⁶

¹⁴ Cuauhtémoc González Pacheco. 1993:6, «Los bosques y selvas de México», en *Regeneración*, No. 21, marzo. Primera parte. Oaxaca.

¹⁵ Simplemente se estima que la Selva Lacandona pierde anualmente alrededor de 14 mil ha. como consecuencia de la colonización y la ganaderización. Carlos Cortez, R., *op.cit.*, p. 371.

¹⁶ Sobre las tecnologías agrícolas tradicionales y los efectos del desarrollo, *cfr.* Álvaro González R., →

Si consideramos el factor lingüístico, en el país hay 376 municipios cuya proporción de hablantes mayores de 5 años de alguna lengua indígena es de 70% o más. Estos municipios, que representan 1,230 ejidos y/o comunidades, poseen 2,285,664 ha. de bosques y/o selvas. En otros 236 la población indígena oscila entre el 31 y el 69%; ahí se localizan 3,175,952 ha. de áreas arboladas distribuidas en 2,215 ejidos y/o comunidades.¹⁷ En aquellas zonas donde la presencia indígena es menor a 30% y mayor a 9%, se encuentran 1,098 ejidos y/o comunidades con bosque o selva, en una superficie arbolada de 2,572,070 has. En conjunto estamos hablando de 8,033, 716 has., que representan 16% o 20% de la superficie arbolada del país.¹⁸

La gran diferencia en relación con el concepto y uso de la naturaleza entre las sociedades indígenas y el resto de la sociedad es eminentemente cultural: «el espacio territorial indígena no es, como en el caso occidental, únicamente el lugar de donde se obtienen los recursos, sino que se convierte en un área colectiva y sagrada. Se transforma no sólo en bienes materiales sino en una realidad sobrenatural, ya que el medio ambiente no es visto exclusivamente como una fuente de extracción, pues representa, además, la morada de sus ancestros, de las

fuerzas naturales que rigen su universo y de cuya explicación se desprenden los mitos y leyendas que conforman su historia social y regulan su relación con el medio».¹⁹

Existe un ejemplo que pone de manifiesto el abismo presente entre la visión india y la no india. Estudios lingüísticos entre los zapotecos y chinantecos de la sierra Juárez, en Oaxaca, mostraron que conceptos como «desarrollo» y «progreso» no existen en sus estructuras discursivas: «El conflicto que se deriva es que no se tienen claros aun los mecanismos que concilien el mantenimiento de la cultura con las propuestas y efectos de los programas de desarrollo... Hay que recalcar que los vocablos de desarrollo y progreso no son traducibles en las lenguas indígenas y que la búsqueda de sus equivalentes en español con términos como 'poder realizar', 'alcanzar', 'conocimiento' o 'sabiduría', se refieren a conceptos que aluden no a una concepción lineal propia del mundo occidental, sino a una cíclica, característica de las culturas de Mesoamérica».²⁰

Sin embargo, el proceso de integración y mercantilización de las economías rurales ha impulsado a muchas comunidades y ejidos indígenas a comercializar, voluntaria o involuntariamente, sus recursos forestales. Los efectos han sido generalmente

adversos, pues a los impactos ambientales derivados de prácticas poco adecuadas, hay que añadir los sociales, donde la incompreensión oficial de las culturas indígenas provoca serios desajustes al interior de sus estructuras organizativas y productivas, generando conflictos internos y distorsiones severas en sus formas de vida.

En términos de bienestar social, la explotación forestal comercial no se ha traducido en avances significativos: los habitantes de esas áreas siguen formando la parte más baja de la pirámide social en aspectos como nutrición, salud, ingresos, servicios y educación formal.

Este esquema de escaso beneficio para las comunidades se ha revertido en algo con el surgimiento de las organizaciones forestales. Las formas de redistribución de los ingresos generados por la explotación

comercial varían grandemente. En algunos casos se emplean para obras de servicio comunitario, si bien esto representa una descapitalización constante de la empresa. En otros, las ganancias se reinvierten en bienes de capital, en capacitación, o, simplemente, se ponen en el banco para generar intereses y reinvertirse posteriormente. Otro uso común de las ganancias es aprovecharlas para apoyar otras actividades productivas, especialmente las agrícolas y pecuarias. Donde la organización es incipiente o inexistente, es frecuente la corrupción entre las autoridades comunales y ejidales y empresarios, quedando poco o nada como beneficio directo a las poblaciones de las comunidades y ejidos.

En este amplio espectro, a pesar de sus semejanzas culturales generales, las comunidades y ejidos indígenas presentan una

«Agricultura indígena y modernización ¿matrimonio desastroso?», en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. L, Nos. 3-4, abril-septiembre. México, pp.309-342.

¹⁷ INEGI, 1990, citado en Maya L. Pérez Ruiz, *op. cit.* pp. 9-10.

¹⁸ Maya Lorena Pérez Ruiz, *op. cit.* p. 2, sección I, párrafo 1.1. y cuadro 1 para áreas boscosas en territorios indígenas.

¹⁹ S. Nahmad, A. González y M. Rees, *op. cit.* pp. 20-21.

²⁰ Ma. Teresa Pardo y Pedro Lewin, *loc. cit.* en Álvaro González R. y María Teresa Pardo, en A. González y Marco Antonio Vásquez, *Etnias, desarrollo, recursos y tecnologías en Oaxaca*, (Introducción), CIESAS-Gobierno de Oaxaca, 1992. México, pp. 14-15.



gran diversidad de estructuras organizativas y sociales internas, como el manejo y repartición interna de la tierra, las disposiciones del uso de las áreas comunales, los sistemas de cargos y responsabilidades de las jerarquías cívico-religiosas, la filiación religiosa, el peso de la Asamblea, el papel de las autoridades civiles y agrarias no tradicionales, la elección de autoridades, el papel de los ancianos, la participación política partidista, la presencia de diversos grupos de interés al interior de las comunidades y/o ejidos, las formas de redistribución económica, etcétera.

Esos factores diferenciales hacen difícil aspirar a una política forestal homogénea. El ignorar o minimizar estos aspectos está detrás del gran fracaso de los programas de desarrollo de corte lineal y vertical. Querer hacer empresarios forestales por igual a huicholes de Jalisco, que jamás han explotado comercialmente sus bosques, junto a purépechas de Michoacán, con una gran tradición de producción forestal comercial formal e informal; o bien querer aprovechar bajo los mismos enfoques técnicos bosques ecológicamente diversos en su composición o estado de conservación, resultará, a todas luces, negativo.

La complejidad del problema se agudiza si añadimos al universo indígena forestal las variantes presentes a nivel regional y

nacional en aspectos como la infraestructura caminera, las desigualdades en el manejo y conocimiento de aspectos técnicos y capacitación laboral y administrativa, los variados sistemas de manejo de recursos, las presiones de grupos conservacionistas, las características específicas del mercado e inversionistas regionales, las condiciones políticas concretas, los problemas derivados de las indefiniciones agrarias y las especificidades ecológicas y de conservación de los bosques y selvas tropicales.

Frente a estas consideraciones, resalta el simplismo homogeneizador de las fórmulas de los programas oficiales. Esto es por ser diseñados al vapor, sin una base de estudios y diagnósticos técnicos, ambientales y sociales sólida, donde el inmediatismo suple a las proyecciones de mediano y largo plazo. La constante negativa de la burocracia para considerar las recomendaciones de investigadores y especialistas, impiden contar con información técnica y social adecuada sobre sus universos de acción. La política del hágase todo de nuevo, consecuencia del sistema sexenal, no permite aprovechar experiencias pasadas, ni, por tanto, contar con una base de planeación e información confiable. En México, las instituciones no tienen memoria histórica: no es políticamente adecuado.

El destino de los extranjeros La transfiguración cultural chontal

Miguel Alberto Bartolomé
Alicia M. Barabas
INAH-Oaxaca

Chontal significa "extranjero" en nahuatl. Y efectivamente, fueron extranjeros en Oaxaca, ya que formaban parte de un grupo lingüístico alóctono, el hokano, probablemente llegado desde el norte del litoral pacífico hacia el año 750 d.c., desplazándose por la costa (Marcus Winter, 1990:136). Las primeras noticias hispanas destacan que los miembros de esta cultura no constituían una entidad política unitaria en vísperas de la invasión. La evidencia de grupos locales autónomos (P. Gerhard, 1986:201), permite sugerir la presencia de una estructura política polisegmentaria y no centralizada, en la que predominaba un patrón de asentamiento disperso. Es decir una sociedad basada en comunidades locales independientes, las que eventualmente pueden asociarse con base en jefaturas integradoras más o menos permanentes. Se puede también proponer la existencia de tres áreas diferenciadas en términos políticos, culturales e incluso lingüísticos, que reflejan especiales formas de integración de los segmentos: Costa, Sierra y Valles. En la costa los nucleamientos más importantes eran Huamelula, Astata y Mazatlán, vinculados a la explotación de las salinas y

de la pesca, manteniendo al mismo tiempo un activo comercio con los nahuas asentados en Huatulco. La zona costera de Oaxaca constituía un importante corredor cultural, por lo que arqueológicamente se registran influencias diversas, que dieron un cariz singular a la manifestación local de la cultura chontal. A su vez, las faldas y cumbres de la Sierra Madre del Sur (en la franja de los 2,000 m) son el ámbito de los montañeses. Esta región presenta una marcada diferenciación lingüística con la costera, hasta el punto de no poder comunicarse entre ambas. Finalmente tendríamos el área de Tequisistlán, idiomáticamente afín con los montañeses (Burgoa, 1674); ya que estaría integrada por grupos de pobladores de las sierras, que descendieron hacia los valles de la falda opuesta de la Sierra madre, por donde pasaba la ruta prehispánica de tránsito hacia el Istmo de Tehuantepec. La frecuente relación intercultural determinó una progresiva "zapotequización" del área. La información demográfica es escasa, pero se puede proponer que para la segunda mitad del S. XVI la población sería de unas 32,000 personas,¹ aunque ya habían experimentado las enormes mermas

¹ Una tasación de 1570 sobre Nexapa (zona alta) asienta la existencia de 2,100 tributarios (P. Gerhard, 1986:204), es decir unas 9,450 personas (4.5 x t.). La relación Geográfica de 1580 para Tehuantepec (R. Acuña, 1984:110)→

resultantes de las primeras epidemias. Tal vez, antes de la llegada de los europeos la cultura chontal contaría entre 50 y 100,000 miembros.

Medio Ambiente y Economía

El actual territorio de los Chontales se ubica en el sureste del estado y se extiende desde la Sierra Madre del Sur y los lomeríos descendentes hasta el Océano Pacífico. La geografía y los medioambientes asociados constituyen fronteras naturales significativas para este grupo, por lo cual se mantiene la tradicional división en una subregión Chontal Alta o de la Sierra y otra Chontal Baja o de la Costa. La subregión de los Valles, donde está Tequisistlán, en la actualidad ha dejado de ser lingüística y culturalmente chontal. Cada subregión presenta también variaciones ecológicas internas. La Sierra, con alturas que oscilan entre los 2,400 y los 1,000 msnm, tiene grandes diferencias climáticas, pluviométricas y edafológicas. Sus ecosistemas son aprovechados para distintas actividades productivas, realizadas en forma complementaria, en las que aún se emplean recursos tecnológicos tradicionales. En las zonas más altas predomina el pino-encino, el clima es frío y el terreno accidentado y escarpado, aunque los suelos son en su mayoría relativamente fértiles. En el "cerro" se cultiva maíz criollo (ciclo de seis meses),

calabazas, chiles, frijoles, habas y trigo, principalmente para autoconsumo. En franjas intermedias se cultiva café (v.g. Topiltepec). En las zonas más bajas, de cañadas y vegas de río, la vegetación dominante es la selva baja caducifolia, el clima es templado y el terreno más fértil. En estas tierras de aluvión se encuentran pequeñas áreas de regadío destinadas a la producción de tubérculos, hortalizas y frutales; y también tierras de humedad en las que se cultivan otras variedades de los mismos productos de la milpa (ciclo de tres meses). En toda la región se practica la ganadería en pequeña escala y se cultivan distintos tipos de maguey con los que se elaboran fibras, medicinas y, principalmente, mezcal en los trapiches domésticos. El corte de bosque maderable para comercialización es reducido y se realiza principalmente en Petaltepec. Se supone que las alteraciones ambientales han mermado la rica variedad de especies animales y disminuido la caza y la pesca. Esas actividades tenían antes gran importancia para este pueblo de tradición cazadora, aunque mesoamericanizado, como lo muestra la supervivencia de numerosos rituales asociados a la caza (P. Carrasco, 1960). No obstante la recolección es todavía una importante fuente de alimentos: zapote negro, nanche, ciruelas, mangos, hongos, chepiles, berros, epazote, mostaza, nopales y chapulines, entre otros, forman parte de la dieta de los serranos. Las tierras son comunales —aunque existe una

informa que Tequisistlán tenía en el pasado 4,000 tributarios o sea 18,000 personas. No contamos con cifras para la población prehispánica de Astata, Huamelula y Mazatlán, aunque toda la región de la costa que incluía a Huatulco y Pochutla, albergaba en 1550 a 3,000 tributarios (P. Gerhard, 1986:128), de los cuales quizás un millar, 4,500 personas, fueran chontales. La suma de las tres áreas da 31,950 habitantes.

suerte de propiedad privada autorizada por la comunidad— y al parecer suficientes para que la mayoría pueda lograr cosechas que aseguren el sustento anual de la familia, si se ha sembrado en el lugar adecuado y el clima resulta propicio. Por otra parte el huerto del solar provee las hierbas medicinales y culinarias más usadas, además de cebollas, tomates, miltomates, duraznos, aguacates, plátanos, naranjas, limas y anonas verdes. Cuando hay abundancia de estos productos, suelen ser parte central de los intercambios instrumentales interpersonales, interfamiliares e intercomunales que mantienen vivas las buenas relaciones y la ayuda mutua. Los sistemas de reciprocidad vigentes son el tequio, que supone un trabajo colectivo en beneficio del pueblo y el "cambio de mano", que implica la ayuda de un grupo de hombres para limpiar la milpa. También los rituales domésticos suponen el aporte de bienes por parte de todos los concurrentes y a nivel extracomunal existe la obligación de dar posada y alimento a cualquier chontal que visita un pueblo que no es el suyo. Si bien la comercialización regional de los productos es mínima y poco favorable a la monetarización, este breve panorama muestra que la Sierra no es un ámbito expulsor por sus características ecológicas o por la distribución de la tierra, de manera que no es posible explicar la gran incidencia de la migración —de la que hablaremos luego— a partir de las tradicionales hipótesis de carácter económico.

La Chontal Baja comienza en las laderas de la Sierra Sur (1,000 msnm) que descienden hacia las llanuras costeras del Pacífico; por lo que también existe gran

diversidad en la flora, la fauna, los suelos y el clima. Diversidad a la que los chontales se han adaptado, ya que utilizan los productos del bosque (maderas, caza, recolección), siembran la milpa, gran variedad de frutas y hortalizas y pescan comercialmente, aunque en pequeña escala, en las lagunas costeras. La alteración climática evidenciada en la disminución del régimen de lluvias (P. Camacho, 1983) aunada a la poca calidad de las tierras de cultivo, ha reducido las alternativas económicas en el ámbito local. Una excepción reciente es la explotación comercial, autorizada en 1991, de las salinas marinas La Colorada y El Rosario, por parte de Astata y Huamelula respectivamente, que está atrayendo grupos cada vez más numerosos de trabajadores.

La diversidad Chontal

No resulta fácil definir étnicamente el actual ámbito chontal, ya que está caracterizado por diferentes situaciones ecológicas, sociales y culturales que condicionan las percepciones grupales. Como veremos no existe una forma uniforme de ser chontal, ya que en una sociedad constituida por segmentos independientes, las construcciones identitarias varían contextualmente. Sin embargo, para los serranos el término con el cual se refieren a una persona percibida como miembro de la misma categoría clasificatoria, es de origen parental, ya que se lo designa como *lajlpima* "nuestro hermano". Aunque también puede ser nominado con base en la adscripción residencial, como *lajl pijlia xans*, es decir "gente de nuestro pueblo". Parentesco y re-

Este grupo de comunidades emparentadas retiene sus respectivas autonomías políticas, incluyendo la cabecera municipal de Ecatepec. En todas ellas las autoridades son nombradas por asambleas comunales, sin que intervengan los partidos políticos, con la excepción de Tenango, pueblo considerado chontal aunque no hablante de la lengua, en el que la oposición al partido oficial creó o incentivó conflictos faccionales. De todas maneras las autoridades locales deben ser legitimadas por las de las cabeceras municipales o distritales respectivas, quienes las registran como miembros del partido oficial y les entregan sus varas de mando; con ellas regresan al pueblo donde deben sufragar una celebración colectiva. En lo que respecta a la participación en el sistema político estatal y nacional, cabe destacar que hasta hace pocos años el municipio de Ecatepec votaba por todos los serranos; pero de acuerdo a la modernidad imperante, ahora las camionetas del INI acarrean a los habitantes de los pueblos comprometiéndolos a votar por el partido oficial.

Los "cargueros" pueden descansar entre servicio y servicio, pero el desempeño de un adecuado gasto ceremonial en una mayordomía les permite descansar un par de años más entre cargo y cargo². Nadie puede negarse a desempeñar un cargo o una mayordomía, pudiendo incluso ser elegido en ausencia por la asamblea comunal. También en los últimos años las mujeres sol-

ventes o que trabajan en forma remunerada son elegibles para mayordomías. En el caso chontal la mayordomía no cumpliría con su tradicional función de redistribución del excedente de las unidades domésticas afortunadas, ya que pueden ser designadas personas de muy escasos recursos. Sin importar la situación económica se debe cumplir con el gasto ceremonial, dando de comer a todo el pueblo y mostrando así su voluntad y capacidad para participar en la vida colectiva comunitaria.

En cuanto a la organización política de la Baja, puede señalarse que la tendencia hacia la transformación del sistema tradicional, observada por Bufis (1969) hace casi un cuarto de siglo, se ha incrementado. En la actualidad los pueblos costeños están insertos dentro del modelo político estatal-nacional y la filiación de las autoridades al partido dominante o a alguno de los opositores se ha ido convirtiendo en la norma. En muchos casos el sistema de cargos y la jerarquía de los ancianos principales, que aún estaban vigentes en ciertas localidades en 1970 han sufrido profundos cambios. Ejemplo de ello lo brinda P. Camacho (1983) cuando reseña la historia de un conflicto faccional en Huamelula a partir de 1910, que hizo eclosión en varias oportunidades con motivo de las celebraciones religiosas y las elecciones municipales, dando lugar a la desaparición de varios cargos. En el presente para ser autoridad no es preciso ser hablante del idioma ni haber

pasado por los cargos religiosos del escalafón. El sistema se ha fracturado como consecuencia de la supresión de varios cargos, y las mayordomías han sido suplantadas por organizaciones colectivas conocidas como "hermandades" de los santos (S. Millán, 1992). La celebración de algunas festividades tradicionales, que incluyen danzas y rituales públicos, recae ahora en las autoridades civiles que no siempre logran realizarlas ya que dependen de los aportes monetarios voluntarios. En este aspecto la dinámica socio-política de los chontales de la Costa es especialmente ambigua; y más puede hablarse de un proceso constante de transformación de la organización política y ritual, que de procesos tendientes a la sustitución o a la reproducción.

Las relaciones entre Alta y Baja nunca han sido muy estrechas, pero son cada vez menos frecuentes, sin embargo los serranos consideran que un costeño es también *lajl pima*, "nuestro hermano". En 1960 Turner (1972) reportaba esporádicas visitas comerciales y festivas de algunos pueblos serranos fronterizos a Huamelula y Astata. Actualmente, en ambos grupos se recuerda que veinte o treinta años atrás los alteños bajaban a lomo de animal cargados de tinajas de mezcal, frutas y objetos de ixtle para vender y compraban quesos, pescado, redes y cestas. Las visitas que no eran frecuentes ni masivas, solían combinar el pequeño comercio con la celebración de fiestas y peregrinaciones, que propiciaban ocasionales alianzas matrimoniales. Las relaciones han estado orientadas desde los pueblos serranos con cabeceras en Ecatepec y Yautepec hacia Huamelula y Astata; para arribar a las villas-mercado zapotecas

de Tehuantepec y Juchitán, y a la ciudad de Salina Cruz. Por el contrario, sólo en contadas ocasiones, como la celebración de alguna importante fiesta patronal, los chontales de la Baja visitan a sus vecinos serranos. Existía un camino entre Tequisistlán y Huamelula que hace años dejó de ser transitable por falta de uso. Hay consenso en que ahora se visitan aún menos que antes debido a la apertura del camino Ecatepec-Reforma que conecta a la Alta con la carretera Panamericana desde 1970; lo que facilita el comercio con Tequisistlán, Salina Cruz u Oaxaca y la asistencia a las fiestas de carácter regional.

En términos generales puede decirse que la interacción de los serranos y los costeños es más frecuente e intensa con pueblos vecinos zapotecas, que entre sí. Se sabe con precisión cuales son los pueblos fronterizos y algunos de ellos rehusan ser adscritos a la otra región, como por ejemplo, Chongos y Guadalupe Victoria que no aceptan ser adscritos a la Baja. A nivel de las percepciones intraétnicas existe un variado repertorio de prejuicios mutuos, en especial de los costeños hacia los serranos, que muestran la existencia de relaciones de oposición. Se mezclan entre la historia y la leyenda los recuerdos de antiguas disputas en las que, según cuentan los ancianos, los serranos cocinaban y comían a los costeños vencidos. Se desconfía de ellos y se piensa que son: "otra gente; muy indios, muy cerrados, de poco entendimiento y proclives a hacer daño". En Astata los serranos son considerados hoscos y "muy indios", porque comen nopales, chepiles y chapulines; por eso los alteños que quieren ser "civilizados" renuncian a la "comida del

² El sistema de cargos local no se aparta demasiado de lo conocido para el resto de Oaxaca. Se nombran 10 Topiles, 2 Mayores, 2 Secretarios (de Agente y de Alcalde), Suplente de Alcalde, Alcalde, Agente 2º y Agente 1º (para agencias municipales). En los municipios ya hay Regidores y Presidente. Para el servicio de la iglesia de cada pueblo se nombran 2 topilillos, 2 fiscales y un tesorero que maneja los fondos.

monte". En Huamelula existe una danza, de los "serranitos", en la que se los exhibe vendiendo productos del monte y en la que se ironiza sobre su aspecto y capacidades (J. P. Camacho, 1993:10). Por su parte, los serranos tienden a percibir a Tequisistlán y a los costefños como unos "otros", más semejantes a los istmeños.

Intentar una reflexión general sobre los chontales de la Alta y de la Baja a partir de categorías antropológicas, supone comenzar por esclarecer si se trata de relaciones intra o interétnicas. Alta y Baja forman parte de un mismo grupo etnolingüístico, constituido por dos variantes, aunque tan diversificadas que son mutuamente ininteligibles. Pero la genérica categoría de filiación lingüística es externa y no internamente convocatoria, aunque puede ser instrumentada invocando una "chontalidad genérica" más retórica que real. En términos de la cultura tal vez podamos referirnos a una etnia chontal, en la medida que algunas instituciones y tradiciones actuales forman parte de un sustrato cultural común; aunque sus portadores no tengan en general conciencia de ello. En el sentido organizacional (F. Barth, 1976), Alta y Baja se comportan como grupos étnicos diferenciados. Las fronteras sociales y lingüísticas históricamente construidas entre ellas, han marcado límites a la articulación intraétnica, que operan tanto a nivel objetivo como subjetivo. La chontalidad genérica puede ser eventualmente atribuida y/o asumida, pero el sistema articulador vigente no guarda relación con categorías adscriptivas de este nivel de generalización. Como grupos étnicos organizacionales ambos reconocen filiaciones globales contrastivas que

destacan su pertenencia a la Alta o a la Baja. Pero incluso dentro de cada una de ellas se establecen también fronteras interactivas que guardan relación con conflictos o adhesiones históricas, y que pueden expresarse en las divisiones municipales. Por ejemplo Astata y Huamelula son unidades municipales tradicionalmente enemistadas, que otorgan identidad a sus respectivas comunidades dependientes, pero que sólo excepcionalmente recurren a la filiación común. No obstante para los pueblos de ambos municipios, uno de los referentes identitarios básicos está representado por la filiación con la comunidad de origen; situación que se observa también en la Sierra. Pocos son los referentes culturales compartidos por Alta y Baja, y tal vez el más significativo es la tradición heroica del héroe cultural Fanek Kantsini (Tres Colibrí).

