

# cuadernos

---

## del **SUR**



La iconografía del caracol-trompeta de Tepelmeme Mixteca-Alta, Oaxaca.

Dos flautas globulares prehispánicas de la Cañada de Cuicatlán

La cocina oaxaqueña: el cacao, el azúcar, los chiles y un poco de historia

Salud y los derechos reproductivos en el discurso y la práctica institucional y de la sociedad civil en Oaxaca:  
Un breve análisis histórico del periodo 1995-2000

Las continuidades de la tradición autoritaria, una interpretación de experiencias de gobierno municipal en Oaxaca de Juárez y Juchitán de Zaragoza



# Cuadernos del Sur

Año 12/Núm. 23, Oaxaca, México, agosto 2006

La iconografía del caracol-trompeta de Tepelmeme Mixteca Alta, Oaxaca Ángel Iván Rivera Guzmán y América Malbrán Porto	5
Dos flautas globulares prehispánicas de la Cañada de Cuicatlán Oaxaca Gonzalo Sánchez Santiago	21
La cocina oaxaqueña: el cacao, el azúcar, los chiles y un poco de historia María de los Ángeles Romero Frizzi	27
La salud y los derechos reproductivos en el discurso y la práctica institucional y de la sociedad civil en Oaxaca: Un breve análisis histórico del periodo 1995-2000 Paola Sesia	41
Las continuidades de la tradición autoritaria, una interpretación de experiencias de gobierno municipal en Oaxaca de Juárez y Juchitán de Zaragoza Eduardo Bautista Martínez	55
¿Amor entre liberales? La relación entre Porfirio Díaz y Juana Cata Rometo en la telenovela "El vuelo del águila" Francie Chassen	69
<i>Guie'xooba'</i> , Flor Sagrada zapoteca y un descubrimiento Víctor de la Cruz	79
TESTIMONIOS:	
Octaviano Robles... Gracias a usted por asustar mi soledad... Anselmo Arellanes Meixueiro	83
RESEÑAS	
El panteísmo de la mano con el <i>Homo Sapiens</i> Manuel Esparza	91
GUIA PARA COLABORADORES	105

## La iconografía del caracol-trompeta de Tepelmeme, Mixteca Alta, Oaxaca

Ángel Iván Rivera Guzmán  
América Malbrán Porto

### Resumen

**D**urante el periodo Clásico un antiguo artesano de la región del Valle de Coixtlahuaca, en la Mixteca Alta, talló en el cuerpo de una *Pleuroploca gigantea* unos glifos calendáricos en estilo ñuiñe; éstos aportan información sobre el sistema de escritura que se utilizó en el noroeste de Oaxaca. En este trabajo se discuten tanto los glifos, así como las asociaciones iconográficas y simbólicas que tiene el caracol, proveniente de un medio acuático, y que fue utilizado posteriormente como trompeta.

La importancia que han tenido los caracoles en el México prehispánico, ha sido trascendental, esto deriva, en gran medida por sus características, belleza y variedad de colores, así como por los distintos hábitats en que se los encuentra, acuáticos y terrestres, que en muchos casos están vinculados con el inframundo mesoamericano. Hasta el momento sabemos que uno de sus usos y tal vez el más difundido fue el ornamental, alrededor del cual se desarrolló una compleja industria vinculada a este tipo de material. Sin embargo, es fácil deducir que su importancia debió ser mucho mayor, ya que se han localizado gran cantidad de representaciones de estos moluscos, en cerámica, y pictóricas, a las que se suma el uso ritual de los mismos en las ceremonias de los pueblos prehispánicos.

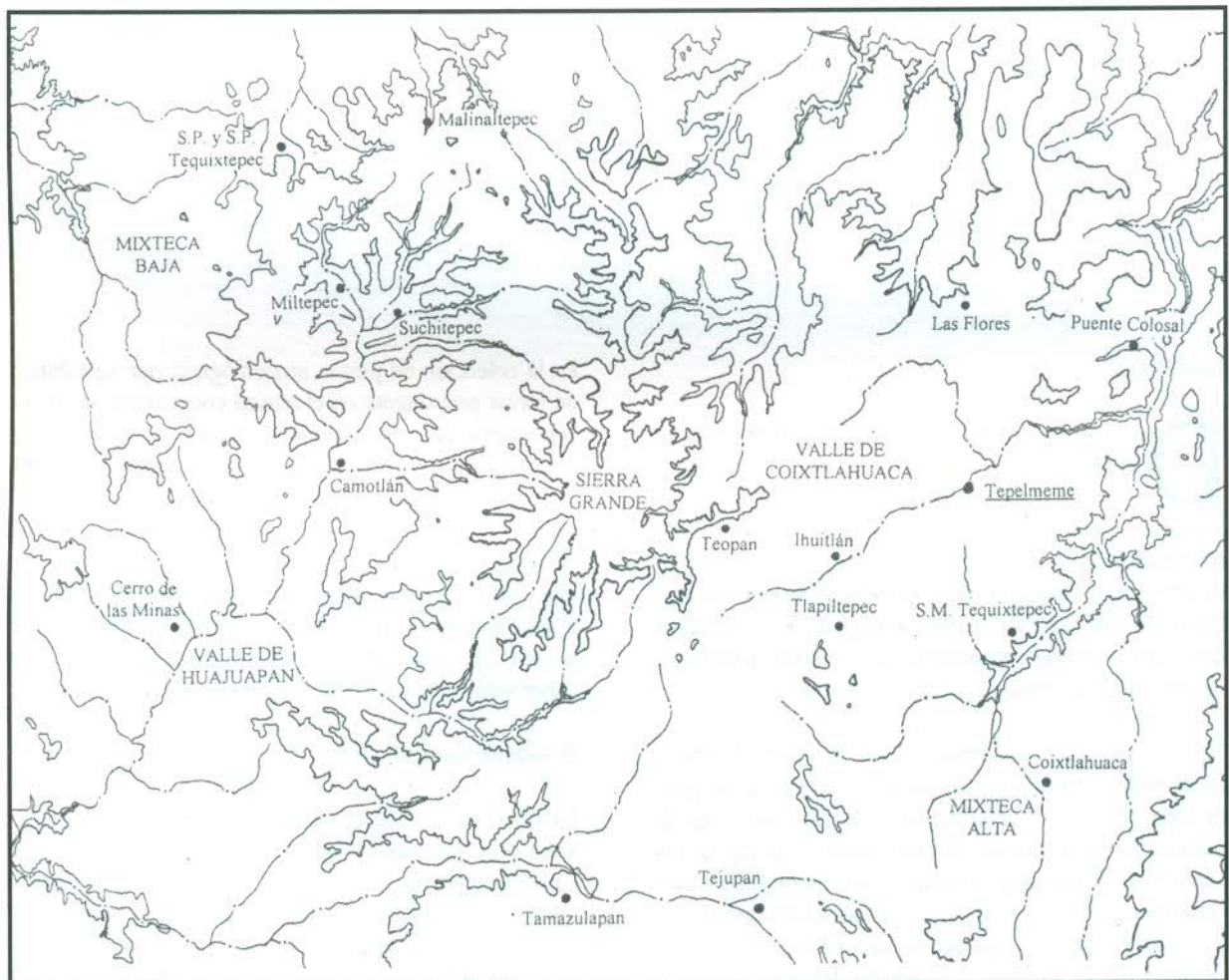
En la colección de piezas arqueológicas que se exhiben de forma permanente en el museo comunitario Ñiace de Tepelmeme Villa de Morelos, destaca la presencia de un caracol, que pudo servir como trompeta, y que está decorado con glifos calendáricos relacionados con el sistema de escritura usado por los pueblos del noroeste de Oaxaca entre los siglos IV al IX d. C. Este trabajo pretende iniciar una discusión tanto de los glifos como las implicaciones o asociaciones simbólicas que pudo tener este caracol, proveniente de un medio acuático y que da la impresión de haber sido utilizado posteriormente como trompeta.

### El Valle de Coixtlahuaca

En el extremo norte de la Mixteca Alta se encuentra el Valle de Coixtlahuaca, donde se ubica el municipio de Tepelmeme (Figura 1), se trata de una región templada que en la actualidad presenta escasa precipitación pluvial. Limita al oeste con la Sierra Grande,<sup>1</sup> que la separa de la región de la Mixteca Baja y de las poblaciones de Camotlán, Miltepec, San Pedro y San Pablo Tequixtepec, Malinaltepec y Suchitepec.

Desde el punto de vista arqueológico, esta zona ha sido poco estudiada, al igual que otras partes de Oaxaca. Desde

<sup>1</sup> El nombre de Sierra Grande proviene del Cerro Grande, al este del pueblo de Camotlán y que representa el punto más alto de esta cadena montañosa.



↑ Figura 1. Mapa del Valle de Coixtlahuaca y la Mixteca Baja mostrando las localidades discutidas en el texto.



las excavaciones del doctor Ignacio Bernal, realizadas en la década de 1940, poco se ha avanzado en el conocimiento de este valle (Bernal 1948-49).

Las fuentes etnohistóricas nos informan que durante la época prehispánica el valle de Coixtlahuaca fue el asiento de varios señoríos Posclásicos chocholtecos, entre los que sobresalía la ciudad-estado de Coixtlahuaca, la cual dominaba una de las regiones económicas más prósperas del actual estado de Oaxaca. Es importante destacar que esta zona es rica en lienzos y mapas de estilo prehispánico, elaborados en los primeros años de la Colonia, lo cual nos permite tener una información más clara y de primera mano sobre los registros de las genealogías de los señores principales y sus territorios (Caso 1961; Doesburg 2000; Parmenter 1982; Rincón 1999).

### Procedencia de la pieza

Por iniciativa de los habitantes de Tepelmeme, en 1992 fue creado el museo comunitario; Fueron ellos quienes estimularon la formación de un espacio para la difusión y protección de su patrimonio arqueológico y cultural; para que esto fuera posible varios integrantes de la comunidad decidieron donar piezas prehispánicas que habían sido encontradas en varios sitios arqueológicos dentro del municipio.

El caracol que nos ocupa fue donado al Museo Comunitario por el Sr. Joel López, vecino de Tepelmeme, quien a su vez lo adquirió a través de otra persona, que asegura haberlo hallado en la rancharía de las Flores, ubicada unos kilómetros al norte de la cabecera municipal y donde existen varios sitios con evidencia de ocupación prehispánica. Por el estilo de los glifos que están inscritos en el cuerpo del caracol, es posible fechar la pieza dentro del periodo Clásico, correspondiente a la fase Las Flores de la Mixteca Alta, entre 200 y 800 d.C. (Winter, 1994). Es probable que el contexto original donde pudo encontrarse el objeto haya sido una ofrenda, aunque, desgraciadamente, esto último resulta imposible de comprobar debido a que, como otras piezas del museo, se trata de una donación, por lo que se desconocen las particularidades arqueológicas del hallazgo, así como sus posibles asociaciones<sup>2</sup>.

### Características biológicas

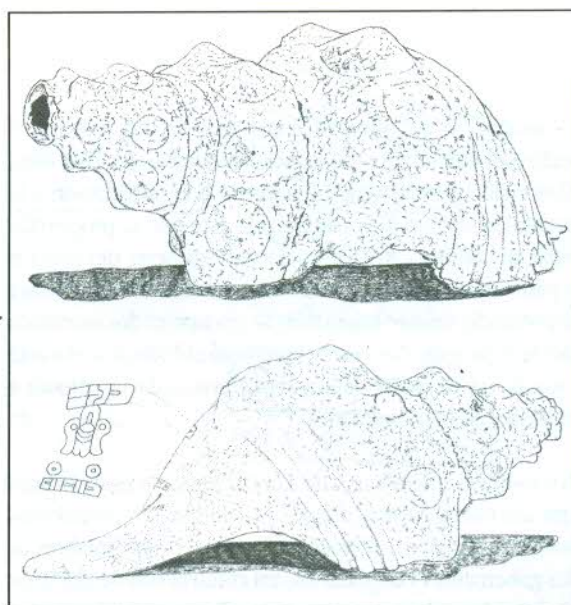
La pieza en cuestión es un Gasterópodo, se trata de una *Pleuroploca gigantea* que pertenece a la familia de las Fasciolarias. Es de grandes dimensiones, con 37.8 cm. de largo, 20.8 cm. de ancho y 16.8 cm. de alto. Su color es de un blanco lechoso, y es de forma alargada. Esta especie habita en la provincia marina que corresponde a la región que los biólogos han denominado caribeana,

en fondos arenosos entre los 15 y 20 m de profundidad (Sabelli 1980); lo que implica que para su extracción desde el fondo marino se necesitara de la habilidad y experiencia de buzos especializados.

Es probable que este caracol fuera traído hasta la Mixteca Alta desde algún lugar de la costa del Caribe, a través de rutas prehispánicas de intercambio comercial, que atraviesan Oaxaca e ingresan en el Valle de Coixtlahuaca.

La pieza se encuentra completa y su estado de conservación es admirable, aunque presenta una rotura en el peristoma, que probablemente se deba a un golpe. En su superficie aparece gran cantidad de manchas de color oscuro, probablemente debidas al contacto con otro material que le haya causado algún tipo de oxidación o bien a la falta de una limpieza adecuada posteriormente a su exhumación. En la parte superior del cuerpo tiene una mancha de color rojo que pensamos pueda relacionarse con algún tipo de pigmento; sin embargo no estamos seguros si se trata de parte de la decoración, o bien, si es ocasionada por el contacto con minerales en el momento de estar enterrado (Figuras 2 y 3).

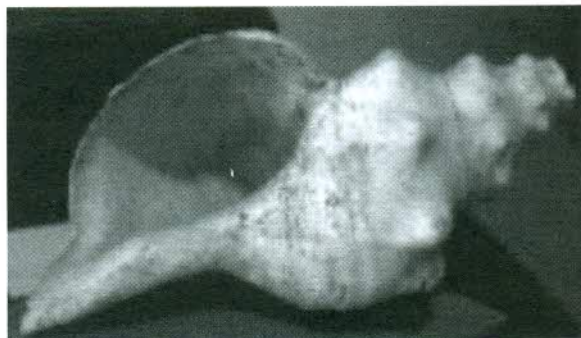
Las técnicas de manufactura utilizadas en la elaboración de trompetas, por lo general son simples ya que se trata que el ejemplar conserve su forma original, a la cual se le realizan modificaciones para darle sonoridad. En esta trompeta se cortó del ápex, para que así del instrumento se pudieran obtener sonidos, también fue eliminada una parte del labio externo, para dar mayor estabilidad al instrumento cuando éste precisara ser apoyado sobre una superficie plana (Figura 4). En diferentes secciones del cuerpo podemos observar que como técnicas de acabado de la superficie se emplearon tanto el pulimento como el bruñido.



↑ Figura 2. El caracol de Tepelmeme, vista de 2 perspectivas. Dibujos de América Malbrán.

<sup>2</sup> El caracol está catalogado con el número 898 PJ 013.





↑↑ Figura 3. Fotografía del caracol.

En la parte superior del cuerpo del caracol se representaron glifos, que constituyen el foco de la decoración, estos fueron realizados mediante de un objeto afilado, posiblemente una navajilla de obsidiana, que dejó una incisión de apenas 1 mm. de ancho. El empleo de esta técnica fue recurrente en la Oaxaca precolonial, y nos habla de la destreza de los artesanos antiguos, en la decoración de objetos de concha o hueso. En conjunto los diseños incisos miden unos 7 cm. de alto por 5 cm. de ancho.

### Análisis de los glifos

En la superficie del caracol podemos observar claramente tres glifos grabados, de abajo hacia arriba encontramos (Figura 5):

- a) Representado en el sistema de barras y puntos, el numeral siete
- b) el glifo "A" de la clasificación de Alfonso Caso (Caso, 1928:27), y arriba de este
- c) un moño o atado colocado en forma horizontal

La asociación del numeral 7 con el glifo "A" indica una fecha del calendario ritual mesoamericano de 260 días. Este ciclo calendárico estaba ligado a la adivinación y la cuenta de los días, y era a partir de éste que se proporcionaba un nombre calendárico a todos los seres del cosmos a partir de su fecha de nacimiento o creación. En Oaxaca la presencia de este calendario se encuentra documentada desde el periodo Preclásico y continuó utilizándose durante toda la época prehispánica hasta avanzada la colonia e inclusive en la actualidad.

Los estudios epigráficos y de iconografía oaxaqueña indican que una buena parte de los glifos calendáricos precoloniales se refieren particularmente al registro de los nombres de los gobernantes y dignatarios, así como la conmemoración de los actos relevantes en la vida pública y ritual de éstos (Jansen y Pérez 2000, Urcid 2001).

El glifo "A" representa un nudo y su imagen está presente en varios monumentos del área de Oaxaca, tanto en la región de los Valles Centrales como en las Mixtecas Alta y Baja, pero también en sitios tan alejados como Xochicalco (Morelos) o Piedra Labrada (Guerrero) (Figura 6). Se ha propuesto que esta imagen ocupa la décima posición en los calendarios zapoteco y ñuiñe (Urcid 2001:156; Rodríguez 1999: 25); este corresponde, en los calendarios oaxaqueños del Posclásico, con el día Perro. Como los glifos "A" y Perro aparecen en diferentes piedras grabadas y urnas ñuiñe, es factible considerar que para indicar la misma fecha, estos glifos pueden usarse indistintamente (Figura 7).

El atado o moño en la parte superior del glifo "A" puede tener varios significados. En primer lugar, podría tratarse de una variante del glifo del año usado en la Mixteca Baja y que por lo tanto marcaría un periodo de 365 días (Figura 8); en consecuencia el glifo inscrito marcaría el año 7 Nudo, y entonces el glifo "A" podría considerarse como un portador anual. Sin embargo, sabemos que el sistema de portadores en la Mixteca estaba formado por dos secuencias de glifos, por una parte los años Búho, Conejo, Caña, y Pedernal, y por otro los glifos Relámpago, Venado, Hierba y Movimiento (Rodríguez 1996).

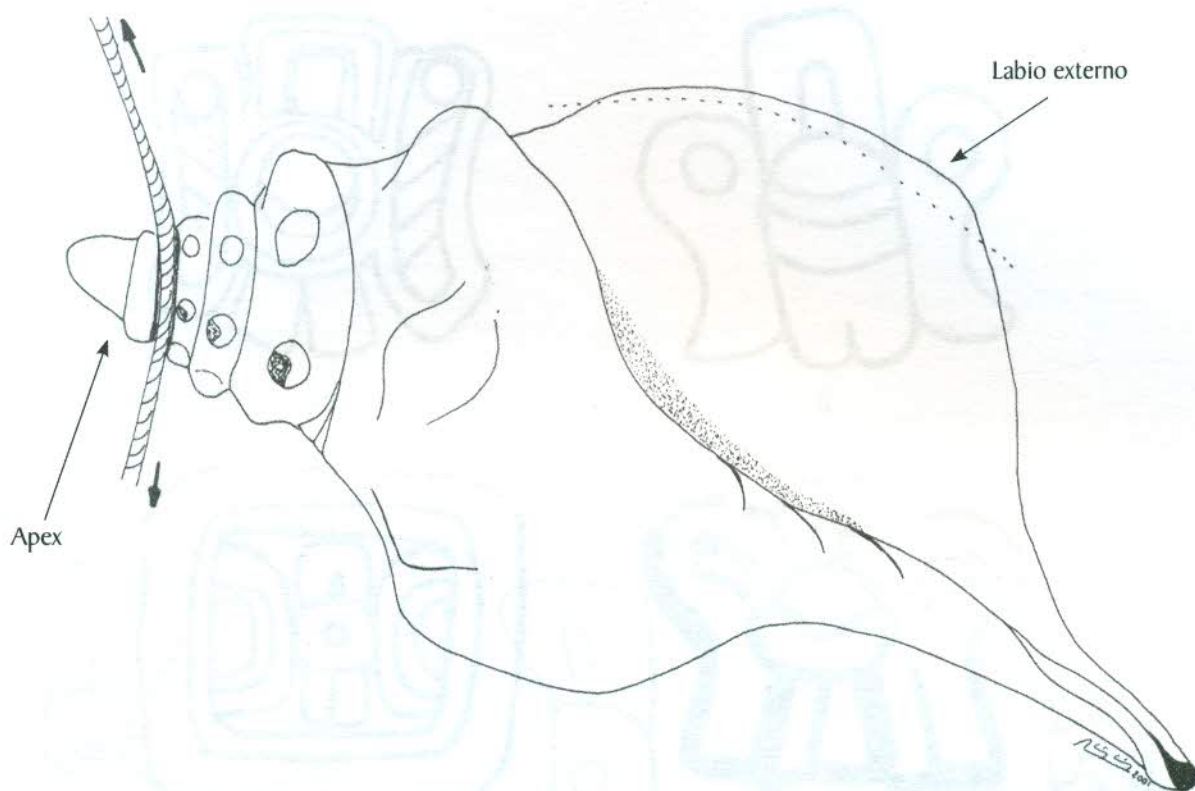
Una segunda opción es que el atado esté vinculado con la élite de la región de Coixtlahuaca. En los documentos pictóricos Posclásicos y coloniales tempranos, como el Lienzo de Tlapiltepec y el Lienzo de Nativitas, es frecuente observar un moño anudado en la cabeza de los gobernantes, haciendo las veces de una "diadema real" (Parmenter 1982) (Figura 9). Si el amarre fuera un símbolo del estatus social de algún individuo, entonces es posible que el glifo calendárico 7 Nudo corresponda al nombre de una persona, y que como se mostrará más adelante, posiblemente hubiera usado el caracol como parte de su atuendo. Pero antes de proseguir, debemos señalar el tipo de contextos arqueológicos en los que se han encontrado caracoles-trompeta en la Oaxaca prehispánica.

### Comparación con otras piezas de la región

Desgraciadamente son escasos los trabajos publicados sobre el hallazgo arqueológico de este tipo de caracoles en otros sitios de la Mixteca. Algunas piezas proceden de contextos poco claros, aunque es evidente que su uso fue de tipo litúrgico<sup>3</sup>. Sabemos que se han encontrado algunas especies semejantes en Monte Albán, en el Valle de Oaxaca; la mayoría de las veces en contextos rituales y funerarios. En estos casos los caracoles siempre estuvieron asociados a recipientes de cerámica, cuentas de piedra verde y pequeñas conchas, por lo que es evidente que todas ellas estaban vinculadas con el elemento acuático.

<sup>3</sup> Véase por ejemplo la descripción de los objetos procedentes de San José de Gracia y Tlaxiaco, en la Mixteca y de Atlatlauca en la Cañada de Cuicatlán presentados por Manuel Martínez Gracida, 1910, tomo 5.





↑ Figura 4. Secciones cortadas en el caracol de Tepelmeme.  
Dibujo de América Malbrán.

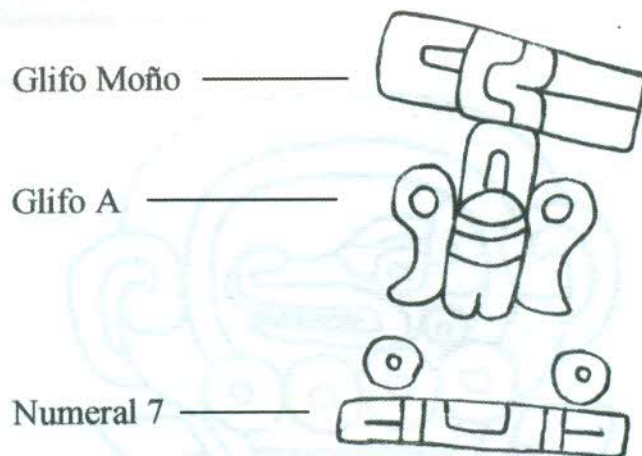
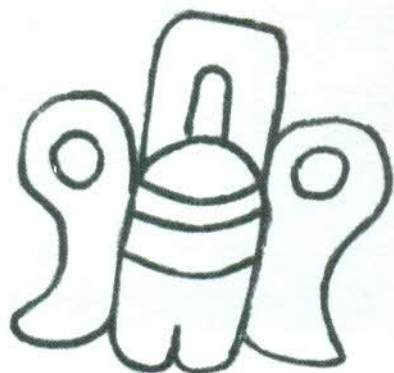
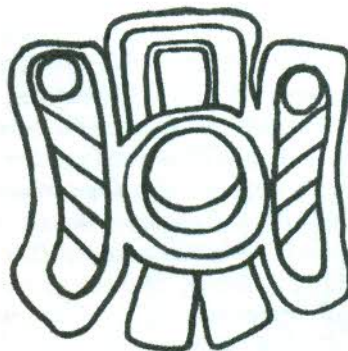


Figura 5. La inscripción del caracol de Tepelmeme ⇒  
y desglose de sus elementos iconográficos.





a)



b)



c)



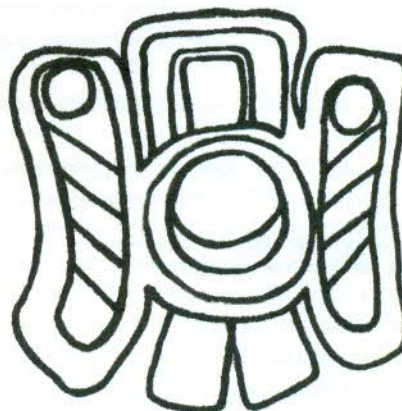
d)

↑ Figura 6. El glifo A representado en los sistemas de escritura de Oaxaca y Xichicalco.

- a) Caracol de Tepelmeme, Mixteca Alta.
- b) Dintel de Cerro de las Minas, Huajuapán, Mixteca Baja.
- c) Monte Albán, "estela lisa" procedente de la esquina noroeste de la Plataforma sur (Retomando de Acosta 1958-59)
- d) Xochicalco, Morelos, lápida del Tres Conejo (Dibujado a partir de una fotografía de Chappie Angulo, en Angulo 1979:61).



a)

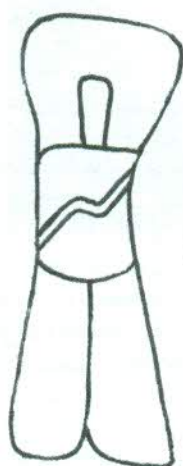


b)

↑ Figura 7. Ejemplos de los glifos Perro y Nudo en el corpus ñuiñe, ambos ocupan la décima posición en el calendario de 260 días.

- a) Urna 1 de Huajuapán, glifo 9 perro. Dibujo a partir de una fotografía de John Paddock 1966:figura 266.
- b) Dintel procedente de Cerro de las Minas, Huajuapán, glifo A. Museo Regional de Huajuapán, Oaxaca.





a)



b)



c)

↑ Figura 8. Ejemplos de moños en la iconografía ñuiñe.

- a) Piedra 18 de San Pedro y San Pablo Tequixtepec.
- b) Piedra 24 de San Pedro y San Pablo Tequixtepec.
- c) Caracol de Tepelmeme.

Mencionaremos tres ejemplos documentados por Alfonso Caso y sus colaboradores en Monte Albán y otro más procedente de la Mixteca Baja (Figura 10):

A).- Un *Strombus* de 17 cm. de largo, con dos perforaciones en el cuerpo, para ser colgado a manera de pectoral y que fue encontrado como parte de la ofrenda del entierro V-72. Es al parecer uno de los más antiguos ya que pertenece a la época Monte Albán I, fechado entre los años 500 a 200 a.C. (Caso, Bernal y Acosta, 1967: 114-115). Esta pieza no fue cortada en el ápex por lo que no pudo ser usada como trompeta.

B).- Del periodo Clásico tardío, o época Monte Albán IIIb-IV, data una trompeta encontrada en la ofrenda I, del pozo I, en el montículo "Y". Aunque los citados autores no mencionan su especie, al observar la ilustración publicada en "La cerámica de Monte Albán" (*Ibid.*: 116-119) podríamos decir que se trata de una *Fasciolaria*. Ésta estaba cubierta con pigmento rojo y mide aproximadamente 25 cm largo.

C).- También al periodo Clásico corresponde un caracol encontrado arriba de la famosa tumba 7 junto con un grupo de pendientes y orejeras de piedra verde (Caso 1969: 44). Al igual que el ejemplar de Tepelmeme ésta es una *Fasciolaria gigantea* (Kiener) de 29.5 cm. de longitud (Caso 1969: 161; Rubín de la Borbolla, et. al. 1969: 403). De la misma manera, el caracol fue seccionado en el ápex para convertirlo en trompeta y tiene además dos perforaciones en el cuerpo que quizás sirvieron para ensartar una cinta y ser colgado; muestra también restos de pigmento rojo, por lo que se asemeja aún más con el caso que nos ocupa.

D).- En Cerro de la Codorniz, Chilixtlahuaca, no muy lejos del Valle de Coixtlahuaca, se encontró en el transcurso de un salvamento arqueológico un caracol marino usado como trompeta que mide 27.8 cm. de largo. Aparentemente el objeto estaba asociado a un basamento del periodo Clásico conocido localmente como "Cruz de Piedra" (Winter et. al. 1977: 36; fig. 12).

Por analogía con estos hallazgos, suponemos que es muy probable que el caracol de Tepelmeme hubiera formado parte de una ofrenda, de manera similar a los ejemplos arriba expuestos, y que quizás se encontrara depositado en un templo o en una tumba. Debemos destacar que en ninguno de los casos anteriores los ejemplares presentan inscripciones jeroglíficas, lo que hace que el caracol de Tepelmeme sea una pieza más sobresaliente aún<sup>4</sup>.

Fuera de la región oaxaqueña, sabemos de la existencia de otras *Fasciolarias* usadas como trompetas y con inscripciones calendáricas en el cuerpo; como un par de ejemplares atribuidos a Teotihuacan (Caso 1967, Berrin y Pasztory

1994: 205) y una más procedente del área maya (Schele y Miller, 1986: 308) (Figura 11). Desgraciadamente no contamos con mayor información sobre estos hallazgos, por lo que no podemos establecer comparaciones ni relaciones comunes entre ellos.

### El caracol en la iconografía de la Mixteca

Es probable que el caracol de Tepelmeme haya sido un instrumento musical usado en diversos rituales religiosos y civiles. Los códices Posclásicos de la región registran ciertas ceremonias realizadas por los gobernantes de la Mixteca donde la trompeta era tocada durante las celebraciones, en procesiones, ante los templos y en las bodas (Código Nuttall, 1994: 2, 5, 17, 19; Pimentel Díaz 1997). Aún hoy en algunas comunidades se usa un caracol como trompeta para llamar a las asambleas, para convocar a los trabajos comunitarios o "tequios" y para el inicio de las ceremonias religiosas.