La chontalidad genérica

En los últimos años la identidad chontal ha pretendido ser revitalizada a través del nuevo discurso oficial de respeto a las culturas nativas, propuesta que a pesar de su legitimidad no escapa a las tradicionales estrategias manipuladoras que caracterizan a la vida política nacional. A comienzo de la década de los setenta, se realizó el 1º Congreso de Pueblos Chontales, preparatorio para el 1º Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, que fuera convocado por la Confederación Nacional Campesina, la Secretaría de la Reforma Agraria y el Instituto Nacional Indigenista. Si bien se respondió a una demanda externa, la iniciativa prosperó ya que se realizaron numerosas

asambleas comunales y regionales que lograron reencontrar a los de la Alta con los de la Baja. De esta manera comenzó a configurarse una búsqueda de representatividad política chontal global ante el Estado, pero poco a poco los líderes designados fueron cooptados y pretendieron realizar carreras políticas personales. El cambio de perspectiva política del sexenio siguiente retiró los apoyos oficiales y esta inicial movilización fue desapareciendo. Ya en la década de los ochenta, el combativo movimiento etnopolítico de los zapotecas del Istmo, la COCEI (Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo), trató de organizar a los pueblos chontales, promoviendo eventos culturales, concursos artesanales y asambleas comunales e intercomunitarias. También en este caso comenzó a manifestarse una movilización chontal colectiva, pero no logró mantenerse debido a su dependencia de los avatares políticos de la COCEI. A su vez, el Gobierno estatal creó la Delegación Chontal (que incluye a varios pueblos zapotecas), con sede actual en Reforma, que promueve programas de servicios en comunidades de ambas zonas, suponiendo que representan una totalidad homogénea. Actualmente las instituciones se orientan más a instrumentar sus proyectos entre las comunidades de cada zona. Así, el INI ha creado las Fraternidades Indígenas chontales en Huamelula y Ecatepec, que agrupan distintos gremios apoyados por el programa gubernamental Solidaridad. La iglesia, a través de la vertiente de la Teología de la Liberación, ha impulsado la formación de la Unión de Comunidades Chontales que brinda asesoramiento a los indígenas, pero sólo reúne a algunos pue-

blos de la región alta. A partir de estas convocatorias, aunque impulsadas desde el exterior, comenzó a construirse un discurso de la "chontalidad", especialmente utilizado por el INI (Instituto Nacional Indigenista) y por la DGEI (Dirección General de Educación Indígena); cuya traducción local se configura como una retórica de la identidad. Esta identidad global constituye



más una atribución externa que una realidad interna, sin embargo exhibe cierta capacidad convocatoria sustentada en intereses comunes.

Resulta difícil para los maestros bilingües y para las autoridades municipales, asumir que deben revalorizar lo que tanto les enseñaron a negar. Sin embargo, y si recordamos que la etnicidad puede también

operar como una estrategia grupal para la competencia por recursos, el discurso de la nueva chontalidad parece contar con más adherentes de lo que se podría suponer. Esto no significa definir a un grupo étnico exclusivamente como un grupo de interés, pero destaca que eventualmente puede funcionar como tal (Glazer y Moynihan, 1975). Cuando las distintas instituciones gubernamentales, que se hacen eco de la nueva retórica estatal, instrumentan planes y programas que tienen por objeto a la región o a la población chontal, dicha filiación pasa a ser significativa para la obtención de recursos potenciales (independientemente de que el área chontal que definen las instituciones incluya a poblaciones zapotecas serranas). Así, por ejemplo, las autoridades municipales de Tequisistlán, que ya es un pueblo mestizo de varios miles de habitantes, donde quizás unos pocos ancianos hablan unas palabras de chontal, se declaran orgullosamente chontales aunque los pobladores no lo hagan; pero a ello no es ajena la existencia de un programa de desarrollo para la región chontal. Cuando preguntábamos a las autoridades de Huamelula respecto a las relaciones que los unían con los serranos, nos respondieron con la tradicional retórica política desarrollista, referida a "que nos unen las comunes situaciones de marginalidad y pobreza, que requieren integrarse al progreso". Dichos funcionarios, que ya no hablaban la lengua, se sentían de todas maneras obligados a exhibir una filiación étnica abarcativa, aunque ésta fuera en realidad una identidad global adjudicada.

En el caso chontal la asignación identitaria generalizante es un acto del Estado, que no se basa en el conocimiento de la

cultura nativa: el resultado concreto es que se construye una esencialización de lo indígena que implica la creación de identidades atribuidas. Lo anterior no implica que esta adjudicación identitaria sea dominante en el ámbito de la región chontal, pero sí que su presencia puede hacer confundir la perspectiva étnica global. Cabe aclarar que la identidad étnica chontal no es una construcción externa, sino que lo es la "chontalidad" entendida como una identidad abarcativa y genérica que incluye a los pueblos de la Sierra y de la Costa. En realidad, y de acuerdo a los criterios lingüísticos y organizacionales el grupo etnolingüístico chontal estaría constituido por dos grupos étnicos. La responsabilidad de esta confusión no es sólo del Estado sino también de la antropología, durante años guiada por reduccionismos economistas, que ha sido incapaz de proporcionar panoramas etnográficos coherentes que pudieran orientar mejor la acción de las instituciones estatales.

Relaciones interétnicas

El Istmo de Tehuantepec ha sido desde la época prehispánica una región pluriétnica y una vía de comunicación de vital importancia; situación que se mantuvo durante la época colonial, el siglo de consolidación nacional, y que continúa hasta el presente. De los grupos indígenas de la región, a quienes los serranos nombran genéricamente *eine* (huaves, chontales, zoques, mixes de la baja y zapotecas); los zapotecas han sido históricamente el grupo más numeroso, más orgulloso de su cultura e idio-

ma y más exitoso en términos de afirmación etnopolítica. Su influencia sobre los demás grupos data de la época prehispánica, ya que el Señorío de Tehuantepec era una formación política multiétnica, liderada por los zapotecas pero que incluía a los otros grupos (Gerhard, 1986). Se ha ido configurando así una fisonomía regional de estilo zapoteca (v.g. indumentaria, fiestas), de la que participan los mencionados pueblos indígenas y no pocos habitantes no indígenas, incluyendo a los colonos de origen sirio y libanés de la región.

La dinámica económica regional afectó tempranamente a los indígenas. No sólo a los zapotecas sino también a los otros grupos, quienes en forma creciente han estado articulados al proceso de desarrollo local. Zapotecas y chontales de la Costa comenzaron a migrar hacia Minatitlán y Coatzacoalcos hacia 1915. Más tarde el Distrito Federal, así como Salina Cruz y otras ciudades del Istmo se convirtieron en polos de atracción para los chontales costeños y serranos que se incorporaban al mundo urbano, en su mayoría como obreros no calificados y en el área de servicios. La región chontal estaba ya comunicada con el Istmo a través de la Panamericana, pero el acceso a ésta era dificultoso. Hacia 1970 la movilidad de los serranos se facilitó con la construcción del camino Ecatepec-Refor-

ma; y en 1982 se facilitó la de los costeños, con la pavimentación de la carretera Pochutla-Salina Cruz.

Las jurisdicciones políticas estatales han fragmentado al grupo en dos distritos y varios municipios³. Resulta significativo destacar que los pueblos de ambas subregiones dependen de cabeceras distritales zapotecas, ya sean serranas o istmeñas. En la Sierra también las cabeceras municipales son zapotecas y mestizas, con la excepción de Santa María Ecatepec, que es considerada chontal aunque residen también mestizos y zapotecas y actualmente sólo unos pocos hablan el idioma. Las agencias municipales y las rancherías son las unidades políticas que constituyen hoy en día el universo lingüístico y culturalmente chontal en la Sierra. En la Costa los municipios chontales dependen de la cabecera distrital zapoteca del Istmo y mantienen constantes relaciones con la población de esta filiación.

Desde la época prehispánica los chontales costeños se articulaban estrechamente con los zapotecas del Istmo. Una evidencia del proceso de "zapotequización" es el caso de la vestimenta femenina. Ya en 1900 Starr (1901) reportaba que en Tequisistlán no parecía haber ninguna indumentaria característica y que las mujeres se vestían a la usanza de Tehuantepec o a la manera mestiza. En 1910 Martínez Graci-

³Se encuentra a los chontales de la Sierra en el Distrito de *San Carlos Yautepec* (19 comunidades). *Municipio de San Carlos Yautepec*; Agencias: San Matías Petaltepec, San Miguel Chongos, Santa Lucía Mecaltepec, Guadalupe Victoria, San José Chiltepec, San Lucas Ixcotepec, San Pablo Topiltepec, Santa María Candelaria, San Miguel Suchiltepec y San Pedro Tepaltepec. *Municipio de Santa María Ecatepec*; Agencias: Santa Catarina Jamixtepec, Santa María Zapotitlán, Santo Domingo Chontecomatlán, San Juan Acaltepec, San Lorenzo Jilotepecquillo, San Pedro Sosoltepec y Santo Tomás Teipan. *Municipio de Quiengolani*; Agencia: San Andrés Tlahuitoltepec. *Municipio de Asunción Tlacolulita*; Agencias: San Juan Alostepec. En el Distrito de *Tehuantepec* (4 comunidades). *Municipio de Magdalena Tequisistlán*; Agencias: La Pájima y San Miguel Ecatepec. *Municipio de San Miguel Tenango*; Agencias: Loma Atravesada y Palo Grande. Al igual que en el de Tequisistlán estas →

da registraba que en Huamelula se usaba todavía un traje chontal: enredo azul oscuro, huipil corto blanco con listones y ceñidor morado teñidos con caracol; pero junto con la toca blanca de las zapotecas. A fines de los sesenta Paul Bufis (1969) indicaba que en la Costa sólo las mujeres ancianas usaban traje indígena (zapoteca), en tanto que las jóvenes se vestían como mestizas, actualmente tanto en la Baja como en la Alta la gente recuerda que la tradicional "nagua de enredo", dejó de usarse hacia 1940; aunque aún puede verse a alguna anciana portando la enagua o el ceñidor chontales. La indumentaria femenina ha sido progresivamente reemplazada por el vestido de mestiza o por el traje de "tehuana", hasta el punto de que muchas de las mujeres que usan indumentaria zapoteca la consideran como el traje propio de las chontales. En la actualidad también los serranos tienen a los istmeños como modelo de referencia exitoso y positivamente valorado. Sin embargo la utilización cotidiana de la vestimenta femenina zapoteca se limita a San Lorenzo Jilotepequillo y San Matías, y la de gala a Ecatepec; pueblos muy comunicados con Tequisistlán. En las demás comunidades serranas la indumentaria tiene que ver con la condición migratoria; las que no migran usan vestidos de colores brillantes, estampados y con vue-

los, en tanto que las que "salen" visten como mestizas. El término mismo que usan los serranos para referirse a los mestizos, *founajl*; significa "catrín" y refiere a los que usan ropa occidental. Las categorías interétnicas no están basadas entonces en caracteres fenotípicos, sino en criterios que aluden a modelos sociales, uno de cuyos rasgos diacríticos está representado por la indumentaria.

Compulsiones contemporáneas

Dos de los principales factores que han incidido negativamente en la reproducción de la lengua, la cultura y la identidad de los chontales son la migración y la educación castellanizadora. Nuestra propuesta es que la migración extraregional tiene influencia en los procesos de transfiguración cultural y tránsito étnico hacia el modelo "nacional", en tanto que la migración regional alienta del creciente proceso de zapotequización o "istmeñización". Asimismo, la educación castellanizadora impulsó primero el desplazamiento y después el reemplazo del idioma étnico por el español. Ambas, migración y castellanización, aunadas al sistema interétnico regional, favorecieron el desarrollo de una ideología estigmatizada que ha puesto el idioma y la cultura en gran riesgo.

agencias ya no tienen hablantes de chontal. La chontal Baja se ubica en el Distrito de Tehuantepec. Municipio de San Pedro Huamelula (16 comunidades además de la cabecera); Agencias y Congregaciones: El Coyul, Río Seco, San Isidro Chacalapa, Santa María Tapanalá, El Gavilán, El Limón, Los Cocos, Río Papaya, San Pedro Liguasta, Cerro Muchacho, El Guayacán, Morro Ayuta, Playa Grande, San Francisco de Asís, Trapichillo, El Bejuco y El Porvenir. Municipio de Santiago Astata (7 localidades y la cabecera); Agencias y Congregaciones: Morro Mazatlán, Rincón Bamba, Carrizal, Zaaachila, Barra de la Cruz, El Gualampango, El Pitayal y la Colorada. El número de localidades es aproximado, ya que la población se moviliza frecuentemente entre las cabeceras y las rancherías. En ambos municipios los hablantes de chontal se concentran en las cabeceras municipales.

Migración, cultura e identidad

En ambas regiones se practica la migración extraregional y regional, tanto permanente como temporaria. A partir de 1940 se ha ido incrementando y en la actualidad los migrantes constituyen un sector poblacional muy numeroso aunque difícilmente cuantificable, ya que los censos sólo registran a aquellos residentes en el exterior que declararon ser hablantes de chontal⁴. Los destinos extraregionales preferidos son Coatzacoalcos, Minatitlán, Distrito Federal, Estado de México, Veracruz, Oaxaca y Acapulco. En el ámbito regional; Salina Cruz, Tehuantepec, Juchitán, Ixtepec y, en los últimos años, La Crucecita, en el desarrollo turístico de Huatulco.

La migración extraregional que moviliza temporalmente, ya sea en forma estacional u ocasional, suele ser el primer paso para una migración permanente. Muchos de los hombres y las mujeres que migran solos fuera de la región del Istmo, se llevan poco tiempo después a sus familias, convirtiéndose en residentes urbanos permanentes orientados hacia la descaracterización étnica. Ellos incrementarán más tarde las clases urbanas populares. Los niños y jóvenes educados por sus padres a lo largo de las últimas seis décadas en la ideología de "cambiar para mejorar", apoyada en la vergüenza étnica, sólo esperan terminar la escuela primaria para salir del pueblo. Los migrantes, en especial los extraregionales, no están organizados en asociaciones ni se reúnen con los paisanos del mismo pueblo

o de un grupo de pueblos, como sucede con otros grupos de Oaxaca. No se relacionan entre sí, sino individualmente con sus comunidades de origen. La mayoría visita el pueblo para alguna de las festividades importantes, pero muy pocos son los que regresan definitivamente. Durante esas visitas la exhibición de bienes, ropas y peinados, los relatos que cuentan, las nuevas maneras adquiridas y la creciente fluidez del español, tienen un claro efecto en los más jóvenes que aún no han salido.

En la Alta las dificultades para movilizarse son mayores, de allí que la primera escala sea en los pueblos mestizos de Tequisistlán, las Pájimas, Reforma o Yautepec, para después partir hacia las ciudades. En la actualidad cerca de un 30% de la población es migrante. Resulta importante recalcar que los propios serranos son conscientes de que no es la carencia de tierra y alimentos la motivación principal para la migración, sino las expectativas de seguir estudiando "para vestirse bien y no tener que trabajar la tierra". Aunque en las ciudades no logran más que empleos mal remunerados, la mayoría contrae matrimonio por lo común con personas de diferente filiación étnica, y decide afincarse fuera de la región. Actualmente los que migraron en las décadas pasadas todavía aceptan las mayordomías que las autoridades les imponen, pero es posible que sus hijos ya no lo hagan porque, como es por todos sabido: "no se sienten chontales porque no nacieron aquí, no viven como chontales y no respetan el conocimiento de los ancianos".

⁴Según el Censo General de Población de 1990 migrantes chontales se encuentran en: Ciudad de México 112, Edo. de México 87, Veracruz 182, Oaxaca de Juárez 64, Salina Cruz, Oaxaca. 475 y Sto. Domingo Tehuantepec, Oax. 270.



Un estudio realizado en Chontecomatlán (A. Mendoza, 1989), válido también para otros pueblos serranos, muestra que en tanto que los jóvenes emprenden migraciones permanentes extraregionales, los adultos prefieren migrar estacionalmente y dentro de la región del Istmo, de acuerdo con la oferta de trabajo asalariado y la demanda de trabajo en las propias parcelas. En estos casos el desarraigo respecto de la comunidad es menor, pero la relación frecuente con las ciudades istmeñas favorece el proceso de zapotquización, tanto de los migrantes como de los que reciben su influencia.

Diversos puntos del Istmo son también destino de migrantes permanentes. En especial en Salina Cruz, residen varios cientos de chontales en Huamelula, Astata y sus respectivas localidades, y de distintos pueblos serranos, que se han ido afincando aproximadamente desde 1950⁵. Tienen diversas ocupaciones (albañiles, obreros de la refinería, pescadores, domésticas, mecánicos, maestros, profesionistas y comerciantes) y variados ingresos, que se reflejan en las características de las viviendas y en la ubicación espacial dentro de la ciudad. Los migrantes más antiguos cuentan que

⁵ Residen en diversas colonias: Guadalupe, Barrio Nuevo, San Pablo, Juárez (principalmente gente de Ecatepec), Lomas de Galindo, Linda Vista, Vicente Guerrero, Las Hormigas, y otras.

ser chontal en Salina Cruz era y continúa siendo, exponerse al desprecio, a la burla y al abuso. "Hablar dialecto o español cuatrapiado y vestir nagua de enredo", era ser identificado como "huamelula", término que usa la población local para referirse respectivamente a los chontales en general, aunque cuando se alude a la condición de "serranito", el estigma es aún más fuerte. Para no ser humillados, los chontales migrantes abandonan el idioma, dejan de enseñárselo a sus hijos, cambian el traje tradicional por el de zapoteca o mestiza, niegan su lugar de origen, buscan preferencialmente matrimonios interétnicos, se integran al sistema zapoteca de fiestas (velas), hacen su paladar a los platillos istmeños y reemplazan costumbres y tradiciones propias (como las de boda y velatorio) por las de los zapotecas, aunque ocasionalmente las rememoren al visitar el pueblo.

Mediante este renunciamiento entendido como "civilización" los migrantes y sus hijos pueden dejar de ser "indios" en las ciudades y trasformarse en istmeños en la región o en mestizos en el resto del país. No obstante que ser chontal es una identidad inferiorizada, negada o renunciada, los migrantes pueden mantener la filiación comunitaria a través del cumplimiento de diversas obligaciones: pagar tequios, pagar impuestos, colaborar con las obras públicas y participar en las celebraciones de los santos. Lo que define la pertenencia étnica no es el idioma, la historia o la cultura en común, sino el lugar de nacimiento y el parentesco. Si se nació en la región, para los paisanos se seguirá siendo chontal. Por ello los hijos y nietos de los migrantes permanentes, en especial si son resultado de ma-

trimonios interétnicos, no se autodefinen ya como chontales ni son así considerados en el ámbito regional.

El reemplazo lingüístico

Varios especialistas (V. Waterhouse, 1949, N. McQuown, 1955) coincidieron en distinguir el chontal de la Sierra al que llamaron tequistlateco (lo que es un tanto irónico, ya que en dicho pueblo se ha abandonado la lengua) y el chontal de la Costa o huamelulteco. La diferenciación entre ambos es tan grande, que se los considera dos idiomas, emparentados pero mutuamente ininteligibles (P. Turner, 1972). La gente reconoce la imposibilidad de entenderse, aunque los hablantes plenos advierten semejanza en ciertas palabras. No obstante, en la medida que éstos son cada vez menos numerosos, en especial en la Baja, la escasa comunicación que mantienen ambos grupos se ha realizado y aún se realiza en español.

La evolución demográfico-lingüística del grupo resulta aún más difícil de rastrear que la de otros, debido a que hasta 1980 los censos generales de población no consideraron este idioma singularmente, sino como parte del rubro "otras lenguas". Es casi imposible establecer un panorama confiable acerca del desenvolvimiento lingüístico, ya que las cifras proporcionadas por los censos oficiales y otras fuentes son generalmente especulativas —tal como lo demuestran las inexplicables oscilaciones decenales—, y suelen variar mucho de un autor a otro. Con todo, puede apreciarse que en este siglo su caudal demográfico ha sido siempre reducido y el porcentaje de

Censos generales de población

1900:	8,000		Belmar
1934:	8,496	(1,439 monolingües)	M.C.
1950:	?	(1,539 monolingües)	C.N.P.
1960:	?	no discrimina chontal	C.N.P.
1970:	?	no discrimina chontal	C.N.P.
1980:	7,575	(494 monolingües)	C.N.P.
1990:	4,670	(60 monolingües)	C.N.P.

Nota: Belmar (1900). México en cifras (M.C.) (1988). Para 1960 y 1970 los censos nacionales de población (C.N.P.) no registran el chontal; aunque algunas proyecciones (Nolasco, 1972) estiman 8,227 personas y 10,298, respectivamente. El censo de 1980 registra hablantes distribuidos en diecisiete municipios, en siete de los cuales suman 5,807 y en diez son población migrante (1,768).

monolingüismo en idioma hablado, registran actualmente 4,670 hablantes mayores de 5 años: 2,550 en la Sierra, 940 en la Costa y 1,117 migrantes en otras localidades⁶.

Una panorámica cualitativa de la situación lingüística, basada en la percepción de los mismos pobladores, indica que ésta no es igual en ambas regiones. En la Baja, localidades como Barra de la Cruz, Zimatán, Carrizal, entre otras, ya no tienen hablantes. En las cabeceras y en otras localidades desprendidas de ellas en las últimas décadas, ya no se utiliza en la interacción pública. Sólo conocen el idioma los ancianos de 60 años y más, y lo hablan exclusivamente entre sí. Grupos generacionales de 50 y 40 años suelen entenderlo pero lo hablan escasamente y en

contextos domésticos. De 30 años para abajo el idioma tiende a ser reemplazado por el español. La gente duda de que actualmente existan monolingües de chontal, aunque el grado de bilingüismo es muy variado y el español está interferido por palabras y formas gramaticales provenientes del chontal.

En la Sierra la situación lingüística no es homogénea. Así, encontramos comunidades como Petalcatepec, Topiltepec y Zapotitlán donde los hablantes son mayoría e incluso los niños utilizan el idioma. No obstante que casi todos son bilingües, prefieran utilizar el español en la interacción pública civil y religiosa, y el chontal en los ámbitos doméstico y privado. En otras, entre las que figuran Acatelpec, Jilotepe-

⁶ Según el censo de 1990, los hablantes de chontal de la Sierra se distribuyen en los municipios de: Santa María Ecatepec: total de hablantes 939, bilingües 909. S. C. Yautepec: 1,357 y 1,279. A. Tlacolulita: 130 y 129. M. Tequisistlán: 96 y 92 y S. M. Tenango: 28 y 28. Los hablantes de chontal de la Costa se distribuyen en los municipios de: San Pedro Huamelula: total de hablantes 673, bilingües 658; y Santiago Astata: 269 y 265.

quillo, Sosoltepec, Chiltepec, Chontecomatlán, Teipán, Mecaltepec, Suchiltepec y Sta. María Candelaria; son bilingües las personas mayores de 30 ó 40 años y monolingües de español de 30 años para abajo. Como en los otros casos la lengua materna la utilizan los abuelos y los padres en el espacio doméstico y no se les enseña a los hijos y nietos. Comunidades más grandes o ubicadas sobre vías de comunicación como: Santa María Ecatepec, Tequisistlán, Tenango, Reforma, etc., cuentan con población mestiza y sólo escaso número de hablantes de chontal (siempre mayores de 50 ó 60 años); sin embargo las otras comunidades las consideran chontales, con la excepción de Tequisistlán. Las estadísticas del total de hablantes según grupos de edad muestran, al igual que la estimación cualitativa, una tendencia a la sustitución lingüística en las generaciones menores de 30 años. De acuerdo a la información censal, si bien se registran 4,670 hablantes, sólo hay 100 menores de 10 años y casi 2,000 mayores de 50; el futuro de la lengua no parece promisorio dada la tendencia hacia el reemplazo lingüístico.

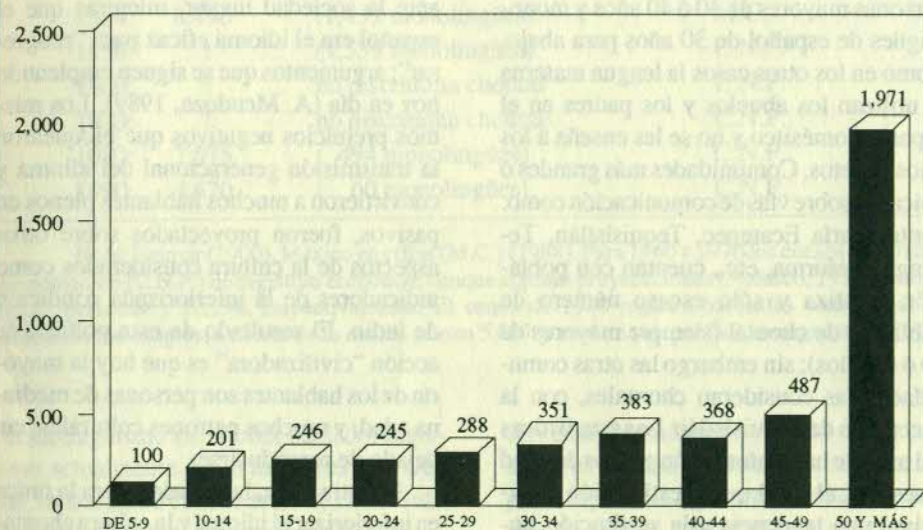
Escuela, lengua e ideología

La escuela rural posrevolucionaria tenía claros objetivos castellanizadores y aculturadores. Hacia 1940 los maestros rurales de la región prohibían a los niños el uso de su idioma; los castigaban si los escuchaban hablarlo, influían sobre los padres para que no les hablaran en la casa y para que ellos mismos hablaran español entre sí. Pero, además de prohibir y castigar, los maestros

se valieron de su posición de influencia para convencer a los padres de que el "dialecto" era sinónimo de atraso e indefensión ante la sociedad mayor, mientras que el español era el idioma eficaz para "progresar"; argumentos que se siguen empleando hoy en día (A. Mendoza, 1989). Los mismos prejuicios negativos que bloquearon la transmisión generacional del idioma y convirtieron a muchos hablantes plenos en pasivos, fueron proyectados sobre otros aspectos de la cultura considerados como indicadores de la inferiorizada condición de indio. El resultado de esta política de acción "civilizadora" es que hoy la mayoría de los hablantes son personas de mediana edad, y muchos patrones culturales han dejado de reproducirse.

Por otra parte, la escuela no era la única en inferiorizar el idioma y la cultura chontales. La estigmatización es tan intensa, que incluso los hijos de matrimonios interétnicos (con zapoteco o mestizo) testimonian que los progenitores no chontales les señalaban su rusticidad llamándolos precisamente "chontales". En las décadas posteriores, como recogieron Turner y Mendoza en la Alta y Bufis en la Baja; ya no fue necesario el mensaje aculturador de los maestros porque éste había sido apropiado por los mismos chontales. En el presente, la implantación de una educación bilingüe-bicultural es un discurso alejado de la realidad en estos pueblos. En gran medida porque, como es usual en la DOEI, la mayoría de los maestros bilingües son hablantes de otros idiomas; pero además porque choca con los valores adquiridos y las expectativas de futuro de la mayor parte de los chontales, quienes no desean que sus hijos aprendan el

Hablantes de chontal por grupos de edad



TOTAL 4 670

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 1990.

idioma y rechazan a los maestros que lo utilizan en la escuela.

Es posible que este proceso de reemplazo lingüístico haya comenzado antes de la década de los cuarenta, generado tanto por la internalización de la discriminación regional, como por estrategias internas de la cultura adoptadas para compatibilizar las expectativas de posesión del idioma de prestigio: el español, con la reproducción del idioma propio. Viola Waterhouse (1949) ya documentaba en esa época un fenómeno relevante en los pueblos de la Baja, que P. Turner registró también en la Alta hacia los

sesenta. Se trata del aprendizaje del español como primera lengua y de chontal como segunda lengua. Waterhouse analizó un tipo de proceso lingüístico que se reproducía en forma similar en ambas regiones: primero se aprendía en la casa un vocabulario español con estructura chontal, en la escuela se aprendía la estructura correcta del español y ya en posesión de este idioma, pasados los veinte años, se aprendía el vocabulario chontal. De esta manera los que entraban en la adultez estaban preparados tanto para "progresar" en el mundo exterior como para aprender los conoci-

mientos transmitidos por los mayores en chontal. En años posteriores el aprendizaje del idioma propio fue cada vez más postergado, hasta que terminó por ser sustituido por el español, quedando ahora sólo como uno más de los símbolos de prestigio de los ancianos. Este proceso llama la atención sobre los efectos desculturadores que pueden tener algunas estrategias indígenas puestas en práctica a partir de la asunción de los prejuicios étnicos. Primero se oculta y relega el idioma para mejorar, pero finalmente se acaba abandonándolo. Lo que comienza siendo una forma de manipulación de los rasgos diacríticos de la identidad, que aparentemente pueden ser relega-

dos o reinvocados según las circunstancias, se va transformando en un progresivo renunciamiento de la cultura propia.

La cuestión de la reproducción cultural

Una muy breve aproximación a las manifestaciones de la cultura chontal contemporánea permitirá exponer algunos de los aspectos de la ruptura del proceso de reproducción cultural que expresan las tendencias hacia la transfiguración. Nos referiremos a cuestiones parentales, generacionales, rituales y simbólicas.



Problemas familiares

Los sistemas parentales propios tienen vigencia, registrándose normas de descendencia bilateral, residencia patrilocal y terminología hawaiana para el sibling (Olmsted, 1969:558). De acuerdo con los lingüistas, en la Sierra se observaría una mayor "pureza" en las denominaciones parentales, ya que en la Costa la terminología está muy interferida por el castellano, aunque aún expresa el modelo clasificatorio chontal que le subyace. Éste estaría caracterizado por la presencia de designaciones combinatorias (P. Turner, 1972:51-58) que reflejan una orientación hacia la ampliación de la "parentela". Viola Waterhouse y W. Merrifield (1968:190), destacaron que tanto en la Sierra como en la Costa, las terminologías de parentesco clasifican juntos a los parientes masculinos lineales y colaterales (hermanos, tíos y primos), de acuerdo a la edad relativa del Ego, sin enfatizar la distinción generacional. Bufis (1969:68) destaca que en la Costa se produciría una transformación del patrón hacia un modelo nominativo esquimal, que distingue clasificatoriamente a los primos y tiende hacia la residencia neolocal, lo que atribuye a un mayor índice de incidencia del sistema español. Pero lo más significativo a nuestros fines es que la conjunción de los sistemas clasificatorios consanguíneos, afines, rituales y vocativos; al determinar las uniones socialmente aceptables, reducen en forma dramática la cantidad de elecciones matrimoniales posibles en estas comunidades de muy baja densidad demográfica, ya que multiplican las relaciones consideradas socialmente incestuosas. Al-

gunos de los pueblos más pequeños podrían ser caracterizados como "parentelas" ampliadas; sin embargo la tradición exige revisar el árbol genealógico de los posibles cónyuges hasta cuatro generaciones atrás para determinar si no existe algún tipo de parentesco entre ellos. Incluso las alianzas matrimoniales entre pueblos, si bien son preferenciales, tienden a no cumplirse debido a la negativa materna de permitir que se cumpla la regla de residencia patrilocal, que en este caso obligaría a la novia a abandonar su pueblo (P. Turner y D. Olmsted, 1966:249). Quizás en el sistema parental —históricamente eficiente para la relación entre unidades segmentarias pero que ahora se manifiesta contradictorio con las reducidas poblaciones chontales— encontremos una de las claves que contribuya a explicar parte de las causas y muchos de los resultados de la dinámica migratoria de la sociedad cuyos miembros se ven obligados a residir en otros lugares para incrementar sus posibilidades de alianzas matrimoniales. Esto no excluye que la causa detonante de las migraciones sea la motivación económico-ideológica, pero también responde a aspectos internos de la cultura actual.

Viejos sabios y jóvenes ignorantes

En la Chontal Alta, la presencia de los especialistas en la manipulación de lo sagrado, llamados "curanderos" y "brujos", *utsu*, está asociada a una específica tradición cuyo proceso de transfiguración acompaña a los cambios sociales generales. La acción de estos especialistas se basa en el

manejo de las nociones culturales que configuran un complejo sistema de creencias en entidades anímicas que coexisten con el catolicismo popular y aun con el protestantismo. Este es el caso del nahualismo, que supone la existencia de una co-esencia animal y la eventual posibilidad de transformación de los brujos en sus *xmak'*, en sus nahuales. De la importancia histórica de esta noción cultural da cuenta el hecho de que los primeros misioneros en la zona debieron enfrentarse a los nahuales que defendían el territorio étnico; así lo registra el texto de Burgoa (1674:316) cuando relata que uno de los evangelizadores fue atacado por un gigantesco caimán, que resultó ser el nahual de un indígena. Tal como ha sido documentado en otros casos (E. Hermitte, 1970; M. Bartolomé y A. Barabas, 1982) la brujería cumple con un papel estabilizador dentro de la estructura social, ya que el temor a la sanción sobrenatural obliga a los individuos a ceñirse a las normas que tienden a inhibir la diferenciación económica y orientan hacia el cumplimiento de los deberes comunitarios. Sin embargo, debido a la actual dinámica de transformación cultural, la presencia y la acción de los brujos incrementan las tensiones dentro de una sociedad cuya práctica social concreta se va alejando cada vez más de las tradicionales normas ideales. Cuando las normas cambian rápidamente y son constantemente violadas, sus custodios pasan a ser percibidos como potenciales agentes de un conflicto inevitable. Por ello, y no sólo como consecuencia de la prédica católica, los curanderos trabajan en la clandestinidad y durante la noche, momentos en que pueden "levantar el espíritu" de los enfermos

que fueron atrapados por la tierra. El "dar de comer a la tierra" (ocote, copal y huevos), tradicional práctica para restaurar la armonía individual con la deidad terrestre, ha pasado a ser un acto oculto.

A su vez, algunas de las prácticas terapéuticas llevadas a cabo por los curanderos permiten una aproximación a la íntima relación existente entre la lengua y la cultura, entre el nombre y lo nombrado. En la región Alta se dice que cuando el espíritu de una persona se "espanta" o recibe un "daño", y queda atrapado por el "espíritu del lugar", debe ser "levantado" —recuperado— por un curador que hable y rece en chontal, ya que la tierra no entendería otro idioma. De la misma manera si uno se enferma en tierra zapoteca debe recurrir a un curador hablante de dicho idioma para que la tierra lo



entienda. La pérdida lingüística supone entonces también la progresiva incapacidad de comunicarse con las deidades del lugar: un paulatino proceso de ruptura con la sacralidad adjudicada al territorio étnico, en tanto ámbito sacrificial de la cultura. Pero además significa cortar la relación humana con la deidad tierra, *jlamats*, término que también significa "año", por lo que la ruptura con el espacio supone además una ruptura con el tiempo. Para los chontales la tierra es una deidad dotada de voluntad propia; se debe respetar la tierra de los lugares que no se conocen y no se debe hablar mal de un lugar nuevo, puesto que la tierra está escuchando. Y es que hay tierras "más bravas" que otras, aunque todas pueden restaurar el vigor del fatigado que se talla con nueve piedrecillas. Hay una tierra específica para cada pueblo, pero el conjunto de las tierras chontales configura su espacio y tiempo sagrados.

Por otra parte, la especialización en la manipulación de lo sagrado a la que se accede después de una larga iniciación, recae en las personas de mediana edad que no deben revelar sus secretos a los jóvenes, a menos que éstos pasen por el mismo proceso iniciático. Los hombres de poder son personas tan especialmente calificadas, que incluso una involuntaria falta de respeto puede provocar la enfermedad o la muerte de los jóvenes (Paul Turner, 1970:367). Esta apropiación generacional de la sabiduría colectiva, determina que los migrantes y sus hijos ya no puedan mirarse en el espejo de las generaciones pasadas. Incluso los jóvenes que quedan en los pueblos, a quienes se educa fuera de la lengua materna, se ven imposibilitados de acceder

a los conocimientos esotéricos, ya que éstos se transmiten en chontal, tanto en forma oral como escrita. Se rompe así la cadena generacional de transmisión cultural: el conocimiento de los viejos se contrapone al mundo de los más jóvenes.

La dinámica ritual

Tanto en la Alta como en la Baja se ha registrado la vigencia de una intensa actividad ritual que acompaña el ciclo de la vida individual y el ritmo de la vida colectiva, aunque se encuentra en un acelerado proceso de transformación. El único investigador que ha realizado un trabajo de campo prolongado entre los chontales de la Alta, el lingüista misionero del ILV Paul Turner (1972), propone la existencia de un sistema ritual privado y uno público. Los rituales privados son los que se efectúan en el seno del grupo doméstico, tanto para acompañar al ciclo vital como a las actividades de la economía familiar y en ellos se usaba exclusivamente el chontal. Los rituales públicos están vinculados al culto católico y son oficiados en castellano. Sólo los hombres mayores, considerados Principales, saben realizar la complicada ofrenda de varitas de ocote agrupadas en múltiplos del numeral 9, que acompaña a las oraciones y sacrificios de animales de los rituales privados que atañen a las unidades domésticas. Incluso se han encontrado cuadernos escritos en chontal (P. Carrasco, 1960), donde se consignan las combinaciones de rezos y ofrendas necesarias en cada caso. En otros casos los rituales domésticos son de conocimiento generalizado: así lo ejemplifica el

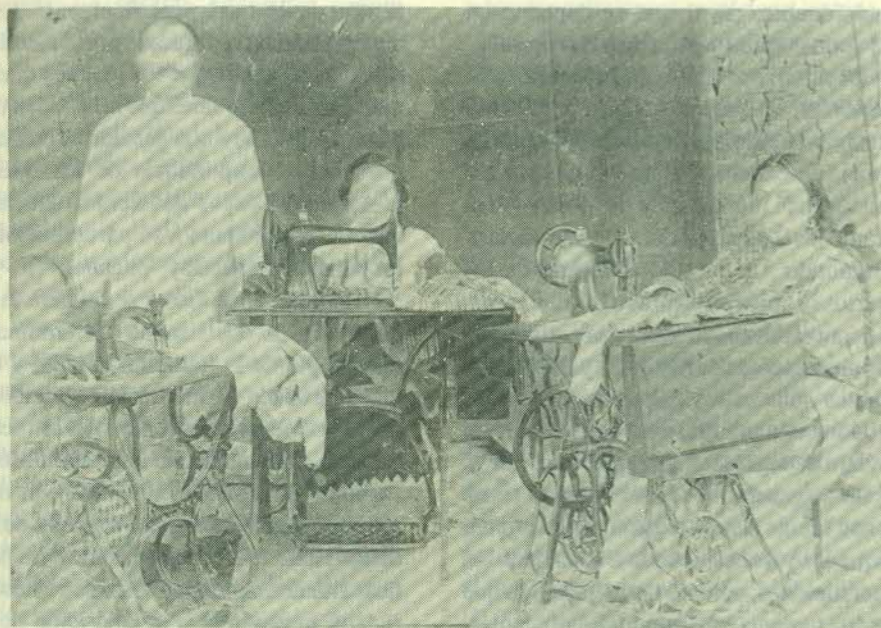
ritual fúnebre, en el que se deposita un cesto con comida y pedacitos de ropa dentro del cajón, junto con un bambú en cuyo interior hay un gusanito peludo y una abeja agresiva; la comida alimentará al muerto, la abeja defenderá su alma y el gusanito se transformará en perro y lo acompañará durante los 9 días que dura el viaje hacia el inframundo. La entrada al mundo de los muertos se ubica en el mítico Cerro 9 Picos, teóricamente situado junto a la antigua necrópolis zapoteca de Mitla. En cambio a los infantes sólo se les coloca un colibrí de algodón en la manita, para que los guíe en su viaje de regreso a las regiones celestes.

Por lo general, los conocimientos rituales son fuente de una tensión generacional, ya que los jóvenes tienden a considerarlos supersticiones; pero no tan alejadas, ya que a la vez temen a los Principales oficiantes, puesto que no manejan muy bien la diferencia entre los rituales benéficos y los maléficos practicados por los brujos (P. Turner, 1970:367). Ahora bien, en realidad esto debe ser interpretado a partir de la coexistencia desigual de un complejo ritual nativo, que incluso se oficia en el secreto de las cuevas, con el de la religión católica en su expresión regional. Así lo evidencia la convicción chontal de que los rituales propios se ofrecen al demonio y los públicos al Dios Cristiano, siguiendo la tradición colonial que adjudicaba a los cultos nativos un origen demoníaco. Es decir que nos encontramos ante una confrontación de rituales,

dentro de la cual paulatinamente se va imponiendo el configurado por el catolicismo, más aceptado por los jóvenes que las prácticas tradicionales que no pueden controlar. A ello hay que señalar la creciente influencia e importancia de las iglesias protestantes, cuyos adherentes deben renunciar activamente a su participación en los rituales católicos y "paganos"⁷.

También en la Costa se registra la coexistencia de dos sistemas ceremoniales, uno propio de la tradición chontal y otro que reproduce el modelo proporcionado por las celebraciones regionales istmeñas, con una clara tendencia al predominio del segundo (Saul Millán, 1992:134). Es decir que el sistema ceremonial regional de tradición istmeña está desplazando a las prácticas rituales chontales. Esto se relacionaría con la progresiva desaparición de los sistemas de cargos político-religiosos, cuyo cumplimiento suponía el desempeño de costosas mayordomías, las que requerían el apoyo económico de las haciendas comunales que también están desapareciendo (S. Millán, 1992:136). Esta tendencia hacia el reemplazo del sistema de organización religiosa tradicional ya había sido destacada por J. P. Camacho (1983:45), quien remite los procesos de transformación cultural a causales genéricas como la presión de la sociedad regional, la migración y el faccionalismo. Pero resulta importante señalar que ciertas situaciones críticas pueden hacer que la comunidad regrese a prácticas ya

⁷ La presencia de iglesias protestantes es significativa en San Matías Petalcatepec, introducida por el Instituto Lingüístico de Verano, y Santa María Zapotitlán. En ellas se han registrado fricciones con el sector católico mayoritario. En otras comunidades la presencia protestante es pequeña y sus conversos no son muy rigurosos ya que aceptan y/o asisten a las mayordomías y a los velatorios tradicionales, además de cumplir con los servicios comunitarios.



perdidas. Este es el caso de la ceremonia de Abrir el Tiempo, llevada a cabo por las autoridades comunales y destinada a la propiciación de las lluvias. Dicho ritual fue recuperado después de la prolongada sequía de los ochenta, a la que se consideró originada en el incumplimiento de los deberes rituales por parte de las autoridades (Saul Millán, 1990:7).

Tradición simbólica y privación social

La existencia de un sistema cosmológico propio por lo general es sólo visible a través de las prácticas que lo expresan, ya que las religiones indígenas actuales son religiones sin teólogos que codifiquen las creencias. Así, por ejemplo, las manifestaciones

del culto a Sol y Luna no son explícitas, al contrario; la creencia en las deidades solar y lunar aparece disfrazada en la adoración de Jesucristo y la Virgen (P. Turner, 1973:133), que representan los referentes arquetípicos para los hombres y las mujeres respectivamente. Se trata de un proceso que en otra oportunidad calificáramos como de "disfraz lingüístico" (M. Bartolomé y A. Barabas, 1982:139), ya que en realidad no se trata de un sincretismo, aunque eventualmente puede conducir a configurarlo. La misma palabra, *gajlaxi*, sirve para designar Sol, Padre y Dios; de igual forma *gajlmama* se traduce como Luna, Virgen y Madre: quien pierda la lengua perderá también la noción de esa unidad (Luna puede ser sustantivo o verbo, en este caso se dice *mutla* -hacer luna-, lo que también equi-

vale al concepto de "mes"). Una evidencia empírica de antiguo culto solar aparece en la práctica terapéutica de la región Baja, que los curadores realizan cuando a una persona se le tiene que "casar con el sol" para restituirle la salud (P. Camacho, 1983:25). De la misma manera, cuando alguien no está cerca de su altar doméstico deberá santiguarse hacia la dirección del sol naciente. A su vez, se debe dormir hacia el oriente y los muertos deben ser velados con la cabeza hacia el poniente, en la dirección de su camino al inframundo.

El ámbito geográfico chontal está aún poblado por las sacralizadas potencias de la naturaleza. La morada y sus habitantes se identifican: la tierra, los arroyos, las ciénegas, el viento, el rayo, las montañas, los árboles, las piedras y los distintos lugares en los que se han aparecido seres sagrados⁸; tienen tan fuerte y definido poder sobre los humanos que éstos requieren de constantes prácticas protectivas. Tal es el caso de los manantiales, dentro de los cuales habitan serpientes-nahuales; las mujeres embarazadas deben dejar una flor en el agua cuando pasan cerca de uno, puesto que si no el nahual dañaría al niño. Dentro de la misma experiencia de la naturaleza, muchos saben que las nubes recogen el agua de los manantiales en sus cántaros y la dejan caer como lluvia, pero cada vez son menos los que tienen la capacidad de reconocer y actuar ante las deidades específicas. La tradición simbólica se está rompiendo en la medida en que tiende a ser

considerada la expresión de un mundo sin futuro, cuyo destino inevitable es ser reemplazado por el de la sociedad regional o por el modelo "nacional".

Quizás en la misma tradición simbólica local esté expresada esta confrontación y su resultado, con la claridad que brinda el propio código cultural. Hace más de dos décadas P. Turner (1973:111) recogió un relato mítico que explica la actual situación de la sociedad. De acuerdo con su texto cuando nació Cristo, la Virgen le pidió al "santo patrono" de los chontales que se revolcara en la placenta; éste se negó y por ello su pueblo fue condenado a trabajar duramente. Por el contrario, el "santo patrono de los de afuera" accedió a revolcarse y como recompensa les fue otorgada una vida más fácil. De esta manera, y tal como ocurre en muchas sociedades nativas contemporáneas (M. Bartolomé, 1976), la mitología otorga cierto sentido a la privación y el sufrimiento actuales, proporcionando un marco simbólico para la comprensión del conflicto interétnico. Pero ese código expresa la vivencia de una derrota ya que justifica la privación del pueblo chontal y la abundancia adjudicada a los "de afuera".