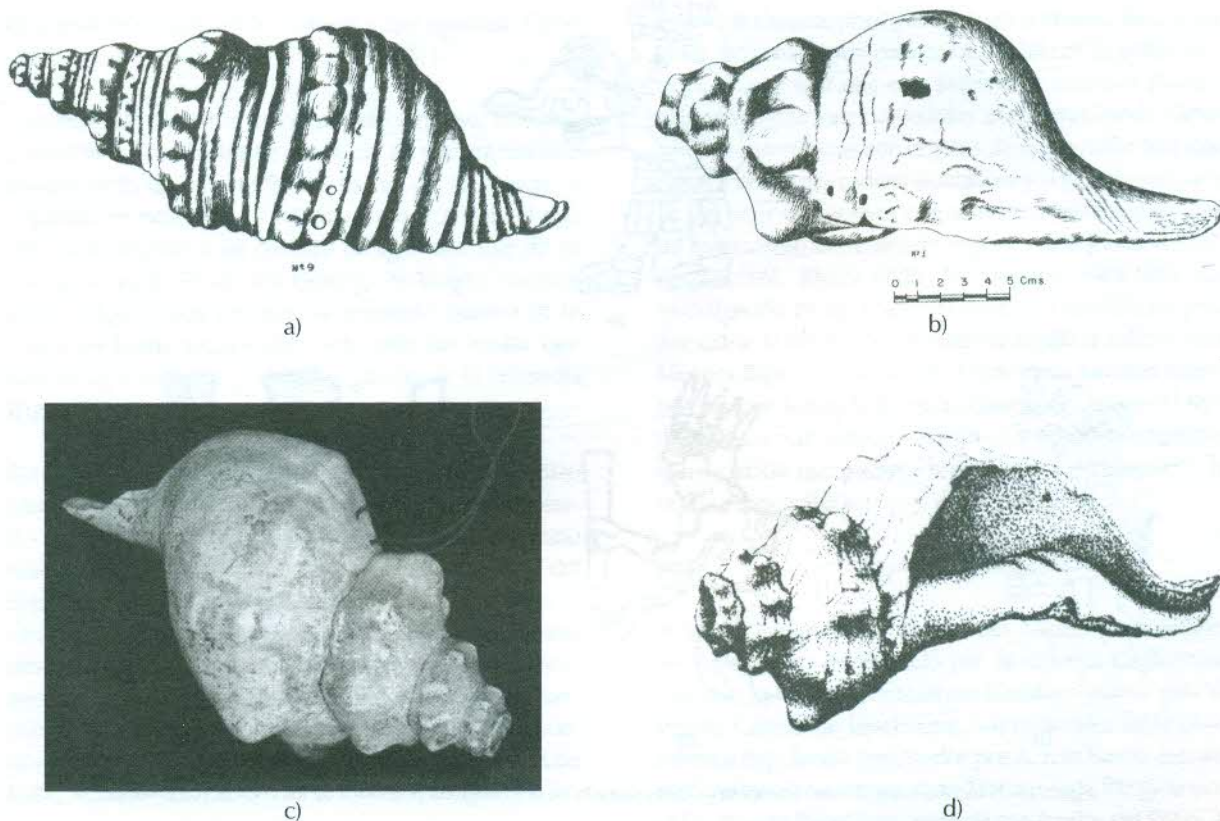
Suponemos que, al igual que en el resto de Mesoamérica, el uso de estas conchas marinas también pudo estar relacionada con el inicio de las ceremonias, ritos funerarios y el sacrificio humano (Coe, 1988: 231; Reuter, 1982: 20). En los manuscritos pictográficos de la Mixteca el caracol aparece como un objeto sagrado, cargado durante la procesión que antecede la fundación de los reinos y los linajes gobernantes (Jansen, 1994: 150-152). En algunas imágenes se observa a los personajes que lo llevan colgado al cuello, lo que explicaría la función de las perforaciones que presentan algunos ejemplares (Figura 11). También llegó a formar parte del atuendo de algunos seres sobrenaturales, entre ellos, el Yahui que en la iconografía oaxaqueña era representado como un personaje con el torso cubierto por un caparazón de tortuga, portando un yelmo en la cabeza, una cola con terminación trapezoidal y con garras de águila. En la cosmovisión de los grupos otomangues este ser sobrenatural era un poderoso nahual que se convertía en una bola de fuego y que tenía la capacidad de volar<sup>5</sup> (Jansen y Winter, 1980) (Figura 13).

El glifo de caracol fue usado como elemento calificativo que identifica a poblaciones de la Mixteca. En los topónimos de Yucundaayee, conocido actualmente como San Pedro y San Pablo Tequixtepec, en la Mixteca Baja, y de Yucuyee, el actual San Miguel Tequixtepec, en la Mixteca Alta, se muestran las imágenes de gasterópodos. Cabe aclarar que el nombre de Tequixtepec es, en realidad, una distorsión

<sup>4</sup> En la exhibición de la Sala de Oaxaca del Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México, existe un caracol marino con la representación incisa de dos personajes al estilo posclásico. Sin embargo el caracol no tiene corte en el ápex, por lo que no pudo ser usado como trompeta.

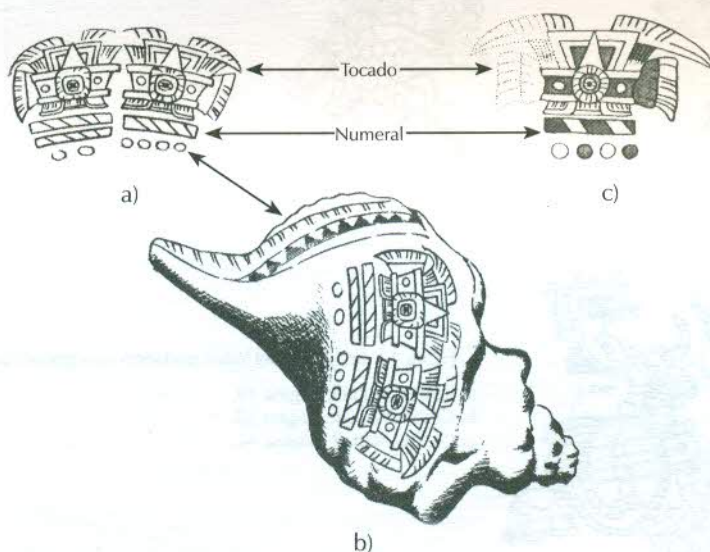
<sup>5</sup> En la iconografía del Posclásico del Centro de México se le conoce como Xihuacoatl o serpiente de fuego.





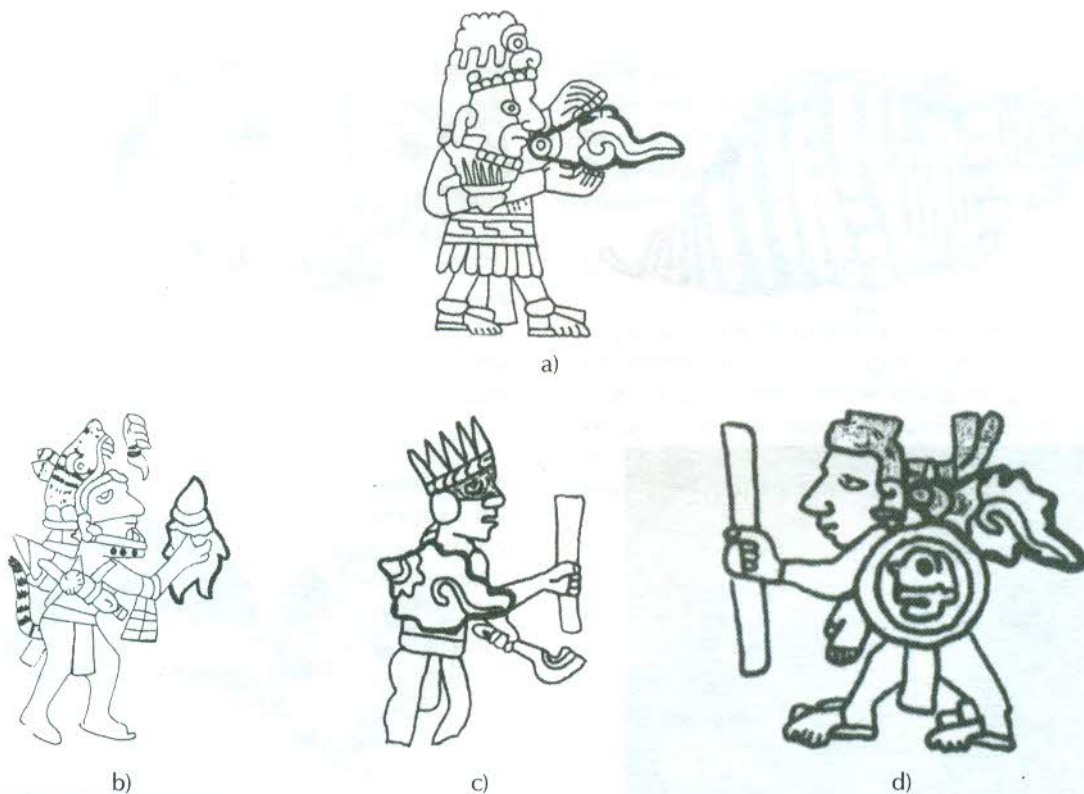
↑ Figura 10. Caracoles documentados en contextos arqueológicos de la región de Oaxaca.

- a) Localizado junto al entierro V-72, época Monte Albán I (Retomado de Caso, Bernal y Acosta 1967).
- b) Encontrado en la ofrenda del montículo Y, época Monte Albán IIIb-IV (Retomado de Caso, Bernal y Acosta 1967).
- c) Procedente del edificio de la Tumba 7 de Monte Albán, periodo clásico (Retomado de Caso 1967).
- d) Hallado en las cercanías del edificio Cruz de Piedra, Cerro de la Codorniz, Chilixtlahuaca, Mixteca Baja, fase ñuiñe (Retomado de Winter et. al. 1977).



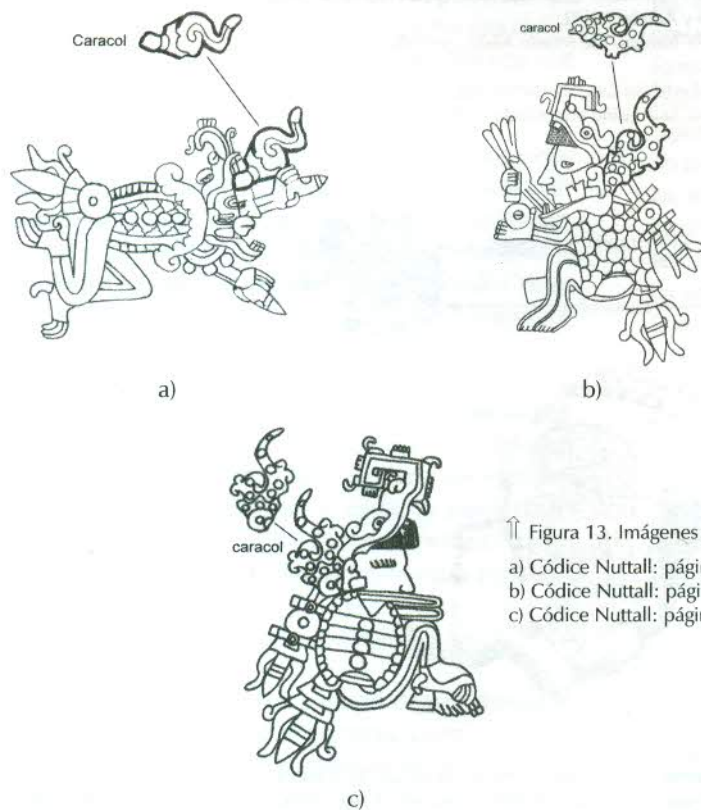
↑ Figura 11. Inscripciones calendáricas (a y c) pintadas en el cuerpo de los caracoles de Teotihuacan (b), fase Xolalpan (Retomado de Sejorné 1984; figur 51 y Caso 1967).





↑ Figura 12. El uso del caracol como trompeta y objeto sagrado en la iconografía posclásica de los códices oaxaqueños.

- a) Códice Nuttall: página 5.
- b) Códice Sánchez Solís: página 4.
- c) Rollo Selden.
- d) Códice Colombino: pág. V-VI.



↑ Figura 13. Imágenes del Yahui portando un caracol como parte de su indumentaria.

- a) Códice Nuttall: página 19.
- b) Códice Nuttall: página 50.
- c) Códice Nuttall: página 44.



de la traducción nahuatl Tecciztepec y que significa "Cerro del Caracol" (Smith, 1973) (Figura 14 y 15c).

Dependiendo del estilo usado por el escribano, la representación de los objetos se puede dar de manera realista, manteniendo las características físicas de la especie, y llegando, en ocasiones, a intentar ilustrar al animal que vive en su interior o un chorrito de agua que sale de su interior (Figura 13c-d). Sin embargo la imagen también puede adquirir una perspectiva diferente cuando se le ilustra en forma seccionada, mostrando las aristas que forman los tubérculos y el típico gancho de la columela (Figura 15 y 16).

Retomado el significado del glifo inscrito en nuestro ejemplar, pensamos en tres posibles interpretaciones: 1).- que identifique la identidad de un personaje que pudo usar el caracol, 2).- que marque la fecha "onomástica" del objeto mismo y 3).- que marque una fecha especial en el calendario en la cual la trompeta era tocada. No podemos descartar ninguna, pero nos inclinamos más a la primera alternativa debido a que en varios casos los objetos suntuarios estaban marcados con el nombre del propietario, como sucede en los vasos mayas del periodo clásico (Coe 1988, Malbrán 1995).

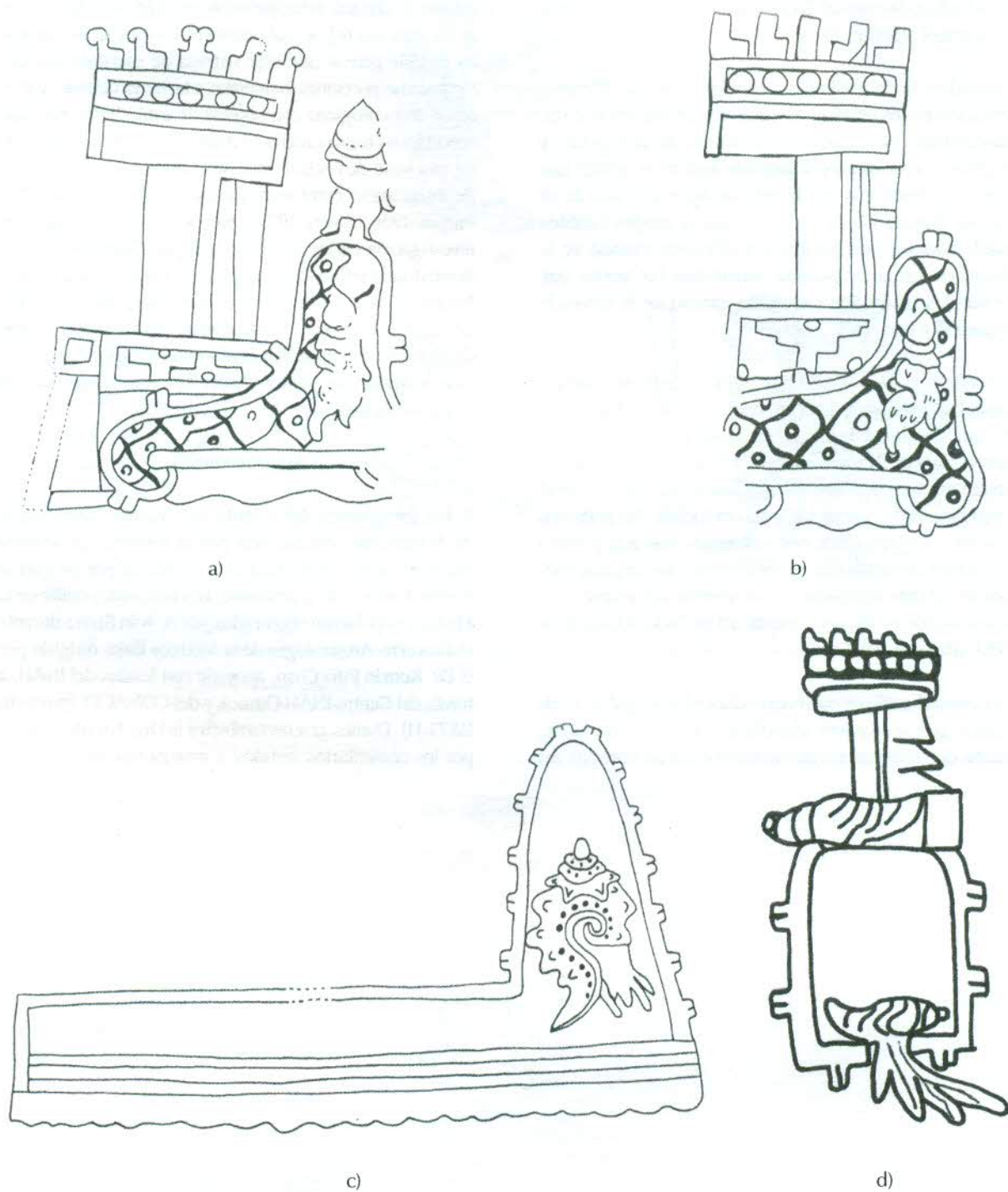
En cuanto al estilo en que están elaborados los glifos, es de resaltar que se lo puede identificar como escritura ñuiñe, misma que se encuentra difundida en el sector noroeste del

estado de Oaxaca, principalmente en la Mixteca Baja, y que al ser ésta una región colindante al Valle de Coixtlahuaca, es posible pensar que este sistema de escritura abarque también las porciones inmediatas a la Sierra Grande. Varios sitios arqueológicos con objetos de estilo ñuiñe han sido reportados en esta cadena montañosa y al parecer son parte de una serie de enclaves que servían de puntos o puertos de intercambio entre ambas regiones (cfr. Johnson 1997, Purpus 1926, Rivera 1999). No obstante hace falta más investigación en los sitios del Valle de Coixtlahuaca para demostrar la influencia que hubiera tenido la cultura de la Mixteca Baja en estas tierras. Finalmente, también habría que realizar trabajos de excavación para conocer el tipo de ofrendas que pudieran existir en la región y comprobar la asociación que pudiera haber entre los caracoles y la realza chocholteca.

#### Agradecimientos

A los integrantes del comité del Museo Comunitario de Tepelmeme, encabezado por la señorita Guillermina Martínez, y a Don Constantino Mendoza por su guía al Puente Colosal de Tepelmeme. Los materiales ñuiñe de la Mixteca Baja fueron registrados por A. Iván Rivera durante el Proyecto Arqueología de la Mixteca Baja, dirigido por el Dr. Román Piña Chan, apoyado con fondos del INAH, a través del Centro INAH Oaxaca, y del CONACYT (proyecto I1873-H). Damos gracias también a la Dra. Lourdes Suárez por los comentarios vertidos al manuscrito preliminar.



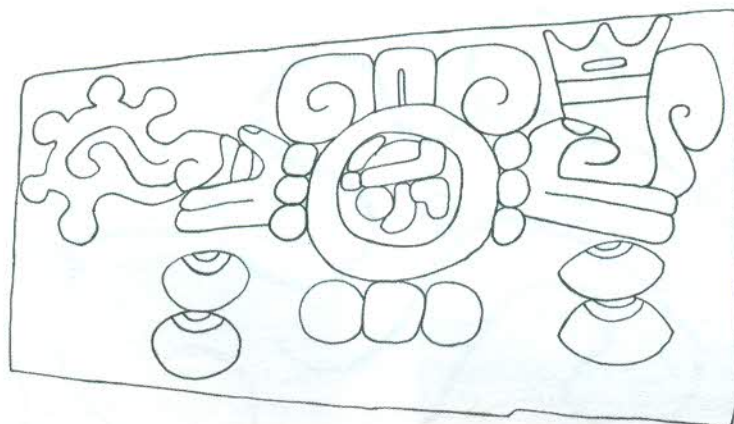


↑ Figura 14. Topónimos de Tecciztepec en los códices de la Mixteca Baja y Alta.

a) y b) Glifos de San Pedro y San Pablo Tequixtepec, Mixteca Baja, Códice Sánchez Solís págs. 22 y 25 (Dibujo a partir de Jansen 1994).

c) Glifo de San Miguel Tequixtepec. Mixteca Alta, Lienzo de Tequixtepec I (Dibujado a partir de Parmenter 1980).

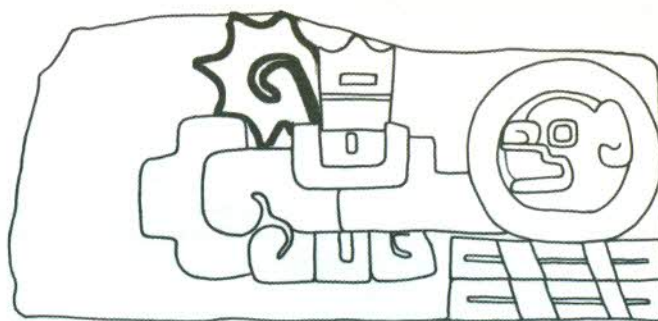
d) Glifo de San Miguel Tequixtepec, Mixteca Alta, Lienzo de Ahuitlán (Dibujo a partir de Caso 1951).



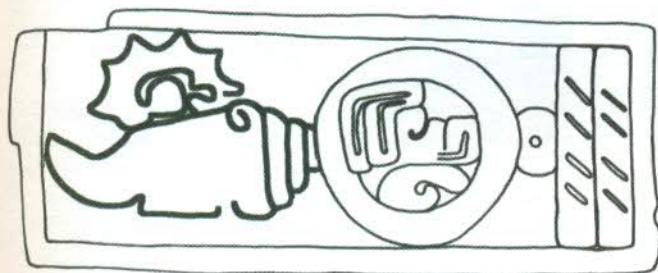
a)



b)



c)



d)



e)

↑ Figura 15. Algunos ejemplos de glifo que representa al caracol en la iconografía Mixteca del Clásico y Posclásico.

a) Piedra 10 de Cerro de la Caja, S.P. y S. P. Tequixtepec; el dibujo de la pieza ha sido invertido 180° (retomado de Rivera 2001).

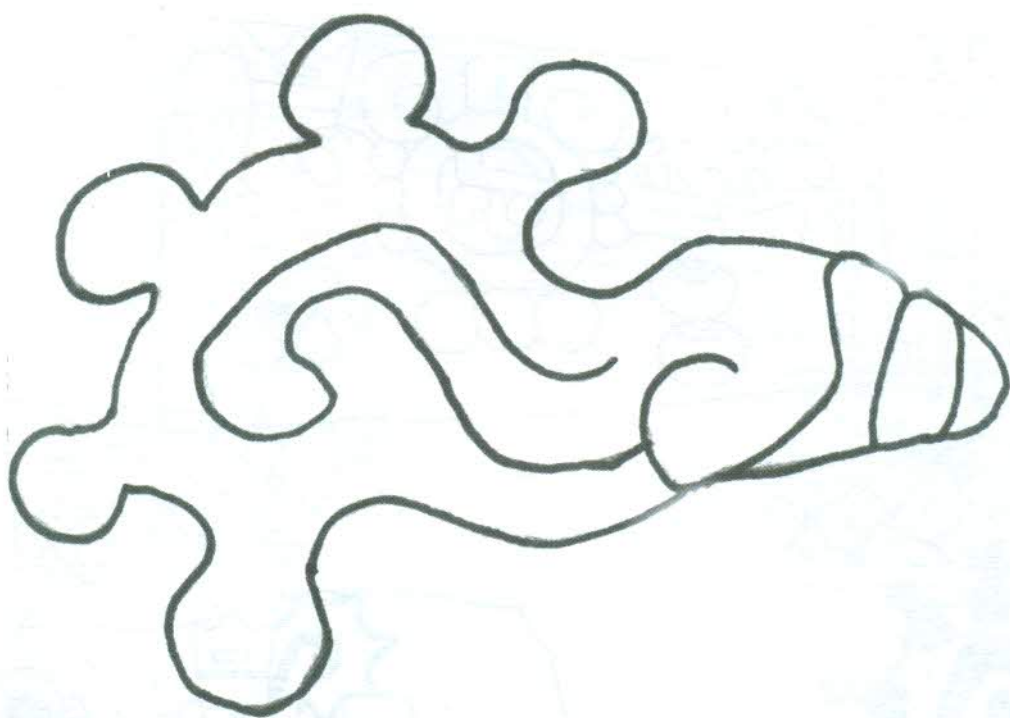
b). Glifo pintado en el texto del Puente Colosal, Tepelmeme (Retomado de Rincón 1995)

c) Piedra 1 de Miltepec, Mixteca Baja.

d) Piedra 4 de Miltepec, Mixteca Baja.

e) Glifo topónimo de San Miguel Tequixtepec (Dibujando a partir de Caso 1951).





↑ Figura 16. Identificación tentativa de los atributos de un gasterópodo en la versión iconográfica del caracol en la piedra 10 del Cerro de la Caja, Mixteca Baja.

## Bibliografía

- ABOTT, R. Tucker.  
1991 *Seashells of the Northern Hemisphere*. Gallery Books, New York.
- ACOSTA, Jorge.  
1958-1959 "Exploraciones arqueológicas en Monte Albán. XVII temporada, 1958". *Revista mexicana de estudios antropológicos*. Tomo 15, pp. 7-49. SMA. México.
- ANGULO, Jorge.  
1979 El Museo de Cuauhnahuac en el Palacio de Cortés. Recopilación Histórico-arqueológica del proceso de cambio en el Estado de Morelos. INAH. México.
- BERNAL, Ignacio.  
1948-49 "Exploraciones en Coixtlahuaca, Oaxaca." *Revista mexicana de estudios antropológicos*, tomo X, pp. 5-76. S.M.A. México.
- BERRIN, Kathellin y Esther PASZTORY.  
1993 *Teotihuacan, Art from the City of the Gods*. Thames and Hudson. London.
- CASO, Alfonso.  
1928 *Las estelas zapotecas*. Talleres Gráficos de la Nación. México.  
1961 "Los lienzos mixtecos de Ihuítlan y Antonio de León". *Homenaje a Pablo Martínez del Río*. pp. 237-274. INAH. México.  
1967 Los calendarios prehispánicos. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. México.  
1969 *El tesoro de Monte Albán*. Memorias del INAH no. 3. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública. México.
- CASO, Alfonso, Ignacio BERNAL y Jorge R. ACOSTA.  
1967 *La cerámica de Monte Albán*. Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia, XIII, México.
- CODICE NUTTALL.  
1994 Con una introducción y explicación de Maarten Jansen. Colección códices mexicanos. Akademische Druck-und Verlagsanstalt. Fondo de Cultura Económica. Austria-México.
- COE, Michael D.  
1988 "Ideology of the Maya Tomb". *Maya Iconography*. Elizabeth P. Benson y Gilette Griffin (eds.): 222-235. Princeton.
- DOESBURG, SEBASTIAN VAN.  
2000 "Origin of the Lienzo de Tulancingo; new facts about pictographic document from the Coixtlahuaca region." *Ancient Mesoamerica* v. 11, no. 1. pp. 169-183. Cambridge University Press.
- JANSEN, Maarten.  
1994 *La gran familia de los reyes mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. Akademische Druckund Verlagsanstalt. Fondo de Cultura Económica. Austria-México.
- JANSEN, Maarten E. R. G. N. y Gabina Aurora PEREZ JIMENEZ.  
2000 *La Dinastía de Añute. Historia, literatura e ideología de un reino mixteco*. CNWS Publications vol. 87. Research School of Asian, African, and Amerindian Studies. Universiteit Leiden.
- JANSEN, Maarten E.R.G.N. y Marcus WINTER.  
1980 "Un relieve de Tilantongo, Oaxaca, del año 13 Búho." *Antropología e Historia* no. 30, época 3, pp. 3-19. INAH. México.
- JOHNSON, Nicholas.  
1997 "The Route from the Mixteca Alta into Southern Puebla on the Lienzo of Tlapiltepec." *Códices y documentos sobre México*. Segundo simposio. Volumen I, editado por S. Rueda, C. Vega y R. Martínez. Pp. 233-268. Colección científica no. 356. INAH. México.
- MALBRÁN PORTO, América.  
1995 *Las ofrendas de concha de Xcaret, Quintana Roo. Análisis del material malacológico de un sitio maya en el Estado de Quintana Roo*. Tesis de licenciatura en arqueología, ENAH. México.
- MARTINEZ GRACIDA, Manuel.  
1910 *Los indios oaxaqueños y sus monumentos arqueológicos. Civilización Mixteco-Zapoteca*. Cinco volúmenes. Obra inédita en la Biblioteca Pública Central del Estado de Oaxaca, México.
- MOSER, Christopher L.  
1977 *Nũĩne writing and iconography of the Mixteca Baja*. Vanderbilt University Publications in Anthropology. núm 19, Nashville. Tennessee.
- PADDOCK, John.  
1966 "Oaxaca in Ancient Mesoamerica". *Ancient Oaxaca*, editado por J. Paddock. Pp.83-242. Stanford University Press.
- PARMENTER, Ross.  
1982 *Four Lienzoes of the Coixtlahuaca Valley*. Studies in Pre-columbian Art and Archeology no. 26. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- PIMENTEL DÍAZ, Ángel Agustín  
1997 "La música y los instrumentos antiguos", *Historia del arte de Oaxaca*, volumen I, Arte prehispánico. 343-371. Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Oaxaca. México.
- PURPLIS, C.A.  
1926 "Ruinen, Höhlen und Gräberfunde in der Östlichen Sierra de la Mixteca." *Baessler-Archiv*. Band X. Berlin.



REUTER, Jas.

- 1982 *Los instrumentos musicales en México*. Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías. Fondo Nacional para Actividades Sociales. México.

RINCON-MAUTNER, Carlos.

- 1995 "The Nuiñe Codex from the Colossal Natural Bridge on the Ndaxagua: An early Pictographic Text from the Coixtlahuaca Basin." *Institute of Maya Studies*. Vol. 1 (2): 39-66. Florida.
- 1999 *Man and Environment in the Coixtlahuaca Basin of Northwestern Oaxaca, Mexico: Two thousand years of Historical Ecology*. Tesis doctoral. University of Texas at Austin.

RIVERA GUZMÁN, Ángel Iván.

- 1999 *El patrón de asentamiento en la Mixteca Baja de Oaxaca: análisis del área de Tequixtepec-Chazumba*. Tesis de licenciatura en arqueología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- 2001 *Exploraciones arqueológicas en la Mixteca Baja de Oaxaca*. Informe de los trabajos del Proyecto Arqueología de la Mixteca Baja presentados al CONACYT. México.

RODRIGUEZ CANO, Laura.

- 1996 *El sistema de escritura ñuiñe de la Mixteca Baja*. Tesis de licenciatura en arqueología. ENAH. México.
- 1999 "El calendario de 260 días en las inscripciones de estilo ñuiñe." *Cuadernos del Sur* 14. pp. 15-34. Oaxaca, México.

RUBIN DE LA BORBOLLA, Daniel F. et. al.

- 1969 "Estudios técnicos sobre la tumba 7 de Monte Albán." *El tesoro de Monte Albán*. Memorias del INAH n° 3. pp.269-407. INAH-SEP. México.

SABELLI, Bruno.

- 1980 *Guía de moluscos*; Grijalbo, Barcelona.

SCHELE, Linda y Mary Ellen MILLER.

- 1986 *The Blood of Kings*. George Braziller, Inc, New York.

SÉJOURNÉ, Laurette.

- 1984 *Pensamiento y religión en el México antiguo*. Lecturas mexicanas 30. FCE-SEP. México.

SMITH, Mary Elizabeth.

- 1973 *Picture Writing from Ancient Southern Mexico, Mixtec Place Signs and Maps*. University of Oklahoma Press, Norman.

SUÁREZ, Lourdes.

- 1974 *Técnicas prehispánicas en los objetos de concha*; Colección científica 14, INAH; México.
- 1999 "De los modos y maneras de hacer un objeto de concha" en *Arqueología Mexicana* Vol. 6, n° 35. enero-febrero. pp. 40-47. Editorial Raíces-INAH.

URCID, Javier.

- 1994 "Monte Albán y la escritura zapoteca". *Monte Albán, estudios recientes*, coordinado por Marcus Winter. pp. 77-97. INAH. Oaxaca.
- 1996 "¿Zapoteca o Ñuiñe?: Procedencia de una lápida grabada en el Museo Etnográfico de Frankfurt am Main." *Mexicon* n° 3, Vol. 18. pp. 50-56. Alemania.
- 2001 *Zapotec Hieroglyphic Writing*. *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology* 34. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington, D.C.