Esta casi telegráfica panorámica de la cultura chontal contemporánea basta sin embargo para proponer algunas reflexiones. No queda duda que el proceso de reproducción cultural se encuentra en grave riesgo, tal como también lo expresa sintéticamente el proceso de desplazamiento y reemplazo lingüístico. No significa esto

⁸ Existen relatos de apariciones de personajes sagrados que dejaron sus huellas en rocas de forma rara, tanto en la Sierra (Chontecomatlán y Teipan) como en la Costa (El Limón). Estas han dado lugar a peregrinaciones, pedimentos y ofrendas que aún se realizan en la actualidad.

que la identidad chontal esté necesariamente desapareciendo, pero sí que los elementos referenciales (lengua, cultura) en los que se basa están siendo desplazados y reemplazados. Esto no excluye la vigencia de estrategias culturales, tales como la apropiación de rasgos exógenos o los procesos de reinterpretación simbólica, mediante las cuales los chontales van reestructurando la fisonomía de la cultura y configurando nuevos modelos igualmente válidos. Ya en otra oportunidad se ha destacado que la forma contemporánea que asuma la cultura de una etnia, es tan legítima como cualquiera que haya existido en otros momentos de su proceso histórico, siempre que sus protagonistas se identifiquen con la misma (Miguel Bartolomé, 1979:319). Pero la antigua tradición local es vivida como obsoleta e ineficiente por un cada vez mayor número de miembros de la cultura, orientados hacia la transfiguración cultural. La voluntad de supervivencia supone entonces la adopción de otro modelo cultural: para lograr ser hay que cambiar el ser. Contradictoriamente, el proceso de afirmación existencial del pueblo chontal, se constituye como un acto de negación cultural y de redefinición identitaria.

La transfiguración cultural

Si resulta sumamente difícil hoy en día señalar con exactitud cuántos son los chontales, se debe a que la respuesta depende de saber quiénes son los chontales. En efecto, ¿son culturalmente más chontales los hablantes de la lengua y portadores de la cultura, o lo son también los hijos de ha-

blantes que residen en sus pueblos y aunque no hablan la lengua practican la cultura? ¿Qué clase de filiación reivindican los migrantes que en otros ámbitos residenciales no se identifican como chontales, pero sí pasan a serlo nuevamente cuando van al pueblo? ¿Pueden ser considerados indígenas los que viven en las comunidades de tradición chontal, y aunque no hablen la lengua ni ejerzan la cultura se adscriben a una "chontalidad" histórica? Todo depende de un juego identitario que puede variar contextualmente. Pero queda claro que hoy en día no existe una forma estandar de ser chontal. Tal vez nunca existió tal modelo, ya que en una sociedad polisegmentaria los segmentos no requieren ser idénticos para poder articularse eficientemente. Por lo tanto la identidad chontal puede haberse configurado históricamente con base en la diversidad, constituyendo en realidad la articulación de un conjunto de identidades relacionadas entre sí. La misma noción de identidad colectiva generalizada puede aparecer como un atributo aparentemente necesario, pero en realidad externo, que adjudicamos a formaciones sociales basadas en otro tipo de lógica para vincular a sus integrantes. De todas maneras e independientemente de sus modelos históricos, los referentes culturales específicos a través de los cuales se construía la identidad chontal, están siendo reemplazados y transfigurados por la población.

La opción de ser istmeños

Ahora bien, renunciar a una cultura supone adquirir otra, puesto que no es posible una

sociedad sin cultura. Ya hemos mencionado que en el ámbito del Istmo de Tehuantepec se ha generado una fuerte configuración cultural, que tiene como protagonistas fundamentales a los zapotecas del Istmo, los *binnizá*, que se comportan regionalmente como la etnia dominante. A esta configuración confluyen no sólo rasgos nativos, sino también criollos, que en la actualidad son vividos como una totalidad. Dicha configuración sirve como modelo referencial de un ser social positivo, deseable, ya que se manifiesta objetivamente como una identidad exitosa. Ser istmeño es algo diferente de lo que se entiende localmente por ser indio, pero tampoco supone no serlo: llamarla una cultura mestiza o sincrética no ayuda mucho a definirla, tal vez podamos entenderla sintéticamente como la forma contemporánea que manifiesta la sociedad zapoteca regional.

El hecho es que muchos chontales, y en especial los de la Costa, quieren ser istmeños, lo que supone una activa renuncia a su adscripción étnica previa. En este caso la transfiguración cultural pasa por la adopción de rasgos que son también indígenas, pero que reemplazan a los propios vividos como arcaicos y poco eficientes en el mundo actual. Es decir que en el ámbito regional, dejar de ser chontal pasa por identificarse como alguien parecido a un miembro de otro grupo étnico, aunque ello no suponga la adquisición de la lengua, ni la plena asunción de la cultura zapoteca. Dicho proceso no implica una necesaria renuncia a la filiación comunitaria, a la identidad residencial construida por la membresía a una localidad específica. Así, una persona podrá seguir declarando que es de Huamelula

o de Ecatepec, pero los contenidos ideológicos, culturales y organizacionales a los que alude esa designación serán cada vez más parecidos a los istmeños.

Lengua, identidad y cultura

Tal vez se podría sintetizar lo hasta ahora expuesto, destacando que existen tres caminos por los que transita el proceso de transfiguración cultural e identitaria chontal. Uno pasa por la adquisición de la ya comentada filiación istmeña, que supone una renuncia cultural y una identificación con la dominante identidad de índole regional. El segundo, que es el que protagonizan los migrantes permanentes a centros urbanos, pasa por una paulatina absorción de los rasgos de las culturas populares urbanas; los que serán transmitidos a las nuevas generaciones nacidas en las ciudades, buscando una plena integración al nuevo referente social y cultural.

El tercer y más complejo de los caminos está representado por aquellos que decidieron o fueron obligados al reemplazo lingüístico, pero que permanecen en sus comunidades de origen. Ellos son los portadores de una redefinición del ser chontal, que pasa por el abandono idiomático y la transformación cultural, pero al mismo tiempo por la afirmación de la identidad étnica. En este caso el cambio lingüístico y cultural, no está acompañado por una renuncia sino por una reestructuración identitaria. Cabe destacar que en ninguno de los tres casos el cambio supone la integración a lo que tradicionalmente se consideraba la "sociedad nacional", —ya que esta

construcción ideológica no se corresponde con ninguna formación social y cultural concreta— y que en los estudios de aculturación (v.g. G. Aguirre Beltrán, 1982) se medía por la mayor o menor presencia de rasgos atribuibles a una “tradición occidental”, más imaginaria que real.

Muchos son los interrogantes que plantea el caso de los chontales, en lo que atañe a sus posibilidades de supervivencia como una formación histórica, social, cultural e identitaria específica. Resulta claro que la reproducción biológica no está en cuestión, incluso se podría argumentar que es para poder asegurar una supervivencia física considerada amenazada, que el grupo intenta renunciar a su reproducción lingüística y cultural. O, por lo menos, ésta es la forma en que se pretende superar una condición de privación múltiple, que no es sólo objetiva sino también subjetiva. No es una fácil disyuntiva la que atraviesa esta sociedad; para poder ser exitoso resulta necesario dejar de ser chontal, o por lo menos transformar el modelo de lo que es ser un chontal. Quizás en este caso la relación entre lengua, cultura e identidad plantea especiales preguntas abiertas al futuro: ¿En qué medida la pérdida lingüística está acompañada por una pérdida cultural e identitaria?

Resulta indudable el proceso de reemplazo idiomático, pero al parecer muchos elementos culturales sobreviven a esta sustitución, quizás por lo reciente de la misma. Parecería que los chontales quisieran dejar de hablar la lengua, por ser ésta una clara denotación de la filiación india, pero los que permanecen en la región no quieren dejar de ser comunamente chontales. Dentro de un mismo pueblo tanto los hablantes como los no hablantes se identifican con base en una filiación común, basada en criterios parentales y residenciales, pero que también supone el desempeño de las obligaciones comunales y la práctica de tradiciones culturales propias o asumidas como propias.

Por otra parte, si bien la identidad no requiere basarse en un patrimonio cultural tradicional, éste opera como importante referente identitario: cuando esa tradición cambia la identidad chontal pierde los datos básicos a partir de los que se construye el contraste con otras identidades. El futuro de los chontales es ambiguo, pero en lo esencial dependerá de su capacidad de superar la estigmatización y reconstruir una positiva autoimagen colectiva a partir de una nueva reestructuración identitaria.

Bibliografía

- ANGULO, J. de y L.S. Freeland
1925 “The Chontal Language” (dialect of Tequisistlán), *Anthropos*, 20:1032-52
- BARTH, Fredrik (Comp.)
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel
1976 “La mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico”, *América Indígena*, Vol. xxxvi N° 3, III, México.
- 1979 “Conciencia étnica y autogestión indígena”, en *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Ed. Nueva Imagen, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia Barabas
1982 *Tierra de la palabra: Historia y Etnografía de los chatinos de Oaxaca*, colección científica N°108, INAH, México.
- 1992 “Historia chontal”, en *Serie Historias Étnicas* N° 5, Centro Regional de Oaxaca, INAH, Oaxaca, México.
- BASAURI, Carlos
1944 “Tribu: chontales de Oaxaca”, en *La población indígena de México*, Etnografía T. III, Secretaría de Educación Pública, México.
- BELMAR, Francisco
1900 *Estudio del chontal*, Impresión Oficial, Oaxaca, México.
- BUFIS, Paul Francis
1969 *An Ethnography of the Coastal Chontal of Oaxaca: Carrizal, A Community In Transition*, Tesis de maestría en Antropología, no publicada, Universidad de las Américas, Puebla, México.
- BURGOA, Fray Francisco
1674 *Geográfica descripción de la parte septentrional...*, imprenta de Juan Ruiz, México.
- BRINTON, D. G.
1892 “Chontales and Popolucas: a contribution to Mexican ethnography”, *Proc. VIII Congreso Internacional de Americanistas*, París.

CAMACHO, Juan Pablo

1983 "Estudio en profundidad de la zona Chontal Baja: conflicto y poder político en la zona Chontal Baja", Centro Coordinador Indigenista de Huamelula, INI, México (Manuscrito).

1991 "Historia Chontal", Mecanoescrito, Oaxaca, México.

1993 "La chontalpa oaxaqueña", en *Guchachi'Reza* N° 39, Juchitán, Oaxaca.

CARRASCO, Pedro

1960 "Pagan Rituals and Beliefs Among Chontal Indians of Oaxaca, México", in *Anthropological Record*, Vol. 29, N° 3, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, USA.

GAY, José Antonio

1978 *Historia de Oaxaca*, Edición del Gobierno del Estado de Oaxaca, Oaxaca, México (1° Ed. de 1881).

GERHARD, Peter

1964 "Shellfish Dye in America", *Actas xxxv Congreso Internacional de Americanistas*, Tomo 3, México.

1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, México (1a. Ed. de inglés de 1972).

GLAZER, Nathan y Daniel Moynihan (Eds.)

1975 *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, USA.

GONZÁLEZ, Álvaro

1992 "Los chontales de los Altos: una cultura serrana viva", en *Guchachi'Reza*, N° 31, Juchitán, Oaxaca, México.

LEYTON OVANDO, Rubén

1972 *Huamelula, un pueblo chontal de la Costa de Oaxaca*, Tesis de Grado. Fac. Humanidades, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, México (Mimeografiada).

MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel

1910 *Historia antigua de la Chontalpa*, Manuscrito de la colección Martínez Gracida, Guadalajara, México.

1910 (a) *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos*, Manuscrito Inédito, Biblioteca Pública de Oaxaca, México.

MARTÍNEZ, Isidro

1977 *Los chontales de la Sierra*. Informe del Centro Coordinador Indigenista, Chontal Alta, Santa María Ecatepec, Oaxaca, México (Mimeografiado).

MENDIETA Y NUÑEZ, Lucio

1957 "Los chontales de Oaxaca", en *Etnografía de México: Síntesis Monográficas*, IIS-UNAM, México.

MENDOZA FLORES, Amanda

1989 "Proceso de imposición del Español en Chontecomatlán, Oaxaca", en *De la realidad al deseo: hacia un plurilingüismo viable*, Gabriela Coronado (ED.), Cuadernos de la Casa Chata 169, CIESAS, México.

MILLAN, Saul

1990 "Poder y ritualidad entre los chontales de Oaxaca" *Boletín Indigenista*, Año 2, N° 7, Organismo Informativo del INI, México.

1992 *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, Tesis de Licenciatura en Etnología, multicopiado, ENAH-INAH, México.

MIRANDA, José

1968 "Evolución cuantitativa y desplazamiento de la población indígena de Oaxaca en la Época Colonial", en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. II, UNAM, México.

MÜNCH, Guido

1980 "Aspectos del Istmo de Tehuantepec", en *El Sur de México. Datos sobre problemática indígena*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Serie Antropológica 29, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MURGUÍA Y GALARDI, José María de

1861 *Apuntamientos Estadísticos de la Provincia de Oaxaca en esta Nueva España*, Imprenta de Ignacio Rincón, Oaxaca, México.

NAHMAD, Salomón, Álvaro González y Marco Antonio Vásquez

1993 *Chatinos, chontales y zapotecos del Sur: Recursos y tecnologías en la Sierra Sur de Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca (en prensa).

NOLASCO, Margarita

- 1972 *Oaxaca indígena*, Instituto de Investigaciones e Integración Social del Estado de Oaxaca, México.

OLMSTED, D. L.

- 1958 "Tequistlatec kinship terminology", *South Western Journal of Anthropology*, 14:449-53, USA.

- 1967 "Tequistlatec ceremonies and the analysis of sterotypy", in *Studies in South Western Ethnolinguistics*, D.H. Hymes and W. E. Bittle Eds., The Hage, Holanda.

- 1969 "The Tequistlatec and Tlapanec", *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 7, Ethnology Part. 1, E. Vogt, Vol. Ed., R. Wauchope Gen. Ed., University of Texas, Press, USA.

PEREZ GARCÍA, Rosendo

- 1956 *La Sierra Juárez*, 2 tomos, edición del autor, Gráfica Cervantina, México D.F.

ROBLES, Carlos y Robert Bruce

- 1975 "Lenguas Hokanas", en *Las Lenguas de México*, Vol. I, Evangelina Arana de Swadesh (Vol. Ed.), Colección México: Panorama Histórico y Cultural, SEP-INAH, México.

STARR, Frederik

- 1900 "Notes upon ethnography of Southern México", *Proceedings of the Davenport Academy of Natural Sciences*, USA.

SWADESH, Morris

- 1967 "Lexicostatistic Classification", *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 5, Linguistics, Vol. Ed. N. McQuown, University of Texas Press, USA.

TURNER, Paul

- 1970 "Witchcraft as Negative Charisma", in *Ethnology*, Vol. IX, N° 4, Pennsylvania, USA.

- 1972 *Los chontales de los Altos*, Colección Sep-Setentas, No° 119, México.

TURNER, Paul y Shirley

- 1971 *Dictionary Chontal-Spanish-English*, University of Arizona Press, Tucson, Arizona, USA.

TURNER, Paul y David Olmsted

- 1966 "Tequistlatecan Kinship and Limitations on the Choise of Spouse", in *Ethnology*, Vol. V, N° 3, Pennsylvania, USA.

VASQUEZ DAVILA, Marco Antonio

- 1990 "Santa María Ecatepec, cinco terrenos y un recuerdo para mojar", en *Oaxaca, Población y Futuro*, Año 1, N° 3, revista del Consejo Estatal de Población, Oax., México.

- 1992 (comp.) "La región de la Sierra Chontal de Oaxaca en 1990 y 1992", *Folleto de Apoyos Didácticos* N° 2, Instituto Tecnológico Agropecuario N° 23, Oaxaca, México.

WATERHOUSE, Viola

- 1949 "Learning a second language first", *International journal of American Linguistic*. N° 15 USA.

WATERHOUSE, Viola y MERRIFIELD, William

- 1968 "Coastal Chontal of Oaxaca Kinship", in *Ethnology*, Vol. VII, N° 2, Pennsylvania, USA.

WINTER, Marcus

- 1990 "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coordinadores) *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.



UCIRI: Viejas identidades sociales, nuevos referentes culturales y políticos¹

Jorge Hernández Díaz
IISUABJO

Introducción

En las últimas dos décadas, a lo largo del territorio mexicano y especialmente en Oaxaca, se han formado organizaciones integradas mayoritariamente por hablantes de lengua indígena, conformando un movimiento social en el que las justificaciones ideológicas de su lucha hacen referencia inmediata a su pertenencia a unidades históricas y culturales particulares. Sus demandas incluyen reclamos compartidos con otros grupos sociales igualmente subordinados, pero se distinguen de ellos porque además plantean exigencias vinculadas con sus particularidades culturales, tales como

el reconocimiento oficial de las lenguas nativas, respeto por sus especificidades culturales, condiciones materiales y legales para mantener técnicas de producción propias y respeto a sus territorios tradicionales así como dotación de nuevas tierras.²

La presencia en la arena política mexicana de organizaciones de este tipo, es un hecho que evidencia la formación de una conciencia étnica entre la población indígena. Las organizaciones son la manifestación de la etnicidad entendida como el sentimiento compartido por un grupo que especifica sus fronteras sociales en términos culturales.³ Aunque existe una gran diversidad entre estas organizaciones,⁴ en

¹ La Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo: Viejas Identidades Sociales, Nuevos Referentes Culturales y Políticos. Este trabajo es un resultado parcial del proyecto «Análisis de Movimientos Políticos con Reivindicaciones Étnicas ocurridos en Oaxaca en la Década de los 80's» financiado por el Conacyt bajo el convenio S9201/1951.

² Para mayor información consultar Mejía Piñeiros y Sergio Sarmiento Silva, 1987, *La Lucha Indígena: Un Reto a la Ortodoxia*. México: Siglo XXI/IISUNAM; Jorge Hernández Díaz, 1992, «El movimiento indígena y la construcción de la etnicidad en Oaxaca», *Cuadernos del Sur*, N° 2, año 1, pp. 47-66; Marie-Chantal Barre, 1983, *Ideología Indigenista y Movimientos Indios*, México: Siglo XXI.

³ Sobre este asunto se pueden consultar Frederic Barth, 1970, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo: Universitetsforlaget; Susan Olzak, 1985, «Ethnicity and theories of ethnic collective behavior» en *Research in Social Movements, Conflict and Change*, Vol. 8:65-85; Anthony D. Smith, 1981, *The Ethnic revival*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴ El movimiento indígena ha tenido diferentes formas de expresión y alcances. Entre las agrupaciones más conocidas, que conforman este movimiento, han destacado: la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), el Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT), la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra (ASAZCHIS), la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), la Unión de Comunidades Indígenas de la Costa «Cien Años de Soledad» (UCI), la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI).

todos los casos sus demandas están asociadas con comunidades históricas, lingüísticas, culturales o la combinación de éstas, mismas que usan para reclamar, garantizar o incrementar sus derechos dentro de la formación social mexicana.

Un aspecto de las organizaciones que conforman el movimiento indígena es que han articulado sus demandas con las de otros sectores considerados, también, nuevos actores sociales. De esta manera las organizaciones indígenas han establecido alianzas con sectores preocupados por el medio ambiente, con aquellos vinculados a la teología de la liberación,⁵ con sectores medios, como el estudiantil y algunos intelectuales. En esta interrelación las organizaciones indígenas han adoptado en parte las perspectivas de sus aliados, modificando y adecuando sus concepciones del mundo de acuerdo a las de los sectores con los que se vinculan, elaborando así proyectos sociales novedosos que en el contexto histórico actual constituyen discursos en contra de la hegemonía,⁶ es decir, son propuestas que contradicen o cuestionan el modelo de sociedad defendido por los sectores dominantes, manifestando de esta manera que, aunque no tienen un modelo acabado, su discurso constituye una resistencia activa. El análisis de un caso en el Istmo de Tehuantepec es muy ilustrativo en este sentido.

La Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo

En la parte oaxaqueña del Istmo de Tehuantepec existen por lo menos cuatro organizaciones con las características antes señaladas: La Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), La Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), La Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), y más recientemente la Unión de Comunidades Indígenas del Istmo de Tehuantepec (UCTAC). Me concretaré en este análisis al caso de la UCIRI.

Actualmente en la UCIRI participan campesinos de más de cincuenta comunidades indígenas que en su conjunto agrupa alrededor de 3,550 productores. Se trata básicamente de zapotecos de la Sierra y mixes. Su actividad principal se centra en los municipios de Santiago Lachiguiri, Guevea de Humboldt, Santa María Guienagati, Santa María Coatlán, Santo Domingo Petapa y San Juan Guichicovi.

Entre otras actividades, se han organizado para conseguir mejores precios para su producción cafetícola, aplicando métodos productivos orgánicos y orientando su producción al mercado internacional. Además de la comercialización, los miembros de la UCIRI han organizado otras acciones colectivas, entre las que se encuentran

el servicio de mejora de la calidad de la producción, la enseñanza de técnicas orgánicas, la introducción de mejoras a la vivienda, el otorgamiento de créditos para mejoras a las viviendas, el servicio de transporte, el servicio de luz y agua potable, el otorgamiento de créditos de la caja de ahorro popular, la capacitación en la administración, la institucionalización del trabajo común organizado, el programa de abasto (actualmente cuenta con cuarenta y cuatro tiendas al servicio de los miembros de la organización), los servicios del Centro de Educación Campesina, los primeros intentos de un seguro de vida (cuando un socio o uno de sus familiares directos muere, los deudos reciben un seguro que cubre el gasto del entierro y de la vela); además dicen los miembros de la UCIRI «estamos luchando para crear un tipo de seguro de salud para todos los compas».⁷

Actualmente la UCIRI forma parte de otras agrupaciones. A nivel internacional participa en la Organización Internacional del Movimiento de Agricultura Orgánica, en un Organismo Latinoamericano de Pequeños Productores, es parte de la Fundación Max Havelaar, una organización que nació dentro de la UCIRI y que en Europa se encarga de procurar mercados para los pequeños productores. A nivel nacional, participa en la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras; en el Movimiento de Agricultura Orgánica Mexicana; en el Frente de Pequeños Productores Cafetaleros y en el Consejo Estatal de Café de Oaxaca.⁸

El nacimiento de la UCIRI

Como en casi todas las regiones indígenas de Oaxaca, los habitantes de Santa María Guienagati han enfrentado los problemas de acaparamiento de la producción agrícola, precios altos de los productos necesarios para la subsistencia, descenso de los precios del café, etcétera. Según los testimonios de productores de café de esta localidad, fue aproximadamente en 1945 cuando los acaparadores de Ixtepec y de Guevea comenzaron sus actividades:

Aquí había ricos que compraban el café barato, le dan dinero a la gente y se llevan el café, recogieron todo el café de la gente y luego se fueron, la gente de Guevea dijeron que los ricos los estaban exprimiendo y lo que hicieron es que ya no vendieron el café, la Unión entró aquí, iban invitando para ver si podían hacer asamblea para platicar dónde iban a vender el café; entre los campesinos y los asesores se pusieron de acuerdo, ellos decían dónde se puede vender, cuándo se puede vender.⁹

⁵ Detalles de este movimiento en América Latina se encuentran en Phillip Berryman, 1987, *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary movement in Latin America and Beyond*. Philadelphia: Temple University Press. Las particularidades teológicas que adquiere este movimiento en el Istmo de Tehuantepec están expresadas en Frans Vanderhoff (1986).

⁶ Antonio Gramsci, 1975, *Los Intelectuales y la organización de la cultura*. México: Juan Pablos editor.

⁷ Para información complementaria sobre los orígenes de la UCIRI se puede consultar: Elena Vázquez y de los Santos y Yanga Villagómez Velázquez, 1993, «La UCIRI, el café orgánico y la experiencia de un proyecto campesino autogestivo en la producción», *Cuadernos del Sur*, N° 5, año 2, pp. 121-137.

⁸ Organizaciones gremiales de este tipo surgieron a causa de la crisis cafetalera, mayores detalles de la formación de estas agrupaciones se encuentra en Julio Moguel, Carlota Botey y Luis Hernández (eds.) *Autonomía y Nuevos Sujetos del Desarrollo Rural*. México: Siglo XXI, 1992. Ver también Josefina Aranda, 1992, «Camino andado, retos y propuestas: La Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca», *Cuadernos del Sur*, N° 2, año 1, pp. 89-112.

⁹ Entrevista a Doña Enedina Avendaño, Socia de UCIRI, Guevea de Humboldt, 27 de octubre de 1993.

En 1976, los productores de la región perdieron una cosecha que la aseguradora nunca pagó; entonces celebraron un convenio con Banrural donde también se enfrentaron a problemas de corrupción. En la década de los ochentas, el nivel de vida de los productores de café se había deteriorado tanto por los problemas relacionados con el financiamiento y los créditos para la producción como por la dependencia del intermediarismo. Según los testimonios de los miembros de la UCIRI, el Instituto Mexicano del Café nunca funcionó bien en la zona, ya que beneficiaba solamente a un número reducido de productores, sus centros de recepción estaban mal distribuidos, los pagos eran mal administrados, y la asesoría técnica era deficiente, de tal suerte que la calidad del café que vendían los productores era de baja calidad. Al igual que en otras regiones productoras de café, en el Istmo los productores tropezaban con los problemas del intermediarismo y sus múltiples trampas, tal como el uso de básculas alteradas que favorecían a los comerciantes.¹⁰

Frente a esta situación, campesinos de las comunidades de Guevea de Humboldt y Santa María Guienagati decidieron organizarse para buscar mejores precios para sus cosechas. Para ello se unieron primero a la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC). Ésta es una forma de asociación entre ejidatarios y propietarios institucionali-

zada a principio de los ochenta.¹¹ A través de esta organización, en 1982, vendieron unas treinta y seis toneladas a ciento treinta y siete pesos el kilogramo, un precio mayor al que hubieran obtenido con los acaparadores de la región.

En 1983, junto con productores de Puebla, Chiapas y Veracruz, formaron una ARIC nacional, con sede en México D.F., para tener en conjunto un canal de exportación, esta organización estaba controlada por la Confederación Nacional Campesina (CNC), organismo que, dentro de la tradición corporativista del Estado mexicano, forma parte del partido gobernante, situación que no agradaba a los campesinos ni a sus asesores, por su tradición clientelar y la centralización del poder en los dirigentes, pero decidieron afiliarse a ella pensando que podría ser un camino para evitar a los acaparadores locales.

Un año más tarde deciden organizarse autónomamente para buscar mejores alternativas de mercado. De esta manera, 17 comunidades del Istmo oaxaqueño forman la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo. Esta nueva agrupación consiguió un registro oficial de acuerdo a las disposiciones de la Ley Agraria. Según sus fundadores, siguieron al pie de la letra la ley, para lo cual fue necesario todo un año de asambleas y del cumplimiento de muchos trámites burocráticos. En diciembre de 1983 consiguieron la constitución

legal de una organización que hoy cuenta con estatutos, con la aprobación oficial y su número del registro federal de causantes.¹²

En la UCIRI, aseguran sus dirigentes, la Asamblea es la máxima autoridad, está compuesta por delegados de las comunidades ya que no existen socios individuales sino que la comunidad (localidad) es la que conforma la organización. Si la mayoría de los agricultores de una localidad opta por esta forma de organización, todos sus habitantes se convierten en socios, aunque algunos de ellos sean socios no activos. Dada la particularidad de esta organización, es necesario el consentimiento de las autoridades locales y las de Bienes Comunales o Ejidales para que la localidad pase a formar parte de la UCIRI. Para representar a la localidad dentro de la UCIRI se nombran dos delegados que son electos en las asambleas de cada comunidad y su función dura tres años. En realidad la UCIRI tiene organizaciones locales en más de 50 comunidades, pero estas no incluyen a todos los productores de café de la comunidad. Los delegados representan a las organizaciones locales y no a la comunidad, pues en algunas de ellas coexisten varias organizaciones productoras de café. Agradezco a Gonzalo Piñón Jiménez por haberme señalado este aspecto. La Asamblea, con la presencia de representantes de la Secretaría de la Reforma Agraria, nombra a la mesa directiva y a un consejo de vigilancia.

Es obligación de los socios estar presentes en todas las asambleas.

En la Asamblea se tratan todos los asuntos que se relacionan directamente con los problemas que enfrentan los campesinos con: la producción de café, la construcción de bodegas, la adquisición de bienes o máquinas, la construcción de obras de beneficio social, la aprobación de créditos, la instrumentación de proyectos de salud, la administración de los fondos de solidaridad, la organización de las asambleas y el desempeño de las mismas autoridades.¹³

La conformación de la UCIRI

¿Cómo se formó la UCIRI? Los miembros de la UCIRI, ellos se hacen llamar socios, aseguran que el origen de su organización se dio cuando un grupo de mujeres comenzó a discutir sus asuntos cotidianos en la iglesia local:

... también iban los hombres pero unos que otros, y un día ahí se formó como una sociedad y la sociedad fue caminando, y mayormente que no estaba valiendo el café pues se empezó a organizar más.¹⁴

Las mujeres que hoy pertenecen a la organización dicen que fueron unas cuantas personas las que comenzaron a platicar sus problemas:

¹⁰ Para mayor información al respecto ver: Jorge Hernández Díaz (1987) y Josefina Aranda (1992).

¹¹ Mayor información sobre las ARICs en Veracruz se encuentra en Odile Hoffman, 1992, «Renovación de los actores sociales en el campo: un ejemplo en el sector cafetalero de Veracruz», *Estudios Sociológicos*, Vol X, N° 30, 1992; Alberto Olvera Rivera y Cristina Millán Vázquez, «Neocorporativismo y democracia en la transformación institucional de la cafeticultura: el caso del centro de Veracruz» *Cuadernos Agrarios*, nueva época, N° 10, 1994, de Misantla Veracruz.

¹² En Oaxaca existen otras organizaciones que han conseguido registros similares: UCI «Cien años de Soledad», Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI).

¹³ Una discusión sobre la relación entre el discurso y la práctica en organizaciones de este tipo se encuentra en Olvera Rivera y Millán Vázquez, *op. cit.*

¹⁴ Sra. Carmen González, Socia de UCIRI, Sta. María Guienagati, 26 de septiembre de 1993.

Yo no sé qué siento cuando me acuerdo cuando empezamos, éramos como doce personas aquí en Santa María, se puede decir que aquí brotó la semillita de la UCIRI... fueron tres comunidades las que empezaron: Lachiguiri, Guevea y Santa María, ahora hay más de cuarenta pueblos.

Como en otros casos del movimiento indígena, en diferentes etapas de la lucha reivindicativa de la UCIRI, la participación activa de las mujeres istmeñas ha sido crucial,¹⁵ pues ellas han sido protagonistas de un proceso en el cual, junto con sus pares masculinos, han defendido y ganado el control de importantes espacios de su reproducción social que se traducen en mejores precios para sus cosechas, mejores condiciones de trabajo, y en general mejores niveles de bienestar social. Cuentan las señoras que participaron en estas primeras reuniones que fue ahí donde identificaron que uno de los problemas más apremiantes de los habitantes de Guienagati eran los bajos precios que les pagaban por sus productos:

Nosotros íbamos a Ixtepec a vender el café. A los misioneros como que les dio lástima de los campesinos, y empezó como un juego y mira ahora, hay como 40 comunidades que pertenecen a la UCIRI.

Lo que empezó como un juego, dicen sus miembros, hoy en día es una organización que agrupa a más de 50 comunidades:

Todo empezó como un juego, en el templo hacíamos juegos, ahí nos decía Robertito que hiciéramos un rompecabezas por equipo y nos poníamos juntos y ahí estábamos piense y piense cómo hacerle para juntar los rompecabezas hasta que encontrábamos las partes. Significaba que no estábamos solos, necesitábamos de la otra parte, de la otra gente para podernos unir y formar el rompecabezas que era un mundo; luego había un gran cartel en donde estaba un rico y abajo de él los campesinos, los ricos pisotean a los pobres, eso nos decían y sí es cierto porque con nuestro café nos pisoteaban los coyotes y coyotitos... quién iba a decir que todo empezó como un juego y mira, lo que viste ayer no era un pueblo, sino un mundo porque hay gente de muchas partes compartiendo con nosotros, gente de otros pueblos, de otros países, hasta esos güeros vinieron para saludarnos.¹⁶

La organización indígena en este caso ha sido impulsada desde la iglesia, ha sido el trabajo pastoral el que, de alguna manera, sustentó las bases de la organización indígena y campesina. La gente asociada a la UCIRI celebra cada año la fecha en la que se constituyó formalmente esta organización, para ello realizan un gran festival en el que la influencia religiosa está muy presente:



Pues yo ahora siento muy bonito de ver a tanta gente en el festival, eso sí es el caminar de Dios, como dice la escritura, que es el caminar como hermanos, a mí me da gusto, yo le dije a mi señor: vamos, porque da gusto saber que de ese pedacito de tierra que se hizo ya se formó un mundo.¹⁷

Para uno de los sacerdotes más activos en la formación de la UCIRI, la organización fue producto de las condiciones en las que se encontraban los habitantes de Guienagati; según él, la situación de los productores cafetaleros comenzó a deteriorarse en 1976 cuando los productores de café perdieron sus cosechas y la aseguradora no pagó los

sinistros, cuenta el sacerdote que cuando llegó a la sierra:

había descontento, tristeza en la sierra y hablando con compas de la sierra decidimos hacer una asamblea para ver en conjunto la problemática; nos retiramos a un templo de Guevea, fueron unos siete días, en conjunto hicimos un análisis muy preciso, muy fenomenológico acerca de cuánto cuesta el café para producir, de la semilla hasta que el árbol crezca y en aquel tiempo llegamos a la conclusión que el precio de costo era de noventa y cinco pesos, INMECAFE daba en aquel entonces cuarenta y dos pesos aquí en la zona, y el

¹⁵ Por ejemplo la participación de las mujeres en la COCEI ha sido decisiva, como bien lo documenta Howard Campbell (1990) en su tesis doctoral.

¹⁶ Entrevista a la Sra. Carmen González Socia de UCIRI, Sta. María Guienagati, 26 de septiembre de 1993.

¹⁷ *Idem.*

coyote treinta y dos pesos; esto significaba una explotación del trabajo tremenda, los campesinos no pagaron a sí mismos, pagaban para el INMECAFE y para los «coyotes». Esta parte la analizamos en conjunto y después fue toda una dinámica en grupos para que ellos pudieran expresar sus necesidades y después hicieron una lista de prioridades de estas necesidades: el precio del café que no rinde, el Banco que explota y después todas las demás necesidades del abastecimiento de víveres, carretera mala, comunicación mala, problemas de salud, un despapaye completo en la escuela porque la mitad del tiempo los maestros no están, electrificación muchos pueblos no lo tenían, agua potable no había en muchas comunidades pero lo más importante fue el precio del café y la cuestión de BANRURAL, ya que se comprometieron a dos cosas: investigar en el Banco cómo estaba exactamente la cuestión de la deuda y tuvimos comprobantes de por lo menos tres campesinos en el que ellos tenían todos los papelitos en orden y el Banco dijo que debían y ellos los comprobantes de que habían pagado, pedimos una investigación al Director del Banco en Juchitán que por supuesto nunca lo hicieron, entonces decidieron no pagar más al Banco, suspender los pagos hasta que terminara la investigación y el otro fue, buscar en conjunto un lugar donde se podría vender el café más carito, pensamos a nivel geográfico lo

más cercano al puerto, buscamos en conjunto y logramos el contacto en Misantla un ARIC (Asociación Rural de Interés Colectivo) medio «chafa» pero sí tenía experiencia.

Sin duda alguna la participación de sacerdotes y religiosas ha sido fundamental para alcanzar el éxito que ahora tiene la UCIRI como organización indígena y campesina y fundamentalmente como organismo exportador de café. Sin embargo, es necesario apuntar que este proceso no hubiera sido posible sin la determinación de la gente para organizarse, este camino no fue nada fácil y tampoco pacífico. La organización ha tenido varios tropiezos, pues en su lucha por la mejoría de sus condiciones de vida, algunos de sus integrantes han muerto a manos de pistoleros pagados por quienes han visto afectados sus intereses.

La UCIRI ha conseguido instalar una cooperativa de transporte,¹⁸ una farmacia, una ferretería, una beneficiadora de café, un conjunto de tiendas, etc, todas ellas empresas comunitarias que han reducido las ganancias de los detentores del capital regional. Así, por ejemplo, para que la UCIRI consiguiera el permiso oficial para poner en marcha su propia cooperativa de transporte se enfrentó tanto con la burocracia oficial como con los dueños del capital regional.

se empezó con los caciques que no dejaban que la gente transportara su café y ya el pueblo cuando se paró ya no

vendía el café con ellos, ya lo juntaban para enbodegarlo y transportarlo; ese fue el problema, que los caciques metían gente para hacer mal a nosotros, ellos contrataban a los matones y venían a matar, desde entonces estamos nosotros luchando; como a mi esposo lo mataron y a mí me hirieron pero también querían matarme; yo sufrí, estuve en el hospital y ya no vi el entierro de mi esposo, mis hijos lo enterraron. Ese fue el problema. (...) él fue presidente municipal, de 1984 al 86, después trabajó otro año más y ya lo mataron...¹⁹

Otro ejemplo es el siguiente:

Una vez metieron mariguana dentro del carro de pasaje, lo subió un muchacho sobrino de un cacique luego se bajó en el camino, después detuvieron el carro y lo llevaron hasta Salina Cruz, se llevaron a toda la gente hasta allá, la policía los detuvo diciendo que por qué carga esas cosas, pero los propios caciques avisaron a la policía, y como se llevan entre ellos. Han pasado muchas cosas, pero hasta ahora se están resolviendo los problemas.²⁰

En este movimiento los adversarios han sido los acaparadores, los comerciantes, y los intermediarios, identifica-

dos como representantes de un sistema cultural diferente.

Considerando la posibilidad de aliados que apoyaran una perspectiva como la de la UCIRI, los campesinos istmeños buscaron alternativas de mercado. Uno de sus asesores se trasladó a Europa para conseguir un mercado propio. De esta manera en 1986 los productores de la UCIRI lograron exportar café con la calificación certificada de orgánico²¹, a partir de entonces se plantearon que su lucha, como pequeños productores, incluyera la búsqueda de la calidad de sus productos, además de la calidad social y económica, juntando estos tres elementos lograron un mercado mucho más amplio:

conseguimos pero fue sólo para nosotros y eso no era muy válido, la cosa era también para otros; se hizo una fundación con amigos en Europa para facilitar la mayor venta de café de calidad y sobre todo orgánico, porque UCIRI tomó la decisión en base al apoyo de un agrónomo de cambiar el sistema tradicional al orgánico.

El café orgánico es el resultado de la implantación de cierto tipo de técnicas, que en el campo tienen como principio regresar a la tierra lo que ella ha producido, proporcionar a las plantas un ambiente en el que se adapten de la mejor manera,²²

¹⁹ Entrevista a la Sra. Carmen González, socia de UCIRI, Sta. María Guienagati, 26 de septiembre de 1993.

²⁰ Entrevista a Dña. Enedija Avendaño, Guevea de Humboldt, 27 de octubre de 1993.

²¹ Para mayor información acerca de la agricultura orgánica y sobre el movimiento campesino que impulsa esta propuesta en el campo mexicano ver: Salvador Anta Fonseca, 1993, «Economía campesina y sustentabilidad», *Cuadernos Agrarios*, N° 7, nueva época, año 3, pp. 105-117.

²² En el caso del café significa darle muchos cuidados, sobre todo en las laderas de la sierra, para tener una preservación de los suelos y subsuelos, hacer las cepas, hacer los viveros, la poda, control de sombra y de luz, usar además abonos orgánicos.

¹⁸ Se trata de la Unión de Pueblos Zapotecas y Mixes del Istmo (UPZMI), una cooperativa de tres autobuses, uno tiene la ruta de San José el Paraíso; otro, Guevea y el tercero cubre la ruta de Santa María Guienagati; cada pueblo administra un autobús pero es una organización que pertenece a UCIRI, «es una rama del árbol de UCIRI».



así como evitar el uso de fertilizantes y pesticidas químicos.

Según los miembros de la UCIRI, todas estas medidas las toman para proteger el suelo más que para satisfacer el mercado:

es más bien para la preservación del suelo y subsuelo porque es muy débil en la sierra, se erosiona sobre todo por el corte de la madera; queremos procurar que haya creación de fertilidad y aumento de ésta, por lo cual las próxi-

mas generaciones pueden producir hasta más en la misma zona porque hay también presión poblacional.²³

De esta manera, según los campesinos, la producción se realiza cuidando la tierra. Este tipo de labor resalta varias cosas, la protección del suelo, del consumidor, y del productor. Además insisten en la referencia de que «lo pequeño es lo bonito». Son los pequeños propietarios los únicos que pueden implantar este tipo de cultivo:

nosotros queremos vivir pobres, dignos, pero mejorar y crear condiciones que en el futuro seguir uno teniendo frijol y totopo, etcétera.

Según ellos, esto es parte de la cultura indígena, pues es el pequeño agricultor quien tiene una estrecha relación con la madre tierra:

por ejemplo a tu madre no la envenenarías, no cuaja la cosa así, si hay una razón económica, política alternativa está fuertemente pegado al elemento cultural, hay un cierto tipo de integridad que hace posible todo esto.

Estos testimonios documentan la presencia de una perspectiva ecológica entre los campesinos afiliados a la UCIRI, perspectiva que enfatiza la defensa del medio ambiente. Ésta es una propuesta con un potencial innovador pues refuta ideologías que legitiman al sistema capitalista y con él a una racionalidad tecnológica y al individualismo competitivo. No se ataca a éste por las relaciones de explotación que lo definen, se le combate porque se considera que representa una propuesta cultural distinta a la de los campesinos que es: una cultura que valora lo pequeño, la relación armónica con la naturaleza, la eficiencia ecológica, y el amor a la tierra.

Como consecuencia de esta forma de reflexionar sobre las condiciones de su actual situación, los miembros de la UCIRI también cuestionan los aspectos de sus culturas, así opinan que:

Aquí se está perdiendo el dialecto de nosotros, ya muchas personas hablan el español y nuestro idioma ya no, también las tradiciones se están perdiendo, allá en Juchitán, en Ixtepec hablan el zapoteco, todos los niños hablan, y los señores ya grandes saben leer y escribir el español pero también hablan el zapoteco. Nosotros los ancianos del pueblo todavía tenemos la costumbre de hablar nuestra lengua.²⁴

Los militantes de la UCIRI conceptualizan el abandono de su lengua como una desventaja, pues con ello consideran que están perdiendo una parte importante de las experiencias milenarias acumuladas por su cultura.

La confluencia cultural indígena y pastoral

La UCIRI se declara como una organización independiente, cuyo origen es el equipo misionero, fue creada para dar una alternativa de vida a las familias que la componen. Entre sus objetivos fundamentales colocan el rescate de sus costumbres de colaboración y ayuda mutua, herencia de sus antepasados. Dicen que se han organizado para:

rescatar nuestra cultura, que nos siga dando vida para todos, por medio de tequios y la solidaridad en los problemas, en las fiestas y en los acontecimientos importantes de nuestras comunidades.

²³ Entrevista a Frans Van der Hoff, Sacerdote Corazón de Jesús y fundador de UCIRI, Barranca Colorada, 29 de octubre de 1993.

²⁴ Entrevista al Sr. Antonio Jiménez Toledo socio de UCIRI, Sta. María Guienagati, 25 de septiembre de 1993.



Entre los diez mandamientos de la Unión incluyen claramente la defensa de los rasgos que en Oaxaca han servido para identificar a la población indígena, manifestando así su aspiración de mantenerse como un grupo social con una cultura diferente a la de la sociedad envolvente. El artículo séptimo dice:

Queremos mantener nuestro orgullo como habitantes de esta región, con nuestra lengua propia, buenas costumbres; sabemos que la modernización trae cambios, no queremos caer en la trampa de perdersen en cosas extrañas

que nos destruyen como pueblo, como la cultura de los ricos y los que nos tratan de explotar y oprimir.²⁵

Según la propuesta de los miembros de la UCIRI esta organización articula: a) el rescate de la cultura campesina, respetando la especificidad de los diferentes grupos indígenas; b) la independencia del pequeño productor, que debe ser dueño de su propio trabajo; y c) la búsqueda del autoabastecimiento regional, local y doméstico y un pago justo por el trabajo invertido en el campo. Estas son las tres grandes metas que la UCIRI busca y que considera que sólo se pueden lograr mediante la organización y concientización dentro de la UCIRI y mediante la palabra de Dios, hecho que no se refiere estrictamente a la observancia de las normas bíblicas o católicas sino a todo su contorno cultural del cual forma parte el campo religioso.

Entonces, ¿Cuál sería el objetivo principal de la UCIRI?

Jesús.- Pues es no solamente trabajar en la cuestión del café sino trabajar en comunidad, trabajar juntos en cualquier necesidad, ahora el pretexto es el café pero hay muchas necesidades que en conjunto podemos hacerlos.

La organización tiene un objetivo que es ir educando a la gente porque me doy la idea de que eso es, la gente está desenfrenada en toda forma, en desobedecer a las autoridades, y esa es la idea, de unirnos no solamente por el precio del café sino para ir formando nuevamente

las costumbres de antes y obedeciendo a las personas mayores. Por eso me doy la idea de que eso quiere la UCIRI: ir educando a la gente nuevamente, los sacerdotes dicen que no está bien dejar las costumbres de antes, como los tequios, todo eso es lo que yo observo.²

Los militantes de la UCIRI han manifestado su interés por recuperar esta tradición a través de la revitalización de formas de trabajo colectivo. De hecho su organización está inspirada en prácticas comunitarias tales como la realización de asambleas —el principal mecanismo para dirimir los asuntos comunitarios— para la toma de decisiones importantes. En este caso la realización de asambleas es impulsada como una práctica básica en las tareas organizativas de la UCIRI.

También, se trata de recuperar lo que podría llamarse, en términos coloquiales, el saber tradicional: los proverbios, las narraciones, en fin, las historias con las que la comunidad encuentra su sentido y explica su destino.

En la confluencia de las propuestas para la recuperación de las «costumbres de antes» y la construcción cultural y política surgidas del proceso de la organización de la UCIRI, han nacido varias manifestaciones en las que el espíritu solidario del tequio inspira ahora prácticas nuevas como la creación de fondos para apoyar a los socios más necesitados, las cooperativas de transportes o bien la creación de las tiendas de propiedad comunitaria. Estas prácticas constituyen aspectos nuevos a través de los cuales los socios de la UCIRI administran los frutos de su trabajo comunitario.

Un lugar importante en este proyecto, lo ocupan los Centros de Estudio Campesino que están destinados a reproducir el «saber tradicional», y de esta manera «la cultura dominada se transforma en una cultura de campesinos que saben, comprenden y luchan para establecer alternativas viables» (Vanderhoff, 1986:162). La organización revaloriza y recrea el trabajo cotidiano de los campesinos. Arar, sembrar, preparar la tierra y, son actividades que los campesinos tienen además de un dominio práctico, un conocimiento de la cosmovisión creada por la sabiduría comunitaria. Dentro de esta sapiencia se incorporan también las fiestas, espacios en los que la comunidad se recrea y reproduce tanto en términos simbólicos como prácticos. De esta manera se busca revalorar y autonomizar la cultura propia, rescatarla de su posición de cultura subalterna para situarla en una posición distinta, independiente del modelo dominante. De esta manera se rescata la religión comunitaria y las prácticas religiosas locales adquieren internamente reconocimiento y legitimidad, sin tener que recurrir a la autorización externa.