WINTER, Marcus.

- 1994 "The Mixteca Prior to the Late Postclassic." *Mixteca Puebla, discoveries and research in Mesoamerican Art and Archeology*, editado por H.B. Nicholson y E. Quiñones Keber. pp. 201-221. Labyrinthos.

WINTER, Marcus; Daria DERAGA y Rodolfo FERNANDEZ.

- 1976 "Cerro de la Codorniz: una zona arqueológica ñuiñe en Santiago Chilixtlahuaca, Huajuapán." *Boletín INAH* núm. 17, segunda época. pp.29-40. México.

WINTER, Marcus y Javier URCID.

- 1990 "Una mandíbula humana grabada de la Sierra Mazateca, Oaxaca." *Notas Mesoamericanas*. N° 12. pp. 39-49. Universidad de las Américas-Puebla. México.



## Dos flautas globulares prehispánicas de la Cañada de Cuicatlán, Oaxaca

Gonzalo Sánchez Santiago<sup>1</sup>  
Escuela Nacional de Música, UNAM

La región de la Cañada fue en épocas anteriores a la conquista española un área de asentamiento de diversos grupos étnicos, como los cuicatecos, mazatecos, ixcatecos y nahuas. Arqueológicamente hablando es poco lo que se conoce de esta región, aunque ya existen trabajos en los que se ha podido establecer una secuencia cronológica (Spencer y Redmond, 1997).

En el terreno de la organología<sup>2</sup> prehispánica aún no se ha podido identificar qué tipos de artefactos sonoros emplearon los habitantes de esta región. La intención de este trabajo es dar a conocer dos flautas globulares<sup>3</sup> procedentes del sitio arqueológico de Pueblo Viejo de Tecomavaca, Oaxaca, que se localiza aproximadamente a dos kilómetros al oeste de la población de Santa María Tecomavaca, perteneciente al Distrito de Teotitlán de Flores Magón en el norte del estado de Oaxaca.

<sup>1</sup> El autor desea expresar su agradecimiento al arqueólogo Roberto Zárate Morán por permitir el acceso y el registro de las flautas globulares del Pueblo Viejo de Tecomavaca que actualmente se encuentran en el laboratorio del Centro INAH Oaxaca, ubicado en el Ex Convento de Cuicatlán.

<sup>2</sup> La organología es la disciplina encargada del estudio de los instrumentos musicales y sonoros desde todas las perspectivas posibles. Los campos fundamentales de estudio de la organología son: el histórico (en el que se contemplan orígenes y filiaciones); el morfológico (que se encarga del estudio de sus formas, materiales y técnicas de construcción; el musical (que considera sus peculiaridades tanto en la interpretación individual, como la de grupo; el acústico (en el que se analizan sus cualidades sonoras desde las perspectivas física y sensorial); y el antropológico (encargado de dilucidar la significación del instrumento en su sociedad). A partir de estos campos de estudio, la organología ha estructurado como herramientas de trabajo los sistemas clasificatorios, en algunos de los cuales se analiza de manera ordenada al instrumento desde diferentes intereses; si embargo estos sistemas suelen conformar estructuras tan complejas que solo resultan comprensibles y del interés de los especialistas (Contreras Arias, 1994: 50).

<sup>3</sup> Se le denomina flauta globular a los instrumentos de viento o aerófonos, cuya particularidad es la de contar con uno o más orificios-obturadores que permiten cambiar la altura de sonido; a diferencia de un silbato que no cuenta con tales perforaciones.

Para llegar al sitio hay que recorrer un camino de terracería sobre los montes conocido como Sierra Mixteca. El asentamiento es disperso. Los cerros se encuentran terraceados y es posible ver cimientos y muros de construcciones de adobe y piedras calizas. El sitio cubre un área aproximada de siete hectáreas (Zárate Morán, 1984: 1).

### El rescate arqueológico de dos tumbas en el Pueblo Viejo de Tecomavaca

En el año de 1984, el señor Francisco R. Cruz Vázquez reportó al entonces Centro Regional de Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (hoy Centro INAH Oaxaca), el hallazgo de dos tumbas. A partir de abril del mismo año, se iniciaron los trabajos de rescate en las Tumbas 1 y 2 bajo la dirección del arqueólogo Roberto Zárate Morán, investigador de dicho centro.

La Tumba 1 —lugar en donde aparecieron las flautas— tiene una orientación oeste-este. Está formada por una cámara rectangular de 2.55 mts. de largo por 70 cms. de ancho, con un metro de altura. El piso es de tierra caliza apisonada y la entrada estaba cubierta por lajas pegadas con barro (Op. Cit.: 1).

Al interior de la cámara de la tumba se encontró relleno de tierra y piedras bajo las cuales se encontraron varios objetos, entre ellos las flautas globulares, que eran parte de la ofrenda. También se encontraron materiales óseos que no se pudieron rescatar debido a que estaban desintegrados por la humedad.

### Descripción morfológica

En la tumba mencionada aparecieron dos flautas globulares; una de ellas, marcada con el número 29 en la lista de los objetos arqueológicos de la tumba, se encuentra

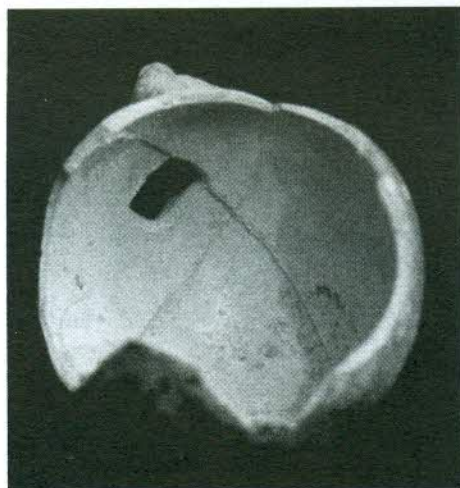


completa y en buen estado de conservación (Figuras 1 a 3). Esta flauta está conformada por una cámara resonadora de tipo esférico y con un obturador (orificio que permite modificar la altura de sonido). Sobre el cuerpo esférico se encuentra una incisión casi rectangular que conforma la boca de la flauta. En uno de sus extremos se encuentra el filo, que es de tipo externo. El aeroducto está colocado en el otro extremo de la boca; a los lados de ésta se encuentran dispuestas unas placas al pastillaje que conforman los diques que ayudan a dirigir la corriente de aire hacia el filo. Por debajo del aeroducto hay una aplicación al pastillaje con perforaciones que probablemente sirvieron para poder atravesar un hilo y hacer de la flauta globular un objeto colgante.<sup>4</sup>



↑ Figura 1, 2 y 3. Flauta globular número 29 procedente de Pueblo Viejo de Tecomavaca, Oaxaca (Sánchez 2005).

La flauta marcada con el número 27 es muy similar a la descrita anteriormente, sólo que se encuentra fragmentada, lo cual permite ver el interior de la cámara resonadora (Figura 4).



↑ Figura 4. Flauta globular número 27 (Sánchez 2005).

Tabla 1. Dimensiones de las flautas globulares de Tecomavaca (cms.)

	Alto	Ancho	Largo	Volumen (cm <sup>3</sup> )
Flauta 27	5.7	4.5	5.5	
Flauta 29	5.6	5.2	6.2	56

## Cronología

Zárate Morán señala que de acuerdo a la cerámica encontrada en la tumba, ésta corresponde a la época Posclásica que comprende el periodo de 1000 a 1500 d. C. (*Op. Cit.*: 2). Siguiendo la secuencia cronológica de la Cañada, las flautas corresponderían a la fase Iglesia Vieja (800-1500 d. C.).

## Tipo de pasta<sup>5</sup>

La pasta con la que fueron elaboradas las flautas globulares es de color naranja y muy fina. Resulta asombrosa la delicadeza con que el trabajo fue realizado y que puede notarse en lo

delgado de las paredes de la cámara resonadora. El exterior de la cámara muestra un trabajo de alisado y es probable que también haya sido pulido. En la superficie del cuerpo de la flauta es posible observar una especie de manchas negras, que quizás sean evidencia de algún tipo de decoración.

## Análisis acústico

Debido a que los aerófonos de nuestro estudio son de forma globular, es posible estimar sus frecuencias fundamentales (notas musicales) de acuerdo a las ecuaciones que se manejan en acústica para el análisis de aerófonos con tales características. Para ello, empleamos la ecuación de los resonadores de Helmholtz, para cuando la flauta globular opera con el obturador tapado,<sup>6</sup> y la fórmula

<sup>4</sup> El lector puede escuchar el audio de la Flauta número 29 en la siguiente dirección electrónica: <http://www.geocities.com/gsochchipili/oaxaca/tecomavaca.html>

<sup>5</sup> Se le denomina pasta al barro ya cocido que es empleada para la elaboración de objetos cerámicos.

<sup>6</sup> La ecuación de Helmholtz es:  $F = (1700/\pi) \cdot \text{RAIZ}(S/((L+0.7 \cdot D) \cdot V))$ , donde:

F = Frecuencia, en ciclos/segundo (Hertz)

V = Volumen de la cámara resonadora (cm<sup>3</sup>)

S = Área de la sección de la boca (cm<sup>2</sup>)

L = Espesor de la boca (cm)

D = Diámetro de la boca (cm)

1700 = velocidad del sonido/segundo

$\pi = 3.1416$

0.7 = Factor de corrección

RAÍZ = Raíz cuadrada (Kinsler, 1995: 297-300)



empleada en el diseño de las ocarinas actuales propuesta por Dessy y Lee para cuando el aerófono opera con el obturador destapado.<sup>7</sup>

Este análisis lo hicimos sólo con la flauta que se encuentra en buen estado de conservación (Flauta 29). Los valores estimados con ambas ecuaciones junto con las frecuencias reales pueden verse en la Tabla 2.

De acuerdo a las mediciones de los rangos de altura o de frecuencia, pudimos notar que los sonidos que se pueden generar a través de esta flauta con el obturador tapado, comprenden desde un *Re b* a un *Mi b* en el índice 5; y destapando el obturador se genera un rango de sonidos que va desde un *Sol b* hasta un *Sol*, también dentro del índice 5 (Figura 5).

### Análisis a través de un espectrograma<sup>10</sup>

Elaboramos el espectrograma de la flauta globular 29; la forma de ejecución para obtener dicho gráfico fue tapando y destapando el obturador (Figura 6). Se puede observar la nota fundamental (línea de color más intenso) y la presencia del segundo armónico o sonido concomitante (en el espectrograma se muestra como una línea delgada arriba de la fundamental). Conviene señalar que al momento de ejecutar el aerófono pudimos notar que al soplar con poca cantidad de aire, sólo se percibe la nota fundamental; en cambio, al soplar con mayor intensidad y destapando el obturador, comienzan a desprenderse los armónicos 2 y 3.

### Factor de calidad

Como parte del análisis acústico, realizamos la estimación del Factor de Calidad de la Flauta 29. El factor de calidad es un parámetro empleado en acústica para evaluar los instrumentos musicales como resultado de un determinado diseño en el mecanismo sonoro.<sup>11</sup>

En el caso de esta flauta el valor obtenido fue de 98.7, lo cual quiere decir que ésta cuenta con un aeroducto cuyo diseño permite la emisión de un sonido claro y con muy poca presencia de ruido.

### Potencia acústica radiada

Realizamos la medición de la intensidad sonora (expresada en decibeles [dB]) de la Flauta 29 con la ayuda de un sonómetro;<sup>12</sup> los valores obtenidos nos permitieron determinar la potencia acústica radiada a través de la fórmula correspondiente<sup>13</sup>. El resultado obtenido fue un rango de 0.00040 a 0.00251 Watts. Estos datos nos permiten inferir

que dicha flauta —de acuerdo a sus características acústicas—, es un artefacto sonoro propio para ser ejecutado en espacios cerrados en donde es perfectamente audible, aunque también es posible que sus sonidos se alcancen a percibir hasta una distancia de 200 metros en línea recta en un espacio abierto, como pudiera ser una plaza.

### Posibilidades de ejecución

Aunque contamos con información del contexto y procedencia de las flautas globulares, es difícil determinar cómo y en qué ocasiones se ejecutaron estos aerófonos. Sin embargo, podemos señalar algunas posibilidades:

1. Por la disposición del obturador —por debajo del aeroducto—, es posible que el ejecutante lo tapara y destapara usando el mentón.
2. También es posible que las dos flautas globulares hayan sido ejecutadas por una sola persona.
3. La diferencia en el tamaño de las cámaras resonadoras da como resultado un sonido con batimentos o pulsaciones<sup>14</sup> cuando las flautas se ejecutan de manera simultánea.
4. Recordemos que las flautas fueron encontradas en una tumba, por lo que nos atrevemos a señalar la posibilidad de que estos aerófonos se hubiesen ejecutado en el momento de hacer el entierro, es decir, como una ofrenda sonora a los muertos.

<sup>7</sup>  $F = (c^2 \cdot \pi) \cdot R A^2 \cdot (d_1 + d_2 + d_3 + \dots) / V$ , donde  $d_n$  = Diámetro del obturador  $n$  (Dessy y Lee, 2001: 11).

<sup>8</sup> Es el número que determina la altura de una nota dentro de la serie empleada en la música. Ejemplo: la expresión *Re B 5* señala que es la nota *Re* bemol correspondiente al índice 5.

<sup>9</sup> Unidad de medida empleada para los intervalos musicales propuesta por Alexander J. Ellis. Un cent equivale a la centésima parte de un semitono. Un semitono equivale a una doceava parte de la octava.

<sup>10</sup> Son los espectros de ventanas traslapadas de la señal dada en un período de tiempo. Los espectrogramas son utilizados para analizar señales en diversos campos como en el análisis de voz y de sonidos de animales; pueden ser de gran utilidad en el análisis de todo tipo de instrumentos o artefactos sonoros. Generalmente los espectrogramas representan las frecuencias (Hertz) en el eje vertical, el tiempo (segundos) en el eje horizontal y la amplitud (decibeles) se muestra en tonos de gris entre el blanco y el negro, o con colores (Velázquez Cabrera, 2002: 5).

<sup>11</sup> El Factor de Calidad se puede estimar a través de la siguiente fórmula:  $Q = 2 \cdot \pi \cdot R A^2 \cdot V \cdot ((L + 0.7D)/S)^3$

$Q$  = Calidad del sonido

<sup>12</sup> Estas mediciones las realizamos a una distancia de 1 metro entre el sonómetro y la flauta, y en un ángulo de 0 grados con respecto a la fuente sonora.

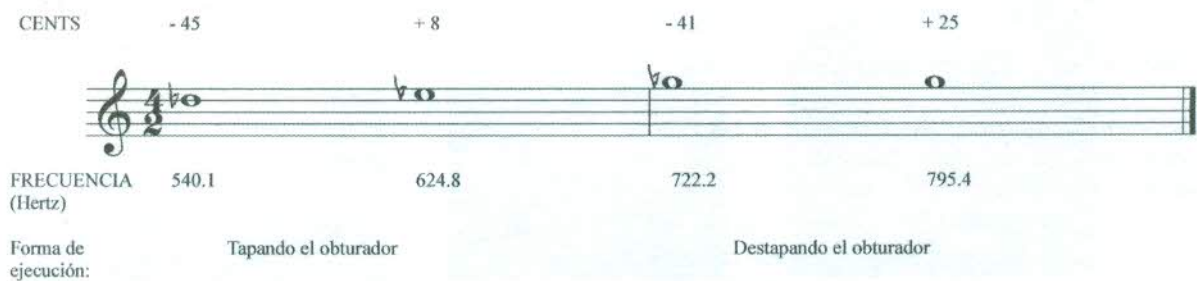
<sup>13</sup>  $I = (10^{-12}) \cdot 10(A^2/10)$ ,  $W = 4 \cdot \pi \cdot I \cdot l$ , en donde  $I$  = Intensidad,  $W$  = Watts.

<sup>14</sup> Cuando en un medio elástico se propagan simultáneamente dos ondas de diferente frecuencia, la amplitud del movimiento ondulatorio resultante pasará periódicamente por máximos y mínimos. Esto será perceptible en las ondas sonoras (cuando la frecuencia de ambas ondas no difiera mayormente), por aumentos y disminuciones periódicas de la intensidad llamados batimentos o pulsaciones. Los batimentos se perciben como dos sonidos que están desafinados y que son desagradables para la estética musical europea.

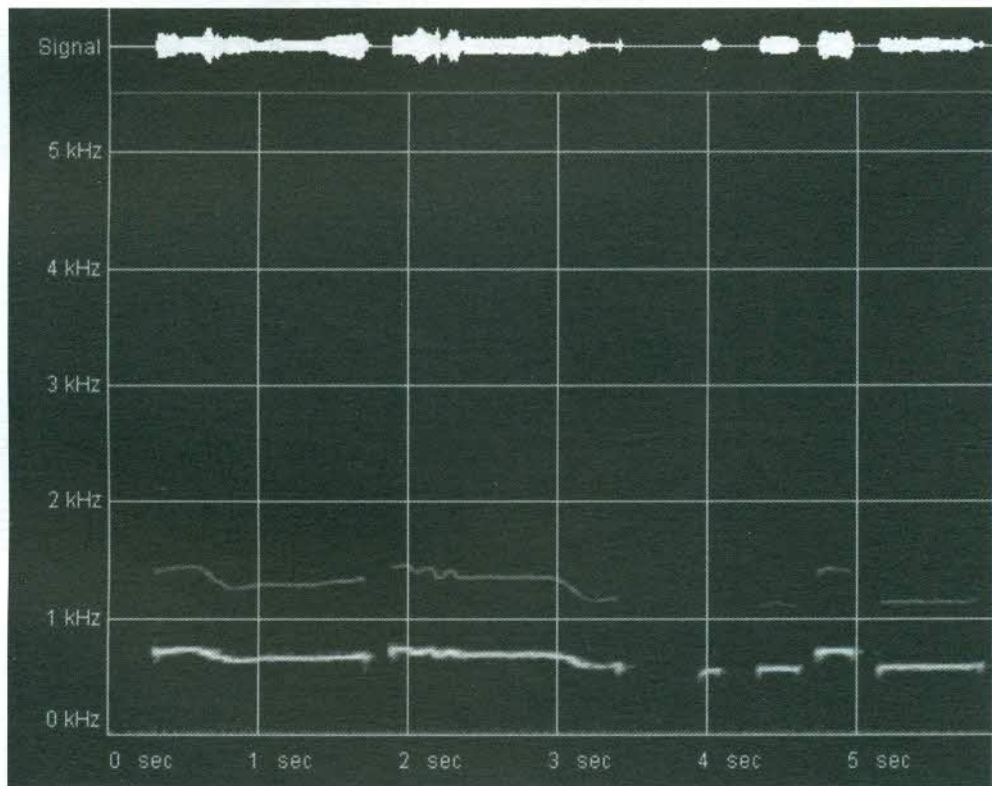


Forma de ejecución	Estimación con la Ecuación de Helmholtz (Frecuencia expresada en Hertz)	Valores estimados con la ecuación de Dessy y Lee (Frecuencia expresada en Hertz)	Rango de frecuencias reales (mínimo y máximo). Se indica la nota con su índice acústico <sup>8</sup> y los cents correspondientes <sup>9</sup>
Tapando el obturador	568.8		Mínimo: 540.1 Hz; Re b 5 -45 Máximo: 624.8 Hz; Mi b 5 + 8
Destapando el obturador		541.39	Mínimo : 722.7 Hz; Si b 5 - 41 Máximo : 795.4 Hz; Sol 5 +25

↑ Tabla 2. Rangos de frecuencia de la Flauta 29.



↑ Figura 5. Rangos de altura (frecuencia) de la Flauta 29 del Pueblo Viejo de Tecomavaca.



↑ Figura 6. Espectrograma de la Flauta 29 del Pueblo Viejo de Tecomavaca.

## Proceso para la elaboración de las flautas globulares de Tecomavaca

Líneas atrás señalamos que la Flauta 27 se encuentra fragmentada, lo cual nos permitió deducir la forma como se elaboró el objeto; consideramos que el proceso se llevó a cabo de la siguiente manera:

1. Con el uso de un molde se elaboró la cámara resonadora.
2. Con la ayuda de un instrumento de madera, se realizaron las perforaciones tanto para la boca como para el obturador.
3. El aeroducto se realizó colocando una tira de madera entre dos placas de barro. Una vez consolidado, se colocó sobre la cámara en dirección hacia el bisel.
4. Posteriormente se colocaron los diques a los lados de la boca junto con una tira de barro por debajo del aeroducto, la cual se perforó.
5. Una vez oreado, se pulió con algún objeto —quizás un cepillo—, para posteriormente dejarlo secar y someterlo al proceso de cocción.

## Comentarios finales

El rango de sonidos de la Flauta 29 coincide con otros aerófonos globulares de la región zapoteca (Sánchez Santiago, 2004). Lo interesante radica en el hecho de que en ambos casos se trata de objetos mortuorios, por lo que surge la pregunta: ¿la coincidencia en el rango de sonidos de estos aerófonos nos estaría demostrando que

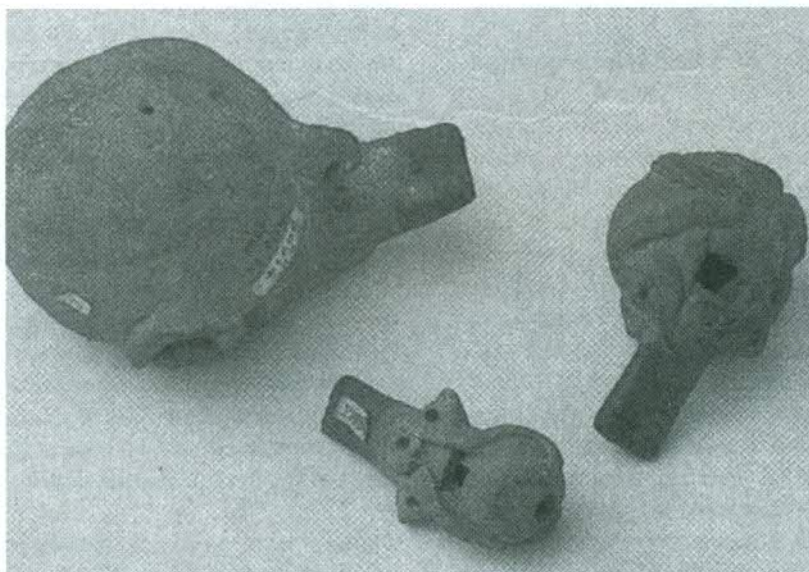
hubo ciertos sonidos para acompañar a los muertos en su última morada?

Nos llama la atención la forma de las flautas globulares, que semejan un pequeño *bule* o *tecomate*, y de inmediato recordamos que Tecomavaca quiere decir en lengua náhuatl "lugar de tecomates"<sup>15</sup>. Esto nos pudiera señalar que el ecosistema influye en gran medida en la cultura material de los pueblos indígenas; tan es así que hasta en los artefactos sonoros se representa el fruto característico de esta zona de la Cañada de Cuicatlán.

La morfología que presentan las flautas globulares de Tecomavaca es muy similar a la que presentan los aerófonos de la cultura mexicana, aunque con algunas variantes (Figura 7). La relación entre las culturas mesoamericanas se puede establecer desde el punto de vista de la organología. Cabe recordar que para el periodo Posclásico en la Cañada de Cuicatlán había presencia de grupos hablantes de náhuatl, quienes seguramente entraron en contacto con los grupos mazatecos y cuicatecos.

Finalmente, podemos mencionar tentativamente que las flautas globulares de nuestro estudio fueron elaboradas por gente perteneciente a la etnia cuicateca. Tal es la interpretación que hace el arqueólogo Zárate Morán (Comunicación personal, 2005).

Futuros trabajos tanto arqueológicos como organológicos nos ayudarán a esclarecer el pasado sonoro de esta región del estado de Oaxaca.



↑ Figura 7. Flautas globulares con diseño similar a las de Tecomavaca (Tomado de Contreras Arias, 1988: 181).

<sup>15</sup> Enciclopedia de los municipios de Oaxaca (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/oaxaca>).



## Bibliografía

Contreras Arias, Juan Guillermo

1988 *Atlas cultural de México. Música*, México: SEP-INAH-Planeta.

1994 "La colección de instrumentos musicales del CENIDIM", en: *Bibliomúsica*, núm. 7, México.

Dessy, Ray y Lee

2001 "The Clay pot that sings", en: *American Recorder*, Marzo.

Kinsler, Laurence E. et al.

1995 *Fundamentos de acústica*, México: Limusa.

Sánchez Santiago, Gonzalo

2004 "El canto de los ancestros. Símbolos sonoros en la práctica ritual zapoteca", ponencia presentada en la Cuarta Mesa Redonda de Monte Albán, Oaxaca, julio.

Spencer, Charles S. y Elsa M. Redmond

1997 *Archaeology of The Cañada de Cuicatlán, Oaxaca*, Nueva Cork: Papeles del Museo Americano de Historia Natural, núm. 80.

Zárate Morán, Roberto

1984 *Informe preliminar de las Tumbas 1 y 2 del sitio arqueológico "Pueblo Viejo" de Tecomavaca, en la población de Santa María Tecomavaca, Teotitlán, Oaxaca*, inédito.

## La cocina oaxaqueña: el cacao, el azúcar, los chiles y un poco de historia

María de los Ángeles Romero Frizzi\*

Cuando amanece en la sierra las nubes se encuentran atrapadas entre las montañas, después, el sol caliente y ellas ascienden a los cielos. Para entonces, Teresa, como todas las mujeres de su comunidad, lleva horas trabajando, se levantó cuando todavía era oscuro y los niños dormían. La tarde anterior había preparado el nixtamal remojando los granos de maíz en agua con cal, después de hervirlos por un largo rato, los dejó descansar toda la noche. Al levantarse, lavó los granos, les quitó el hollejo y comenzó a molerlos en su pequeño molino manual, mientras otras mujeres cargaban sobre su cabeza cubetas llenas de maíces para llevarlos al molino eléctrico. Antes, cuando aún no llegaba la electricidad al pueblo, las mujeres molían el maíz a mano, en su metate de piedra, hincadas frente a él durante horas, del mismo modo como lo hicieron a lo largo de la historia sus madres, sus abuelas y las abuelas de las abuelas.

Esta ceremonia, anterior al amanecer, se ha repetido en Oaxaca a través de siglos, las mujeres de hoy y las de ayer han molido los granos de maíz hasta transformarlos en una masa blanda que después convierten en tortillas, porque en esta tierra de Oaxaca, cuando miramos hacia atrás, al principio de la historia, el maíz ha estado siempre presente.

Cuando comencé este artículo deseaba conocer la historia de la cocina oaxaqueña, pero ahora que lo he terminado veo que resultó más bien una descripción de sus ingredientes, porque no encontré en los documentos recetas, tampoco información sobre los platillos. Este es un breve relato de

la forma como numerosos frutos, carnes y condimentos llegaron de regiones lejanas y se mezclaron con el maíz y los chiles de esta tierra. Es una pequeña historia de como la cocina de Oaxaca ha cambiado, aderezándose con nuevos y viejos productos y condimentos. Es una síntesis que une el tiempo, que reúne los frutos de este suelo con aquellos traídos de lejanas tierras; el saber de los hombres y las mujeres de acá, con la creatividad de las cocineras que llegaron de más allá del mar.

### Recorriendo el tiempo

Cuando queremos penetrar en el pasado y conocer los platillos que antiguamente se preparaban y descubrir los secretos de las cocineras, los documentos de los archivos y los libros antiguos guardan silencio. Las esposas de los campesinos o las cocineras de los palacios de los nobles indígenas que vivieron antes que estas tierras fueran conquistadas por los españoles, se llevaron con ellas sus secretos. En las ciudades antiguas nunca se levantó una estela o se grabó una lápida para conmemorar una receta nueva o un buen platillo, tampoco se pintaron códices con los secretos de la cocina. Uno de los libros más antiguo que conocemos sobre las recetas de Oaxaca es de 1832.<sup>1</sup> Es así, que para conocer la historia de la gastronomía oaxaqueña tenemos que conformarnos con muy poco, unas líneas acá y otros párrafos por allá.

\* INAH-Oaxaca

<sup>1</sup> Libro de Cocina de don José Moreda. Año de 1832. Manuscrito de la colección de don Luis Castañeda Guzmán.



Iniciaremos este viaje en vísperas del arribo de los españoles al nuevo mundo. En aquellos días, a principios del siglo XVI, la cocina de la tierra que más tarde los españoles llamarían la provincia de Oaxaca, reflejaba las grandes diferencias que existían en aquella sociedad, porque ella era, como muchas otras, como nuestra sociedad, desigual. En lo alto de la pirámide social, los integrantes de la nobleza eran seres casi divinos, o al menos así eran considerados por su gente. Los nobles no eran personas comunes, se decía que sus antepasados habían nacido de árboles y peñas sagradas.<sup>2</sup> En las páginas de un libro pintado en la Mixteca, antes de la conquista, podemos ver el árbol sagrado de Apoala y observar como de entre sus ramas nace la primera pareja de la cual descenderá el linaje de Apoala, el linaje gobernante de más prestigio en la Mixteca.<sup>3</sup>

Los nobles y la gente principal habitaban en palacios de varios cuartos, con patios y cocina para agasajar a los nobles que llegaban de reinos lejanos a tratar asuntos de la guerra y el comercio. La gente del pueblo no podía mirar a sus gobernantes al rostro y si en alguna ocasión entraba a palacio, debía mantener la mirada baja.<sup>4</sup> Las reglas suntuarias eran muy estrictas, la carne de venado y los animales de la cacería estaban reservados para los nobles. Los guajolotes y los perros se criaban solo para ellos. Los campesinos comían animales del campo como roedores, lagartijas y otros insectos, y su comida básica eran las tortillas de maíz, el frijol y la salsa de chile molido, que acompañaban con plantas que podían recolectar, como los quelites y los frutos de sus huertos. En el pueblo chinanteco de Tepeucila, en 1580, los ancianos del lugar le contaron al corregidor, que antes que los españoles llegaran:

*[...] su comida ordinaria era tortillas y chile y frijoles, y si alguno cazaba algún venado, o conejo o ratón, lo comía; aunque, por la mayor parte, todos lo presentaban a su señor natural, y este de ello les daba alguna cosa, o se los gratificaba en otra cosa de comida o vestido; porque a los señores sólo érales permitido comer gallinas y codornices y venados y otras cazas [...].*<sup>5</sup>

A pesar de las diferencias, la vida de los nobles en los pueblos de Oaxaca, no podía compararse con la suntuosidad que se vivía en México-Tenochtitlan.