La revalorización de la propiedad comunal es otro aspecto importante de esta confluencia, ya que una buena parte de los socios de la UCIRI son comuneros, esta dimensión cultural adquiere una gran significación pues se articula con el resto de las prácticas comunitarias. Este tipo de propiedad ha propiciado la continuidad de formas de organización y trabajo colectivo que han dado como resultado una cohesión comunitaria consistente.

²⁵ UCIRI «Los 10 Mandamientos de la Unión» en *Pasos*, N° 27, Guienagati, Tehuantepec, 1991, p. 28.

²⁶ Entrevista a Jesús Noé Alonso, Socio y fundador de UCIRI Guevea de Humboldt, 28 de octubre de 1993.

La participación de los sacerdotes

La percepción de la importancia de los religiosos y del apoyo de la iglesia en la organización es crucial en el caso de la UCIRI, cuando preguntamos qué problemas tenían y cómo los habían enfrentado, uno de los socios respondió:

— Qué no ya dije, esas gentes prohibían de que los socios siguieran siendo grupo para exportar café, a veces balanceaban los carros en el camino. Pero Robertito apoya la Unión y Frans junto con Arturo, el Obispo.

— ¿Qué pasará si ellos no estuvieran en la Unión?

— Quedara sin luz, como ellos tienen amigos, no son de acá son de otras naciones pues allá tienen amigos, allá hay otros socios, según dicen allá hay otro grupo que son UCIRI; como acá, pero ellos recibían el café allá y lo van a revender.

— ¿Dice usted que hay otro grupo que es UCIRI? y ¿Dónde está ese grupo?

— Creo que en Estados Unidos, por ai, sepa dónde... el pueblo de Frans... Holanda, por ai. Hay otros que son UCIRI que vienen de acuerdo con este UCIRI, ellos reciben café allá y lo revenden, ellos mandan traer el café.

— ¿Ustedes exportan café a Holanda?

— No solamente a Holanda, sino a otros países, porque Frans y Arturo tienen conocidos allá. Por ellos, el Gobierno ya no pudo hacer nada, porque ellos tienen avión, vienen a levantar el café y se lo llevan.²⁷

Las propuestas de los sacerdotes católicos asociados a la Teología de la Liberación han pasado a formar parte de un conjunto de ideas que son ahora un sistema de prácticas y significados con los cuales la gente establece una mediación entre su experiencia personal y su contexto social.

A pesar del ingrediente religioso católico, los sacerdotes, asesores de la UCIRI, aseguran que la afiliación a una u otra religión nada tiene que ver con la pertenencia a la Unión, pues para ellos todas las distinciones, todas las divisiones a nivel de religiones son importadas; aseguran que los campesinos no se ocupan de esto:

El cafeto o el maíz no nacen con la Biblia encima o con una crucecita, la naturaleza no hace distinción y lo otro, es que todos andan con el estómago a medias, o un cuarto, todos tienen el mismo problema. Nunca hicimos distinciones de este tipo, hasta en los estatutos está prohibido de hacer discriminación por cuestión de religión y raza. Esa es una parte. El respeto primordial es nunca herir otros planteamientos, ni siquiera preguntar si eres católico, evangélico, cristiano o lo que sea, eso no es discusión y nunca tenemos problemas. Eso también es un logro por lo cual el

rescate cultural también llega a este nivel, en otros lugares había broncas porque algunos hermanos no querían colaborar en el tequio, pero ahora todos hacen su tequio, eso no es problema porque es parte de su cultura, de su fuerza, de su capacidad de resistencia; los hermanos lo entienden perfectamente bien, así que no hay ningún problema.

Ante esta respuesta del sacerdote se le comentó que la Iglesia Católica también es un agente externo a la cultura indígena, a lo que él replicó:

Una vez dijo Angelino, campesino indígena que «los indígenas ya éramos católicos antes de que Cristóbal Colón llegara». Depende de lo que estás hablando, no? La iglesia oficialoida así como sus estructuras fueron impuestas, y los campesinos nunca hicieron caso a esto, en la medida que la iglesia toma su carisma del fundador: Cristo, (...) la iglesia tiene que estar al lado de los pobres en sus luchas, etc., en todo caso los articula, los organiza (...). En la medida que haces esto no solamente la imposición cae por el suelo, esto va a la par con la cultura, ellos retoman esa cultura en la medida que dinamizan su religión, su religiosidad ancestral, su cultura, es el apoyo en el proceso; tan pronto como la Iglesia impone cierto tipo de dogmatización o estructura que no va a la par con los intereses reales de los campos, porque en este caso es la iglesia la que enfoca, no los campesinos, además la Diócesis

es un apoyo abierto de la iglesia comprometida con los pobres; y también lo que se ha dicho en Medellín, en Puebla, en Santo Domingo, respecto a la inculturación en la situación local concreta del mundo, (...) significa que la iglesia sí está entendiendo por lo menos a nivel teórico cuál es su papel, cómo lo practica es otra cosa.

Según esta propuesta el teólogo debe ser un intelectual orgánico, es decir, vinculado al proyecto popular de liberación, a las comunidades cristianas que viven su fe habiendo hecho suyo ese proyecto.²⁸ En este sentido el teólogo es un hermano y compañero con la tradición local, por ello los sacerdotes asesores de la UCIRI hablan de una inculturación, un proceso que supone aprender las normas de la comunidad local en la que se inserta el trabajo pastoral. De esta manera, mediante la inculturación y el compromiso del teólogo con las necesidades de la comunidad, nacidas de la reflexión, el teólogo participa y se compromete con las causas de los pobres; en este caso con las exigencias de los campesinos indígenas, pequeños productores de café de las comunidades indígenas de la región del Istmo.

La práctica de la religión católica impulsada por los sacerdotes y religiosas asociados con la teología de la liberación ha facilitado a los integrantes de la UCIRI la reflexión sobre su situación y su posterior organización, la forma de operar y la organización de las comunidades de base alienata la práctica de una reflexión permanente:

²⁷ Entrevista al Sr. Antonio Jiménez Toledo socio de UCIRI, Sta. María Guienagati, 25 de septiembre de 1993.

²⁸ Para mayores detalles sobre este asunto pueden consultarse los múltiples folletos editados por UCIRI.

... los sacerdotes estaban con nosotros, Roberto, Frans, siempre conocían la situación de nosotros, siempre estaban en Santa María y en Guevea y esto fue poco a poco, era como un sueño, no sabíamos cómo iba a resultar, lo que pensábamos era vender un poquito mejor nuestro producto y buscar la forma de cómo también trabajar, no sólo por el café sino por otras necesidades, porque uno se enfrenta a varios problemas y vimos que solamente organizados podíamos hacerlo, y así de poquito en poquito se invitó a Lachiguiri, Santo Domingo Petapa, Nativitas Coatlán se integraron a la organización, ya fueron cinco municipios.²⁹

El campo religioso se ha convertido así en una arena en la que tienen lugar la protesta política y la crítica social. Este cuestionamiento que se hace a la práctica religiosa institucionalizada y dominante formulada desde el ejercicio de una religiosidad popular es posible también gracias a la articulación o con la articulación de otras perspectivas contestatarias.

Los individuos no sólo luchan por el control de sus condiciones de producción, sino que además manifiestan una intención por controlar los medios de su reproducción social, una intención pedagógica, en la que los elementos de su experiencia son conceptualizados como producto de la acción humana.

José.- Para mí, UCIRI es una escuela porque aprendemos mucho. Muchas

cosas estamos aprendiendo en el camino, por ejemplo, cuando a mí me nombraron como tesorero me dio temor porque yo no sabía pero la gente me tenía confianza y yo empecé a sentir la confianza de la gente, aprendí eso y muchas cosas más. Muchos compañeros tímidos cuando son elegidos para cumplir alguna función también temen, pero poco a poco aprenden y así nos ayudamos entre todos. Lo bueno es que el obispo de Tehuantepec nos apoya, porque no nos cambia a nuestros asesores que son los padres Roberto y Frans, los tiene en esta zona, algunas misioneras son cambiadas pero los que son la base como ellos dos (Roberto y Frans) no nos los cambian.

— ¿Qué pasaría si Frans y Roberto o inclusive el obispo dejaran de trabajar con UCIRI?

— Oh! batalláramos más; los pasos que vamos dando aunque despacito lo damos seguro; cambiando de asesores sería otra cosa, íbamos a quedar estancados un tiempo, tal vez iba a tardar algún tiempo para volver a caminar, de eso estoy seguro porque no es igual. Es difícil mantener una organización y si estamos manteniendo a UCIRI es porque los asesores son muy inteligentes, Dios les da esa gracia de tener mucha calma. Nosotros no tenemos forma de pagar lo que están haciendo porque ellos se entregan, claro que las cosas no las hacen ellos sino nosotros porque entendemos

que es necesario hacer esas cosas y brotan las cosas no porque ellos sean asesores y nos digan lo que tenemos que hacer, ellos nos dicen que lo que diga la asamblea eso hay que hacer pero no lo que digan ellos; de la asamblea sale lo que tenemos que hacer, ellos nos dejan pensar para que nosotros actuemos...³⁰

Es en este contexto, de pluralización de la economía y aumento de las disparidades del ingreso, donde los valores que la religión popular alberga se relacionan con el colectivismo y la cooperación indígena campesina y sirven como un importante elemento en la construcción de categorías de la diferenciación social. De esta manera las ideas y significados representados por el catolicismo popular son usadas para definir fronteras comunitarias que ayudan a enfrentar aquellas acciones que se perciben como amenazas para suprimir esta especificidad real o imaginada. Así los socios de la UCIRI se adhieren a una práctica religiosa que en este contexto es usada como un medio para fortalecer y consolidar un orden de significados y prácticas que los ayudan a enfrentar las fuerzas dominantes en sus acciones cotidianas. Las ideas de un sector del clero han pasado a formar parte de un conjunto de ideas que son ahora un sistema de prácticas y significados con los cuales la gente establece una mediación entre su experiencia personal y su contexto social. Esta protesta se da sólo en el campo de la reproducción social, los individuos no luchan únicamente por el control de sus



condiciones de producción sino que manifiestan una intención por controlar los medios de su reproducción social.

Una reflexión final

Así pues, la organización de la UCIRI es parte de un movimiento social con nuevas propuestas, con proyectos sociales diferentes a los clasistas y a los estrictamente campesinos, movilización que pone de manifiesto que las relaciones de clase no agotan la amplia variedad de experiencias y luchas de la gente en contra de las, también, múltiples formas de explotación, dominación y sujeción. En este caso concreto

²⁹ Entrevista a José Angel Alonso, Socio fundador de UCIRI, Guevea de Humboldt, 28 de octubre de 1993.

³⁰ Entrevista a José Angel Alonso, Socio fundador de UCIRI, Guevea de Humboldt, 28 de octubre de 1993.

se trata de un proyecto en el que confluyen tres propuestas: a) de una perspectiva de la eclesiología de los pobres, de una nueva teología que desde el ejercicio de la religiosidad popular procura alternativas culturales frente a la modernidad y sus pretensiones, b) de una propuesta ecologista que privilegia lo pequeño, la relación armónica con la naturaleza, y c) de una organización indígena, cuyos miembros reivindican sus identidades primordiales ahora repensadas con los argumentos de sus aliados. Así, la novedad de esta nueva organización recae en el (re)descubrimiento de nuevos valores y objetivos que se manifiestan gracias a la confluencia de expresiones políticas que son la manifestación de condiciones sociales endémicas: la conservación del medio ambiente, la práctica de una religiosidad contestataria y la manutención de la identidad minoritaria. Esta organización manifiesta así un nuevo discurso que incluye todas estas cosmovisiones y que comienza

a formular las bases de un nuevo paradigma en el discurso de la oposición política en México.³¹

El resultado de esta confluencia es, obviamente, una propuesta diferente cuyo punto en común con el resto de las organizaciones del movimiento indígena es que las reivindicaciones son justificadas usando la pertenencia a un grupo cultural distinto como bandera de lucha. De esta manera algunas comunidades indígenas y un sector de la iglesia católica están formando un nuevo sujeto colectivo que agrupa demandas y concepciones anteriormente separadas. Esta particular expresión de la organización política en un rincón del Istmo oaxaqueño no es de ninguna manera una manifestación aislada, su composición muestra que es parte de expresiones contestatarias más amplias, parte de un movimiento que busca el establecimiento de una democracia genuina, igualdad social y un mayor respeto por el medio ambiente.

³¹ Movimientos y situaciones similares se observan en otras partes de México y de América Latina, información al respecto se encuentra en Stefano Varese, 1994, «Globalización de la Política Indígena en América Latina», *Cuadernos Agrarios*, N° 10, nueva época, año 4, pp. 9-23; Sergio Sarmiento S., 1994, «El movimiento indio y la irrupción india chiapaneca», *Cuadernos Agrarios*, N° 8-9, nueva época, año 4, pp. 79-91; Osvaldo León, 1994, «Movimiento continental indígena, negro y popular: unidos en la diversidad» *Cuadernos Agrarios*, N° 8-9, nueva época, año 4, pp. 141-146.

Bibliografía

- ANTA Fonseca, Salvador
1993 "Economía campesina y sustentabilidad", en *Cuadernos Agrarios*, N° 7, nueva época, año 3, pp. 105-117.
- ARANDA, Josefina,
1992 "Camino andado, retos y propuestas: La Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca", en *Cuadernos del Sur*, N° 2, año 1, pp. 89-112.
- BARTH, Frederic
1970 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.
- BARRE, Marie-Chantal
1983 *Ideología indigenista y movimientos indios*, México, Siglo XXI.
- BERRYMAN, Phillip
1987 *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary movement in Latin America and Beyond*, Philadelphia, Temple University Press.
- CAMPBELL, Howard
1990 *Zapotec Ethnic Politics and the Politics of Culture in Juchitán, Oaxaca*, tesis doctoral, University of Wisconsin.
- GRAMSCI, Antonio
1975 *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos editor.
- HERNÁNDEZ Díaz, Jorge
1987 *El café amargo. Cambio y diferenciación social entre los chatinos*, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO.
- 1992 "El movimiento indígena y la construcción de la etnicidad en Oaxaca", en *Cuadernos del Sur*, N° 2, año 1, pp. 47-66.
- HOFFMAN, Odile
1992 "Renovación de los actores sociales en el campo: un ejemplo en el sector cafetalero de Veracruz", en *Estudios Sociológicos*, Vol X, N° 30, 1992.

LEON, Osvaldo

1994 "Movimiento continental indígena, negro y popular: unidos en la diversidad", en *Cuadernos Agrarios*, N° 8-9, nueva época, año 4, pp. 141-146.

MEJIA Piñeiros y Sergio Sarmiento Silva

1987 *La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI/IIUNAM.

MOGUEL, Julio, Carlota Botey y Luis Hernández (eds.)

1992 *Autonomía y nuevos sujetos del desarrollo rural*, México, Siglo XXI.

OLVERA Rivera, Alberto y Cristina Millan Vázquez

1994 "Neocorporativismo y democracia en la transformación institucional de la cafeticultura: el caso del centro de Veracruz", en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, N° 10.

OLZAK, Susan

1985 "Ethnicity and theories of ethnic collective behavior", in *Research in Social Movements, Conflict and Change*, Vol. 8:65-85.

SARMIENTO, Sergio

1994 "El movimiento indio y la irrupción india chiapaneca", en *Cuadernos Agrarios*, N° 8-9, nueva época, Año 4, pp. 79-91.

SMITH, Anthony

1981 *The Ethnic revival*, Cambridge, Cambridge University Press.

UCIRI, "Los 10 Mandamientos de la Unión", en *Pasos*, N° 27, Guienagati, Tehuantepec, 1991 p. 28.

VANDERHOFF Boersma, Francisco

1986 *Organizar la Esperanza. Teología Campesina*, México, Centro de Estudios Euménicos.

VARESE, Stefano

1994 "Globalización de la política indígena en América Latina", en *Cuadernos Agrarios*, N° 10, nueva época, año 4, pp. 9-23.

VÁSQUES y de los Santos, Elena y Villagómez Velázquez, Yanga,

1993 "La UCIRI, el café orgánico y la experiencia de un proyecto campesino autogestivo en la producción", en *Cuadernos del Sur*, N° 5, año 2, pp. 121-137.

Elecciones municipales en Oaxaca (1992)

Víctor Raúl Martínez Vásquez
IISUABJO

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito describir y analizar el proceso electoral de 1992 para la elección de autoridades municipales del estado de Oaxaca.

El proceso electoral permite identificar al menos dos etapas: en la primera de ellas, la constitución de los organismos electorales, la elección de candidatos, el registro de los mismos y las campañas políticas suelen ser los elementos distintivos. Cabe señalar que las elecciones de 1992 se rigieron por el Código de Instituciones y Procesos Electorales del Estado de Oaxaca (CIPEO), que fue aprobado poco antes y cuyas modificaciones en relación con la legislación anterior reconocieron una mayor importancia a las formas tradicionales; a los «usos y costumbres» de los municipios indígenas regidos por el derecho consuetudinario asimismo, dejaba en manos de la Cámara de Diputados del Estado, la calificación de los comicios municipales.

La segunda etapa del proceso corresponde a la jornada electoral propiamente dicha y que se llevó a cabo el 8 de noviembre de 1992, así como la calificación de los comicios. Aunque en términos generales,

las elecciones suelen ser tranquilas en la mayoría de los 570 municipios oaxaqueños, en esta ocasión, como en otras, existió una franja donde la pasión electoral generó enfrentamientos y disputas, cuyo desenlace en muchos de ellos, sólo pudo observarse semanas y aún meses después de la jornada electoral.

Este texto, que aborda ambas etapas, alude por supuesto a los resultados electorales, los municipios ganados por los diversos partidos, el abstencionismo en los principales municipios urbanos y algunos casos particularmente significativos.

El contexto de 1992

Con el surgimiento del Partido de la Revolución Democrática (PRD) el espectro político en Oaxaca se modificó. Si el PAN había representado la segunda fuerza política en el estado, el partido del sol azteca vino a cobrar mayor fuerza que el «blanquiazul» esto fue claro en las elecciones municipales de 1989 y en las elecciones para Diputados Federales y Senadores de 1991 y aún en las elecciones para Gobernador de 1992. El PAN fue

relegado a la tercera posición. Este es uno de los elementos del proceso electoral municipal de 1992.¹

En algunas zonas como el Istmo, el PRD logró una mayor presencia desplazando la fuerza que en esa región tuvo el PPS. En la Mixteca el PRD también se cimentó con el apoyo que en el proceso de la sucesión presidencial de 1988, le había dejado a Cuauhtémoc Cárdenas el Frente Democrático Nacional (FDN).²

El año de 1992 trajo consigo modificaciones constitucionales y una nueva legislación electoral en Oaxaca. En sus partes medulares ésta le reconoció una mayor importancia y respeto a las formas tradicionales de elección de las comunidades indígenas aunque no le dio una total autonomía respecto de los partidos políticos nacionales y por otro lado, dejó a la Cámara de Diputados, la calificación final de los comicios municipales.³

Un elemento importante a considerar en la relación partidos de oposición-gobierno, es el hecho de que, en los últimos tres procesos electorales para gobernador, los ganadores han mostrado, al menos al inicio de su mandato, una mayor disposición para la negociación con las fuerzas

opositoras, como ocurrió con Pedro Vázquez Colmenares, Heladio Ramírez López y el mismo Diódoro Carrasco Altamirano quien resultó electo en agosto de 1992.⁴

Cabe reconocer asimismo que Heladio Ramírez López, quien gobernó Oaxaca entre 1986 y 1992, fue proclive a mantener buenas relaciones con las fuerzas políticas de la oposición y a destrabar conflictos mediante la concertación con éstas.

En este mismo escenario político de la coyuntura de 1992, es de señalarse una mayor presencia de los empresarios en la carrera por el poder político y su incorporación creciente a la vida del Partido Revolucionario Institucional, lo que se refleja incluso en su participación en el aparato gubernamental y en la esfera municipal.

En el ámbito nacional no puede dejar de resaltarse la conflictiva relación que existía entre el ejecutivo federal y el dirigente nacional del PRD, Cuauhtémoc Cárdenas, así como la reiterada confrontación entre ambos partidos que se vivió en Michoacán y otros estados, ese mismo año.⁵

Por haber influido en lo político cabe señalar que, si bien la crisis económica afectaba a diversas regiones en la entidad oaxaqueña, resultaba particularmente críti-

ca la situación en el Istmo de Tehuantepec, donde las políticas de reajuste sufridas por trabajadores de la refinera de Salina Cruz y el despido de casi mil obreros de dos ingenios azucareros, aumentaba la informalidad ciudadana, lo que resultaba favorable políticamente a las fuerzas de la oposición. Una situación distinta se presentaba en la Costa, donde el impulso económico provocado por el desarrollo turístico de Bahías de Huatulco creaba empleos diversos y dinamizaba la economía local, aunque no sin secuelas de conflictos con la población afectada por la expropiación de terrenos de origen comunal.

Cabe destacar finalmente, por los llamados «usos y costumbres», que la mayor parte de la población en Oaxaca seguía siendo rural e indígena y que buena parte de ella continuaba dedicándose a la agricultura en pequeña escala.⁶

La selección de candidatos

Luego de las elecciones de gobernador del estado y diputados locales celebradas el dos de agosto de ese mismo año de 1992, que dieron el triunfo al candidato priista Diódoro Carrasco Altamirano, la efervescencia político-electoral continuó entonces en la esfera municipal.

La atención se concentró en los principales ayuntamientos de los 570 que había que elegir. En virtud que una de las principales causas de conflicto electoral en Oaxaca proviene de la selección de candidatos

por parte del Partido Revolucionario Institucional, este trató de encontrar algunos mecanismos para evitarlo, así, en la convocatoria correspondiente, estableció tres procedimientos que denominó como: «usos y costumbres»; «consulta directa a la base militante» y «convenciones para candidatos de consenso» (o de unidad).⁷

En la mayor parte de los casos la selección de candidatos se resolvió mediante el primer procedimiento y se dio en «los municipios donde se respetan las peculiares condiciones históricas, sociales y culturales de cada comunidad a fin de que se mantenga la unidad orgánica y estratégica del partido», según indicaba la convocatoria.

Establecida en el mismo documento del PRI, la consulta directa a la base, se llevaría a cabo, solamente, en aquellos lugares donde la Comisión Estatal Electoral del Consejo Político nombrada para tal efecto, así lo determinara. Para que este mecanismo fuera autorizado, los precandidatos debían contar con el apoyo al menos del 25% de los Comités Seccionales o las organizaciones registradas en la jurisdicción en el municipio, o en su caso, «el 10% de sus integrantes inscritos en el padrón municipal».

Los «candidatos de consenso» o de unidad, debían aprobarse en el seno de los Consejos Políticos Municipales del PRI. Cuando no se lograra el acuerdo, se facultaba a la Comisión Estatal Electoral para que ésta llevara a cabo una auscultación entre las bases y realizara la selección. Éstas fueron algunas de las reglas formales

⁶ El 53% de la PEA continúa dedicándose a las actividades agropecuarias. *XI Censo de Población y Vivienda, 1990. Oaxaca.*

⁷ *Convocatoria* del PRI, septiembre 23 de 1992.

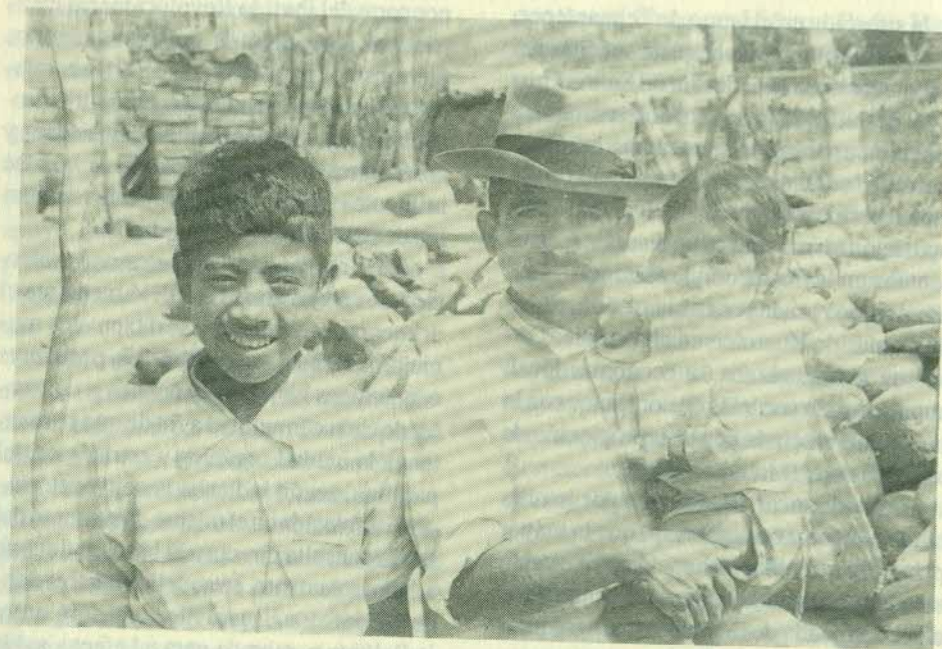
¹ En 1991 el PRD obtuvo 60,380 votos en las elecciones de diputados federales de mayoría relativa y en las elecciones de gobernador en 1992 logró 48,273 votos. Ver Fausto Díaz Montes «Elecciones federales y sucesión gubernamental en Oaxaca» y «Elecciones de gobernador en Oaxaca», en *Cuadernos del Sur*, No. 1 y 2, respectivamente.

² En las elecciones de gobernador de 1986, el PPS obtuvo 16 mil 216 votos y en las elecciones de gobernador de 1992 su votación bajó a 10 mil 340. *Ibidem.*

³ Ver «Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO)», en Periódico Oficial del 12 de febrero de 1992 y el artículo 25, párrafo 5o. de la *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca* (texto vigente) editada en los Talleres Gráficos de la Nación en 1992.

⁴ Fausto Díaz Montes, «Elecciones de Gobernador en Oaxaca», *op. cit.*

⁵ Recuérdese que en ese mismo año hubo elecciones en Puebla, Veracruz, Tamaulipas y Michoacán y que particularmente en estos dos últimos lugares las elecciones fueron muy tensas.



de la selección de candidatos por parte del partido mayoritario.

No obstante éstas, es preciso señalar que algunas de las reglas no escritas del nuestro peculiar sistema político, dieron cuenta de muchas de las designaciones finales, particularmente en aquellos lugares donde las consultas a la base o en los consejos políticos no se lograron los consensos esperados y generaron conflictos internos y/o, en aquellos donde los compromisos previos del gobernador Heladio Ramírez López así lo orientaron, como ocurrió en Tlacolula con la nominación de Noel García o en Huajuapán, con Javier Mendoza Aroche.

* Noticias, Oaxaca, septiembre 24 de 1992.

A pesar de los mecanismos establecidos por el PRI, los conflictos en la selección de candidatos no se hicieron esperar, en el Istmo por ejemplo se registraron diversos casos: en Tequisistlán los partidarios de un grupo acusaron al otro de traer acarreados de otros pueblos para acumular votos⁸; en San Francisco del Mar se denunció que el precandidato Hugo Gómez, compraba votos a 50 mil *viejos* pesos; en Ixtepec los integrantes del Consejo Político y diversos grupos de ciudadanos se manifestaron en las calles porque «fueron objeto de bur-las» al ser nominado Roberto Nacif Sade frente al precandidato seleccionado Rufino Martínez Wong.

En Ejutla de Crespo, la autoproclamada Coalición Municipal de Partidos Políticos del X Distrito, se pronunció en contra del presidente municipal quien apoyaba a Manuel Orduño Herrera, suplente de aquél y contralor social del Programa de Solidaridad⁹, en Tlaxiaco, en un manifiesto publicado el 29 de septiembre, el Movimiento Unificador Tlaxiaqueño manifestó su rechazo a la decisión del Consejo Político de ese lugar, quien postuló a Rogelio Sánchez Cruz, a quien se acusaba de estar relacionado «con el grupo caciquil»¹⁰; en Tlacolula, hubo inconformidad del grupo que apoyaba a Manlio Hernández; en Huautla el Consejo de Ancianos integrado por expresidentes municipales se pronunció contra lo que denominaron «imposición» de la diputada local Emilia Guzmán¹¹; en Ojitlán un grupo de ciudadanos encabezados por el secretario general del Comité Municipal de la CNC se pronunció contra Florentino Sabino «por tener antecedentes penales», lo que, según la Convocatoria del Partido estaba prohibido; en Acatlán tuvo que realizarse un plebiscito para definir el asunto de la nominación por la inconformidad generada ante la postulación inicial de Guillermo Azprón.¹²

No siempre la intervención negociadora de los dirigentes del PRI, ni los procedimientos plebiscitarios, lograron persuadir a los contendientes; el partido aceptó en-

tonces que se postularan «planillas independientes» las que, después del proceso electoral, si triunfaban, serían reconocidas por el Institucional, ésta fue la «solución» a casi una veintena de casos.

El PRD por su parte, realizó convenciones para la postulación de sus candidatos y tampoco pudo librarse de los conflictos en esta etapa del proceso electoral: Jalapa del Marqués fue uno de los casos más sonados, sin embargo, éstos también se dieron en otros lugares como Tuxtepec, donde se generó inconformidad por la postulación de Cecilio Betanzos¹³. En Juchitán la reacción del grupo que apoyaba a Héctor Martínez lo condujo a renunciar a la COCEI-PRD y aceptar la postulación por el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional (PFCRN).

En los otros partidos políticos fueron menos los conflictos generados en la postulación de candidatos, aunque cabe señalar que fue más reducido el número de planillas que registraron en relación con el PRI y el PRD.

La cobertura de los partidos

Concluidos los procesos de selección interna, los candidatos a consejales fueron registrados en los últimos días del mismo mes de septiembre.

⁹ Documento firmado por Heriberto Núñez V. y otros del día 20 de septiembre. Ver *Noticias*, Oaxaca, septiembre 23 de 1992.

¹⁰ *Imparcial*, Oaxaca, 29 de septiembre de 1992.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Noticias*, Oaxaca, octubre 2 de 1992.

¹³ *Noticias*, Oaxaca, octubre 7 de 1992.

Cuadro 1

Planillas registradas para concejales municipales (1992)

PAN	PRI	PPS	PRD	PFCRN	PARM	PRT
30	570	20	86	22	10	4

Fuente: Diario *La Jornada*, México, noviembre 8 de 1992.

Como se puede apreciar en el cuadro 1, con excepción del PRI, la mayor parte de los partidos en la entidad tuvo una cobertura limitada en términos de las planillas que registró.

No puede dejar de reconocerse, sin embargo que el PRD ha logrado una presencia importante en todo el estado como puede desprenderse del número de planillas en este proceso y que le coloca en este sentido en el segundo lugar. Le siguió después el PAN con 30 planillas.

Si tomamos en cuenta la cobertura de los partidos de oposición, nos da la apariencia de ser muy débil, mientras que por el otro lado, el PRI parece muy vigoroso. La situación, sin embargo, es un tanto aparente ya que en realidad, los «usos y costumbres» siguen presentes en la mayoría de los municipios, no así un sistema de partidos. En muchos municipios siguen privando formas tradicionales de elección, en donde la carrera política, el ascenso gradual en la jerarquía del poder local, está vinculado al trabajo colectivo, al tequio que se realiza para la comunidad y no en la adherencia y/o militancia a un partido. Estas formas

denominadas por las organizaciones políticas partidarias como «usos y costumbres», aunque representan las formas más extendidas, estables y tranquilas, no por ello dejan de tener conflictos políticos como ocurrió en 1992 en Guevea de Humboldt, donde la población se dividió y el PRI registró una planilla distinta de la acordada por la asamblea de la comunidad.¹⁴

Las campañas

Después del registro de candidatos, los partidos políticos iniciaron sus campañas. En esta ocasión, el PRI, como lo hizo en otros estados de la república, impulsó algunos acuerdos en los municipios más competidos como se hizo verbalmente entre los candidatos en Huajuapán o de manera escrita en el Istmo. En el documento suscrito en Salina Cruz el 11 de octubre, los representantes de los partidos se comprometían a «respetarse mutuamente en las diversas manifestaciones de publicidad y propaganda electoral», apoyar y vigilar lo relativo a la instalación de casillas, revisión

del padrón, verificar la documentación electoral, así como «vigilar en forma permanente y coordinada que los organismos electorales ajusten estrictamente todos sus actos a los principios de legalidad, certeza, objetividad e imparcialidad».¹⁵

En Juchitán, luego de la firma del acuerdo, el candidato del PRI, Francisco Vázquez Rasgado declaró: «...el pacto de civilidad política le dará confianza al electorado para asistir a las urnas en completa libertad en un ambiente de tranquilidad». En otros lugares los candidatos manifestaron su satisfacción por dichos acuerdos aunque algunos se negaron a firmarlos como ocurrió en Salina Cruz con el candidato del PRD.¹⁶

Mientras algunos precandidatos inconformes con las decisiones de sus partidos buscaban que éstas fueran a su favor como sucedió y se logró en Zanatepec con el candidato del PRI¹⁷, las campañas en la mayoría de los municipios del estado se celebraron con cierta tranquilidad. Los candidatos utilizaron los recursos a su alcance, más pródigos en el caso de los priistas, más austeros en la oposición quienes tuvieron que competir con exiguos recursos.

Los resultados. Las cifras globales

Aunque la mayoría de las planillas estuvieron avaladas por partidos políticos registrados, hubo algunos sitios donde se registraron «planillas independientes» con militantes incluso del mismo partido, en

Jalapa del Marqués hubo dos del PRD. En casi veinte lugares, las planillas independientes se integraron con militantes del Partido Revolucionario Institucional que no lograron ponerse de acuerdo en la etapa preelectoral.

Basándonos en el cómputo de 564 casos y si como suele suceder generalmente, las elecciones en los 438 Ayuntamientos Comunitarios que siguieron los procedimientos de «usos y costumbres», se acreditaran al PRI, tendríamos que el PRI obtuvo 542 municipios de los contabilizados hasta ese momento. (Ver cuadro 2).

Si como creemos que debían contabilizarse los triunfos, respetándose el derecho de los Ayuntamientos Comunitarios a darse su propia representación sin injerencia de partidos políticos, entonces tendríamos que el PRI habría obtenido 104 municipios. (Ver cuadro 3).

Cabe destacar que este dato se apega más a la realidad política de Oaxaca donde el sistema de partidos se restringe a una minoría de municipios. Cualquiera que sea la situación que se acepte, no queda duda tampoco de la preeminencia del PRI en el espectro político de Oaxaca para las elecciones municipales de 1992, aún con 104 municipios ganados.

Entre los municipios ganados por el PRI, destaca sin duda la capital del estado, la ciudad de Oaxaca, así como algunos otros ayuntamientos en los Valles Centrales como Tlacolula, Zaachila, Ejutla, Ocotlán, Etla, Miahuatlán. En la Costa: Pinotepa

¹⁵ Acuerdo firmado por los representantes del PPS, PFCRN y PRI, *Imparcial*, Oaxaca, octubre 11 de 1992.

¹⁶ *Noticias*, Oaxaca, octubre 10 de 1992.

¹⁷ Juan Casique substituyó a Juan Velázquez Manzo en Zanatepec, *Idem*.

¹⁴ *Cambio*, Oaxaca, noviembre de 1992.

Cuadro 2

Triunfos obtenidos por los partidos políticos en las elecciones municipales de 1992

PARTIDO	PAN	PRI	PRD	PPS	PARM	PFCRN	PRT
TRIUNFOS	4	542	14	0	2	2	0

Fuente: *Imparcial*, Oaxaca, noviembre 22 de 1992.

Cuadro 3

Resultados electorales 1992 separando municipios comunitarios

MUNICIPIOS	PAN	PRI	PRD	PPS	PARM	PFCRN	PRT
COMUNITARIOS							
438	4	104	14	0	2	2	0

Fuente: Idem.

Nacional, Pochutla y Huatulco. En el Istmo: Tehuantepec, Ixtepec, Matías Romero. En la zona del Papaloapan: Tuxtepec y Loma Bonita. En la Mixteca: Huajuapán y Tlaxiaco. En la Cañada: Cuicatlán y Teotitlán. Cabe destacar que algunos de estos ayuntamientos estaban en el período inmediato anterior en poder de la oposición

como los de Huajuapán (PAN), Zaachila (PRD) y Pochutla (PARM).

De los resultados electorales en los municipios de mayor magnitud poblacional e importancia económica tenemos los siguientes datos estadísticos que muestran también la predominancia del PRI.

Cuadro 4

Resultados electorales en los principales municipios 1992

Lugar	Padrón	Partido triunfador	Votos	Principal opositor	Votos
Oaxaca	106,501	PRI	13,780	PAN	3,040
Tuxtepec	50,554	PRI	9,065	PFCRN	594
Juchitán	34,476	PRD	10,093	PRI	7,392
Salina Cruz	30,476	PFCRN	6,951	PRI	4,247
Tehuantepec	19,306	PRI	4,210	PRD	881
Huajuapán	19,193	PRI	4,792	PAN	3,996
Loma Bonita	18,775	PRI	3,673	PAN	1,004
Matías Romero	15,964	PRI	3,725	PRD	1,534
Pochutla	13,718	PRI	3,090	PARM	2,058
Ixtepec	11,306	PRI	3,240	PRD	1,982
Huatulco	7,290	PRI	1,722	PRD	463
Tlacolula	6,309	PRI	2,001	PRD	1,472

Fuente: Los datos del padrón son del IFE y el resto de *Noticias, Imparcial, Sur*, noviembre de 1992.

Del cuadro anterior podemos desprender algunas observaciones generales. La primera de ellas desde luego es que, en la mayor parte de los lugares mencionados el partido triunfador fue el PRI. Mejor aún, de los doce casos mencionados, sólo dos municipios grandes fueron alcanzados por la oposición: Salina Cruz y Juchitán.

Si cotejamos las cifras del padrón con los votos obtenidos por el partido triunfador y el principal opositor, se observa una fuerte tendencia abstencionista en los principales centros urbanos de la entidad, esta tendencia en algunos casos se ubica cerca del 80% o más como ocurrió en las ciudades de Oaxaca, Tuxtpec y Tehuantepec. En otros municipios como Juchitán y Tlacolula, esta tendencia es menor pero no deja de ser importante a pesar de la fuerte competencia

partidaria. La comparación entre el número de empadronados y los votos obtenidos por el partido triunfador nos muestra que los candidatos de dichos partidos no lograron despertar una respuesta amplia del electorado, pues su porcentaje de votación en relación con el total de votos esperados, es muy bajo y en algunos casos, no llega ni al 20% del padrón. Esto se ve muy claramente en los municipios de Oaxaca y Tuxtpec. En los otros, apenas sobrepasa el porcentaje anterior y ninguno de los candidatos llegó a obtener el 30% del total de votos en su municipio, lo que ratifica una tendencia abstencionista.

Por lo que se refiere a los partidos de oposición, éstos ganaron los siguientes municipios. (Ver cuadro 5).



Cuadro 5

Municipios donde triunfó la oposición (*)

PARTIDO	MUNICIPIO
ACCION NACIONAL	Asunción Cuyotepeji San Juan Ihualtepec San Mateo Río Hondo San Miguel Ahuehuetitlán
DE LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA	Juchitán de Zaragoza Santa María Xadani San Blas Atempa Unión Hidalgo San Pedro Comitancillo Santa María Mixtequilla Magdalena Tequisistlán San Francisco Tlapancingo Sola de Vega Santo Domingo Tonalá San Nicolás Hidalgo Santiago Tetepec San Lorenzo San Antonino Castillo V.
FRENTE CARDENISTA DE RECONSTRUCCIÓN NACIONAL	Salina Cruz Santo Domingo de Morelos
AUTÉNTICO DE LA REVOLUCIÓN	Santiago Llano Grande

* No incluye resultados de elecciones extraordinarias.

Fuente: *Noticias*, noviembre 12 de 1992.

El PRD que había logrado el segundo lugar en las elecciones de agosto para gobernador, en las elecciones municipales se mantuvo como segunda fuerza electoral no sólo por el número de votos obtenidos, sino por el de ayuntamientos en los que triunfó. El PAN, mostró una tendencia a la baja en relación con otras elecciones. El PARM observó la misma tendencia al igual que el PPS, aunque debe mencionarse en este caso que en dos de los municipios con presencia de este partido, las elecciones fueron suspendidas (Huautla y Zanatepec).

El PFCRN perdió su tradicional bastión de Huaxpaltepec, pero ganó dos ayuntamientos. El PRT no obtuvo ningún triunfo y su votación fue raquítica, con lo que perdió nuevamente el registro condicionado que tenía.

De los lugares donde triunfó la oposición, es curioso que en varios municipios donde predominó la influencia de algún partido opositor en el pasado, en ese proceso se observaron cambios significativos en el electorado, por ejemplo, en San Antonio Castillo Velasco, que tradicionalmente era un bastión panista, triunfó el PRD. En Unión Hidalgo y Xadani donde el PPS tuvo una influencia importante, el PRD logró sacar adelante a sus candidatos. Hubo cambios también en el electorado con relación al PRI y en ambos sentidos. Por ejemplo, en Salina Cruz, donde el PRI nunca había perdido en su historia, fue derrotado por el PFCRN y en San Andrés Huayapan donde la oposición de izquierda, primero con el PSUM y luego con el PRD, había tenido una influencia marcada, fue ganado por el PRI. Surge la duda de si estamos en una recomposición de fuerzas locales o en un hastío

de los militantes frente a sus liderazgos tradicionales, sean éstos de individuos o de grupos.

En el caso de varios de los municipios ganados por el PRD, sobre todo en el Istmo de Tehuantepec, cabe hacer notar que éstos son atribuibles a la influencia de la COCEI en esa región. Ello nos conduce a remarcar el papel político que algunas organizaciones populares han jugado como subsidiarias de los partidos opositores. Sin embargo también se observa, en otro sentido, el debilitamiento de otras organizaciones que en el pasado constituyeron base de apoyo electoral a la oposición como la Unión Popular de Tlaxiaco (UPT) que ha perdido la fuerza que tenía en el pasado y que se ligó al Partido Revolucionario de los Trabajadores en 1983.

Por lo que toca a las planillas independientes que postularon alcaldes varias resultaron triunfadoras, un reporte de la Secretaría General del Consejo General de Instituto Estatal Electoral del día 12 de noviembre incluía entre ellas a las de: Santa Cruz Amilpas (Centro), Trinidad de Zaa-chila, Barrio de la Soledad (Juchitán), San Jorge Nuchita (Huajuapán), Eloxochitlán de Flores Magón (Teotitlán), Acatlán de Pérez Figueroa (Tuxtepec), Ixpantepec Nieves (Silacayoapan) y Santiago Juxtlahuaca. La mayoría se declararon después priistas.

La pasión electoral

En la mayor parte de los municipios las elecciones del 8 de noviembre se realizaron en forma pacífica, sin embargo hubo una

porción de éstos, donde se observaron conflictos. La prensa resaltó al día siguiente de las elecciones los casos de Huautla de Jiménez, Zanatepec, Jalapa de Díaz y Jalapa del Marqués en donde las autoridades electorales del estado se vieron obligadas a suspender la votación con el propósito de evitar enfrentamientos de consecuencias funestas, por el cariz que estaban tomando los acontecimientos¹⁸. La anulación, por parte del Colegio Electoral de la H. Cámara de Diputados, de las elecciones en quince ayuntamientos y las tomas de palacios que suman alrededor de una treintena, son indicadores de que las elecciones fueron tensas en un número mayor de municipios que los señalados por la prensa.

No son intrascendentes los enfrentamientos que se dieron en distintos municipios como veremos.

Una relación de los lugares, contendientes y acciones durante las elecciones y los días inmediatos lo muestra el cuadro 6.

Las razones argüidas por los contendientes fueron diversas, entre ellas sobresalen: rasuramiento del padrón, no utilización de tinta indeleble, votos en «carrusel», votos de ciudadanos de otros municipios, propaganda de candidatos el día de las elecciones, desayunos gratuitos a votantes el día de los comicios, compra de

votos, control de los órganos electorales, etcétera.

Las acusaciones más comunes fueron contra «el fraude», del que se acusó no sólo al PRI sino a la oposición, como ocurrió en Juchitán donde el PFCRN señaló a la COCEI por «manipular la elección desde el Comité Municipal Electoral», en manos de esta organización¹⁹. Contra el PFCRN al que el PRI acusó de comprar votos a 30 mil viejos pesos en Salina Cruz. En Unión Hidalgo el PRI acusó al PRD de fraude al permitir la votación de los perredistas sólo con el acta de nacimiento y con listas adicionales que permitieron votar más de una ocasión a diversas personas.²⁰

En algunos municipios, el PAN pidió la anulación de las elecciones como es el caso de Huajuapán, o el PRI en Juchitán, por citar sólo a los más sobresalientes.

En varios municipios, la situación de violencia obligó a la suspensión de los comicios el mismo día de las elecciones: En Chichicapan no pudo realizarse el cómputo debido a la beligerancia de los grupos en pugna.

En Santiago Apóstol el presidente municipal impidió que se realizaran elecciones hasta no aclararse el robo de 25 millones de viejos pesos del que el tesorero se dijo víctima.

¹⁸ Noticias, Oaxaca, 9 de noviembre de 1992. En Zanatepec militantes del PRD y PPS se inconformaron con el proceso y destruyeron en dos ocasiones la paquetería electoral y además seis personas resultaron heridas. En Jalapa del Marqués dos facciones del PRD, una apoyada por la COCEI y otra por diputados federales del ex-afluente del Partido Comunista Mexicano generaron desorden por la acreditación que cada uno decía tener. En Huautla priistas disidentes quemaron quince de las 27 urnas y un pistolero lanzó tiros en la urna que se encontraba frente a la escuela primaria «Cristóbal Colón».

¹⁹ Noticias, Oaxaca, noviembre 11 de 1992.

²⁰ Noticias, Oaxaca, noviembre 12 de 1992.