### Entre banquetes y mercados

Tenemos algunos textos escritos sobre la corte de Moctezuma, el último emperador de esa ciudad, y a través de ellos podemos imaginar un día en su corte. Penetremos lentamente el salón donde se sirven los banquetes, permanecemos en un rincón y desde ahí, sin ser vistos, observemos a los sirvientes presentando los platillos. Cada día

se preparaba comida para seiscientos señores principales y sus servidores. Y cuando comían, trescientos o cuatrocientos jóvenes llevaban los innumerables manjares, como entonces se dijo: *platillos sin cuenta*. Porque todas las veces que Moctezuma y su corte comían o cenaban, les traían de todos los manjares de la tierra: carnes, pescados, frutas y verduras. Y debajo de cada plato traían un bracerito para que los platillos no se enfriaran. Ponían todos los manjares juntos en una gran sala, muy limpia y cubierta de esteras, y ahí los nobles comían sentados sobre almohadas de cuero. Al principio y fin de la comida siempre les llevaban agua para que se lavaran las manos y una toalla para que se secaran. Pero los platos y las toallas que Moctezuma usaba, nunca se volvían a usar, y tampoco los braceritos.<sup>6</sup>

Afuera del palacio, en la plaza principal de la gran ciudad de México, otros individuos de menor rango, los comerciantes, los artesanos y campesinos acudían al mercado. Cuando los conquistadores españoles llegaron a la ciudad escribieron que la plaza era más grande que la de Salamanca en España. En ella había diariamente alrededor de sesenta mil personas comprando y vendiendo joyas, piedras, conchas, cal, piedra labrada y mercaderías sin fin, por supuesto alimentos. Una calle del mercado era de aves de la tierra, perdices, tórtolas, palomas, pajaritos en cañuela, otra de conejos, liebres, venados, perros pequeños que traían castrados y en otro sitio vendían las raíces y las hierbas medicinales. Existían casas donde daban de comer y beber por precio, donde vendían leña, carbón, braceros de barro, todo género de verduras y frutas como cerezas, ciruelas,<sup>7</sup> miel de abejas, miel de caña de maíz, miel de maguey y mucho maíz en grano, convertido en tortillas o en tamales, pasteles de aves y empanadas de pescado, pescado fresco y salado, huevos de aves y cada género de mercancías se vendía en su calle, igual que en los mercados actuales.<sup>8</sup>

La vida en la corte de la ciudad de México y en otras grandes ciudades mesoamericanas como Cholula y Tlaxcala en el centro de México, o Yanhuitlán y Teposcolula en la Mixteca, contrastaba con la de los campesinos pobres. Aunque también en la nobleza existían diferencias, se decía, por ejemplo, que los nobles de la Mixteca eran más señores en sus cosas, en su modo de tratar y en su vestir, que los zapotecos. Que las señoras nobles zapotecas

<sup>2</sup> Códice Vindobonensis, pp. 37; Relación geográfica de Tilantongo, 1580, en René Acuña, 1984, tomo 2:231.

<sup>3</sup> Códice Vindobonensis, pp. 37.

<sup>4</sup> Hernán Cortés escribió en 1520, que los señores que entraban a ver a Moctezuma llevaban la cabeza y ojos inclinados y el cuerpo muy humillado, y hablando con él no lo miraban a la cara, lo cuál hacían por mucho acatamiento y reverencia. Hernán Cortés, Segunda Carta de Relación, [1520] 1973:68.

<sup>5</sup> Relación geográfica de Tepeucila, 1580, en René Acuña tomo 1, 1984:37.

<sup>6</sup> Hernán Cortés, Segunda Carta de relación, [1520] 1973:68.

<sup>7</sup> Estos son los términos que Hernán Cortés empleo para describir las frutas locales. Hernán Cortés, Segunda Carta de relación, [1520] 1973:63-65.

<sup>8</sup> Hernán Cortés, Segunda Carta de relación, [1520] 1973:63-65.



se igualaban a las campesinas en el servicio de *moler*, o sea en la preparación de las tortillas y la comida.<sup>9</sup> La vida del pueblo en cambio era siempre difícil, los campesinos, ayudados por sus esposas y sus hijos, pasaban su tiempo labrando la tierra, esperando con preocupación el momento preciso cuando las lluvias empezaran a caer para sembrar las semillas. Vivían atentos a las indicaciones de sus sacerdotes, quienes estudiaban el calendario y observaban el cielo tratando de entender cual sería la voluntad de los dioses ese año: ¿enviarían la lluvia a tiempo?, o ¿sería poca y a destiempo? Por suerte, en aquella sociedad, el trabajo duro en el campo se interrumpía a menudo. El calendario que regía cada momento de la vida, con ritmo infalible marcaba la necesidad de honrar a los dioses.

### El ciclo festivo

Cada mes de su año de 18 meses (un mes tenía 20 días) estaba dedicado a una deidad, y por lo general el último día de cada mes tenía lugar una gran celebración. Eran muchos los motivos de las fiestas, pero el más importante: pedir a los dioses una buena cosecha. En la ciudad de México, la fiesta de *Atlcahualo* estaba dedicada a los dioses de la lluvia, en ella sacrificaban unos niños y pedían que la lluvia llegase a tiempo. Otra fiesta tenía lugar cuando comenzaban a prepararse las tierras para la siembra, otra cuando las plantas del maíz eran pequeñas y apenas levantaban un palmo de la tierra, una más cuando los elotes ya estaban dulces y buenos para comerse. Cuando los elotes ya estaban maduros, se barrían los caminos para traer la cosecha al silo donde se guardaban como el alimento más preciado que habría de mantener la vida durante un año, hasta la siguiente cosecha. Entonces, cuando el maíz ya estaba bien granado, como decían en el siglo XVI, hacían una fiesta a todos los dioses y tejían guirnalda de la planta del maíz y con ellas adornaban a los dioses; ya no sacrificaban a nadie y bailaban todo el día y toda la noche.<sup>10</sup>

Cada fiesta era diferente en sus ceremonias y sus sacrificios, por lo general duraban varios días. En la vísperas del día principal, la gente ayunaba. El mero día de la fiesta había música con cantores, tañían sus cornetas, sus caracoles marinos y los silbatos de barro. En la ciudad de México-Tenochtitlan, en unas fiestas, después de los impresionantes sacrificios humanos, las gentes se iban a sus casas y ahí comían y holgaban y se convidaban los unos a los otros. En unas fiestas bebían mucho pulque, cantaban y bailaban, se juntaban los parientes y los amigos, y llevaban comida que consumían en sus casas y en los patios de los templos. En cada fiesta se prepara un plato diferente, por ejemplo, cuando la planta del maíz llegaba a la cintura, tomaban una bebida que nombraban *atulli* que era espesa y se hacía con la masa de las tortillas (hoy le decimos *atole*), bailaban toda la noche y sacrificaba cautivos. En otras festividades comían tamales y los ofrecían a los sacerdotes. En la fiesta

del equinoccio ofrecían tortillas de maíz con miel, en alguna más, daban tamales y bollos de amaranto, y así en cada fiesta.

De aquel ciclo ritual y festivo mucho ha quedado en Oaxaca y en otras regiones de México. Ya no se celebran los dioses prehispánicos, ahora es la fiesta del Santo Patrón del pueblo, la fiesta de los barrios, la Natividad, el día de Corpus Christi, la Semana Santa, las fiestas de los muertos o Todos Santos. Y en estas celebraciones que mezclan ideas antiguas con creencias católicas podemos observar reminiscencias de los dioses prehispánicos. En la sierra zapoteca, al norte del la ciudad de Oaxaca, después de varias horas de recorrer caminos torcidos de innumerables curvas, llegamos a Yalalag, es la fiesta del barrio de Santa Rosa. Los campos se miran verdes pero la milpa apenas está creciendo, es el mes de agosto. Las personas del barrio asisten a la iglesia y por la tarde toca la banda y todo el mundo baja a observar el baile, mujeres por un lado, hombres por otro. Se escuchan los acordes de la banda y comienza el baile con jóvenes enmascarados, los más curiosos son los niños que visten trajes que ellos mismos se diseñaron hechos de costales y trapos, con mascaritas que representan a los ratones del campo y a otros animalitos que comen los elotes tiernos y dañan la milpa (figura 1). En medio de la música, de la comida y entre muchos bailables, un joven enmascarado representa a la diosa Centeotl, la diosa del maíz tierno (figura 2).<sup>11</sup>

Para quien no sabe resulta difícil reconocer en las numerosas festividades de las comunidades indígenas de Oaxaca y México el ciclo ritual prehispánico, pero es posible trazar unos momentos de ese recorrido por el tiempo. Un documento de fines del siglo XVIII, describe cómo eran las fiestas en esos días. En el pueblo chinanteco de San Juan Petapa, en 1763, el calendario de diez y ocho meses seguía vigente y en cada mes tenía lugar una fiesta y varias ofrendas, sólo que las fiestas comenzaban con la Pascua de Navidad, seguía la fiesta de la Purificación, después la Cuaresma, la Semana Santa, y así hasta completar diez y ocho festividades, igual que en el calendario antiguo. En cada celebración, la comunidad pagaba una misa y la gente ofrecía mantas al templo.<sup>12</sup> Actualmente el ciclo de fiestas

<sup>9</sup> Relación geográfica de Cuilapan, 1580, en René Acuña, 1984: tomo I, 1984:178.

<sup>10</sup> Se puede ver una descripción del ciclo de fiestas en fray Bernardino de Sahagún, *Historia verdadera de las cosas de la Nueva España*, libro segundo, capítulos 1 al XXVIII, y libro cuarto, capítulos XXXVI y XXXVII. También se pueden ver la obra de fray Diego Durán. Sobre un análisis de lo dicho por Sahagún sobre la comida de los señores ver: Jiapsy Arias González (2003). En 1544, en Yanhuitlán tenían celebraciones especiales cuando no llovía, y cuando recogían sus maíces hacían otras celebraciones, AGN, Inquisición 37, citado en Jiménez Moreno, 1940:38.

<sup>11</sup> Los datos de la sierra zapoteca fueron obtenidos en diferentes visitas a la región, en especial a la comunidad de San Juan Bautista Yalalag. Agradezco infinitamente el apoyo y la amistad de la familia de Teresa y Juana Vázquez Vázquez.

<sup>12</sup> Memoria de todas las fiestas celebradas en el pueblo de San Juan Petapa, 1763. AGN, Tierras 282:4, ff. 9 r. a 11 vta.



sigue el calendario católico y comienza con las fiestas de la Navidad, pero la relación con la temporada de lluvia y la necesidad de obtener una buena cosecha no se ha perdido. Unas fiestas tienen lugar en mayo, están dedicadas a la Santa Cruz y se realizan para pedir la lluvia, en los pueblos de la sierra zapoteca la fiesta no es a la Santa Cruz sino a la Cruz Viva, que es un árbol sagrado (figura 3). Al pie del árbol los zapotecos colocan su petición, que los toros estén fuertes y sanos, que logren construir su casa de buen material, que los hijos regresen a salvo de los Estados Unidos y que la lluvia llegue a tiempo.

Uno de los ciclos festivos más importantes es el de la Semana Santa, cuando el campo está muerto y seco. Entre todos los momentos solemnes de estos días, el más importante es la crucifixión de Cristo, el Viernes Santo. Para la religión católica, lo más importante que debemos de conmemorar en esos días es la Resurrección de Cristo, pero para los indígenas y para la gente de la misma ciudad de Oaxaca y de todo México, la muerte de Cristo es el momento más sagrado. Siempre pensamos que la cultura española con la conquista y con todas las enseñanzas evangélicas alteró la vida indígena, sin embargo la fe antigua, indígena, mesoamericana, penetró en las fiestas católicas para hacer propios los momentos más solemnes. Cuando en la semana santa se reverencia al Cristo muerto no podemos dejar de pensar que en la fe antigua, india, la semilla de maíz moría para resucitar y dar nueva vida, tampoco podemos olvidar la importancia del culto a los antepasados muertos, por eso en la ciudad de Juchitán, el Domingo de Ramos la gente acude al panteón a recordar a sus difuntos, a escuchar música y por supuesto a comer tamales y otras viandas, tal vez muchos ya ni recuerdan que el origen de estas fiestas era pedir una buena lluvia. Esta idea está más viva en los poblados campesinos del Valle de Oaxaca. Aquí, el viernes santo, se colocan en el interior del templo, al lado de la Santa Cruz, unos árboles que por supuesto recuerdan a los árboles sagrados mesoamericanos que comunicaban el mundo de los muertos con los cielos.<sup>13</sup> Y por la tarde, antes de caer el sol, una procesión recorre el pueblo regando agua, pidiendo la lluvia, para concluir en el panteón, en una capilla alumbrada por velas y llena de humo de incienso y copal.

El ciclo festivo concluye con la fiesta de Todos los Santos o más bien de los familiares muertos. El ciclo de lluvias ha terminado, la cosecha se ha levantado y hay alimento suficiente para vivir un año más. Entonces todos los amigos, los vecinos y los familiares, los que viven lejos de Oaxaca, en la ciudad de México, o aún más lejos, en los Estados Unidos, regresan a su pueblo para visitar a los amigos y a la familia, son estos momentos cuando las señoras, las cocineras, hacen lucir los más importantes secretos de su cocina: el mole negro, el dulce de calabaza con panela y

canela, el pan de yema, el chocolate-atole y mil platillos que comparten con vivos y muertos, con los amigos y familiares que llegan y con los que ya se fueron de este mundo, porque en el altar de los muertos les colocan los platillos que a ellos les gustaban. Pocas personas pueden reconocer, en este calendario festivo y ritual, sus antecedentes prehispánicos, pero las fiestas que hoy gozamos resumen en sus momentos sagrados y de gozo, la historia. Son una síntesis del pasado prehispánico y de los cambios vividos en el tiempo.

Existen otros paralelos más, entre el pasado y presente, a pesar de todo lo que ha cambiado. Ayer se decía que la comida ordinaria de los campesinos eran las tortillas de maíz y el chile molido, algunos animalitos que cazaban por los campos y legumbres que llamaban quelites. Hoy, en el campo, la comida diaria sigue siendo sencilla, recuerdo un día cuando después de un largo viaje, llegué junto con otros colegas, al pueblo de San Pedro Amuzgos, no lejos de la costa de Oaxaca, los amigos que nos hospedaron en su casa, nos invitaron a cenar, colocaron en el cuarto una pequeña mesita y sobre ella un tenate con tortillas y un plato de chile molido. Eso era todo lo que ellos tenían y lo compartían con nosotros.

Podemos recordar también las palabras que a principio del siglo XVII, fray Juan de Torquemada escribió: *los indígenas con mucho trabajo pagan su tributo y apenas alcanzan lo necesario para su día, viven del trabajo de sus manos y comen su pan con dolor y con harto sudor, y su asnillo es su propio cuerpo*.<sup>14</sup> Si hoy describimos la vida de un campesino, tal vez lo sustancial ha cambiado poco, su salario, cuando lo tienen, es escaso, y lo ganan con harto dolor y sudor. Los productos que traen y llevan de sus pueblos a la ciudad ya no los cargan en sus espaldas, sino en camiones que recorren los tortuosos caminos de la sierra. Van apiñados en el techo del camión, en el pasillo o entre los asientos, ahí se acumulan los costales de frutas, los cerdos, el maíz, la cerámica, las flores y todo lo que traen y llevan a vender.

### El más increíble de los intercambios

En este viaje por el tiempo, es poco lo que descubrimos de las cocineras antiguas, conocemos más los productos del campo y su cultivo que la forma como los guisaban y preparaban, aunque creemos que algunos de ellos han cambiado poco a pesar de tantos años, como las mismas tortillas y los chiles sin los cuales un mexicano no puede comer. No puedo olvidar la cara de alegría de un campesino cuando un día, en una fiesta, después de estar probando un guiso sin chile, una muchacha trajo a la mesa un plato con salsa bien picante. No ha cambiado la forma de cocinar los

<sup>13</sup> Visita a Teotitlán del Valle el viernes santo de 1995.

<sup>14</sup> Fray Juan de Torquemada, [1615], vol. 2, 1975:560.



frijoles, en su variedad de colores, preparados con hojas de epazote o con hierba de conejo, los elotes tiernos y las calabacitas. Pero otros, como los tamales y los moles que tienen un origen antiguo, se han enriquecido hasta la locura con los productos que llegaron del otro lado del mar, cuando en la segunda década del siglo XVI, unas extrañas naves aparecieron en la orilla del mar. Parecían casas flotantes y los hombres que de ellas desembarcaron vestían de metal y montaban animales enormes y desconocidos. Venían de lejanas tierras y habían cruzado el mar como parte de una de las empresas más impresionantes de los tiempos: la conquista de América.

Tal vez, entre todos los siglos de la historia, el siglo XVI sea uno de los más difíciles de resumir, porque está lleno de momentos amargos, de alianzas entre extraños, de luchas, de muerte, de desolación. Podríamos detenernos un momento y describir las batallas de aquellos días pero no es nuestro propósito, es suficiente si recordamos las palabras de uno de los mismos soldados conquistadores. Bernal Díaz del Castillo escribió: *Ahora todo está por el suelo, perdido, que no hay cosa.*<sup>15</sup>

Numerosas páginas han descrito los difíciles días del siglo XVI, el trabajo de los indígenas para los encomenderos españoles, en la construcción de sus casas y en la recolección del tributo. También se ha escrito sobre las enfermedades y las ideas que los frailes trajeron forzando a los nativos a esconder a sus dioses en las cuevas y las montañas. Pero no todos los cambios que en aquellos días ocurrieron fueron tan amargos, porque entonces comenzó uno de los intercambios más increíbles de la historia: de cereales, frutas, hortalizas, legumbres, condimentos y conocimientos. El trigo llegó de España, la caña de azúcar que sustituyó a la miel de las abejas y al dulce del corazón del maguey cocido, vino también de España a donde había llegado gracias a los árabes. En barriles y toneles cruzaron el mar una inmensa gama de árboles: manzanos, perales, duraznos, limones y otros cítricos. Llegó el ganado vacuno, los caballos, los chivos, las ovejas, las gallinas y los cerdos, y de América fue al viejo continente, por supuesto, el maíz que hoy cubre las tierras de Francia y muchos países más, el jitomate, el chile con sus innumerables variedades viajó hasta la India y Tailandia, la papa de Perú se esparció por toda Europa.<sup>16</sup>

Alrededor de la ciudad de Antequera (hoy la ciudad de Oaxaca) crecían, a fines del siglo XVI, palmeras de dátiles, nogales, ciruelos, almendros, manzanos, perales, cidras, membrillos, limas, limones, pimientos del Perú, y se daban garbanzos, habas, lentejas, linaza, coles, lechugas, hierba buena, pepinos, y de acá se daban en abundancia el maíz, la chí, la calabaza, el tomate.<sup>17</sup> Aunque no faltó quien contara que en los pueblos localizados entre las montañas,

la gente no sembraba ni coles, ni lechugas. Unos decían que porque el clima no era bueno, otros porque la gente era más aficionada al maíz y a un género de hierbas que cocían con ají.<sup>18</sup>

Mucho se trajo porque los españoles que en los primeros días de la guerra habían tenido que comer lo que los nativos les daban, o lo que saqueaban y robaban, al cabo de un tiempo extrañaban el vino y su aceite de oliva, el pescado frito de su tierra andaluza.<sup>19</sup> Pero de todos modos tuvieron que acostumbrarse a las tortillas de maíz, al frijol y al chile. Tal vez el intercambio comenzó por describir la comida del otro con nombres propios. Los españoles nombraron al maíz: trigo de las Indias, y al trigo los indígenas le llamaron maíz de Castilla, el pulque era el vino de la tierra. Y así comenzó una curiosa forma de nombrar a los productos que continúa hasta el día de hoy: el guajolote es gallina de las Indias, y la gallina que trajeron los españoles pues es de Castilla, el mango que llegó en el galeón a Acapulco es de Manila, y la llamada nuez de la India (o de las Indias) esa sí es nativa de América. La curiosidad y la sorpresa ante los frutos nuevos, las verduras y todos los productos, ocupó páginas de descripciones humanas y sencillas. Los españoles describieron a los frijoles comparándolos con lo que para ellos era familiar: *los frijoles parecen garbanzos, aunque muy negros de fuera y blancos de dentro. Los chayotes eran como calabazas pequeñas, con la cáscara verde y tan espinosa que parecían erizos.*<sup>20</sup> Hasta el comal para preparar los alimentos fue descrito como una tortera de barro y los indígenas en cambio a los sombreros españoles, que a ellos les parecían muy extraños, los nombraron *comal de la cabeza*.<sup>21</sup> Y la palabra tortilla, tan común en todo México, proviene de España.

Para mediados del siglo XVI, la vida de las comunidades indígenas de la antigua Mesoamérica y de Oaxaca en particular, se había transformado profundamente, aunque en el fondo el cambio se apoyaba sobre raíces mesoamericanas. Para entonces, en las tierras de Oaxaca, en las provincias de la Mixteca, en las del Valle de Oaxaca, en Tehuantepec,

<sup>15</sup> Bernal Díaz del Castillo, [siglo XVI] 1977: 261.

<sup>16</sup> Sobre el increíble intercambio de productos alimenticios entre España y las Indias debe verse el libro de Mariano de Cárcer y Disdier (1995). Sobre la introducción del ganado hay numerosos libros pero algunos de los más relevantes son: Elinor G.K. Melville (1999) sobre el ganado menor y el clásico de François Chevalier (1970) sobre el ganado mayor. Sobre la distribución de los chiles por el mundo ver Janet Long-Solis (1998).

<sup>17</sup> Descripción de la ciudad de Antequera (1580), en René Acuña, tomo I, 1984:34. Todas las Relaciones geográficas de 1580 incluyen menciones de cantidad de frutos y legumbres que en esos años ya crecían en la Provincia de Oaxaca. Ver René Acuña 1984.

<sup>18</sup> Relación geográfica de Atlatlahuca, (1580), en René Acuña, tomo 1, 1984: 54 y 57.

<sup>19</sup> El primer obispo de Antequera, fray Juan de Zárate en 1544 escribió que el vino y el aceite de oliva eran muy caros y sin las cuales no podemos vivir los que en Castilla las teníamos sobradas. AGI. Real Patronato, vol. 184.

<sup>20</sup> Relación geográfica de Nochixtlán, (1580), en René Acuña 1984, tomo 1.

<sup>21</sup> Tomado de González Hermosillo y Luis Reyes, 2002:116, glosa número 145.



cuadrillas de cientos de trabajadores acudían a las órdenes de sus señores, ahora nombrados caciques, para sacar oro de los ríos, para construir los templos de los nuevos dioses y los conventos de los frailes. Se levantaron edificios nunca imaginados en Teposcolula, Coixtlahuaca, Yanhuitlán, Cuilapan y otros lugares, sus muros eran altos, con arcos y bóvedas, ellos absorbieron la vida de los campesinos que iban por cientos para trabajar en su construcción.

### La vida en hojas de papel

De esos días (mediados del siglo XVI) ha sobrevivido un libro antiguo pintado que nos cuenta unos detalles de la vida de una comunidad.<sup>22</sup> El libro es pequeño, de 62 páginas, y fue escrito por un escribano indígena que había aprendido las letras del alfabeto, hablaba náuatl y su lengua materna era el mixteco. El vivía en el poblado de Santa Catarina Tejupan que actualmente se localiza a orillas de la carretera panamericana, rumbo a México, sólo que su nombre ha cambiado a Santiago. Aquel indígena pintó, entre 1550 y 1564, los gastos que su comunidad realizó en la ornamentación de su iglesia, en las fiestas de sus santos y en otras actividades. Tejupan, igual que muchos poblados de la Mixteca, era dueño de rebaños de chivos y ovejas, criaba también gusanos de seda y el hilo devanado lo llevaba a vender a la ciudad de Puebla. Con los reales que ganaba en estas empresas comunales, adornó su iglesia: compró velas, un terciopelo para el palio, una casulla de damasco blanco y un alba (parte de los ornamentos sacerdotales), los tubos del órgano, unos copones, un crucifijo para la sacristía, el palabrero de la consagración y otras cosas más. Como siempre, los gastos más importantes fueron para las fiestas religiosas: Todos Santos, Natividad, la Pascua Florida, Pascua del Espíritu Santo y varias más. Y precisamente, unos de los gastos más cuantiosos fueron en comida para doña Catalina, la cacica, para el padre vicario y para todo el pueblo: compraron muchas botijas de vino, porque, aunque nos parezca extraño, en aquellos días los indígenas consumían mucho vino.<sup>23</sup> Se dice que lo consumían debido al trauma de la conquista y a los cambios que le siguieron,<sup>24</sup> pero creo que lo han de haber tomado también por gusto. En los dibujos realizados por el escribano mixteco podemos ver las botijas de vino, los molcajetes de la salsa, los molcajetes con pies largos para las tortillas porque se dice que estos los podían colocar sobre el rescoldo de las brasas para que las tortillas no se enfriaran. Consumieron carne, guajolote, pescado, chiles, cacao y camarones.

En unas décadas la comida de Tejupan y de otras comunidades de Oaxaca había cambiado, al menos los días de fiesta. Los campesinos que antes complementaban su comida con ratones, insectos (aunque pueden ser muy nutritivos), víboras y lagartijas, podían disponer con más facilidad de

algunas aves, de carne de puerco, de carnero y oveja, también de tocino, manteca y pan de Castilla. Las rígidas leyes suntuarias de la sociedad prehispánica se habían roto y los campesinos, cuando sus recursos lo permitían, gozaban de cacao, de carne de res, de venado, liebre y conejo.<sup>25</sup> Y del lado español también ocurrieron muchos cambios. Los españoles que vivían en los pueblos, como los jueces, sus asistentes, los viajeros y los comerciantes que iban de paso, tuvieron que aficionarse a las tortillas y a las salsas de jitomate molido con chile. Aunque claro, no faltó a quien no le gustaran y afirmara que *el comer de ellos (los indígenas) daba grima y espanto, porque con unas tortillejas de maíz y un poco de ají se contentan*.<sup>26</sup>

Dos décadas antes de que terminara el siglo XVI, un español llamado Francisco de Mézquita, nos legó una de las descripciones más minuciosas que conocemos sobre la comida en una comunidad de Oaxaca. Él vivió unos años en el pueblo cuicateco de Atlatlahuca, localizado en un pequeño valle, entre cerros muy altos y grandes, y en aquellos días escribió:

*Los mantenimientos de que ahora usan y usaban es el maíz, de que hacen unas tortillas muy delgadas y las cuecen en unas torteras (el comal) de barro, y es su pan ordinario; frijoles que son como habas pequeñas, chiles, y unas yerbas del campo que llaman quelites; liebres, conejos y venados. Aunque antiguamente no la comían todos porque les estaba vedada la caza por los señores, el día de hoy es común a los que la quieran [...] Comen lagartijas y ratones [...]. Antigualmente los macehuals no podían comer gallinas, sino solo los principales, y el día de hoy son comunes a todos los que las quieran comer. Y también comen carneros; ovejas cuando las alcanzan. Hacen una bebida de cacao, que es una fruta como almendra y corre entre ellos por moneda. Muélenlo con la masa que hacen del maíz, y lo deslíen con agua y lo beben, y les es de muy gran sustento; [aunque] no todos los alcanzan porque cuesta dinero. Beben una cosa como aguamiel que sacan de los magueyes, y bebida así simple es buena y saludable, pero échanle dentro una raíz que en cuicateco llaman yacuaa y en mexicano ocpatlí, y con solo echarle esta raíz y*

<sup>22</sup> Se trata del Códice Sierra, editado por Nicolás León (1984).

<sup>23</sup> El gasto en la compra de vino en Texupan aparece en casi todos los años, ver de 1552 en adelante. Sobre su importancia en el comercio de la Mixteca en el siglo XVI, ver Romero Frizzi, 1990:132 y ss.

<sup>24</sup> El cronista de las Indias, Antonio de Herrera dijo que los naturales, en su antigüedad, no podían beber sin licencia de los señores o jueces... [siglo XVI] 1947: 136. Fray Juan de Torquemada a principio del siglo XVII, escribió: *Luego que se conquistaron comenzaron a darse al vino y emborracharse. Más adelante escribió: No se tomaba el vino tan a rienda suelta como lo hacen el día de hoy*, tomo II, pp.549-550.

<sup>25</sup> Ver Relación geográfica de Talistac (1580), en René Acuña, tomo II, 1984:80-81. Sobre el control del consumo de bebidas alcohólicas en época prehispánica, ver Herrera y Tordesillas, [siglo XVI] 1947:136.

<sup>26</sup> Relación geográfica de Cuilapan, 1580, en René Acuña, tomo I, 1984:181.



tenerlo dos o tres días, se vuelve un brebaje tan recio que se emborrachan con ello.<sup>27</sup>

### Años después: el último siglo colonial y un poco más.

Cuando el siglo XVIII llegó, los campesinos solían tener en su solar un marranito o unas gallinas de Castilla con los cuales completaban su ingreso y su alimento. En esos años les era más fácil disponer de un queso, de unos huevos o de un guajolote para el mole y en los días de fiesta, seguro preparaban guisos especiales aprovechando el ganado comunal, ya fueran chivos o reses. Y los guisos, los moles y las barbacoas iban precedidos de pan dulce acompañado de enormes cantidades de tazas de chocolate caliente y chocolate-atole.<sup>28</sup>

Y del lado español, hasta los religiosos dominicos cambiaron sus costumbres respecto a sus alimentos. En los primeros momentos del siglo XVI, las estrictas reglas de la orden les habían prohibido comer carne y andar a caballo. Se decía que su comida era un mendrugillo de pan, agua y algunas hierbas o legumbres. Esto se moderó más adelante y la ración diaria en el convento era de dos huevos, cuando los había y si no, un guisado de verduras, el pescado salado era un gran regalo.<sup>29</sup> En el XVIII, los dominicos consumían carne de carnero y las tortillas y el atole eran su alimento diario. En 1706, la gente del pueblo de Cuilapan daba a los religiosos de su convento, leña para la cocina y maíz: tres almudes diarios para las tortillas y el atole de los frailes. A diario iban también indias tortilleras y atoleras que no recibían ninguna paga por su servicio. En las fiestas les entregaban a los religiosos gallinas o guajolotes, docenas de jícaras y durante la cuaresma huevos.<sup>30</sup> El chocolate era solo para los viernes de Cuaresma.

Los señores curas de los pueblos, sinceramente, la pasaban bastante bien, pues en los gastos de sus curatos, que el pueblo pagaba, estaban incluidas las aves que consumían, el chocolate caliente, el pan de trigo, los frascos de vino que recibían cada mes, frijol y pescado, azafrán, pimienta, clavo y otras especies, chile, tomate, manteca, carne de vaca y maíz para las tortillas.<sup>31</sup>

### Por los caminos de la sierra

Todas esas especias como el azafrán y el clavo, o productos como el pescado seco llegaban hasta los pueblos más lejanos gracias al comercio (cuadros 1 a 4). Por los caminos polvosos o lodosos según la temporada, transitaban los arrieros con sus recuas de mulas. Cruzaban la Mixteca llevando hacia la ciudad de Antequera cargas con jergas de Michoacán, frazadas de Tlaxcala, naguas mexicanas, botijas de aceite, cacao de Guatemala, ropa de la tierra y también de Francia, Holanda e Inglaterra.<sup>32</sup>

Muchos eran los productos que llevaban y traían, que se vendían sobre los mostradores de las tiendas o en los días de tianguis, que cruzaban las montañas para llegar, a través de un complicado sistema de crédito, a los pueblos más apartados. Así llegaba a los pueblos zapotecos el cacao pataxtle que se utilizaba y se usa para preparar el chocolate-espuma en los días de fiesta, el chile chilhuastle y el costeño para los moles.<sup>33</sup> El vino de Castilla que había sido muy importante durante el siglo XVI, siguió llegando años después pero en menores cantidades.<sup>34</sup> Sin duda en los tianguis semanales se vendían las verduras y las frutas de la estación, junto con los cántaros, las ollas, los petates, los tejidos de pelo de conejo.

De 1609, afortunadamente, conservamos un documento, parece no tener importancia, pero nos ayuda a conocer lo que aquellas personas colocaban en su mesa. El documento contiene la lista de los comerciantes que ese año llegaron al poblado de Yanhuatlán, en la Mixteca Alta.<sup>35</sup> Eran muchos los comerciantes, la mayoría declaró que llevaba ropa de la tierra, de China y de Castilla, pero algunos afirmaron que entre sus cargas llevaban alimentos. Dos de ellos traían en sus mulas unas arrobas de azúcar, era mucha azúcar: 17 cargas y 32 arrobas, alrededor de mil kilos. Dos de ellos transportaban unas cargas de jamón, pero llama la atención la gran cantidad de pescado seco o salado. Dos mercaderes de la ciudad de Puebla llevaban 100 arrobas de mojarra y robalo (una arroba igual a 11.5 kilos), y Pedro Echeverría traía 300 bobos (unos pescados grandes de los ríos). No faltó quien trajera alguna ropa de China junto con 20 arrobas de mojarra, más algo de azúcar, 30 cargas de cacao y unas onzas de azafrán.