Cuadro 6

Municipios en conflicto

MUNICIPIO	CONTENDIENTES	ACCIONES
Juchitán	PRI-COCEI(PRD)	Quema de urnas
Huajuapán	PRI-PAN y PRD	Queman padrones electorales
Santa Cruz Amilpas	PRI-Planilla	Tres mujeres heridas
Tlacolula	PRI-FUTD(PRD)	Posesión de palacio
San Jacinto Amilpas	PRI-PRD	Bloquean camino
Huautla	PRI-PPS	8 lesionados
Jalapa del Marqués	PRD-PRD	Conato de violencia
Zanatepec	PRI-PPS	Destruyen casillas
Tamazulapán	PRI-PRI	No se instalan urnas
Chalcatongo	PRI-PRI	Se apoderan de urnas
Teposcolula	PRI-Frente civil	Secuestran Delegado
Santiago Huajolotitlán	PRI-PRI	Bloquean carretera
Ojitlán	PRI-PRI	Queman siete urnas
Santiago Apóstol	PRI-PRI	Secuestran paquetería
Santa Cruz Xoxocotlán	PRI-PRD	Toma de palacio
Zimatlán de Alvarez	PRI-PRD	Toma de Comité electoral
Telixtlahuaca	PRI-PRD	Secuestro funcionario electoral
Matías Romero	PRI-PRD	Marchas piden nulidad
San Lucas Ojitlán		Violencia. Suspensión elecciones
Putla de Guerrero	PRI-PRD	Toman instalaciones
Unión Hidalgo	PRI-PRD	Priistas anuncian marchas
Santa María Xadani	PRI-PRD	Lanzan líquidos inflamables
Santiago Ixtaltepec	PRI-PRD	Se evita conteo de votos
Ocotlán de Morelos	PRI-PPS	Se acusa de acarreo votantes
San Francisco del Mar	PRI-PAN-PRD	Inconformidad por presiones
Santa Catarina Juquila	PRI-PRD	Se anuncia marcha a la Cámara
Santiago Juxtlahuaca	PRI-PRD	Boletas antes de elecciones
Santo Domingo Tehuantepec	PRI-PRD	Marcha de inconformes
San Blas Atempa	PRI-PRD	Es robada documentación
Santo Domingo Petapa	PRI-PRD-PARM	«Rasuramiento» del padrón
San Pedro Jicayán	PRI-PRI	Problemas con tatamandones
Salina Cruz	PRI-PFCRN	Marchan priistas a Oaxaca
Santa María Texcatitlán	PRI-PRD	Robo de urnas
San Baltazar Chichicapan	PRI-PRI	Violencia. No computo
Jalapa de Díaz	PRI-PRI	Violencia

Fuente: Diarios locales *El Imparcial*, *Noticias*, *El Sur*, del 8 al 30 de noviembre de 1992.

En Santiago Huajolotitlán, a siete kilómetros de Huajuapán de León, el grupo del PRI que perdía las elecciones frente a la planilla independiente, arguyendo que se desviaron fondos del municipio para coaccionar a los electores y comprar votos de ciudadanos de las agencias municipales, incendió las urnas y se posesionó del palacio municipal.

En Zanatepec, en donde el PPS ha gobernado en diversas ocasiones, el 8 de noviembre, luego de dos intentos de iniciar las votaciones, la primera parte de la paquetería electoral fue destruida y después, militantes de ambos partidos se enfrentaron a golpes resultando seis personas lesionadas, por ello el presidente del Instituto Estatal Electoral decidió suspender el proceso.

En Jalapa del Marqués, militantes del Frente Unificador de Jalapa ligados a una fracción del PRD se enfrentaron a otra de filiación «coceista», a lo que contribuyó la confusión generada por el IEE que hasta el día de las elecciones entregó las credenciales correspondientes a los representantes acreditados.

En Jalapa de Díaz las elecciones se suspendieron por la violencia generada entre grupos priistas. Trecientas personas llegaron a bloquear la carretera que conduce a San Pedro Ixcatlán y Tuxtepec debido al rechazo generado para el candidato del Partido Revolucionario Institucional.

En Huautla de Jiménez, donde el PPS tuvo una influencia preponderante, seguidores de este partido, aliado a militantes del PRI, tomaron y quemaron urnas en diferen-

tes comunidades. Los inconformes fueron encabezados por varios expresidentes municipales. La planilla oficialmente registrada fue apoyada por la diputada local Emilia García Guzmán, a quien según nota del diario NOTICIAS se implicó en los incidentes violentos provocados por Epifanio Escobedo Zaragoza, quien realizó algunos disparos lo que motivó la suspensión del proceso. En este y otros lugares las elecciones fueron suspendidas y/o anuladas por el Tribunal Estatal Electoral.

Días después de las elecciones continuaron los ecos de la pasión electoral: en Santa Cruz Amilpas, Cira Cruz Martínez, Columba Galán y María Antonia Díaz, fueron golpeadas en un enfrentamiento entre priistas y la «planilla independiente»⁽²¹⁾; en la zona triqui funcionarios electorales fueron balaceados al trasladar paquetería de Llano Nopal, Copala; en Juchitán el candidato priista a la presidencia y otros de sus simpatizantes fueron acusados de incendiar la paquetería electoral en la sede misma de la Comisión Municipal Electoral⁽²²⁾. En Xadani, priistas y coceístas se acusaron mutuamente de lo mismo. El caso más grave se dio en Jicayán donde fue asesinada Valentina Matías López, líder indígena vinculada al grupo de *tatamandones*. Su esposo había sido asesinado tres años atrás. La violencia continuaría después en otros lugares, particularmente después del primero de enero en que tomaron posesión la mayoría de presidentes municipales. La falta de acuerdos entre partidos provocaría nuevos incidentes como en Telixtlahuaca,

²¹ Noticias, Oaxaca, noviembre 15 de 1992.

²² Noticias, Oaxaca, noviembre 9 de 1992.

donde murieron tres personas en un enfrentamiento entre priistas y perredistas.⁽²³⁾

Al proximarse el primero de enero, fecha marcada por la Constitución del Estado para la toma de posesión de presidentes municipales, diversas alcaldías empezaron a ser ocupadas por grupos y partidos aún inconformes con los resultados electorales. Las tomas continuaron ese día y los posteriores. Un listado casi completo se presenta a continuación en el cuadro 7.

Como es de suponerse, los conflictos continuaron y el gobierno y las partes siguieron negociando durante días, semanas y aun meses después en los casos más espinosos.

Análisis de casos

De los municipios ganados por la oposición, por su población y peso económico, destacan desde luego Juchitán y Salina Cruz, por lo que es pertinente intentar alguna explicación al respecto.

En el caso de Juchitán, este municipio ha sido el principal bastión de la COCEI que obtuvo triunfos tanto en las elecciones extraordinarias de 1981 como en las ordinarias de 1989, en ésta logró la presidencia Héctor Sánchez López. La política de Sánchez López buscó una mayor conciliación con los grupos económicos locales y un mayor acercamiento con el gobierno federal y estatal encabezados por Carlos Salinas y Heladio Ramírez López, quienes atendieron demandas y peticiones practicando una política de puertas más abiertas para esta

organización de las que habían tenido sus antecesores, Miguel de la Madrid y Pedro Vázquez Colmenares, cada uno en su respectivo ámbito de competencia.

En las elecciones de 1992, la relación de la COCEI con el gobierno estatal era estrecha. Por otra parte, aunque la selección del candidato coceísta a contender con las siglas del PRD no estuvo exenta de pequeños problemas, éstos fueron mayores en las filas del PRI cuyos miembros se presentaron divididos a la elección. Asimismo, la COCEI logró una votación superior en más de dos mil 500 votos que la del PRI, con lo que su triunfo, aunque objetado por el candidato priista, fue casi contundente. Finalmente el gobierno del estado no mostró mayor objeción y la Cámara de Diputados en la calificación final, reconoció la elección de Oscar Cruz, el candidato de la COCEI.

Por lo que toca a Salina Cruz, el Partido del Frente Cardenista de Reconstrucción Nacional decidió postular a Alfredo López Ramos, ex-secretario general de la Sección 38 de PEMEX y expresidente municipal del mismo puerto en el período 1983-1986, y quien, durante aquel período, con el apoyo del sindicato, había logrado una mejor urbanización de la ciudad en la época de auge petrolero y la creación de la refinería Antonio Dovalí. Encarcelado después de la detención de «la Quina» y el grupo cercano al que pertenecía, López Ramos salió libre en 1992 por el apoyo del PFCRN, que lanzó primero su candidatura a la gubernatura y luego a la presidencia municipal en ese mismo año. Como candidato

Cuadro 7

Palacios ocupados con motivo de toma de posesión de presidentes municipales 1992

LUGAR	PARTIDO OCUPANTE
1) Santa María Xadani	PRI
2) Santa Catarina Juquila	PRD
3) Loma Bonita	UGOCEP-PRT
4) Trinidad Zaachila	PRD
5) Santa Cruz Xoxocotlán	PRD
6) Tlacolula de Matamoros	PRD
7) Asunción Ixtaltepec	PRD
8) El Espinal	PRD
9) Santo Domingo Petapa	PRD-COCEI
10) Santa María Petapa	PRD-COCEI
11) Zimatlán de Alvarez	PRD
12) San Dionisio del Mar	PRD-COCEI
13) San Francisco del Mar	
14) Silacayoapan	PRD
15) Mariscala de Juárez	PRD
16) San Marcos Arteaga	PRD
17) Ciudad Ixtepec	PRD-COCEI
18) San Juan Guichicovi	PRD-COCEI
19) Santiago Huajolotitlán	PRI
20) San Pedro Quiatoni	
21) San Juan Cacahuatpec	PRD
22) San Francisco Telixtlahuaca	PRD
23) San Felipe Usila	PRI
24) San Juan Lalana	PRI
25) San Francisco Ixhuatán	PRD-COCEI-PRIISTAS INCONFORMES
26) Jalapa del Marqués	PRI
27) Pinotepa de Don Luis	PRD
28) Santa María Tecomavaca	PRD
29) Coatecas Altas	PRD
30) Santiago Yaitepec	
31) Santa María Zacatepec(?)	PRD
32) Magdalena Ocotlán	PRD
33) Valerio Trujano	PRD
34) Texcatitlán	PRI
35) Santiago Lachiguiri	PRD
36) Putla de Guerrero	PRD

Fuente: *El Imparcial, Noticias, Sur*, varios números de diciembre de 1992 y enero de 1993.

²³ *Fin de Siglo* (quincenario de información), No. 48, Oaxaca, 26 de enero de 1993.

a la gubernatura, López Ramos prácticamente barrió en las casillas de Salina Cruz, por lo que se esperaba, como sucedió, que podría ganar como candidato a la presidencia municipal en el mismo lugar. No hay duda de que en el ánimo de los electores pesaba aún la obra realizada por su administración y el sindicato petrolero. Cabe recordar que luego de la detención de «la Quina», en la empresa se vivió un ajuste de la planta laboral y por ello muchos trabajadores quedaron desempleados, lo que repercutió en la economía de Salina Cruz y en general, del Istmo de Tehuantepec. Para los electores, López Ramos representaba por ello una opción atractiva. Poco pudo el candidato del PRI frente a su adversario que, paradójicamente, era también su consuegro. El gobierno reconoció sin mayores objeciones el triunfo del candidato del PFCRN quien fue ratificado por la Cámara de Diputados.

Con relación a los ayuntamientos donde las irregularidades fueron irrefutables, la Legislatura local, que de acuerdo con el nuevo Código Electoral de Oaxaca (CIPEO) se constituyó en Colegio Electoral por primera ocasión el 8 de diciembre de 1992, y decidió anular el proceso en 15 municipios. En estos casos, la propia legislatura decretó que se realizaran elecciones extraordinarias el día 18 de abril de 1993 y ellos son los que se mencionan en el cuadro 8.

En estos municipios y de acuerdo con los partidos políticos, en tanto se realizaban las elecciones extraordinarias, el gobierno

del estado designó representantes del mismo para conducir la administración de los mismos mientras se encontraban soluciones definitivas.

Finalmente sólo se realizaron elecciones extraordinarias en Huautla de Jiménez, Santo Domingo Petapa, San Jacinto Amilpas, Jalapa del Marqués y Putla de Guerrero, en los demás municipios se formaron ayuntamientos de composición luego de llegar a distintos acuerdos entre los partidos. Con excepción de San Jacinto Amilpas donde el PRD obtuvo la mayoría de votos en los demás municipios donde se realizaron elecciones extraordinarias ganó el PRI. En Zanatepec la contienda entre el PPS y el PRI se definió apenas por 41 votos de diferencia a favor de este último partido.

Epílogo

En el proceso electoral de 1992, como hemos dicho, en 438 municipios las elecciones municipales se decidieron según los «usos y costumbres»²⁴.

Aunque éstos pueden variar de una comunidad a otra los «usos y costumbres» asumen en la mayor parte de los casos una forma plebiscitaria donde la comunidad se reúne y en una asamblea determina, con anticipación a los comicios, quien va a ser el próximo presidente municipal²⁵. Se trata de procedimientos enraizados en el tiempo y que han sido funcionales para mantener

Cuadro 8

Elecciones anuladas

MUNICIPIO	PARTIDOS OPOSITORES
1) Santiago Huajolotitlán	PRI-PRI (planilla independiente)
2) Santiago Apóstol, Ocotlán	_____
3) Santo Domingo Zanatepec	PRI-(PPS-PRD)
4) Putla de Guerrero	PRI-PRD
5) Tamazulapam	PRI-PRD
6) Santiago Teotongo	_____
7) Santo Domingo Petapa	PRI-PRD
8) Santa María Sola	_____
9) San Juan Lajarcia	_____
10) San Jacinto Amilpas	PRI-PRD
11) Santa Cruz Amilpas	PRI-PRI (planilla independiente)
12) Santa Cruz Acatepec	_____
13) Jalapa de Díaz	PRI-PRI
14) Jalapa del Marqués	PRI-PRD
15) Huautla de Jiménez	PRI-(PRI-PPS)

Fuente: Instituto Estatal Electoral, Oaxaca, Aviso de 23 de febrero de 1992

la cohesión que requiere la sociedad local, su preservación como unidad social y su defensa frente a las amenazas externas de distinta índole. La mayoría de los municipios que mantienen estos mecanismos son pequeños, básicamente rurales, donde el tequio, la mayordomía y otras formas de trabajo colectivo son fundamentales para alcanzar prestigio frente a la colectividad. La presidencia suele ser un cargo de honor

que se ocupa mediante un proceso de selección riguroso y en el que cuenta el servicio prestado a la comunidad.

El procedimiento tradicional de «usos y costumbres» se mantiene mientras el municipio sigue siendo relativamente pequeño y las asambleas también, mientras la economía se mantiene casi en el autoconsumo y/o la comercialización en pequeño, mientras la división social del trabajo es

²⁴ Noticias, Oaxaca, 12 de noviembre de 1992.

²⁵ Sobre estos mecanismos la literatura antropológica resulta ser muy rica en la descripción de los mismos. Para la zona chatina véase por ejemplo María del Carmen Cordero, *Nuestro Padre Sol*, ed. Gobierno del Estado de Oaxaca-Biblioteca Central; Jorge Hernández Díaz, *Los chatinos: etnicidad y organización social*, ed. Colección Del Barro Nuestro, ISSUABIO-Gobierno del Estado de Oaxaca, 1992.

relativamente simple y la diferenciación social del campesinado no se acentúa. Todo ello está vinculado además a formas de tenencia de la tierra básicamente comunales y/o ejidales, a una arraigada identidad comunitaria, comunalidad le llaman algunos²⁶, a un derecho consuetudinario donde los valores sociales colectivos someten, a veces compulsivamente, a los derechos individuales, para preservar el tequio por ejemplo.

En estos lugares, la competencia de los individuos por alcanzar la presidencia está animada por valores distintos de los que se observan en las zonas urbanas o en comunidades rurales más desarrolladas. En estos municipios, que podríamos llamar «comunitarios», los ciudadanos se subordinan mejor a un veredicto local, porque las posibilidades de un buen desempeño en el cargo, dependen más de los consensos internos que de otros factores. En ellos encontramos que la unidad de la comunidad, determina la lógica política de los ciudadanos, los conflictos, si los hay, se resuelven *in situ* y de acuerdo a las normas locales.

Cabe decir además que la elección, en estos municipios, no se ajusta a plazos, períodos y mecanismos homogéneos o preestablecidos en la legislación, pues las elecciones se realizan con frecuencia en diferentes momentos, que obedecen más a circunstancias coyunturales como la presencia de la mayoría de los ciudadanos el día de la fiesta del Santo Patrón, que al calendario establecido por la legislación

electoral. Los presidentes, empero, como lo establece la Ley, asumen el mandato el 1º de enero. No todos los ayuntamientos sin embargo, duran en su cargo los tres años, aproximadamente el 40% de los municipios releban a sus concejales anualmente debido a las carencias económicas de los ayuntamientos y que los cargos son honoríficos en muchos municipios.

Para la elección de autoridades, se toma en cuenta un riguroso escalafón a través del *Sistema de cargos* en el que se asciende desde el de un topil hasta de presidente municipal, la elección definitiva la realiza la Asamblea a través de distintos mecanismos o en algunos casos, los Consejos de Ancianos que adquieren distintos nombres según cada región.

Lamentablemente en este tipo de municipios, un sistema de partidos, regidos por una lógica política extralocal, lejos de tender a mantener la cohesión de la comunidad, con frecuencia la alteran dividiendo a la comunidad, y en ese sentido desestructuran un esquema económico, social y cultural, que para reproducirse requiere de una unidad básica de la misma. La lucha de los partidos en los procesos electorales en ayuntamientos comunitarios suele estar acompañada de conflictos que con frecuencia tiene una repercusión relativamente más grave que en municipios más desarrollados, donde la capacidad de absorber los residuos de las contiendas electorales es mayor. Un caso concreto es el de Jicayán donde desde hace varios años, el PRD y el PRI

mantuvieron un conflicto que además de los hechos de sangre producidos, ha puesto en entredicho el poder tradicional de los *tatamandones*.²⁷

Si la preservación y reproducción de la comunidad depende no sólo de la cohesión interna sino de la magnitud de las acechanzas externas, se entiende entonces que en esa búsqueda de «seguridad» la comunidad se subordine en el exterior al poder establecido, al poder legítimo, al gobierno, y para la mayoría de las comunidades, el PRI «es el gobierno», por ello se admite que, una vez resuelto el asunto del poder local al interior, el PRI lo termine de resolver al exterior y ésto se realiza en los comicios electorales formalizados por el poder central y de acuerdo con los códigos y normas establecidos por éste.

Es así como el PRI, en 1992, obtuvo 438 ayuntamientos en el estado. Cabe preguntarse sin embargo si son realmente triunfos del PRI o se trata más bien de una «apropiación» de formas tradicionales de quehacer político de las comunidades indígenas y a las que, en todo caso debían respetar, sin apropiárselas, no sólo el PRI, sino todos los partidos políticos.

Por lo que toca particularmente a los municipios más grandes de la entidad, se observó en estas elecciones, una mayor competencia interpartidaria, especialmente en aquellos lugares donde los partidos de oposición han logrado una implantación como ocurre en Huajuapam con el PAN y en Juchitán con el PRD-COCEI

La tendencia, aunque lenta, muestra también que la competencia entre partidos se va ampliando a nuevos municipios, como ocurre por ejemplo con Santa María Huatulco, donde anteriormente se seguía un procedimiento de «usos y costumbres» para elegir a las autoridades municipales, en tanto, que en las últimas elecciones, se han venido presentando candidatos tanto del PRI como del PRD.

En las elecciones de 1992 se observaron también comportamientos aparentemente inusitados en algunos municipios del estado, así ocurrió, por ejemplo, en Salina Cruz donde los ciudadanos que habían votado por el PRI en elecciones anteriores, en 1992 votaron mayoritariamente por el PARM. Lo mismo ocurrió en San Antonino Castillo Velasco, que había votado por el PAN, votó por el PRD.

En los municipios donde predomina una competencia interpartidaria, la campaña electoral cobra una mayor relevancia, así, los candidatos en los municipios más importantes observaron un comportamiento más dinámico en la disputa por el voto, realizando mítines, visitas domiciliarias, etc., lo que no ocurre en los municipios de «usos y costumbre».

Por lo que toca a los mecanismos de selección interna de candidatos en estos municipios, suelen ser variados. Formalmente predominan las convenciones que, en la práctica, las más de las veces, sólo ratifican las decisiones de las cúpulas partidarias; puede resaltarse el hecho, sin embargo, de

²⁶ Diversos autores han mencionado esto entre ellos: Jaime Luna Juan José Rendón. Benjamín Maldonado hace una síntesis en «Magonismo, comunalidad y resistencia india», en *Cambio*, semanario, Oaxaca, 5-11 de diciembre de 1992.

²⁷ Desde hace años el enfrentamiento entre el PRI y el PRD o quizás entre dos facciones que se refugian en las siglas de estos partidos ha producido enfrentamientos sangrientos. En el proceso de 1992 fue incluso asesinada la dirigente Valentina Matías Gómez.

que la imposición de candidatos tiene ahora más riesgos que antes, por ello para las elecciones de 1992, el PRI estatal realizó algunas encuestas de opinión en los principales municipios de la entidad para conocer preferencias electorales de los ciudadanos respecto a los aspirantes a las presidencias municipales. En varios municipios importantes de la entidad como Pochutla, Tehuantepec y Santa María Huatulco, estas encuestas permitieron que los candidatos nominados por el PRI respondió también a las expectativas detectadas en los ciudadanos por los sondeos de opinión.

Con todo, la selección de candidatos, particularmente al interior del PRI, aunque también en el PRD como ocurrió en Jalapa del Marqués, sigue siendo fuente de conflictos, ello explica un tanto, porqué en estas elecciones, surgieron, en cerca de una veintena de municipios, planillas independientes del mismo PRI y a quienes se les permitió su registro. Esto evitó de alguna manera, que grupos inconformes con los candidatos oficiales del PRI, se postularan con las siglas de la oposición como había ocurrido en elecciones anteriores en Tlaxiaco y Telixtlahuaca, por mencionar dos casos.

Por otra parte, es pertinente señalar que, en algunos de los municipios donde hace tiempo se formaron grupos cívicos locales en contra de los candidatos nominados por el PRI, algunos mantuvieron sus alianzas con los partidos de oposición, como ocurrió en Tlacolula, con el FUDT-PRD que volvió a lanzar su campaña con estas siglas. A diferencia de las planillas independientes, en su mayoría compuestas por priistas inconformes, en estos grupos se observa una conducta marcadamente antipriista sin que

se llegue a una completa militancia opositora, salvo de algunos miembros. Esto mismo ocurre con la COCEI-PRD.

La jornada electoral suele marcar el punto de ebullición del proceso, es el momento más candente y apasionado. Este momento de concentración social y de confrontación política, resulta a veces impredecible y violento. Aunque en lo general las elecciones de 1992 comparadas con otras anteriores presentaron una atenuación del conflicto en lo general, resulta notorio que en algunos lugares las pugnas se acentuaron, lo que motivó la suspensión de las elecciones en 13 municipios.

En otros, aunque la jornada electoral se llevó a cabo como se tenía previsto, diversas irregularidades llevaron a grupos inconformes a promover acciones para impugnar el proceso y/o impedir la toma de posesión de los presidentes electos. En la desconflictuación por llamar de alguna manera al proceso inverso, el papel del gobierno resultó fundamental, ya que fue proclive a la negociación. La oposición obtuvo así, sin mayor problema, el reconocimiento de sus triunfos en Juchitán con la COCEI-PRD y del PFCRN en Salina Cruz. En el caso de las planillas independientes que lograron triunfos claros, éstos fueron respetados por el gobierno y los organismos electorales. Más difícil fue la situación en aquellos casos de elecciones muy competidas o violentas, donde el gobierno fue negociando con las partes para lograr acuerdos que evitaran nuevas confrontaciones.

La Secretaría General fue el órgano de gobierno encargado de lograr la conciliación. La mayoría de los acuerdos fueron luego ratificados por la Cámara de Diputa-

dos a quien le correspondió la calificación final de estas elecciones. Por sus características, uno de los casos que resultan más curiosos es el de Huautla de Jiménez, donde se conformó un triunvirato compuesto por un representante de cada una de las dos fracciones del PRI, una de ellas aliada al PPS, y la de este partido que también se integró al triunvirato. En otros lugares se nombraron presidentes interinos, administradores municipales, etcétera. La oposición, ade-

más de obtener algunos ayuntamientos logró asimismo una mayor presencia en la composición de los cabildos a través de regidores de representación proporcional como ocurrió en Oaxaca, Huajuapán y otros municipios, lo que visto a la luz de los procesos electorales de las décadas anteriores empieza a marcar una conformación diferente del mapa y el espectro político oaxaqueño.