Estos eran unos de los productos que llegaban a los tianguis y a las tiendas de Teposcolula y a otros lugares importantes de Oaxaca, pero si queremos conocer los detalles que tuvieron lugar en las cocinas, en las casas de los españoles o en las de los indígenas, eso es más difícil. No podemos saber el modo como las mujeres mezclaban los ingredientes, el tiempo que los cocían, la forma como combinaron la tradición de estas tierras con la que llegó de lejos. De tantas horas pasadas en las cocinas no sabemos nada. Los documentos que nos hablan de aquel tiempo, prefieren ocuparse de asuntos administrativos o judiciales.

<sup>27</sup> Relación de Atlatlahuca y Malinaltepec 1580, en René Acuña, tomo I, 1984:178.

<sup>28</sup> A principios del siglo XVII, fray Juan de Torquemada escribió refiriéndose al centro de México: *Ha muchos años que (el cacao) se consume caliente y hace extendido su uso a indígenas y españoles*. Vol. 2, p. 558.

<sup>29</sup> Dávila Padilla 1596: 235; Cruz y Moya (1756-1757) 1954: 120.

<sup>30</sup> AGI, México, vol. 879.

<sup>31</sup> AGI, México, vol. 879.

<sup>32</sup> Romero Frizzi 1990, cap. VI.

<sup>33</sup> Inventarios de las tiendas en los testamentos de los vecinos de Teposcolula. AJT.

<sup>34</sup> Romero Frizzi 1990, pp. 141 a 145.

<sup>35</sup> AJT. Datos del libro de alcabalas de Yanhuatlán, 1609. MCRO, rollo 4, doc. 80; rollo 6, doc. 188.



Tenemos muchísimas cartas poder y cartas de compraventa, también procesos criminales por robos, asesinatos o golpes, pero nadie guardó las notas de la cocina. Tal vez, incluso, muchas de las mujeres no sabían escribir, su conocimiento era oral, transmitido de madres a hijas, tanto las españolas como las indígenas. Pero al menos podemos penetrar en las tiendas de aquellos años y conocer los productos que en el siglo XVIII, llegaron a la ciudad de Oaxaca y a la Mixteca para emplearse en la cocina.

### Un día en Teposcolula

En el poblado de San Pedro y San Pablo Teposcolula, en la alta Mixteca, en esa tierra fría de pueblos indígenas, radicaban varias familias españolas cuya vida dependía de comprar y vender productos de la región y traer otros muchos de muy diversas tierras. Es el año de 1724, un 15 de noviembre, en la iglesia de San Pedro y San Pablo acaban de concluirse las pompas fúnebres de don Vicente Sánchez Mellado, un joven comerciante criollo que falleció en un accidente. Su viuda, doña Teresa ha quedado sola con sus cuatro hijos: una niña de apenas 8 meses de edad y tres niños más, la mayor apenas tiene 7 años. La vida era dura aún para los españoles de posición acomodada, la gente moría joven y la viudez o la orfandad eran comunes.<sup>36</sup>

Al cabo de unos días, doña Teresa ayudada por su cuñado comenzó los innumerables y larguísimo trámites que la ley exigía para cumplir con la última voluntad del difunto. Cada uno de sus bienes debía de ser inventariado, evaluado y saldadas las deudas, también era necesario cobrar todas las mercancías que se habían dado a crédito, para al final, después de días o de meses, saber a cuánto ascendía la herencia. En ocasiones pasaban años antes de que esto se supiera.<sup>37</sup> La familia Sánchez Mellado era una de las más acaudaladas de Teposcolula, su casa había tenido trece cuartos techados de terrado, dos techados de paja, un patio y dos corrales. Era una de las más grandes del pueblo. Los cuartos los habían ornamentado con lienzos de santos y con un crucifijo de madera con su baldaquín de terciopelo negro y franja de oro falso. En la cocina se encontraron unos trastos de cobre, un perol grande y dos chicos, dos ollas de barro, dos chocolateros y dos candeleros para alumbrarse al atardecer. Cada día, o al menos algunos días, la mesa debió de servirse con gran elegancia: con platos de China, cubiertos de plata y dos tembladeras del mismo metal.<sup>38</sup>

La familia había tenido una tienda, con almacén y las cabalgaduras del trajino de la tienda.<sup>39</sup> También un rancho con su yunta, borregos y tierras sembradas de trigo, maíz, caña de azúcar y cebada. Parte del trigo se vendía a los panaderos del mismo pueblo. Si entramos al almacén de la tienda, encontramos todos los productos que ahí se iban acumulando, los que llegaban en los barcos de Veracruz como las telas de Flandes y el aceite de Castilla, el cacao

de Caracas. Los que venían del centro de la Nueva España como las telas poblanas y la harina de Atlixco, y los de las tierras tropicales y calientes como el achiote y el pescado seco. A lo largo de muchos días, el albacea fue registrando cada uno los artículos del almacén, los bienes de casa y las propiedades del rancho con sus animales y sus siembras. Anotó los abanicos de marfil, el delantal de gasa labrado con encajes, un anillo de oro con esmeralda, relicarios de oro con un cerco de plata, cajas de cedro blanco y de madera de China y otras cajas de madera ordinaria, un escritorio embutido con madera de naranjo y muchos bienes que sería largo enlistar. En el almacén de la tienda, se midieron las piezas de ruan, de paño y otras telas, los botones y las tijeras de mango dorado. Pero la sección del almacén donde estaban los alimentos es la que nos importa: había docenas de chile seco, clavo de comer, azafrán, onzas de canela desvanecida y sobre todo cacao y azúcar (cuadro 1). Entre los alimentos más importantes estaba el cacao traído desde Caracas, la cantidad de cacao era inmensa ascendía a más de 37 arrobas (más de 400 kilos). El gusto por tomar una taza de chocolate caliente con un pan recién sacado del horno en el clima frío de Teposcolula debió de ser algo común en todas las familias, chocolate con sabor de canela o de vainilla. Pero más que el consumo en Teposcolula, seguro el cacao llegaba a los últimos pueblos de la sierra para honrar las fiestas de los santos o consumirse en los velorios de los difuntos. El azúcar era otro de los productos que gozaba de un enorme consumo entre las familias mixtecas, criollas y mestizas de toda la región. Azúcar para endulzar el cacao y preparar el chocolate, azúcar para el pan y azúcar los dulces de casa. Otros productos existían en muy pequeñas cantidades, unas onzas de azafrán y de clavo, una libra de pimienta, un poco de achiote, sal, pimienta, chiles secos, y todo lo demás que debió de usarse en la cocina de las familias de Teposcolula, y entre las familias indígenas de los pueblos. Otros productos, como el ocote para prender el fuego en la cocina, los comales, la loza común, el pinole, los tomates, el queso fresco, los elotes tiernos, el frijol y la verdura se compraban los días de tianguis y los días de matanza de ganado menor se adquiría el chicharrón y la carne fresca o salada.<sup>40</sup>

### Las tiendas de la ciudad y en la sierra

En los archivos han quedado los inventarios de las tiendas de otros muchos comerciantes de aquellos años, unos adinerados y otros de poco giro. Gracias a ellos, a sus páginas gastadas y de difícil lectura, podemos conocer los

<sup>36</sup> AJT. Civil, Testamento de don Vicente Sánchez Mellado, 1724.

<sup>37</sup> Sobre las operaciones mercantiles de los españoles vecinos de Teposcolula, ver Romero Frizzi 1990, cap. VII.

<sup>38</sup> Una tembladera era un vaso ancho con asas, de figura redonda y un asiento.

<sup>39</sup> Trajino viene de la palabra trajinar: acarrear o llevar mercancías de un lugar a otro.

<sup>40</sup> Romero Frizzi, 1990: 340.



Cuadro I. Los alimentos y utensilios en una tienda de la Mixteca Alta  
Existencias en el almacén de don Vicente Sánchez Mellado. San Pedro y San Pablo Teposcolula: 1724

Chocolate y cacao	
3 libras 37 arrobas y cuatro tercios (473 kilos)	Cacao de Caracas
4 libras (1 kilo, 840 gramos)	Chocolate
Para preparar el chocolate-espuma	
2 onzas (57 gramos)	Cacao patastle
El azúcar y los dulces	
120 arrobas (1 380 kilos)	Azúcar blanca
1 arroba (11.5 kilos)	Azúcar en polvo
134 ½ arrobas (1 546 kilos)	Azúcar mediana
8 libras (3 kilos 680 gramos)	Anises confitados
1 arroba (11.5 kilos)	Colación fina
3 ½ tercios y 4 cargas (309 kilos)	Panela
1 libra (460 gramos)	Pasas
Para el pan	
33 cargas (1 227 kilos)	Harina de Atlixco de trigo largo
13 cargas (483 kilos)	Harina mixteca
6 cargas (223 kilos)	Harina criolla
3 cargas (11.6 kilos)	Harina muy mala
Las semillas	
56 fanegas (3 108 litros)	Maíz del rancho
1 ½ libra (460 gramos)	Ajonjolí
2 pesos	Lenteja
2 pesos	Garbanzo
47 cargas y 14 maquilas (5 217 kilos)	Trigo del rancho
12 cargas y 24 arrobas (1 332 kilos y 276 kilos)	Trigo criollo
Las especias y los condimentos	
½ libra (230 gramos)	Achiote
2 pesos, 3 arrobas, 12 libras y 3 onzas (40 kilos, 800 gramos)	Canela
1 pantle (un atado de 20)	Canela
½ libra (460 gramos)	Canela en polvo
4 mazos	Vainilla
	Sal de grano
4 tercios (184 kilos)	Sal de Zapotitlán
1 libra (460 gramos)	Pimienta de Chiapas
1 ½ libra (690 gramos)	Pimienta
Los chiles	
26 arrobas y 6 libras (299 kilos)	Chile seco
4	Selguastles
El pescado y las carnes	
28 libras (12 kilos 800 gramos)	Pescado seco
½ arroba (5.5 kilos)	Camarón Seco
Aceites	
8 botijas	Aceite de Castilla
Los utensilios	
21	Manos de metate
1	Frasquera de vino con 6 frascos
2 docenas	Molinillos poblanos



ingredientes de los platillos y las bebidas de aquellos días. El cacao y el azúcar eran, en todas las regiones, en la sierra zapoteca, en la Mixteca y en el Valle, los productos favoritos. De hecho, el consumo de cacao era más importante en las comunidades que en Antequera. El chocolate caliente debió de ser la bebida ceremonial obligada en las fiestas de los santos y en los ciclos festivos de los pueblos y ayuda a imaginar la importancia del consumo indígena en comparación, incluso, con el consumo de los sectores adinerados de la ciudad (cuadros 1 a 4).<sup>41</sup> Aunque seguro un chocolate caliente con canela y vainilla no podía faltar en ninguna buena casa, y en las tiendas se vendían los molinillos poblanos y los sellos de tablitas, los harneros o cernidores para el cacao. El azúcar blanca o mediana se almacenaba por cientos de

cargas y de arrobas, y en menor cantidad el azúcar en polvo para la panadería. La harina de trigo de Atlixco, Tehuacán o de la Mixteca igual se vendía en los pueblos del Valle y de la sierra, seguro para preparar un buen pan.<sup>42</sup>

En el pueblo de Zochila, en medio de la sierra zapoteca, don Miguel Bustamante tenía una tienda, en ella almacenaba grandes bultos de chile seco que traía a vender a la ciudad.<sup>43</sup> Y acá Antequera, las manos femeninas remojabán los chiles, los molían y mezclaban con un poco de canela molida, clavo o comino para preparar sabrosos guisos.<sup>44</sup> El azafrán que en pequeñas cantidades llegaba hasta la sierra, pintaba el arroz aún en poblados lejanos (cuadro 2).

Cuadro 2. Los alimentos y utensilios en una tienda de la Sierra Zapoteca  
Almacén de don Miguel Bustamante. Santiago Zochila, Sierra zapoteca norte: 1780

Cacao	
342 libras (157 kilos, 32 gramos)	Cacao
El azúcar y los dulces	
39 cargas (1 453 kilos aprox.)	Azúcar
16 fanegas	Harina amarilla
4 fanegas	Harina blanca
Las especias y los condimentos	
1 libra, 4 onzas	Azafrán
4 ½ libras (2 kilos, 70 gramos)	Canela
3 libras	Canela corriente
2 ½ libras	Clavo
3 libras	Comino
6 libras	Pimienta
Las semillas	
36 libras	Arroz
Los chiles	
1 bulto	Chile seco
4 libras	Chile seco
El pescado	
80 libras	Camarón seco
Las bebidas alcohólicas	
84 cuartillos almacenados para los viajeros españoles y los sacerdotes	Aguardiente refinado
35 cuartillos	Mistela

AJVA. Civil 1693-1860, 5. Tomado de Chance, 1989, pp. 99-100.

<sup>41</sup> Se pueden comparar las listas de alimentos en los cuadros 1 a 4, y ver que el consumo de cacao era más importante en Teposcolula, que en la ciudad de Antequera. Incluso es más importante en Zochila, en medio de la sierra zapoteca norte. En la ciudad, a juzgar por este inventario había un consumo más variado con más especias y productos como jamón, pero en los poblados era más el volumen y el valor monetario.

<sup>42</sup> Análisis de los inventarios de los testamentos en AJT, por ejemplo: Tes-

tamentos de Vicente y Onofre Sánchez Mellado, 1701 y 1715. AJT, leg. 28, exp. 1, 140 fols. y leg. 37, exp. 88, catalogación antigua.

<sup>43</sup> Inventario de la tienda de Miguel Bustamante en el pueblo de Zochila, en la sierra zapoteca, 1780. Chance 1989:99-100.

<sup>44</sup> Juan Sánchez Mellado mercader de Teposcolula era dueño de un trapiche de hacer canela y azúcar en términos de Santa María Ocotepéc, 1718. AJT, leg. 31, exp. 91, catalogación antigua.



Las tiendas de la ciudad de Antequera, en la segunda mitad del siglo XVIII, mostraban el gusto de los hacendados, de los grandes comerciantes nacidos en esta tierra o venidos de España, quienes a pesar de su cultura extremeña, vasca o castellana comenzaban a gustar de la cocina de esta tierra. En el mostrador de las tiendas se adquirían almendras y pimienta de Castilla, botijas de aceite de oliva, aceitunas sevillanas, alcaparras, jamones, vino y aguardiente (cuadro

3).<sup>45</sup> En las casas, estos productos convivían con el pescado y el camarón salado y seco de Tehuantepec, con la panela blanca, el cacao ladino y condimentos como el azafrán, la pimienta, el clavo de comer, la canela ordinaria, la sal de Zapotitlán y el tequesquite para los tamales.<sup>46</sup> En las casas se usaban tazas y platos de Talavera poblana, platos y ollas oaxaqueñas, cazos de cobre, cedazos para cernir el atole y no podía falta un metate con su mano.<sup>47</sup>

Cuadro 3. Los alimentos y utensilios en una tienda de la ciudad de Antequera. Almacén de don Joseph Martínez de Lexarsar, 1766

Chocolate	
4 libras	Chocholate
El azúcar y los dulces	
17 arrobas, trece y medio libras	Azúcar prieta
42 arrobas	Azúcar blanca
6 arrobas	Polvo de azúcar
Las especias y los condimentos	
4 pesos	Aceituna sevillana
1 ½ libra	Ajonjolí
11 libras	Alcaparra
21 libras y cuarta	Almendras
7 libras, diez onzas	Azafrán
2 libras	Canela
23 ½ libras	Comino
5 libras	Pasas añejas
28 libras	Pimienta de castilla
Las semillas	
32 libras	Arroz
El pescado y las carnes	
6 arrobas y 11 ½ libras	Jamón
Los licores	
5 frascos	Aguardiente y vino
varios barriles	Aguardiente
Los utensilios	
52	Cuchillos grandes, embudos, candeleros
31	Xicalpestles
	Tenates
	Frascos ordinarios
14	Barriles vacíos

Autos de los bienes y almoneda de los mismo que quedaron por fallecimiento del Teniente coronel de Infantería Joseph Martínez de Lexarsar, del comercio de la ciudad de Antequera, 1766. AGEPEO, Alcaldías mayores, leg. 34, exp. 8

<sup>45</sup> Almoneda de los bienes de Joseph Martínez de Lexarsa, Antequera, 1766. AGEPEO, Alcaldías Mayores, leg. 34, exp. 8.

<sup>46</sup> El tequesquite es el resultado de sales de los lagos o los ríos, que después de evaporarse pasan del estado cristalizado a polvo. Se utiliza en la cocción de los alimentos sustituyendo a la sal y como polvo para hornear. Actualmente se emplea en las cocinas mexicanas para elaborar tamales y tortillas dándole un sabor diferente al común. Tomado de Irasema García León, 2006.

<sup>47</sup> AGEPEO, Alcaldías Mayores, leg. 34, exp. 8.



Pensamos en la ciudad de Antequera como una ciudad de pudientes familias españolas y criollas, de adinerados hacendados y comerciantes, pero en realidad estaba rodeada de barrios indígenas y eran muchas las familias de artesanos, de pequeños comerciantes, de peluqueros, herreros y maestros de escuela de origen mestizo.<sup>48</sup> Pareciera una ciudad donde las diferencias raciales de un mundo colonial marcaban la vida, y sin duda existió la discriminación, pero a pesar de eso la vida de la gente, a juzgar por su comida, mostraba una forma de vivir fruto de una mezcla de culturas, una comida ya mestiza con elementos de acá y de allá.<sup>49</sup> En las familias más pudientes no faltaba un metate en la cocina y existían las aceitunas sevillanas y en esa mezcla de tradiciones fue forjándose la comida oaxaqueña, en los pueblos y en la ciudad.

Así llegamos a 1832, cuando tenemos el libro de recetas más antiguo que hemos localizado. Ya eran otros tiempos, México se había independizado de España en 1821 después de once años de guerra, de sueños por tener una patria propia y libre. Un día de 1832, don José Moreda en un cuadernillo recopiló las recetas de los asados, las salsas y los guisos de su familia, y en esas recetas volvemos a encontrarnos con los biscochos de maíz preparados con nixtamal, yemas y claras y cocidos en un comal. El pastel turco no solo indica con su nombre una tierra lejana sino que mezcla el pan blanco de trigo con el nixtamal, la canela, el clavo y el azafrán. Hallamos en sus páginas guisos con miltomate y alcaparras e infinidad de pasteles, y entonces nos explicamos porque en aquellos inventarios de las tiendas del siglo XVIII existían tantas especias y enormes cantidades de azúcar y harina de trigo.

En el presente, no podemos dejar de pensar en los días de muertos cuando el mole se prepara en las ciudades y en los pueblos campesinos e indígenas, en las casas zapotecas,

mixtecas, chinantecas y en las casas de todos los que gozan de la cocina de Oaxaca. Esa cocina que se forjó a través de tantos años con los productos de estas tierras, mezclados con los que llegaron de lejos, gracias a la diaria imaginación y creatividad de tantas mujeres cuyo nombre no quedó escrito en la historia, pero cuya herencia hoy podemos saborear.

### Glosario

<i>almud:</i>	medida de cosas secas, como son por ejemplo el maíz, la cebada, el trigo. Es la cantidad de granos que caben en un almud que equivale aproximadamente a lo que cabe en 4.6 litros.
<i>arroba:</i>	medida de peso = a 11.5 kilogramos (25 libras).
<i>carga de tabaco o algodón:</i>	medida de peso = a 92 kilogramos.
<i>carga de cacao:</i>	medida de peso = a 37.26 kilogramos (81 libras).
<i>carga de áridos (cosas secas como maíz o trigo):</i>	= a dos fanegas.
<i>fanega:</i>	medida cosas secas = 24 almudes o 111 litros.
<i>harnero:</i>	criba.
<i>libra:</i>	medida de peso = a 460 gramos.
<i>onza:</i>	medida de peso = a 28.7 gramos.
<i>pantles:</i>	viene de pantli, voz nauatl que significa bandera, estandarte, línea, hilera. Se usa en numeración para contar filas de personas o cosas. El símbolo de bandera se usaba en la escritura antigua para representar el valor de 20.
<i>xicalpestles:</i>	viene de xicali, voz nauatl que significa recipiente.

### Abreviaturas

AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
AGEPEO	Archivo General del Poder Ejecutivo del Estado de Oaxaca.
AGN	Archivo General de la Nación, México.
AJT	Archivo Judicial de Teposcolula, Oaxaca.
AJVA	Archivo Judicial de Villa Alta, Oaxaca.
MCRO	Microfilm del Centro Regional de Oaxaca, INAH.

<sup>48</sup> Cuando en 1781, falleció en la ciudad de Oaxaca una viuda, vecina del barrio de la Merced, entre otros gastos se pagaron de sus bienes: 6 pesos por la molienda del cacao para el chocolate, 4 pesos de pan, tres pesos de carne, huevos y recaudo, un peso de tortillas y un peso para la misa. AGEPEO, Real Intendencia, leg. 34, exp. 9.

<sup>49</sup> En 1815, en la ciudad de Antequera el gremio de *pan dulceros* elaboraba molletitos de manteca y pan de pulque. Había un gremio de confiteros y de tocineros. AGEPEO, Real Intendencia, leg. 40, exp. 19; leg. 44, exp. 13.



## Bibliografía

Acuña, René editor

- 1984 [1579/1580] *Relaciones geográficas del siglo XVI*: Antequera, México, UNAM, 2 tomos.

Arias Gonzáles, Iiapsy

- 2003 De lo que comen los señores una interpretación de fray Bernardino de Sahagún. *Diario de Campo*, número 53. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

*Códice Sierra o Códice de Santa Catarina Texupán*

- 1984 [1550 a 1564] con traducción del texto náhuatl por Nicolás León, México, Editorial Innovación.

Cortés, Hernán

- 1973 [1520-1530] *Cartas de relación*. México, Editorial Porrúa.

Cruz y Moya, Juan José de la,

- 1954 [1756-57] *Historia de la santa y apostólica provincia de Santiago de Predicadores de México en la Nueva España*, México, Librería de Manuel Porrúa, 3er. Volumen de Documentos Mexicanos, II tomos.

Chance, John K.

- 1978 *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford University Press.  
1989 *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*. University of Oklahoma Press.

Chevalier, François

- 1970 *Land and Society in Colonial Mexico. The Great Hacienda*. University of California Press.

De Cárcer y Disdier, Mariano

- 1995 *Apuntes para la historia de la transculturación indoeuropea*. México, UNAM.

Dávila Padilla, Agustín

- 1596 *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores*. Madrid.

Díaz del Castillo, Bernal

- 1977 [siglo XVI] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa.

Durán, fray Diego

- 1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. México, Editorial Porrúa, II tomos.

García León, Irasema Josefina

- 2006 *De buenas doncellas y esposas a administradoras y demandantes. Las mujeres de Xalapa y la Mixteca Alta en el siglo XVIII*. Tesis de licenciatura, Facultad de Historia, Universidad Veracruzana.

González Hermosillo, Francisco y Luis Reyes

- 2002 *El código de Cholula. Exaltación testimonial de un linaje indio*. México, INAH, CIESAS, Gobierno del estado de Puebla, Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Herrera y Tordesillas, Antonio de

- 1947 [siglo XVI] *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Madrid, 15 vols.

Long-Solís, Janet

- 1998 *Capsicum y cultura: la historia del chilli*. México, FCE.

Melville, Elinor G.K.

- 1999 *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la Conquista de México*. México, FCE.

Moreda, José,

- 1832 *Libro de cocina de don José Moreda*. Manuscrito de la biblioteca de don Luis Castañeda Guzmán publicado por Ana María Vásquez Colmenares, Oaxaca.

Jiménez Moreno, Wigberto y Salvador Mateos Higuera editores

- 1940 [ca. 1560] *Códice de Yanhuítlán*. México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Romero Frizzi, María de los Ángeles

- 1990 *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-172*. Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Gobierno del Estado de Oaxaca.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1989 [ca. 1570] *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2 tomos.

Torquemada, fray Juan de

- 1975 [1615] *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*. México, UNAM, 6 vols.





↑ En la comunidad de San Pedro Xicayán, Oaxaca.



## La salud y los derechos reproductivos en el discurso y la práctica institucional de la sociedad civil en Oaxaca: Un breve análisis histórico del periodo 1995–2000

Paola Sesia\*<sup>1</sup>

### Introducción

En México, al igual que en muchos otros países, la constitución de la atención en la salud reproductiva<sup>2</sup> y la definición y la aplicación de los derechos reproductivos<sup>3</sup> han sido procesos dinámicos y contradictorios marcados por logros, estancamientos, retrocesos y casualidades. La historia de cómo la atención a la salud reproductiva se ha venido formulando, cómo estos derechos se han ido definiendo, negociando, aceptando, rechazando y resistiendo en el espacio de la política gubernamental en salud, y el papel que ha jugado la sociedad civil en la promoción de los mismos, es reveladora de lo complejo, difícil, contencioso, confuso y contradictorio de este campo social.<sup>4</sup>

En este artículo haré un recuento crítico de cómo se han traducido estos conceptos del plan de las grandes declaraciones internacionales de mediados de los años noventa a la realidad de la política mexicana de finales del milenio, enfocándome al ámbito de la salud. En particular, ilustraré las fracturas existentes entre discurso oficial y prácticas reales, abocándome sobre todo a experiencias procedentes del estado de Oaxaca. Es en este espacio regional, donde a lo largo de la última década se han ido debatiendo y afirmando diversas posiciones e implementando distintas políticas en salud reproductiva. Estos procesos regionales han seguido en gran parte los vaivenes de la política nacional y las transformaciones en la organización de la salud federal. Pero también han respondido a condiciones

idiosincráticas del Sector Salud estatal, así como a las cambiantes relaciones de poder interinstitucionales propias de la política del estado.

En los siguientes apartados analizaré cómo surgieron la atención a la salud reproductiva y los derechos repro-

\*CIESAS-Istmo

<sup>1</sup> Una primera versión de este artículo se presentó como ponencia en el Congreso de la Latin American Studies Association (LASA) en Las Vegas, Nevada, 7-9 de octubre de 2004. Se agradece a Matthew Gutmann y a Catherine Bliss por haber organizado las sesiones en donde se presentaron los trabajos sobre sexualidad, equidad y salud reproductiva en México.

<sup>2</sup> En este artículo se utiliza la definición de salud reproductiva emanada de la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo de El Cairo 1994, en donde, parafraseando a la definición de salud de la Organización Mundial de la Salud, se establece que "la salud reproductiva es un estado general de bienestar físico, mental y social y no de mera ausencia de enfermedades o dolencias, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos" (Germain y Kyte 1995:15 y 22; documento en donde se reportan los capítulos de acuerdos generados en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de El Cairo. Esta misma definición se adopta en Secretaría de Salud, 1995:ii).

<sup>3</sup> Desde la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing 1995, se ha insertado de manera plena el concepto de derechos sexuales, además de los derechos reproductivos. En el debate actual, derechos sexuales y reproductivos se manejan como parte de una única agenda programática y reivindicativa. Sin embargo, por razones de simplificación y por delimitar en este caso mi interés al campo de la salud, en este artículo me aboco exclusivamente a los derechos reproductivos.

<sup>4</sup> Se define aquí al "campo social" siguiendo el pensamiento de Pierre Bourdieu, para quien un campo es un espacio social acotado en donde se dan luchas y se despliegan estrategias y maniobras por parte de los sujetos sociales involucrados para obtener recursos materiales y simbólicos o conseguir acceso a ellos (Wacquant 1989).



ductivos en el contexto internacional y cómo se han ido adaptando en el contexto de la política de salud en México y Oaxaca. Retomaré en específico cuatro temas que, sin pretender ser exhaustivos, sí son ejemplos reveladores de algunos de los debates subyacentes y de la fractura irremediable entre discurso y práctica en la política de salud.

El primero incluye la redefinición misma de los campos de acción en salud y la reorganización del sistema de atención tanto a nivel federal como en el estado de Oaxaca a partir de los acuerdos internacionales. El segundo aborda la falta de impacto real de la transformación del sector en un programa concreto de salud para poblaciones marginadas. En el tercer punto reviso la constitución de una red promotora de la salud materna —el Comité Promotor por una Maternidad sin Riesgos en Oaxaca— como una primera experiencia de interacción entre el Sector Salud, otros organismos gubernamentales federales y estatales y algunas organizaciones no gubernamentales promotoras de la atención y los derechos reproductivos en Oaxaca. El cuarto punto se refiere a la experiencia de Red-de-Ser, una red conformada por organizaciones no gubernamentales en donde se han ido detectando y denunciando múltiples casos de violaciones a los derechos reproductivos por parte del Sector Salud en el estado de Oaxaca a principios del nuevo milenio.

El análisis que presento es en parte resultado de mi propia participación en estos procesos, constituyendo por ende un recuento "auto-etnográfico" (Moffatt, 1992), parcialmente basado en mi memoria. Sin embargo, utilizo también múltiples documentos de trabajo y algunas entrevistas que me ayudaron a recordar eventos y enmarcarlos en sus significados y contextos.

### **La agenda internacional en equidad de género y derechos en la salud reproductiva**

Es ampliamente reconocido en la literatura sobre salud y derechos reproductivos que la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos (Viena 1993), la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (El Cairo 1994) y la IV Conferencia Mundial de la Mujer (Beijing 1995), organizadas todas por distintos organismos de las Naciones Unidas, han sido fundamentales en el reconocimiento de: a) la mujer —incluyendo por supuesto a las mujeres indígenas— como sujeto propio de derecho y atención en salud, b) la equidad de género como una plataforma reivindicativa necesaria y legítima en el ámbito de lo público (y lo privado), influyendo en la atención de la salud reproductiva, c) los derechos reproductivos como parte esencial de los derechos humanos, y d) la necesidad de proporcionar servicios de atención en la salud reproductiva en pleno respeto a esos derechos.

En particular, la Conferencia de El Cairo representa un hito en la definición de estos derechos. En ella se reivindica la igualdad y equidad de género, se proporcionan definiciones claras y amplias de en qué consiste la salud reproductiva, se conceptualizan los derechos reproductivos y se establecen los ámbitos indispensables de intervención en la atención de la salud reproductiva.

Entre los derechos reproductivos, la agenda aprobada en El Cairo reconoce explícitamente: a) el derecho de las parejas y los individuos a decidir libre y responsablemente el número de hijos, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos; b) el derecho a la información y a los medios para alcanzar tales decisiones; c) el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva; d) el derecho a adoptar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coacciones ni violencia; y e) el derecho a recibir servicios adecuados de atención de la salud que permitan embarazos y partos sin riesgos y den a las parejas las máximas posibilidades de tener hijos sanos (Germain y Kyte, 1995:15, 22-23).

Con respecto a los ámbitos indispensables de atención en la salud reproductiva, la Conferencia establece claramente los siguientes: a) asesoramiento, información, educación, comunicación y servicios de planificación familiar; b) educación y servicios de atención prenatal, partos sin riesgos, atención después del parto y embarazos y partos con complicaciones; c) prevención y tratamiento adecuado de la infertilidad; d) interrupción del embarazo, de acuerdo a las leyes nacionales pero incluyendo siempre el tratamiento adecuado de sus consecuencias; e) prevención, diagnóstico y tratamiento de las enfermedades de transmisión sexual (ETS), incluyendo el VIH/SIDA; y f) diagnóstico y tratamiento del cáncer de mama y del aparato reproductivo (Ibid.:15,23).

Los acuerdos derivados de estas conferencias, en particular la de El Cairo, se tradujeron en compromisos asumidos por los países firmantes para adecuar sus legislaciones, plataformas operativas y programas de intervención con el fin de poder responder a estas nuevas definiciones y exigencias.

### **La creación del Programa de Salud Reproductiva y la incorporación de los derechos reproductivos en el Sector Salud en México**

México firmó y ratificó los acuerdos que emanaron de estas conferencias y los programas de salud a nivel nacional tuvieron que asumir un proceso de adaptación para poder cumplir con los compromisos adquiridos.

Uno de los primeros cambios se dio en 1995, primero a nivel federal e inmediatamente después a nivel estatal en Oaxaca, con la creación del Grupo Interinstitucional de



Salud Reproductiva, un comité ampliado en donde participaba (y sigue participando) el Sector Salud<sup>5</sup> además de otros organismos públicos como la Secretaría de Educación Pública (SEP) y, por la primera vez, algunas organizaciones no gubernamentales que trabajan en estos temas (Secretaría de Salud, 1995; Espinosa, 2000; Comité Promotor por una Maternidad Sin Riesgos [CPMSR]-Oaxaca, 1998).<sup>6</sup>

A raíz de los trabajos de este Comité se planteó y ejecutó una reestructuración de los servicios de salud para rebasar la fragmentación y falta de coordinación entre distintos programas que daban atención en lo que se vino después concibiendo como salud reproductiva. Se creó la Dirección de Salud Reproductiva, encargada de ejecutar el nuevo programa. Bajo esta Dirección quedó el programa de planificación familiar, que ha sido prioritario desde finales de los años setenta.

En el documento del Poder Ejecutivo Federal titulado "Programa de Reforma del Sector Salud. Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar 1995-2000", se vuelve explícita la referencia a los acuerdos derivados de las conferencias antes mencionadas como antecedentes importantes en la reestructuración de los servicios de salud (Secretaría de Salud, 1995:iii). En el documento se utiliza la misma definición de salud reproductiva emanada de la Conferencia de El Cairo (Ibid.:ii) y se plasma que el nuevo programa contempla la planificación familiar, la salud perinatal (que incluye a la salud materna), la salud reproductiva de la población adolescente y la salud de la mujer, incluyendo, entre otros aspectos, la detección y manejo del cáncer cérvico-uterino, de ovarios y de mamas, y la prevención, detección y manejo de las ETS y el VIH/SIDA.

Se explica que, a diferencia de los componentes separados y aislados de los programas de atención materno-infantil y de planificación familiar que habían constituido el modelo de servicios del Sector Salud hasta 1994, esta reestructuración cumple con el cometido de ofrecer una atención integral a toda la población mexicana adolescente y adulta, sobre todo a los grupos más marginados y vulnerables, para que se tenga un acceso amplio y completo a información y servicios en salud reproductiva. Se mencionan de manera abierta los derechos reproductivos y se declara que todas las acciones del sector deben de realizarse en absoluto respeto a la dignidad y libre decisión de los individuos y de las parejas.

El documento declara además que por primera vez se incorpora:

"...la perspectiva de género en todas las actividades de normatividad, educación-comunicación, prestación de servicios, investigación y evaluación en materia de salud reproductiva, tendientes a asegurar relaciones equitativas entre los géneros y con igualdad de oportunidades, para contribuir a la emancipación y defensa de los derechos

de las mujeres, particularmente los sexuales y reproductivos" (Ibid.:ii).

Sin embargo, es importante notar que desde un principio y no obstante la retórica de inclusión de la incorporación de los varones como población sujeto de estos programas y servicios, los hombres se mencionan sólo en referencia a la necesidad de promover actitudes responsables en la planificación familiar, quedando totalmente ausentes de cualquier indicador, meta o servicios ofrecidos por el nuevo programa. La atención se sigue enfocando de manera exclusiva a las mujeres, incluyendo, por supuesto, las metas de cobertura en planificación familiar.

Esto indica ya una primera y profunda contradicción ya que, al incluir supuestamente la perspectiva de género en los servicios de salud, los varones tendrían que ser sujetos de atención en la etapa de la reproducción al igual que las mujeres, tanto en planificación familiar como en otros programas de prevención, diagnóstico y atención médica.

En segundo lugar, cabe subrayar que la mención antes citada de los derechos sexuales y reproductivos con relación a las mujeres y la afirmación de que toda acción del sector se debe de realizar con respeto a la dignidad y la libre decisión de los y las usuarias, son las únicas referencias explícitas a estos derechos. En ningún apartado sucesivo del documento se hace referencia a qué se refiere la Secretaría de Salud cuando habla de los derechos reproductivos. No hay definiciones en abstracto ni, mucho menos, se explica cómo y en qué se tendrían que concretar estos derechos en la atención en salud. La inclusión queda entonces más a un nivel declarativo, sin traducirse en directivas concretas de cómo dar cambios sustanciales en el modo de operar de los servicios de salud.

### La creación de una primera agenda en salud y derechos reproductivos en Oaxaca

Por ser un estado en donde a mediados de los años noventa no se daba todavía el proceso de descentralización en el Sector Salud pactado a nivel nacional desde finales

<sup>5</sup> El Sector Salud está conformado por la Secretaría de Salud (cabeza de sector), el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el programa IMSS-Solidaridad (hoy llamado IMSS-Oportunidades), el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE), el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), la Secretaría de la Defensa Nacional, la Secretaría de Marina, Petróleos Mexicanos y el Instituto Nacional Indigenista (INI, ahora renombrado Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-CDI).

<sup>6</sup> Participan además en el Grupo Interinstitucional a nivel federal, los Servicios de Salud del Departamento del Distrito Federal y el Consejo Nacional de Población (CONAPO). Los primeros organismos no gubernamentales que fueron invitados a participar fueron: la Fundación Mexicana para la Planificación Familiar, la Federación Mexicana de Asociaciones Privadas de Salud y Desarrollo Comunitario, el Consejo de Orientación para Adolescentes, el Consejo de Planificación Familiar para la Juventud, la Iniciativa por una Maternidad sin Riesgos en México (hoy llamado Comité Nacional Promotor por una Maternidad sin Riesgos-CNPMSR) y el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) (Secretaría de Salud 1995:iii).



de los años ochenta,<sup>7</sup> los cambios en el organigrama de la Secretaría de Salud en Oaxaca se dan prácticamente de inmediato, siguiendo a la letra las órdenes dadas desde la Secretaría de Salud Federal.

Se crea aquí también el Grupo Interinstitucional de Salud Reproductiva a través de la Secretaría de Salud de Oaxaca, que convoca prácticamente a las mismas instancias de gobierno a nivel estatal que participan en el Grupo a nivel federal. También se hace una invitación a participar a la sociedad civil, y la Casa de la Mujer Rosario Castellanos, A.C. fue una de las primeras asociaciones que se integró a dicho Grupo. Así recuerda esos primeros momentos una de las dirigentes de esta asociación:

"...A partir de las reuniones internacionales de El Cairo... aquí (en México) a través del Sector Salud se organiza esto, (se) hace la primera convocatoria a lo que es el Grupo Interinstitucional de Salud Reproductiva que luego se baja aquí al estado de Oaxaca. Estaba yo recordando que nos invitaron por primera vez a formar parte del Grupo Interinstitucional en Salud Reproductiva...si mal no recuerdo...ha de haber sido en 1995 porque fue ya el mandato y luego luego se transforma en un mandato a nivel regional." (entrevista, sept.04)

Al igual que a nivel federal, entre 1995 y 1996 desaparece en Oaxaca la Jefatura de Atención Materno-infantil y se crea la Jefatura de Salud Reproductiva, en la cual se subsumen varios programas, incluyendo los de planificación familiar y de salud perinatal. Esta reestructuración del organigrama, sin embargo, se da de una manera vertical. No hay ningún trabajo previo o simultáneo de sensibilización y capacitación del personal de salud acerca del significado, razones e impactos posibles y esperados de estos cambios:

"Y la verdad era que en ese momento no se sabía de qué se estaba hablando, el término era realmente novedoso, estábamos pasando del concepto de salud materno-infantil a este avance que se había hecho a partir de la reunión internacional y la verdad nadie sabía....[Estos cambios] se hicieron de una manera muy vertical nuevamente... Aquí vertical cayó, se hizo la división allá [en México] y aquí también se hizo la división...pero fue una orden que dieron aquí, sin saber de qué se trataba. Se hizo. Me acuerdo que había un divorcio enorme entre lo que ellos [los funcionarios del Sector Salud] intentaban hacer, lo que eran las órdenes y lo que ellos pensaban, o sea no hubo en realidad capacitación, lo que hicieron fue parte de un proceso como de adaptar eso que se lo inventaron allá, darlo aquí; simplemente como siempre, se tomó como una orden. Y pasó mucho tiempo, mucho tiempo, lo digo desde el punto de vista de lo que era el convencimiento de estas personas, tal vez hasta los últimos cuatro, cinco años fue [que se ha logrado] como más congruencia en lo que dicen hacer y dicen realizar..." (entrevista, sept.04)

En el Sector Salud estatal se crea entonces el Programa de Salud Reproductiva para obedecer órdenes, sin entender realmente las implicaciones profundas y potenciales de estos cambios, o hasta resistiéndolos por parte de muchos funcionarios y personal operativo. Sin embargo y al mismo tiempo, varios acontecimientos políticos propios del estado ponen en movimiento a otros órganos de gobierno con capacidad de incidir en la salud reproductiva y en la incorporación de la perspectiva de género en el ámbito público.<sup>8</sup>

Es el Sistema Estatal del DIF que asume a mediados de los años noventa el papel protagónico en el gobierno estatal promoviendo la salud y los derechos reproductivos, además de los derechos de la infancia. A través de un cambio legislativo se vuelve cabeza de sector en la política social del gobierno estatal y contando con un poder real de decisión, promueve un nuevo esquema de atención gubernamental a favor de los niños y las mujeres. Al mismo tiempo, inicia además una labor de sensibilización en el Sector Salud sobre equidad de género, contando con el apoyo de organismos de la sociedad civil:

"El DIF fue el primero que comenzó a hablar de salud reproductiva y de programas de salud reproductiva con capacitación muy integral...El impulso que ella [Clara Sherer] dio fue definitivo. Recuerdo así muy anecdóticamente que Clara mandaba a llamar a la secretaria de Salud, que era María de las Nieves, y le daba clases sobre género y salud reproductiva porque la verdad la secretaria no sabía de qué se trataba, no tenía idea. Y entonces fue una capacitación directa que le daba y ella [la secretaria de Salud] de cierta manera era accesible y Clara muy convincente, y además había fuerza política y por eso fue que se avanzó. Pero desde luego, si no hubiera habido esta posición política, [el proceso] hubiera sido mucho más lento" (entrevista, sept.04).

Fue justamente en el DIF estatal que tuvieron cabida en esos años varias personas que, en ese mismo momento o poco

<sup>7</sup> En México se inició un proceso de descentralización de la Secretaría de Salud a partir de mediados de los años ochenta. La descentralización implicó la transferencia de responsabilidades y recursos operativos desde el nivel federal a los estados de la República, para que la Secretaría a nivel federal se quedara más con una función normativa y de supervisión mientras que los estados paulatinamente asumieran la operatividad de los programas. Oaxaca fue uno de los últimos estados en donde se dio el proceso de descentralización.

<sup>8</sup> Durante el gobierno estatal de Diódoro Carrasco Altamirano (1992-98), como de costumbre en México, se le asignó la presidencia del Sistema Estatal para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) a la esposa del gobernador, Clara Scherer, una psicóloga de formación e integrante de la más antigua organización no gubernamental en Oaxaca que promueve los derechos de las mujeres: la Casa de la Mujer Rosario Castellanos, fundada en 1977 por un grupo de activistas feministas originarias de distintas partes de la república (sobre todo el DF) pero radicadas en la ciudad de Oaxaca. A diferencia de otras esposas de gobernantes que en la gran mayoría de los casos juegan un papel simbólico en estos cargos, la Lic. Scherer toma las riendas en sus manos y empieza a impulsar distintas acciones para incidir positivamente y desde una perspectiva que busca la equidad de género en la realidad de las mujeres oaxaqueñas; en especial las mujeres rurales, indígenas y marginadas.



después, contribuyeron a fundar nuevas organizaciones no gubernamentales promoviendo una agenda de equidad de género en salud, incluyendo la salud reproductiva y materna.<sup>9</sup>

Con apoyos directos o indirectos del DIF estatal, además del ejercicio de la presión política para que el Sector Salud participara, se inició un proceso de capacitación y sensibilización de mandos altos y medios del Sector hacia el enfoque de género. En este proceso, algunas organizaciones no gubernamentales como la Casa de la Mujer tuvieron un papel protagónico. Se abrieron a la sociedad civil y al mismo DIF espacios radiofónicos y televisivos para sensibilizar a la opinión pública acerca de las problemáticas en salud reproductiva y materna<sup>10</sup> y las profundas inequidades de género y de etnia que se vivían (y se siguen viviendo) en el estado.

No obstante todos estos esfuerzos y la existencia de espacios reales de apertura, los cambios en la mentalidad y en el quehacer del personal de salud en el estado han sido realmente mínimos. Los mandos altos del Sector Salud se resistieron notablemente, en su gran mayoría no asistiendo a los talleres de capacitación en género y enviando en su lugar a sus subordinados de mandos medios o a personal operativo de base. Por las dinámicas internas de estas estructuras –sujetas a cambios continuos de altos funcionarios y sus mandos medios con los vaivenes de la política estatal–,<sup>11</sup> uno de los obstáculos mayores ha sido justamente la falta de continuidad en los puestos de mando altos y medios. Esto ha repercutido directamente en el poco impacto institucional del trabajo de sensibilización en género, salud y derechos reproductivos, llevado a cabo por organizaciones no gubernamentales o por algunos organismos de gobierno ya capacitados.<sup>12</sup>

### Del discurso a la práctica: El caso del Programa de Ampliación de Cobertura

Que la lógica de inclusión de la perspectiva de género en el Sector Salud sea más discursiva que real, se vuelve evidente con la creación y puesta en marcha en 1996, del Programa de Ampliación de Cobertura (PAC); programa federal financiado con créditos del Banco Mundial. Este programa para población abierta, diseñado y operado por la Secretaría de Salud, comienza a funcionar a nivel federal en marzo de ese año y a nivel estatal en Oaxaca en junio, ofreciendo un paquete básico de servicios en el ámbito preventivo y curativo de primer nivel en zonas y poblaciones rurales particularmente marginadas. Oaxaca fue escogido desde un principio como uno de los once estados prioritarios para la implementación de este programa (Diez-Urdanivia y Ysunza, 1997).

Un análisis específico de las limitaciones y carencias del PAC, programa que sigue operando en la actualidad, está

fuera de los objetivos de este trabajo (véase por ejemplo: *Ibid.*; Freyermuth y de la Torre, 2002). Lo que nos interesa remarcar aquí es cómo se da la fractura entre el discurso y la práctica en la aplicación de las plataformas de atención en salud reproductiva, derechos reproductivos y la equidad de género en un programa que ha tenido una alta prioridad en el Sector Salud desde 1996 a la fecha.

A un año de emitir el documento federal en donde se establece el programa integral de salud reproductiva dentro de un supuesto marco de respeto de los derechos reproductivos y con la finalidad de extender la cobertura de una atención integral a las poblaciones marginadas del país, el PAC no contempla dentro de sus estrategias básicas ninguna atención integral en salud reproductiva. De hecho, en los lineamientos del programa nunca se menciona a la salud reproductiva. De nuevo se aplica el esquema anterior a 1995 de definición y manejo de servicios con las dos líneas clásicas de intervención en planificación familiar y salud materno-infantil. De las 12 estrategias básicas de cobertura, las únicas que contemplan acciones en el ámbito de la salud reproductiva son precisamente esas dos.

No hay mención alguna a la salud sexual y reproductiva de los y las adolescentes; las ETS y el VIH/SIDA no están contemplados dentro de las doce acciones básicas; la prevención, diagnóstico y tratamiento del cáncer cérvico-uterino (CACU) y del cáncer de mama tampoco se incluyen en el paquete básico como acciones en sí mismas, aunque se menciona, y por lo tanto se subsume, la citología cérvico-vaginal como parte de las acciones en planificación familiar.

Es sólo en la explicación de la estrategia de planificación familiar que se vislumbra una mínima influencia de la nueva retórica adoptada por el Sector Salud desde el año anterior. Se adopta un lenguaje en donde se suaviza –pero sin desaparecerla– la política de control demográfico poblacional (prioritaria en el país e implementada a toda costa particularmente en el sector rural por lo menos desde finales de los años setenta) y se entremezcla con el discurso derivado de la nueva plataforma promotora de los derechos reproductivos:

“[la planificación familiar se orienta] a regular la tasa de natalidad en los grupos rurales elevando la capacidad de

<sup>9</sup> Entre ellas, destaca el Centro de Estudios sobre la Mujer y la Familia (CEMyF), A.C. fundado en 1995, apoyado de múltiples maneras por el DIF estatal.

<sup>10</sup> No obstante una tendencia hacia una disminución de las tasas de mortalidad materna a lo largo de la década de los noventa, Oaxaca sigue manteniendo tasas elevadas, colocándose en el primer lugar a nivel nacional (Secretaría de Salud 2003).

<sup>11</sup> Como ejemplo, cabe mencionar que entre 1994 y el año 2001, la Secretaría de Salud de Oaxaca tuvo cinco secretarios, en un periodo que sólo vio un cambio sexenal de gobierno estatal.

<sup>12</sup> Esto no excluye que sí haya habido funcionarios del Sector Salud abiertos al enfoque de género y que se hayan sensibilizado en lo personal. El problema es el poco impacto institucional en su conjunto.



los individuos y las parejas para disfrutar una vida sexual y reproductiva satisfactoria y sin riesgos; con libertad para decidir, de manera responsable y bien informada, sobre el número de hijos que desean y el momento de tenerlos." (Secretaría de Salud 1996).

Por otra parte, y no obstante la aprobación de la inclusión de la perspectiva de género en el documento programático federal de la Secretaría de Salud del año anterior, la perspectiva de género queda completamente ausente en el PAC. Este hecho resalta aún más si recordamos que el Banco Mundial, financiador del programa, declaraba explícitamente que entre los programas sociales que estaba financiando en México, el PAC era uno de cinco que atendería la incorporación de la perspectiva de género para lograr una mayor equidad entre hombres y mujeres (Banco Mundial, 1996).

En entrevistas realizadas con el personal operador del PAC en Oaxaca en 1997, evaluando justamente la incorporación o no de un enfoque de género, las respuestas a la pregunta de si el programa contemplaba o no esta perspectiva, la falta de conocimiento y sensibilización de este personal acerca del tema son elocuentes. En primer lugar, se identifica el género como un tema exclusivo de "mujeres". En segundo lugar, y en el mejor de los casos, se equipara la perspectiva de género en el programa a la incorporación de mujeres en el trabajo del PAC, incluyendo desde las operadoras del programa hasta las usuarias:

"Sí, hay muchas mujeres participando en el programa."

"Por supuesto que tomamos en cuenta la perspectiva de género, a que se prefiere contratar a mujeres para que así el programa tenga mayor aceptación".

"Sí se incluye la perspectiva de género, para empezar la Coordinadora del PAC en esta Jurisdicción es mujer." (citados en Díez-Urdanivia y Ysunza 1997).

En otras respuestas quedan manifiestas actitudes estereotipadas o hasta francamente discriminatorias hacia las mujeres, especialmente a las indígenas; actitudes que una supuesta perspectiva de género tendría que combatir, no avarar:

"Sí [hay perspectiva de género] porque preferimos que trabajen mujeres en el programa ya que por las cuestiones de la remuneración, los hombres no fácilmente aceptan ese sueldo como auxiliar".<sup>13</sup>

"En general las poblaciones y en especial las mujeres, necesitan de más educación, por eso es difícil poder entrar a trabajar con ellas, no tienen cultura, les falta información, por eso las mujeres son clave para poder empezar con labor de educación y cultura" (citados en Díez-Urdanivia y Ysunza 1997).

En una evaluación realizada por distintos organismos de la sociedad civil, invitados por Transparencia S.C., una orga-

nización que estaba llevando a cabo en 1997 y principios de 1998 monitoreos de proyectos públicos en educación y salud que estaban siendo implementados en Oaxaca con financiamiento del Banco Mundial, se seleccionaron doce indicadores para medir el impacto de género en el diseño, evaluación y ejecución del programa. Resultó que el PAC no había tenido impacto alguno en ninguno de los indicadores seleccionados.<sup>14</sup>

En una reunión en septiembre de 1997 donde fue invitado el entonces coordinador del PAC a nivel federal para discutir el monitoreo del programa en Oaxaca por parte de la sociedad civil, admitió cándida y abiertamente que en el PAC no se tenía idea de cómo implementar acciones que pudieran fomentar una agenda real de equidad de género en salud.<sup>15</sup>

Al analizar los Lineamientos de Operación del PAC, nos percatamos también que reaparece plenamente el término de salud materno-infantil, el cual supuestamente se había dejado atrás en la reestructuración de la SSA de 1995. Uno de los objetivos del programa de salud reproductiva era justamente rebasar el antes indisoluble binomio madre-hijo de la atención materno-infantil, en donde la atención a la mujer durante la etapa reproductiva se concebía y justificaba exclusivamente por su condición de madre. En el PAC vemos que la mujer —en este caso la mujer rural, pobre, campesina e indígena— es nuevamente sujeto de atención sólo por su condición de madre o por ser blanco prioritario de las políticas de control demográfico.

Pero si la mujer rural es sujeto de atención sólo en estos casos, el hombre está prácticamente ausente por completo del programa. Sujeto ignorado, sin derecho de atención específica, se le menciona exclusivamente en el programa de planificación familiar en donde se enlista a la vasectomía como método anticonceptivo incluido en el PAC. Sin embargo, si revisamos las estadísticas de esos años, podemos constatar que, en la práctica, la vasectomía no es realmente promovida y los números de hombres que acceden a la cirugía son bajísimos (aproximadamente 1%) en comparación con las salpingoclasias femeninas.

Lo anterior pone en evidencia que la adopción del nuevo modelo por parte de la SSA se queda más en el nivel de la retórica discursiva que de la praxis. En la práctica el interés estratégico del Sector Salud se mantiene en los mismos renglones de atención que antes; sobre todo cuando se

<sup>13</sup> Esta respuesta se refiere al hecho que la remuneración básica que la SSA estaba pagando a los y las auxiliares de salud era de 250 pesos mensuales.

<sup>14</sup> Cabe notar que se evaluó al mismo tiempo y con los mismos indicadores al programa de IMSS-Solidaridad (ahora llamado IMSS-Oportunidades) y resultó que tampoco presentaba una perspectiva de género en su diseño o impacto.

<sup>15</sup> Al mismo tiempo manifestó apertura al invitar a las ONGs presentes para que propusieran plataformas operativas para concretizar el enfoque de género en el programa.



trata de poblaciones rurales y profundamente marginadas, en donde uno de los objetivos prioritarios sigue siendo la reducción a toda costa del crecimiento demográfico.

En parte, estas ausencias y carencias se explican por las enormes limitaciones presupuestales de la Secretaría de Salud, de manera que el PAC recibe en realidad cantidades mínimas para poder ofrecer una supuesta cobertura en salud a estas poblaciones (véase Freyermuth y de la Torre, 2002). Hay que recordar que el PAC surge de acuerdo a directivas del Banco Mundial justo después de la terrible crisis financiera de 1995, a partir de la cual se redujo de manera dramática el presupuesto público para salud y desarrollo social (Espinosa, 2000).<sup>16</sup> La necesidad de priorizar es real, pero también resulta evidente que, sobre todo cuando se trata de las poblaciones más pobres, aisladas y marginadas del país —o sea, justamente aquéllas que no tienen aún cobertura alguna de servicios de salud y por lo tanto sujetos de atención del PAC—, la Secretaría de Salud no hace esfuerzos para incluirlas en el nuevo modelo de la salud reproductiva integral.

En la práctica esto se traduce en una dramática ausencia de servicios en prevención, diagnóstico y tratamiento de ETS y VIH/SIDA y en la implementación a partir de 1997 de un programa de detección del CACU a través de la toma de muestras de Papanicolau, que resultó trunco, parcial, pobremente financiado e ineficiente desde un principio. Como veremos más adelante, en Oaxaca este es justamente uno de los renglones en donde se manifiestan las primeras grandes inconformidades por las enormes deficiencias en el servicio que se da a poblaciones usuarias en el medio rural e indígena.

### **La constitución del Comité Promotor por una Maternidad sin Riesgos en Oaxaca**

Sin lugar a dudas, el cambio más notable que se dio a partir de mediados de los noventa en Oaxaca ha sido la paulatina apertura del Sector Salud a la participación de la sociedad civil en la formulación, aplicación y monitoreo de la política pública en salud reproductiva.

Con el apoyo vigoroso del DIF estatal, un primer núcleo de organizaciones no gubernamentales, integrantes del sector académico y el Comité Nacional Promotor por una Maternidad sin Riesgos, se organizó en agosto de 1995 la Conferencia Estatal sobre Maternidad sin Riesgos en la ciudad de Oaxaca. Esta conferencia constituyó un primer espacio importante de análisis y propuestas donde confluyen instituciones gubernamentales de los sectores salud, desarrollo social, indigenista y educativo con asociaciones civiles, organizaciones de base, académicos, periodistas, promotores comunitarios, parteras y legisladores. Se abrió así un espacio novedoso de diálogo y colaboración para promover la salud materna desde una perspectiva amplia

e integral que incluyó no sólo los derechos reproductivos y la equidad de género sino también el respeto a la diversidad cultural y la promoción de la medicina tradicional y la partería indígena.

La plataforma inicial del Comité consistió en una serie muy amplia de recomendaciones, fruto de tres días de intensa discusión y negociaciones entre todos los y las participantes. Se incluyeron propuestas para mejorar el registro y la información, cambiar legislaciones y aplicar leyes, fomentar la educación y la prevención, mejorar la cobertura y la calidad de los servicios de salud, promover la investigación y la coordinación interinstitucional y con la sociedad civil.

Las propuestas involucraron directamente aspectos fundamentales para promover la salud materna pero al mismo tiempo la rebasaron. Se incluyeron todos los ámbitos de la salud reproductiva, desde la planificación familiar hasta los programas de prevención y atención de ETS, VIH-SIDA y CACU. Se abarcó la problemática de la violencia familiar y de la salud reproductiva de la población indígena y la población migrante.

Después de una acalorada discusión, se logró incluir en la Declaración que emana de la conferencia la propuesta de ampliar las causales de aborto no punible y la de garantizar el acceso a la atención médica sin temor a la penalización. Por último se propuso una participación mucho más activa de la sociedad civil en la formulación de leyes en materia de mujeres y salud reproductiva, así como en el diseño de la política pública en salud y en el monitoreo de los servicios de atención en salud reproductiva.

Con el apoyo del comité nacional se publicó ese mismo año la declaración, y con el cobijo del DIF-Oaxaca se le hizo una buena difusión en el ámbito estatal. Se constituyó el comité estatal (CPMSR-Oaxaca) con la participación inicial de diez instituciones, entre ellas la Secretaría de Salud, el DIF estatal, otros organismos gubernamentales federales y estatales, organizaciones no gubernamentales y del sector académico.

A diferencia del Grupo Interinstitucional de Salud Reproductiva que desde su instalación hasta la fecha se ha mantenido bajo el control de la Secretaría de Salud, el CPMSR-Oaxaca logra desde sus inicios mantener un estatus de autonomía con respecto al Sector Salud. Se fomenta en él la participación activa de las distintas dependencias públicas de salud reproductiva pero se mantiene la coordinación técnica en manos de personas que provienen de otros organismos gubernamentales o no gubernamentales que integran el comité. Se les da cabida y expresión a los

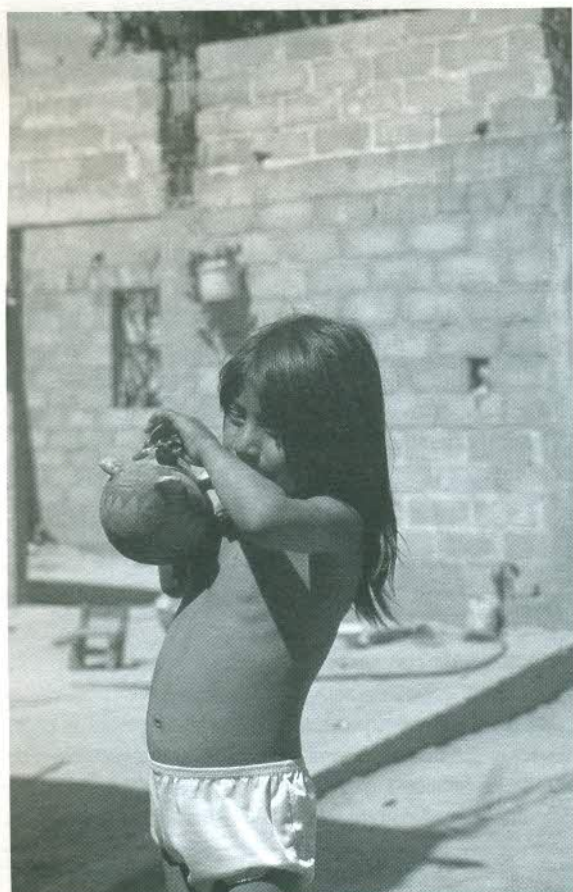
<sup>16</sup> Según Espinosa Damián (2000:27), el gasto público federal en salud en 1996 fue sólo el 63.58% y en salud reproductiva el 67.11% de los gastos correspondientes en el año 1993.



organismos civiles y se promueve en su seno el diálogo y las primeras colaboraciones que se dan entre sociedad civil y Sector Salud. Desde el principio el CPMSR-Oaxaca trata de asumir un papel neutral, respetuoso y negociador entre los distintos sectores que participan en él.

La capacidad de incidencia real del comité ha variado muchísimo en los años que siguieron a su constitución. Esto ha dependido de factores tan variables como la posición y el trato asumidos por el secretario de Salud en turno frente a la participación activa de la sociedad civil en asuntos de salud materna y reproductiva. Han habido secretarios abiertos y colaboradores y otros más cerrados y defensivos. También ha incidido la capacidad de negociación y la presencia de la persona en turno en la coordinación y en los otros puestos que componen el comité directivo ampliado del CPMSR-Oaxaca. Coyunturalmente, algunos momentos han sido de expansión y mayor incidencia y presencia, y otros de repliegue y de menor perfil.

Una de las características sobresalientes del CPMSR-Oaxaca ha sido promover iniciativas por consenso de todos los organismos que lo integran. Esto, por un lado, ha limitado seriamente las posibilidades de jugar un papel más activo de contraloría social, incluyendo la denuncia. Pero por el otro, ha permitido cumplir una función im-



↑ En San Pedro Xicayán, Oaxaca.

portante de diálogo y negociación respetuosa, asumiendo actitudes propositivas y promoviendo una mejor relación interinstitucional y con la sociedad civil. Es justamente gracias a este papel que el CPMSR-Oaxaca se ha vuelto un interlocutor reconocido por el Sector Salud, con capacidad de convocatoria. Así, por primera vez en el estado, a partir del año 2000 la Secretaría de Salud, el IMSS, el IMSS-Solidaridad/Oportunidades y el ISSSTE han aceptado analizar en talleres anuales organizados por el CPMSR-Oaxaca las muertes maternas ocurridas en sus zonas de cobertura o en sus hospitales. En estos talleres se han generado propuestas y acuerdos interinstitucionales para abatir la muerte materna y mejorar la cobertura y la calidad de los servicios.

Otra de las áreas de incidencia del Comité ha sido la capacitación del personal operativo de salud en equidad de género y en la aplicación de la Norma de la Secretaría de Salud federal (SSA) 190-1999 para la atención a víctimas de violencia familiar. A partir de 1999, la violencia familiar ha sido incluida por la Secretaría de Salud federal como otro ámbito de intervención dentro de la salud reproductiva. La norma 190 impone competencia y responsabilidad al Sector Salud en el diagnóstico, tratamiento, canalización y denuncia de víctimas de la violencia, cuando son usuarias de los servicios de salud.

Sin embargo, la norma es otro campo donde la fractura entre lógica discursiva y práctica en el operar del Sector Salud se vuelve tristemente evidente. Aprobada en 1999 a nivel federal con el apoyo y el cabildeo de la sociedad civil, y siendo vinculante para todos los estados, la norma seguía siendo desconocida por aproximadamente el 80% del personal operativo en salud a nivel nacional en 2002 (Rico, 2003).

Utilizando un instrumento de sensibilización y capacitación adecuado, eficaz, oportuno y con una fuerte perspectiva de género, diseñado para este fin por el Comité nacional, el CPMSR-Oaxaca ha capacitado a más de 450 médicos y enfermeras de la Secretaría de Salud, el IMSS-Oportunidades y el ISSSTE entre 2001 y 2004. Este trabajo no hubiera sido posible si las puertas de estas instituciones no se hubieran abierto, permitiendo al CPMSR-Oaxaca intervenir activamente en un ámbito —el de la capacitación de su personal— que hasta hace unos años era de competencia exclusiva y celosa del Sector Salud.

Seguramente el comportamiento respetuoso, cuidadoso y negociador que caracteriza al CPMSR-Oaxaca explica en gran parte esta apertura. Pero es también importante reconocer que el Sector Salud se ha ido abriendo a una participación más activa en sus políticas y programas de organismos externos, como el comité, por el simple hecho de no tener ya la capacidad financiera para capacitar a su propio personal. La crisis económica por la cual atraviesa



el sector se ha agravado notablemente en los últimos años por la política restrictiva en el gasto público del gobierno federal y la escasa prioridad que la salud ha tenido en el presupuesto del actual gobierno estatal. No sólo no hay presupuesto para capacitación, evaluación y supervisión, sino que también escasean medicamentos, instrumentales y otros materiales indispensables para la atención en salud. En estas circunstancias, el apoyo operativo y económico que pueda ofrecer la sociedad civil en promover o darle seguimiento a acuerdos interinstitucionales y en capacitación, tiende a ser cada vez más bienvenido por el sector. Al mismo tiempo es importante recalcar que la participación de organismos de la sociedad civil en estas tareas no debe de eximir al sector público de sus responsabilidades en la capacitación de su propio personal. La sociedad civil además nunca va a poder (ni debería) remplazar al sector público en el cumplimiento de actividades que este sector tendría por obligación de ley cumplir y que sin embargo hoy en día no cumple.

### **La RedDeSer o cuando la sociedad civil ejerce un papel de auditoría social de la política pública en salud reproductiva**

El CPMSR-Oaxaca no es la única instancia colectiva que ha promovido activamente la salud materna y reproductiva y los derechos reproductivos con un enfoque de género en Oaxaca. En los últimos años se han conformado otras redes de la sociedad civil que han tratado de incidir en el diseño, operación y evaluación de la atención en salud reproductiva.

De manera creciente, la sociedad civil oaxaqueña que trabaja en salud y género ha apelado a la suscripción mexicana de los grandes acuerdos internacionales y a los cambios en la política pública en salud reproductiva para ejercer un papel de contraloría social frente al modo de operar de los servicios de salud en el estado. Se han aprovechado estratégicamente las normas oficiales, las reglas de operación y las metas de los programas y se ha recurrido a las declaraciones públicas de los funcionarios del Sector Salud para monitorear los servicios, evidenciando irremediablemente la fractura existente entre discurso y realidad en el funcionamiento de la atención en salud reproductiva en el estado.

Entre los primeros intentos de monitoreo, resalta el trabajo de la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni), una combativa organización de base dedicada desde mediados de los ochentas a promover la democracia, la participación política y los derechos ciudadanos e indígenas en el Norte del Istmo de Tehuantepec. La sección femenina de esta organización se involucró desde 1996 en una campaña autogestiva sobre sensibilización y detección del CACU en comunidades indígenas. Se formaron promotoras comunitarias en la toma de muestras de Papanicolau con la finalidad de detectar incidencias y preva-

lencias de neoplasias y apoyar a las mujeres diagnosticadas en la canalización médica y búsqueda de tratamiento. Este proceso se dio de forma paralela y simultánea a la campaña contra el cáncer cérvico-uterino que el Sector Salud estaba emprendiendo.<sup>17</sup>

Desde 1997, los primeros reportes fueron alarmantes: se encontraron tasas altísimas de ETS y se reportó un buen número de neoplasias entre las mujeres indígenas de estas comunidades. Lo más terrible, sin embargo, fue el constatar que, cuando se detectaban casos, la Ucizoni no lograba encontrar los canales adecuados para que la Secretaría de Salud o el IMSS-Oportunidades ofrecieran realmente atención oportuna y gratuita a las mujeres diagnosticadas.

No encontrando eco en el Sector Salud para proveer tratamiento, las mujeres de la Ucizoni iniciaron una campaña de denuncia acerca de la situación, utilizando los medios de comunicación y otros espacios de foros, reuniones y seminarios que se les abrían periódicamente. Uno de estos canales fue precisamente el Seminario sobre política pública y monitoreo de los programas en salud y educación financiados por el Banco Mundial, organizado por Transparencia, S.C. a lo largo de 1997.

El trabajo de la Ucizoni alertó a otras organizaciones de la sociedad civil, entre ellas CEMyF, la Casa de la Mujer Rosario Castellanos y la sección Oaxaca de la Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos humanos, que también estaban trabajando desde sus distintos ángulos en la promoción de los derechos reproductivos. En el año 2000, estas y otras organizaciones formaron la Red en Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos (RedDeSer), con la finalidad de: a) sensibilizar a la opinión pública acerca de los derechos sexuales y reproductivos; b) promover la información entre los y las usuarias de los servicios públicos sobre el derecho de recibir atención en salud reproductiva de calidad y con calidez; c) conocer y difundir los casos de violación a los derechos sexuales y reproductivos; y d) hacer recomendaciones para mejorar la atención en salud y el respeto a estos derechos por parte de las autoridades e instituciones públicas.

A través de las promotoras de once asociaciones civiles ubicadas en distintas regiones del estado,<sup>18</sup> RedDeSer

<sup>17</sup> Desde 1992 se reportó que el cáncer cérvico-uterino y de mama eran las principales causas de muerte en las mujeres mexicanas entre los 15 y los 64 años. En 1994 se reportaba que sólo el 25% de las mujeres en México se hacían la prueba del Papanicolau; en el medio rural este porcentaje apenas alcanzaba el 17% a nivel nacional (Espinosa Damián, 2000:17). Esta situación, junto con la presión derivada de la adhesión mexicana a los acuerdos internacionales hicieron que la prevención, diagnóstico y tratamiento del cáncer cérvico-uterino se volviera una prioridad en los servicios de salud reproductiva a partir de 1995-96. Para el año 2000 se reportaban 160 casos de muerte por cáncer cérvico-uterino en Oaxaca (Documento RedDeSer 2002:5).

<sup>18</sup> Es importante mencionar que la RedDeSer nunca ha pretendido dar una panorámica exhaustiva de la situación a lo largo y ancho del estado. Sus datos no son por lo tanto representativos a nivel estatal. Sin embargo,



documentó en seis meses cien casos de violaciones a los derechos sexuales y reproductivos de mujeres oaxaqueñas, ocurridas entre 1995 y 2001 (RedDeSer 2002). De las cinco áreas temáticas incluidas en el trabajo de documentación, cuatro se refieren a salud reproductiva: cáncer cérvico-uterino; planificación familiar; embarazo, parto y puerperio y aborto; otros temas relacionados con la salud reproductiva.<sup>19</sup> En estas cuatro áreas se reportaron un total de 202 violaciones a derechos, clasificados de la siguiente manera:

1. Carencia de recursos, personal, infraestructura y medicamentos (28 violaciones);
2. Discriminación y falta de respeto por diferencias socioculturales, étnicas, religiosas o preferencias sexuales (6 violaciones);
3. Presión y condicionamiento en los servicios (14 violaciones);
4. Presión en el uso de métodos de regulación de la fecundidad (19 violaciones);
5. Violencia verbal y emocional (41 violaciones);
6. Violencia física (11 violaciones);
7. Demora o falta de entrega de resultados, atención y tratamiento, confidencialidad e información (73 violaciones).
8. Falta de consentimiento informado (10 violaciones).

Por áreas, el 42% de las violaciones se dieron en la atención a embarazo, parto, puerperio y aborto; el 35% en planificación familiar, el 15% en cáncer cérvico-uterino y un 5% adicional en otros ámbitos de la salud reproductiva.<sup>20</sup>

Específicamente, en el área de la atención a embarazo, parto, puerperio y aborto, la mayoría de las violaciones a los derechos reproductivos se dieron en las demoras o falta de atención, en no respetar la confidencialidad, en el otorgamiento de los servicios y en la falta de información (35 violaciones); el haber sido víctimas de violencia verbal y emocional (21 violaciones); el haber sufrido carencias de recursos, personal, infraestructura y medicamentos (16 violaciones) y el haber sufrido violencia física (7 violaciones).

Los servicios de planificación familiar cometieron violaciones en cuanto a confidencialidad, atención, tratamiento e información (18 casos); se ejerció presión indebida en la adopción de métodos anticonceptivos (16 violaciones); en 10 casos se aplicaron DIU y salpingoclasias sin la autorización de la mujer; y también se ejerció violencia verbal y emocional para "convencerlas" de que utilizaran métodos anticonceptivos (15 violaciones).

En el rubro de cáncer cérvico-uterino, se registraron 14 violaciones en referencia a la demora o la falta de entrega de resultados, la falta de atención y tratamiento y la falta de confidencialidad en reportar resultados; 7 violaciones en cuanto a carencia de recursos, personal, infraestructura y medicamentos, y 5 casos en donde se registró presión y condicionamiento en el uso de los servicios.

Esta primera documentación sobre violaciones a derechos sexuales y reproductivos hecha por la RedDeSer en Oaxaca



↑ En San Pedro Xicayán.

tiene una importancia fundamental para la promoción de los derechos reproductivos y la interlocución que se puede y debe dar entre el Sector Salud y la sociedad civil. Es el primer trabajo de contraloría social que documenta con detalles y números situaciones que se conocían pero sólo de manera anecdótica y esporádica. Nos permite ver la magnitud y el espectro de las carencias y deficiencias en calidad y calidez de los servicios en salud reproductiva y pone en evidencia la gama de atropellos que el personal de salud comete en contra de las usuarias.<sup>21</sup> Nos ilustra la profunda fractura que existe entre el plano discursivo y de las grandes declaraciones y lo que sucede en la praxis de la atención en salud reproductiva. Es un instrumento importantísimo para ejercer la debida presión hacia las instituciones de salud para que se comprometan a cambios reales en sus formas de atender y operar. Por último, nos da una prueba fehaciente de la profunda crisis en que versan los servicios públicos de salud reproductiva, plagados por una tremenda falta de inversión y presupuesto que está realmente afectando la calidad de los servicios que se están ofreciendo.

el número de casos que se documentaron indica la magnitud del problema en el estado de Oaxaca.

<sup>19</sup> Una quinta área, que aquí no se trata, es la de educación y trabajo.

<sup>20</sup> El 3% faltante corresponde al área de educación y trabajo, aquí no considerada.

<sup>21</sup> Como reporta el documento, el 98% de los casos detectados fueron en mujeres; sólo el 2% en hombres.



La difusión pública de este primer informe a finales de 2002 fue precedida por reuniones cerradas con el Sector Salud para exponer los resultados de una manera propositiva con la finalidad de llegar a acuerdos concretos para corregir carencias y atropellos en la atención. No obstante que la RedDeSer adoptara esta actitud constructiva y ejecutara estas acciones de manera previa, la difusión pública de los resultados provocó un revuelo en las instituciones del sector. Hubieron actitudes defensivas que en un primer momento consistieron en cerrar puertas y no pasar información a la sociedad civil, provocando fuertes tensiones que casi llegaron a la ruptura del diálogo. El Sector Salud en Oaxaca demostró que le resulta particularmente difícil aceptar críticas, sobre todo cuando se vuelven del dominio público. Sin embargo, y al igual que en otras ocasiones, pasado el momento álgido se lograron recomponer las relaciones y retomar el espacio de interlocución.

## Conclusiones

Los ejemplos que relato en este trabajo nos ponen de manifiesto las grandes dificultades que existen en traducir acuerdos, plataformas, normas y líneas de operación en acciones concretas para ofrecer una atención de calidad y calidez en salud reproductiva y en pleno respeto a los derechos humanos de los y las usuarias.

Desde mediados de los años noventa hemos visto en Oaxaca avances en la concretización de los grandes acuerdos internacionales. Estos avances no se deben de despreciar, sobre todo considerando: a) los enormes retos que enfrenta la salud reproductiva en un estado tan pobre, tan diverso y tan rezagado en salud como Oaxaca, y b) las tremendas y crecientes limitaciones presupuestales que aquejan al Sector Salud en general y la atención en salud reproductiva en particular.

Sin embargo, este proceso ha sido dificultoso, han habido momentos de repliegue y retrocesos y no siempre los cambios acordados a nivel federal se han logrado concretar en el ámbito del estado. Las autoridades del sector en Oaxaca han demostrado en varios momentos y circunstancias fuertes resistencias para aceptar el enfoque de género subyacente al nuevo modelo de salud reproductiva impulsado por los acuerdos internacionales y oficialmente aceptado por la Secretaría de Salud a nivel federal. También han mostrado enormes reticencias para aceptar como un interlocutor serio y legítimo en el diseño, operación y evaluación de sus programas en salud reproductiva a la sociedad civil.

Hay que reconocer que, por otro lado, han habido también circunstancias políticas específicas o hasta accidentales que han favorecido la adopción del nuevo modelo. Por ejemplo, fue gracias a circunstancias favorables en el ámbito político que a mediados de los años noventa se logró impulsar o acelerar el ritmo de

adopción del modelo integral de salud reproductiva en el estado.

Sin embargo, tanto a nivel nacional como en el estado de Oaxaca, la falta de penetración del modelo al interior del Sector Salud hizo que, al mismo tiempo que se anunciaba con bombos y platillos la creación de un programa integral de salud reproductiva con enfoque de género, se echara a andar un programa tan importante como el PAC, en donde este modelo está completamente ausente.

En el periodo analizado, las organizaciones de la sociedad civil han crecido y madurado en su relación con el Sector Salud en estos últimos años. Han ganado espacios de interlocución que cada vez parece más difícil e improbable poder quitárselos. Su capacidad de incidencia real, sin embargo está condicionada por múltiples factores, algunos de los cuales están provocando efectos antagónicos entre sí. Uno de estos factores es, sin lugar a dudas, la crisis económica que enfrenta el Sector Salud.

La crisis financiera se ha agravado en estos últimos años, provocando de por sí efectos profundamente contradictorios en el campo de la promoción de una plataforma de equidad de género, de la atención integral en salud reproductiva y del respeto a los derechos de los y las usuarias. Por un lado, ha coadyuvado en abrir espacios y en mantenerlos abiertos a organizaciones y redes de la sociedad civil para poder intervenir directamente en ciertos ámbitos de los servicios de salud, como la vinculación interinstitucional, la capacitación del personal y el monitoreo de los programas. Esto ha implicado una aceptación lenta y tortuosa pero creciente por parte del Sector Salud de la ingerencia de la sociedad civil en aspectos de la organización y operación de los servicios de atención, lo cual hace sólo diez años no era imaginable para ninguno de los dos actores.

Por otro lado, las enormes y crecientes carencias presupuestales están afectando dramáticamente la calidad de la atención por insuficiencias en equipos, recursos humanos y materiales, infraestructura y medicamentos. Se intenta abarcar más, con menos. Esto presenta un reto realmente irresoluble e insolventable para la promoción de los derechos reproductivos, ya que el acceso y la calidad de la atención están entre los primeros derechos fundamentales. Se necesita aumentar el presupuesto para la promoción y atención al público y no sólo para sensibilizar e intentar cambiar mentalidades entre el personal del sector.

A nivel federal, nos encontramos que cada vez más el Sector Salud ha hecho propio el discurso acerca de la necesidad de otorgar una atención de calidad y con calidez a los y las usuarias. Se ha establecido en 2001 una Carta de los Derechos de los Pacientes y se han esclarecido y ampliado



los derechos reproductivos en el Programa Federal de Salud Reproductiva (Secretaría de Salud 2001).<sup>22</sup> Sin embargo, los problemas que plagan al Sector Salud estatal afectan también al federal. Cambia el discurso, se profundiza la sensibilización, pero faltan cada vez más los recursos.

Los ejemplos que presenté nos ilustran también las profundas contradicciones irresueltas que existen entre objetivos y metas de distintos programas. Tal vez el caso más obvio es el del programa de planificación familiar, en donde las metas de reducción de las tasas de crecimiento demográfico y los derechos de los y las usuarias para decidir libremente sobre su sexualidad y sus metas reproductivas, son en muchos casos objetivos antagónicos y por lo tanto conflictivos. Estas contradicciones se manifiestan precisamente con toda su carga dañina en el nivel de la atención, donde los que salen perdiendo son casi siempre los y las usuarias, violentándose sus derechos que son fundamentales. El trabajo de denuncia que han hecho las organizaciones y redes civiles ha sido fundamental para exponer estas contradicciones en toda su crudeza.

Lo que queda por venir es difícil de prever. Considerando las tendencias actuales en la política pública y los conflictos entre el poder legislativo y el poder ejecutivo a nivel federal, es probable que la lucha por mayores presupuestos se vuelva cada vez más encarnizada y adquiera más tintes políticos. Al mismo tiempo es de preverse que en ella participen de manera creciente organismos de la sociedad civil que promueven la salud y los derechos reproductivos. Sin embargo, la capacidad de intervención e incidencia de estos últimos en el país, y en Oaxaca en particular, no está garantizada. Mientras que por un lado se han madurado experiencias y se han afinado estrategias de intervención en la política pública, por el otro, la gran mayoría de los organismos de la sociedad civil se está enfrentando con la disminución de las fuentes y los montos de financiamiento que les ha permitido realizar su trabajo y posicionarse en los últimos diez a quince años. La capacidad de incidir va a depender también de la búsqueda exitosa de formas novedosas y alternas de financiamiento para seguir operando. El reto es grande y las incógnitas también.

<sup>22</sup> En el campo de la salud reproductiva, los derechos reproductivos para los y las usuarias de dichos servicios incluyen actualmente los siguientes componentes: 1) el derecho a la información ("ser enterado/a con oportunidad, veracidad y en lenguaje comprensible, de los beneficios y de los riesgos de las intervenciones médicas"); 2) el derecho al acceso ("recibir atención y servicios de calidad con calidez"); 3) el derecho a la elección ("decidir responsable y libremente entre las diversas alternativas que existan para dar cumplimiento a la solicitud del/a usuario/a"); 4) el derecho a la seguridad ("recibir el tratamiento que ofrezca mejores condiciones de protección a la salud"); 5) el derecho a la privacidad ("recibir información, orientación, consejería y servicios en un ambiente libre de interferencias"); 6) el derecho a la confidencialidad ("que cualquier información personal proporcionada no será divulgada a terceras personas"); 7) el derecho a la dignidad ("ser tratado/a con respeto, consideración y atención"); 8) el derecho a la continuidad ("recibir información, servicios y suministros por el tiempo que sea requerido"); y 9) el derecho de opinión ("expresar sus puntos de vista acerca de la información, servicios y trato recibidos") (Secretaría de Salud 2001).



## Bibliografía

Banco Mundial

- 1996 *Plan de acción de género para Centroamérica y México*, documento de trabajo, noviembre.

Comité Promotor por una Maternidad sin Riesgos de Oaxaca

- 1998 *Memoria. Taller de seguimiento de los compromisos de la Conferencia estatal por una Maternidad sin Riesgos*. CPMSR. Oaxaca, Oax., 28 de septiembre de 1998.

Diez-Urdanivia, Silvia y Alberto Ysunza

- 1997 *Programa de Ampliación de Cobertura (PAC)*. Documento manuscrito presentado al seminario "Participación de la mujer en proyectos financiados por el Banco Mundial", coordinado por Transparencia, S.C., 1997-1998.

Espinosa Damián, Gisela

- 2000 *Avances y retos de la salud reproductiva en México. Discurso, financiamiento y praxis*.

Freyermuth, Graciela y Cecilia de la Torre

- 2002 *Los Programas de Ampliación de Cobertura y Arranque parejo en la Vida en los Altos de Chiapas. ¿Esfuerzos suficientes para abatir la muerte materna en el contexto multicultural?*. Comité Promotor por una Maternidad Voluntaria y Sin Riesgos en Chiapas, FUNDAR, Foro Nacional de Mujeres y Políticas de Población y ACAS, A.C.

Germain, Adrienne y Rachel Kyte

- 1995 *El consenso de El Cairo: El programa acertado en el momento oportuno*. International Women's Health Coalition.

Moffatt, M.

- 1992 "Ethnographic writing about American culture", en: *Annual Review of Anthropology* 21:205-229.

RedDeSer

- 2002 *Primer Informe de Violaciones a los derechos sexuales y reproductivos en Oaxaca*. Documento manuscrito.

Rico, Blanca

- 2003 "Presentación de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Violencia contra las Mujeres 2003", ponencia presentada en la III Conferencia Nacional sobre Maternidad sin Riesgos, México, D.F., julio 2003.

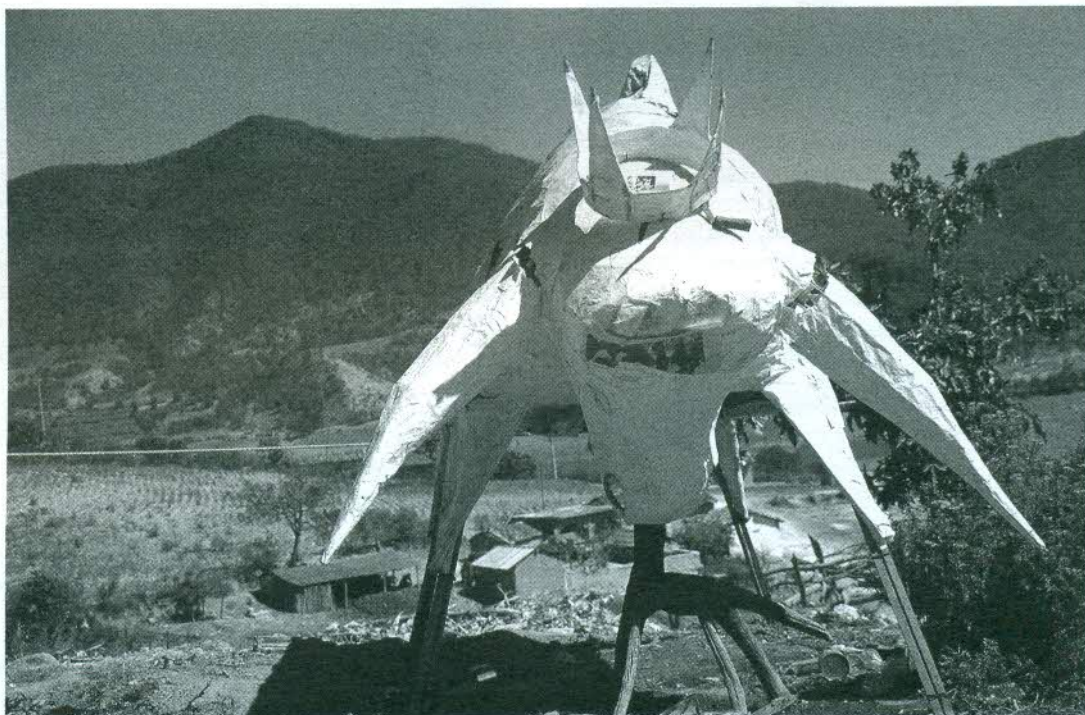
Secretaría de Salud

- 1995 *Programa de Salud Reproductiva y Planificación Familiar 1995-2000*. México: Secretaría de Salud, Programa de Reforma del Sector Salud.
- 1996 *Cuadernos Técnicos. Programa de Ampliación de Cobertura. Lineamientos de Operación*. México: Secretaría de Salud.
- 2001 *Programa de Acción: Salud Reproductiva*. México: Secretaría de Salud, Subsecretaría de Prevención y Protección a la Salud
- 2003 *Salud: México 2002. Información para la rendición de cuentas*. Secretaría de Salud, Subsecretaría de Innovación y Calidad, Dirección General de Información y Evaluación del Desempeño.

Wacquant, Loic

- 1989 "Toward a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu", en: *Sociological Theory* 7:37-41.





↑ Nochixtlán, Mixteca Alta.



## Las continuidades de la tradición autoritaria, una interpretación de experiencias de gobierno municipal en Oaxaca de Juárez y Juchitán de Zaragoza

Eduardo Bautista Martínez\*

### Introducción

El objetivo general del artículo es brindar elementos que permitan explicar la incidencia del reciente proceso descentralizador orientado a la institucionalización municipal dentro de un contexto de fuerte tradición autoritaria, el cual se expresa en la centralización de las decisiones gubernamentales y en el ejercicio patrimonial del poder público, a partir del estudio de dos municipios del estado de Oaxaca.

El objeto de análisis se ubica en la confluencia de dos procesos: el primero, propiciado por una emergente institucionalización municipal sustentada en los planteamientos liberales, de individuos libres e iguales, regidos por un orden jurídico impersonal propio de instituciones políticas modernas, y el segundo, que reconoce la existencia de una sociabilidad tradicional, sedimentada en relaciones de amistad, parentesco, favores y lealtades personales, que han estructurado históricamente una forma de dominación centralizada y vertical.

Se analizan de manera particular las relaciones intergubernamentales como campo de conflicto, que cuestiona la capacidad de los gobiernos locales para garantizar la representación ciudadana inmediata y dar respuesta a las demandas de alcance local que les son planteadas.

Por institucionalización municipal se entiende el conjunto de modificaciones del artículo 115 constitucional en los

años de 1983 y 1999, y los procedimientos descentralizadores acentuados en 1997, con la adición del capítulo V de la Ley de Coordinación Fiscal, para crear los Fondos Municipales del ramo 33. Elementos que dotan al municipio de características institucionales inéditas en su larga historia de dependencia política y económica respecto al gobierno central.

Con la reforma municipal de 1999, se reconoce al ayuntamiento como órgano de gobierno municipal y ya no solamente el administrador de servicios urbanos básicos que lo consideraban las legislaciones anteriores; con los fondos del ramo 33, los gobiernos municipales reciben recursos económicos en cantidades sin precedentes en la larga historia del centralismo mexicano.

A este escenario de reconfiguración institucional se agrega la alternancia en la presidencia de la república en el año 2000, que marca la disolución del núcleo centralizador del sistema político, basado en la figura del presidente de la república y el Partido Revolucionario Institucional (PRI); ello ocurre como resultado de un proceso de alternancias en los municipios y los estados acentuado desde principios de los años ochenta.

Por tradición autoritaria se entiende al conjunto de prácticas y costumbres sedimentadas en los largos tiempos de

\* IISUABJO



la historia, derivadas del ejercicio patrimonial del poder público que se mantiene sobre una vieja estructura de jerarquías y lealtades personales. Tradición que sufre mutaciones para adaptarse a la emergente institucionalidad descentralizadora.<sup>1</sup>

Del reconocimiento de la persistencia de la tradición autoritaria se desprende la premisa de que la alternancia en la presidencia de la república dista de observarse como una fase de transición a la democracia, en tanto observamos el repliegue del viejo partido de Estado, o de sus costumbres y prácticas autoritarias enmascaradas con otras fórmulas partidistas, hacia las regiones, las entidades federativas y los municipios.

Desde estos espacios, los grupos locales dominantes procuran mantener el control de todas las posiciones de gobierno y representación formal, reconfigurando el ejercicio patrimonial y las relaciones clientelares, confirmando quizá, que "no hay finalidad en lo político, sino solamente metamorfosis".<sup>2</sup>

La tradición autoritaria se observa de manera particular en un estado como Oaxaca, caracterizado históricamente por el predominio de una forma de dominación personalizada, que ubica al gobernador en el vértice de un aparato de mando, compuesto en sus posiciones de mayor rango por los representantes de las elites políticas y económicas de la entidad.

Ello ha permitido la conservación de privilegios en manos de un señor y de las elites locales en detrimento de una población mayoritariamente empobrecida y desorganizada. Esta tradición se perpetúa y revitaliza ante los rituales electorales que relevan al señor y a sus subalternos de mayor rango, para permitir la continuidad de la forma de dominación y la permanencia de sus estructuras jerárquicas.

Las principales tesis sobre procesos políticos en Oaxaca, que dan cuenta de las continuidades de esta forma de dominación, contemplan diferentes periodos, desde la colonia, la independencia, la revolución, hasta nuestros días. En este devenir, los beneficiarios de la tradición autoritaria han podido resolver sin rupturas profundas las confrontaciones con los grupos subalternos.<sup>3</sup>

De estos estudios se desprende que la tradición autoritaria en Oaxaca se deriva del legado colonial patrimonialista de gobernar, centrado en observar al poder político como un botín que se ha manejado como asunto personal, y que la motivación de las elites por involucrarse en actividades políticas se ha asociado a la posibilidad de recibir prebendas y facilidades para sus actividades económicas, lo que ha implicado el abuso del poder público.

A partir de dos experiencias específicas de gobiernos municipales en el periodo 2002-2004: la ciudad de Oaxaca

y Juchitán, se problematiza la idea de que el ayuntamiento es el órgano de gobierno más próximo a la gente, en donde se concretarían las aspiraciones ciudadanas de representación y participación en la definición del quehacer gubernamental municipal. Se cuestionan además los presupuestos y alcances de la reforma municipal, de la descentralización administrativa y financiera y de la transición político-electoral.

Estos dos municipios fueron seleccionados después de un análisis de tres décadas del comportamiento de grupos de poder en el estado de Oaxaca, en el periodo que va de 1970 al 2000, siendo en estas localidades donde se observa con mayor claridad las alianzas entre grupos y personajes, la definición de posiciones de los mismos ante los movimientos estudiantiles y populares ocurridos en la entidad en la década de los setenta y principios de los ochenta, y su evolución en el transcurso de las dos décadas siguientes.<sup>4</sup>

En general, se explica que la confluencia de ambos procesos –institucionalización municipal y tradición autoritaria–, ubican a México como un país que si bien dispone de los mecanismos formales para garantizar el ejercicio de la descentralización y el federalismo, y a partir de la reforma municipal de 1999 se reconoce constitucionalmente al municipio como ámbito de gobierno, la efectividad de estas cuestiones sigue pendiente, toda vez que en algunas de sus regiones prevalece una configuración histórica dominada por el ejercicio patrimonial del poder público.

### Problemas y posibilidades de la institucionalización municipal

Se parte de la idea de que la descentralización y el federalismo, que condicionan el proceso de institucionalización municipal, empiezan cuando se rompe el principio de jerarquía propio del centralismo. Más allá de disposiciones constitucionales que remiten a niveles centralizados y no centralizados de gobierno, la descentralización y el federalismo devienen en la práctica efectiva, cuando se asume que cada tipo de gobierno tiene ciertas actividades en las que toma decisiones finales, y esto desde luego implica ciertas dimensiones de autoridad.

En este sentido, la descentralización, más que un procedimiento normativo o administrativo, es considerado como

<sup>1</sup> Esta concepción amalgama la definición weberiana sobre dominación patrimonial, del patrimonialismo y del sultanato, así como los otros tipos de dominación: racional, en tanto se dispone de un sustrato de legalidad, y carismática, al apelar a las virtudes personales del gobernante. Weber, M., 1992.

<sup>2</sup> Baudrillard, J. 2001, p. 60.

<sup>3</sup> Taylor, W., 1998; Sánchez Silva, C., 1998; Waterbury, R., 1997; Carmagnani, M., 1988; Garner, P., 1988; Bailón Corres, J., 2002; Montes, O., 1998.

<sup>4</sup> Basañez, M., 1987; Martínez Vázquez, V., 1989; Díaz Montes, F., 1992; Zafra, G., 2002.



un cambio de mirada, otro modo de pensar y hacer, un desplazamiento de la ideología heredada por el centralismo histórico para construir los procesos contemporáneos desde una lógica distinta, desde las regiones y localidades.

Habría que decir que no basta que un país tenga una constitución federal para que sea considerado una federación con entidades descentralizadas, sino que funcione así en la práctica. De acuerdo al diagnóstico de la Federación Latinoamericana de Ciudades y Municipios, en esta región, la mayor parte de los gobiernos nacionales continúan concentrando excesivamente el poder y los recursos; la limitada institucionalización de los gobiernos locales ha generado un excesivo burocratismo y un alto grado de discrecionalidad en los procesos de toma de decisiones, que justifican exigencias de índole local.<sup>5</sup>

Un aspecto clave de la descentralización es que constituye un modo para distribuir el poder a través de atribuciones, recursos, información y decisiones. La trayectoria de la descentralización propicia ajustes en la estructura del poder y desencadena una serie de desequilibrios, desencuentros y antagonismos entre los poderes preexistentes, por lo que dista de caracterizarse como un proceso sencillo.

En el caso de México, el proceso de institucionalización municipal se explica vinculado a la descentralización y al federalismo, el cual es activado a principios de la década de los ochenta del siglo pasado, después de un prolongado proceso de centralización política y administrativa que caracterizó al Estado posrevolucionario mexicano.

El discurso del gobierno federal al iniciar el sexenio de Miguel de la Madrid, en el año de 1982, enfatizó la necesidad de procurar una mayor eficiencia en la gestión pública, dotar de mayores facultades a los gobiernos locales y alentar el cambio político a través de la democracia electoral, al mismo tiempo en que anunciaba el retiro del Estado de la rectoría económica y procedió a desincorporar empresas paraestatales.

Sin embargo, la descentralización mexicana se explica como resultado de la conjunción de una serie de factores tales como la crisis económica que afectó al país entre 1982 y 1983, que dio justificación al gobierno federal para reducir el gasto público en las estructuras administrativas, pero que continuó con su prioridad de pagar los intereses de la deuda pública externa y adecuarse a los dictados de la política económica internacional del Consenso de Washington.

Otros factores de origen interno provenían de la reforma constitucional del Artículo 115 en 1983, que permitió a los gobiernos municipales disponer directamente de los impuestos a la propiedad inmobiliaria como respuesta a un reclamo de las fuerzas políticas locales por contar con mayores recursos económicos. De manera adicional, el

gobierno federal emprendió una transferencia hacia los estados de los servicios de salud a "población abierta", que inició con una cobertura de instrumentación precaria en 14 de los 32 estados.

La descentralización y el federalismo como exigencia en el debate político fueron acentuados por la presencia de nuevos protagonistas en el transcurso de los años ochenta y noventa, cuando representantes de partidos de oposición conquistaron gobiernos municipales y estatales.<sup>6</sup>

En el sexenio 1994-2000, el presidente Ernesto Zedillo promovió un plan nacional para impulsar las reformas del federalismo y la descentralización y su formalización como política pública, con la que se extendió la descentralización administrativa del sector salud y de los servicios de educación básica hacia los estados, con un respaldo insuficiente de recursos fiscales transferidos del presupuesto federal a las entidades federativas.

Un incremento mayor de transferencias a estados y municipios se dio a través de la creación del ramo 33 en 1998, lo que fue posible por la composición plural en el congreso federal en el periodo 1997-2000. Esta medida implicó un cambio sustancial en el manejo del presupuesto público, ya que hasta 1997 las iniciativas de descentralización eran reguladas completamente por el Ejecutivo federal.

A partir de 1998 se legisló a favor del incremento gradual de recursos para el ramo 33; de esta manera los municipios se involucraron en mayor grado en funciones de planeación urbana, desarrollo económico, política social, protección ambiental, educación, cultura, salud, vivienda, transporte urbano, etcétera, aunque no todos en igualdad de condiciones dada su enorme heterogeneidad.

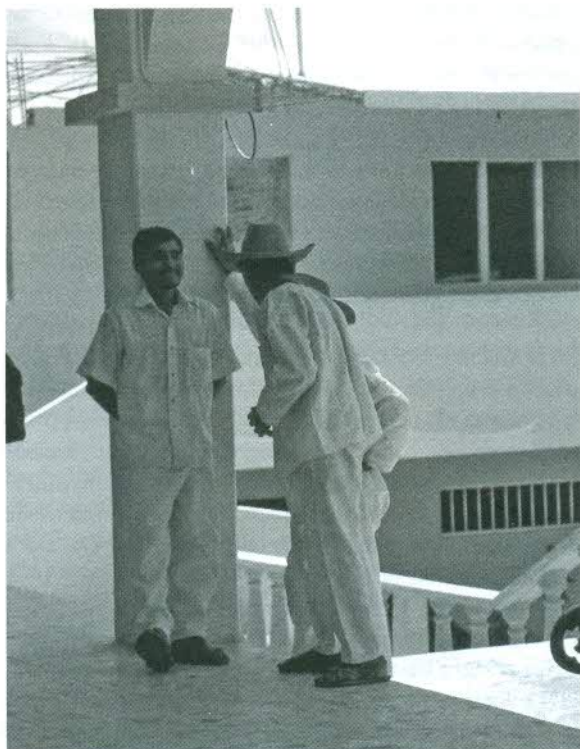
A partir del 2000, con la alternancia en la presidencia de la República, la llegada del candidato del Partido Acción Nacional (PAN), Vicente Fox Quesada, generó una gran expectativa respecto al avance de los procesos de descentralización, considerando que el nuevo Presidente venía de ser gobernador del estado de Guanajuato y que la plataforma tradicional del PAN ha propuesto acelerar estos procesos como parte de su proyecto de nación.

En el actual sexenio se ha promovido el Programa para un auténtico federalismo (2002-2006); a través de las secretarías del Ejecutivo federal se han descentralizado algunos programas de política social, desarrollo rural, económico, salud, educación, medio ambiente, aunque en general los avances han sido limitados.

<sup>5</sup> Federación Latinoamericana de Ciudades, Municipios y Asociaciones de Gobiernos Locales (FLACMA), 2003. *Agenda del Municipio Latinoamericano: Visión y Misión de los Gobiernos Locales*. Cartagena, Colombia.

<sup>6</sup> Si bien la bibliografía sobre la materia es vasta, un recuento de experiencias se registra en Ziccardi, A. 1996. Ver también Aziz N., y Merino, M., 1995.





↑ San Pedro Xicayán, Oaxaca.

En los trabajos promovidos desde los estados destaca la integración de la Conferencia Nacional de Gobernadores, CONAGO, en julio del 2002 y la Convención Nacional Hacendaria (CNH), aunque ambas siguen enfrentando a un sistema hacendario sumamente centralizado.

Del lado municipal, se han perfilado con más activismo las asociaciones municipales de los partidos políticos; algunas interesadas en avanzar hacia la integración de la Conferencia Nacional de Municipios de México (CONAMM), que teóricamente proyecta una composición plural.

Entre los problemas del proceso de institucionalización municipal, de la descentralización y del federalismo, destaca el político electoral, toda vez que los controles han sido asumidos por los gobiernos estatales y la centralización de la representación política por parte de los partidos nacionales, que estimulan la continuidad de inercias centralistas. Como consecuencia, gran parte de la población enfrenta problemas derivados de su estructura política y ubica los beneficios sociales recibidos más con un partido político, que con una obligación gubernamental.

Hasta 1988 y las reformas electorales que se dieron entre 1990 y 1996, el dominio casi total del PRI y su capacidad para controlar el proceso electoral crearon un partidismo fuerte entre el electorado, si bien estaba menos moldeado por vínculos afectivos hacia el partido (o el gobierno) y más por la creencia de que los seguidores serían recompensados en el sistema de patronazgo.<sup>7</sup>

Por su parte, los gobernadores de los estados han trabajado para impedir la igualdad política entre partidos políticos y se anteponen a estos organismos con los recursos de su popularidad personal, el despliegue de tácticas autoritarias y criterios discrecionales en la distribución de recursos públicos.

Otros problemas de fondo se asocian al propio diseño del poder ejecutivo, que se deposita en una sola persona y condiciona la máxima concentración en el poder unipersonal a la inexistencia de la división de poderes en el plano de los hechos y la inexistencia de contrapesos a la persona del ejecutivo. Estas inequidades del centralismo se trasladan a los gobiernos estatales y municipales, lo que propicia la fuerza política creciente de los gobernadores y en menor grado de los presidentes municipales.<sup>8</sup>

Contra los supuestos de colaboración intergubernamental que indica el marco constitucional, observamos en la experiencia mexicana el interjuego de resistencias y nulas voluntades de colaboración entre el gobierno central, los gobiernos de los estados y los gobiernos municipales. Esto se observó desde las primeras alternancias en municipios y entidades federativas, que se acentuaron en la primera experiencia de alternancia en la presidencia de la república ocurrida en el año 2000.

Ante la ruptura de la dependencia política de los gobernadores hacia el presidente, modelo dominante en los sucesivos regímenes priístas, los gobernadores han participado en la disputa de fuerzas políticas por ocupar el espacio que dejó vacío el presidencialismo priísta e imprime sentido al quehacer de la CONAGO.

Ante la debilidad política del gobierno federal, se incrementa la capacidad de maniobra de los gobernadores, propiciando que el discurso sobre el federalismo y la descentralización se acomode a los intereses de los actores y grupos emergentes en las regiones, en donde si bien se pueden generar reivindicaciones auténticas también se refuerzan visiones patrimonialistas por parte de los detentadores del poder.

Esta situación representa una regresión, porque en lugar de consolidar la democracia ha dispersado hacia el interior del sistema federal varias de las formas de comportamiento político propias del autoritarismo. Este problema se acentúa en la medida en que los gobernadores, legatarios del viejo sistema autoritario mexicano, han adoptado un discurso federalista que les resulta muy funcional.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ward, Peter. 1998, pág. 98.

<sup>8</sup> La totalidad de las constituciones locales reproduce el modelo concentrador del poder ejecutivo que procede de la Constitución federal y en estas condiciones, la transferencia de facultades en materia hacendaria a las entidades federativas no favorece al federalismo sino a la multiplicación de los centralismos. Valadés, Diego, 2004, pág. 18.

<sup>9</sup> Ibid. Pág. 19.



Sin embargo, quienes se oponen más a las reformas municipales para dotar de más capacidades a los municipios, son los gobernadores de los estados, independientemente de su extracción partidista. Ello, "toda vez que la descentralización ha quedado al nivel de los gobiernos estatales, mismos que han hecho de la usura de los recursos que reciben de la federación su segunda fuente de mayor financiamiento".<sup>10</sup>

Por su parte la mayoría de los municipios piden programas y recursos y no espacios de autonomía y toma de decisiones, limitando su trabajo a tareas superficiales como recoger la basura, podar árboles, pintar calles y construir banquetas, sin incidir en tareas de educación, salud, justicia y crecimiento económico; se reproduce así la fragilidad institucional de los municipios como legado de una vieja estructura centralista, por lo que los problemas ante la emergente descentralización no pueden justificarse como meras incapacidades locales.

En los hechos, la comprensión de la institucionalización municipal pasa por el reconocimiento de la forma de dominación que le subyace, que se concreta en costumbres y prácticas de gobernantes y gobernados. La complejidad estriba en la relación entre el proyecto federalista y los poderes reales configurados históricamente. Más allá de los postulados de la Constitución y normas derivadas, la centralización del mando en las relaciones de poder constituye una realidad histórica; sus prácticas y costumbres subsumen y se acomodan al orden legal e institucional.

Por lo tanto, puede plantearse que la institucionalización municipal no se agota en la esfera legislativa y constitucional, sino en las regiones, ámbito en donde se mueven los actores, se planean directrices y se marcan ritmos; en donde persisten viejas inercias; en donde se dan modificaciones y continuidades en la distribución del poder, y en donde el escenario se aproxima más a la persistencia del patrimonialismo en la dominación tradicional.

Este patrimonialismo implica la desarticulación y pasividad de las masas, la centralización gubernamental, el despotismo semidisfrazado del Ejecutivo, la distribución regional de los centros de decisión y el abismo entre el régimen legal y el ejercicio cotidiano del poder.<sup>11</sup>

### Conflictos y desigualdades sociales en Oaxaca

Oaxaca es un estado de la república mexicana que se caracteriza por su atomizada división administrativa en 570 municipios y por la coexistencia de dos regímenes distintos de elección de autoridades y organización social; 418 municipios se organizan bajo el régimen de usos y costumbres; los 152 restantes bajo el régimen de partidos políticos.

En la entidad se registran más de diez mil pequeñas localidades habitadas por 16 grupos étnicos, igual número de lenguas y un sinfín de variantes dialectales entre una localidad y otra. Las regiones oaxaqueñas muestra fuertes contrastes socioeconómicos entre sí y al interior de cada una. Al igual que sus estados vecinos de Chiapas y Guerrero en el sureste mexicano, concentra los mayores niveles de pobreza en el país.<sup>12</sup>

Los municipios de Oaxaca registran una persistencia de la violencia por el poder municipal y los recursos territoriales, en donde se alternan periodos de relativa calma con otros sumamente violentos, los cuales no solamente ocurren en las coyunturas electorales. En muchos casos, la conflictividad agraria se traslada al terreno de los ayuntamientos, sobre todo cuando no coinciden las demarcaciones municipales con la dotación de bienes comunales. Este problema es recurrente en una entidad con tan alta dispersión poblacional.

En Oaxaca, la violencia y la represión constituyen recursos importantes para mantener el control político de sus regiones, lo que ha arrojado un saldo de incontables muertos y heridos, en casos que han sido documentados por organismos internacionales defensores de los derechos humanos, como Amnistía Internacional, Minnesota Advocates for Human Rights y Heartland Alliance for Human Needs & Human Rights. La situación es tan grave ya que la mayoría de los casos no han sido resueltos.<sup>13</sup>

En el largo recuento de persecución y crímenes de líderes políticos ocurridos más recientemente destaca el atentado en donde resultaron heridos los líderes de la Coalición Obrero Campesino y Estudiantil del Istmo (COCEI), Héctor Sánchez y Oscar Cruz, y la muerte de un ayudante, ocurrido en mayo de 1999 en Chalcatongo, municipio de la mixteca oaxaqueña. Otro más: el asesinato del presidente municipal de San Agustín Loxicha, localidad considerada como sede de operaciones del Ejército Popular Revolucionario, en enero del 2001, con motivo de disputas por el poder municipal.

Prosiguió el asesinato del dirigente de la Unión Campesina Democrática y candidato del PRD a una diputación local, Fidel Bautista, en mayo del 2001. Otros dos muertos y 28 heridos como resultado del enfrentamiento de dos grupos que se disputaban el poder municipal de San Pedro Amuzgos, en febrero de 2003. Se registra también el asesinato del líder cociesta Carlos Sánchez López en

<sup>10</sup> Galindo Noriega, Ramón. Presidente de la Comisión de Fortalecimiento del Federalismo del Congreso Federal. *Proyecto de Reforma Constitucional Federalista*. Mesa de análisis de la Reforma Municipal en Oaxaca. EDUCA, CESEM. 28 de julio de 2005.

<sup>11</sup> Zabudovsky, G. 1993, pág. 174.

<sup>12</sup> INEGI, 2000. Resultados definitivos. Censo de Población y Vivienda. México.

<sup>13</sup> Human Rights Watch. 1997.



Juchitán, en agosto del 2003, y el asesinato de un exdirigente del Comité de Defensa de los Intereses del Pueblo de Miahuatlán, al finalizar un mitin proselitista del PRI, en febrero del 2004.<sup>14</sup>

Otras muertes violentas han ocurrido en Santiago Amaltepec, en la sierra sur de Oaxaca; en San Miguel Quetzaltepec, en la región mixe; en Tanetze de Zaragoza y Yalálag, en la sierra norte; en Unión Hidalgo, en el Istmo de Tehuantepec; en Huautla de Jiménez, en la Cañada. En todos estos casos la violencia ha derivado de conflictos por el poder político municipal en el periodo que va de 1999 al 2004.

Requiere mención el presunto atentado hacia el gobernador José Murat el 18 de marzo del 2004, en donde murió una persona de su escolta. El caso fue evidenciado por la autoridad judicial federal por alteración de pruebas e irregularidades durante la investigación, así como por las contradicciones del propio gobernador. El caso nunca fue aclarado.

A estas se agregan las decenas de muertes que se han producido por las disputas agrarias entre comunidades, como el caso del paraje Agua Fría, en mayo del 2002, en donde fueron asesinadas 26 personas de Xochiltepec. El problema se atribuyó oficialmente al conflicto limítrofe que la comunidad sostiene con Santo Domingo Teojomulco. Además, los constantes asesinatos entre pobladores de Teojomulco, San Lorenzo Texmelucan y San Lucas Zoquiapan, derivados de viejos conflictos agrarios. Asimismo, las muertes que ha causado el conflicto por tierras entre San Sebastián La Nopalera y San Pedro Yosotato, en la región mixteca, o el de la Colonia Cuauhtémoc con Santa María Chimalapa, en el Istmo, ocurridos todos en el primer trienio del siglo XXI.<sup>15</sup>

En la entidad, la Procuraduría Agraria identifica más de 600 conflictos, de los cuales 67 son considerados de altísimo riesgo, denominados focos rojos, por la recurrencia de enfrentamientos entre grupos y la permanente tensión ante el conflicto social. Los problemas limítrofes se explican por la forma histórica en que se han otorgado las posesiones territoriales; los títulos primordiales emitidos por la Corona española tienen imprecisiones que se observan en el traslape de territorios entre comunidades vecinas. Al emitirse las resoluciones presidenciales las comunidades reclaman la superficie que señalan los títulos, aunque ello no omite las imprecisiones en las nuevas mediciones.<sup>16</sup>

Es común en la entidad que esta alta conflictividad agraria derive en problemas para la constitución de gobiernos municipales, y que la fragmentación de individuos y grupos sociales conduzca a que el aparato de mando gubernamental centralice las relaciones sociales, las comunicaciones y las decisiones colectivas, en una tendencia como la planteada por Eugenio Tírón en Sociología de la decadencia.

En efecto, una sociedad atomizada, carente de grupos secundarios, de asociaciones intermedias o corporaciones, en los hechos delega su unidad a la institución estatal, y está inerte frente a ella. En estas condiciones el Estado es libre para manipular a la población sin nada que amenace su independencia. Todavía más, tenderá a ganar mayor autonomía profundizando la atomización de la sociedad.<sup>17</sup>

### Disputas por el poder municipal

En el estado de Oaxaca, los conflictos municipales se expresan a través del enfrentamiento entre facciones, la anulación de elecciones municipales, el cierre de palacios municipales, movilizaciones, bloqueos de calles y carreteras y protestas ante oficinas gubernamentales, manifestaciones que muestran la fragilidad de la institución municipal, la cual ha sido utilizada históricamente como mecanismo de control político.

Entre las experiencias de conflicto municipal destaca el protagonizado por la COCEI, movimiento surgido en 1974 en Juchitán, un municipio de aproximadamente 75 mil habitantes localizado en el Istmo de Tehuantepec, con el propósito de luchar por la representación democrática en el ámbito municipal. En su vinculación con el Partido Comunista, en 1981 Juchitán se convirtió en el primer municipio gobernado por una agrupación de izquierda en México.

La historia de la COCEI se asocia a la definición de una acción política desde abajo, para construir otra forma de relación social desde lo local, aunque su experiencia se inscribe en un contexto sumamente adverso, de represión, persecución y cooptación de sus líderes por parte de los detentadores del mando gubernamental.

A partir de 1989, la COCEI gobierna el municipio de Juchitán durante cuatro trienios consecutivos y configura una forma institucional adecuada al resto de las instituciones gubernamentales que coexisten en el régimen político. La COCEI asume su papel de oposición integrada al Partido de la Revolución Democrática (PRD) y sus líderes ocupan posiciones legislativas locales y nacionales así como algunos cargos en las dirigencias estatal y nacional de su partido.

En la entidad, 1995 constituyó un año de ruptura, en tanto las principales ciudades del estado fueron ganadas por partidos de oposición. En 1997 se dio el reconocimiento legislativo a la forma de elección de autoridades municipales por el régimen consuetudinario, de usos y costumbres en 418 municipios, que anteriormente se inscribían bajo la fórmula del PRI.

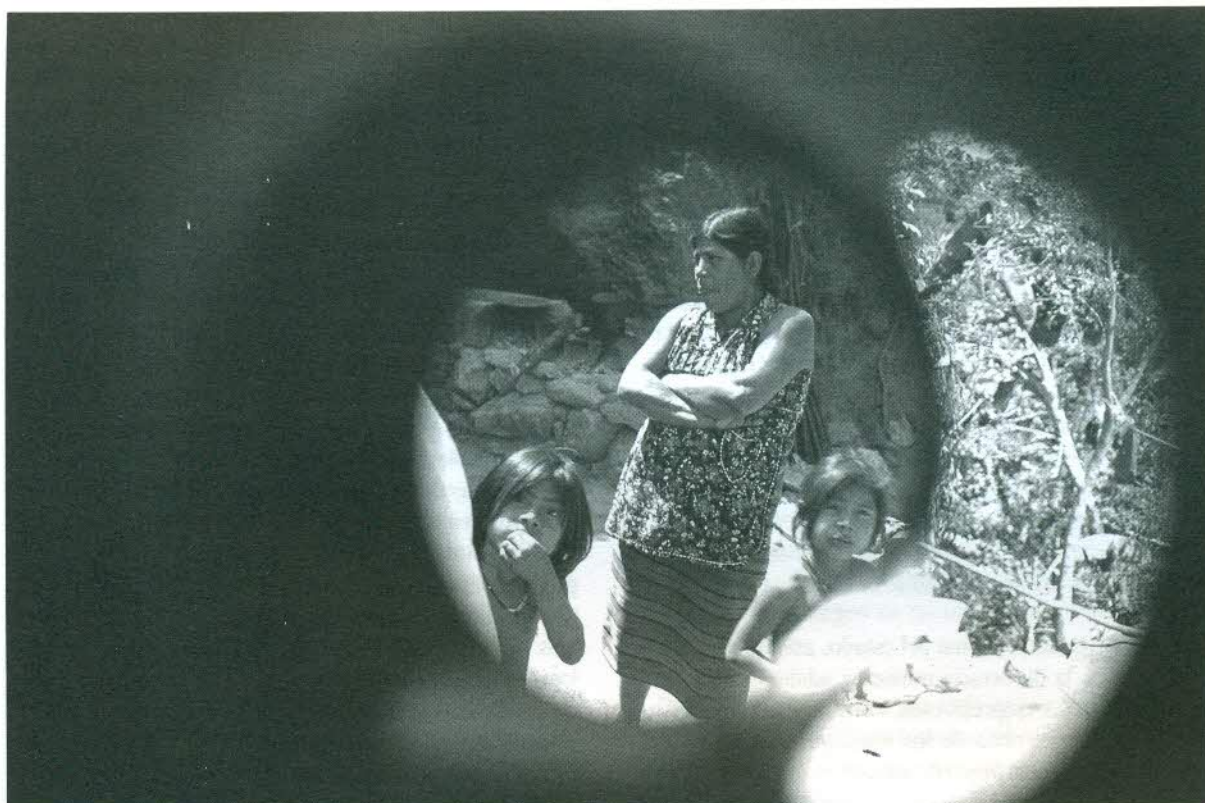
<sup>14</sup> En Marcha 60, 2004.

<sup>15</sup> En Marcha 59, 2004.

<sup>16</sup> En Marcha 59, 2004.

<sup>17</sup> Citado por Zermeño, S. 1993, pág. 70.





↑ En San Pedro Xicayán, Oaxaca.

El dilema que enfrentó el gobierno estatal es el de restablecer el control de los municipios. Se consideraron dos posibilidades: la primera a través de los Consejos de desarrollo municipal, llenando los vacíos normativos generados para la aplicación de los recursos descentralizados del ramo 33, para condicionar la entrega de recursos, luego de la constitución de una figura de representación y participación social. De esta manera generó un contrapeso al propio ayuntamiento para decidir el destino de los recursos descentralizados.

Y la segunda, pasando sobre los resultados electorales municipales que le eran adversos, a partir del uso del recurso legislativo de desaparición de poderes municipales, de la imposición de consejos de administración y del revocamiento del mandato a concejales. Así, en el periodo 2002- 2004, 19 municipios no realizaron elecciones municipales por "falta de condiciones para su realización", en 14 se registraron conflictos poselectorales y en 13 más los presidentes municipales solicitaron licencia como forma para solucionar los conflictos municipales. En 38 de estos casos, se impusieron concejos de administración municipal nombrados por el gobernador y ratificados por el congreso local.<sup>18</sup>

Otro recurso del detentador del Ejecutivo a través de los legisladores es el desarrollo de maniobras anticonstitucionales, como la retención de participaciones municipales por

motivos de conflicto político. Hay ejemplos de autoridades municipales provenientes de partidos opositores que son acosados hasta que se declaran abiertamente como priístas como una forma para el cese de hostilidades, como Salina Cruz y Zaachila en el 2002.

Cabe señalar que si bien la figura del concejo de administración municipal está prevista en la Constitución local y la Ley Municipal, lo grave del caso es que estos fundamentos legales fueron usados contra los ayuntamientos de oposición al PRI. Los Concejos de Administración y los administradores municipales están establecidos para casos excepcionales y en situaciones transitorias, en tanto se restablecen las condiciones de estabilidad política y se generan acuerdos para realizar nuevas elecciones.

Para el periodo 2005- 2007 fueron anuladas las elecciones municipales en 15 municipios por conflictos poselectorales y en cuatro más ni siquiera se realizaron "por falta de condiciones para su realización". Ante esta situación, el gobierno estatal a través del congreso local impuso 19 concejos de administración municipal.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Juan Martínez, Víctor. *La situación de la Ley Municipal en el Estado de Oaxaca*. Mesa de análisis de la Reforma Municipal en Oaxaca. EDUCA, CESEM. 28 de julio de 2005.

<sup>19</sup> Noticias, 8/01/2005.



Este tipo de situaciones genera más procesos de desinstitucionalización, ya que los conflictos tienden a continuar y reavivarse en los siguientes periodos, dentro de una lógica en la que el aparato de mando se pone a disposición de la administración y no de la solución de las disputas.

### Reajuste de grupos de poder en dos municipios de Oaxaca

Se considera que los municipios que son gobernados por partidos de oposición al grupo priísta que detenta el gobierno estatal son objeto de acciones de represión, cooptación y desestabilización, se trate de un municipio gobernado por un movimiento popular o por otro en donde tengan representación grupos locales de poder como los empresarios, toda vez que rompen con el orden político tradicional caracterizado por el monopolio priísta en las posiciones de gobierno y representación popular. Estos son los casos de los municipios que se analizan.

La ciudad de Oaxaca, capital del estado, asiento de elites regionales, de la burocracia política y administrativa, así como de sectores empresariales, constituye un referente importante para el resto de los municipios oaxaqueños. Esta ciudad ha sido un punto de atracción para la población rural de la entidad que busca mejores expectativas de vida, lo que explica su paulatino crecimiento y mayor presión en demanda de tierra para vivienda y servicios municipales.

La ciudad fue gobernada de manera ininterrumpida por el PRI hasta 1995 cuando registró la primera alternancia partidista con el ascenso del PAN, encabezado por un comerciante, Pablo Arnaud Carreño, quien se identificó como "candidato ciudadano" y llevó al poder municipal a un grupo que no había participado de manera directa en asuntos gubernamentales.

Como partido gobernante el PAN se mantuvo durante dos trienios continuos caracterizados por fuertes fricciones con el gobierno estatal y por pugnas de sus propias facciones; más que el apego a un perfil de partido en la manera de gobernar tanto el estado como el municipio capitalino, las tensiones ocurrían por las presiones ejercidas por las dirigencias partidistas nacionales, del PRI y del PAN, por disputarse la plaza electoral más importante de la entidad.

En su primera experiencia de gobierno municipal en la ciudad de Oaxaca, el PAN quedó atrapado entre las disputas de sus propios dirigentes por cultivar intereses propios. Estas pugnas llevaron a la siguiente contienda electoral municipal de 1998 al acuerdo mínimo de aglutinarse en torno a un candidato externo, Alberto Rodríguez, quien tenía una trayectoria de tres décadas como locutor en una estación de radio local de corte popular y se desempeñaba también como animador de bailes y presentador de grupos de música popular.

Durante los primeros años de su gobierno, los medios informativos locales dieron cobertura a los problemas de gobierno de Alberto Rodríguez; sus detractores del PAN, del ayuntamiento, de los otros partidos y del gobierno estatal, lo calificaron de incompetencia y nepotismo. En el año 2001, ante la proximidad de las elecciones para renovar autoridades municipales, los grupos de poder de la ciudad de Oaxaca intensificaron sus disputas. El edil de la capital fue objeto de fuertes acusaciones de corrupción.

El escenario político de la capital se complicó ante una serie de acciones emprendidas por activistas de las viejas corporaciones populares del PRI, como el cierre del basurero municipal, en varias ocasiones, paralizando el servicio de limpia y recolección de basura de la capital; ocurrieron manifestaciones de comerciantes ambulantes que dificultaron el tránsito en el centro de la ciudad, así como también se registró la insubordinación de los propios policías municipales, quienes tomaron el palacio municipal.

Seis meses antes de la contienda municipal, el Congreso local revocó el mandato al edil porque "incumplió de manera reiterada con sus obligaciones". El munícipe destituido aseguró que el acontecimiento era una represalia del gobernador José Murat, porque no se declaró independiente del PAN y no quiso trabajar con él.<sup>20</sup>

La destitución de Rodríguez dio lugar a un breve interinato encabezado por un concejal panista, quien después se integró al gabinete de Murat; este acontecimiento terminó en el resquebrajamiento del comité municipal del PAN. El comité nacional panista desconoció los derechos políticos de cuatro regidores que habían propiciado el retiro del edil. La desarticulación de los panistas se expresó en la elección municipal del 2001, cuando perdieron el poder municipal ante otro grupo político de la elite local identificado con el partido Convergencia por la Democracia.

En este último grupo que se posicionó en la alcaldía capitalina participaba una escisión del PRI, en donde destacaban representantes de las elites gobernantes en los años setenta y ochenta, vinculadas a los grupos de los ex gobernadores Pedro Vázquez Colmenares y Jesús Martínez Álvarez, quienes décadas atrás habían jugado un papel determinante en la contención de las movilizaciones populares. Lo anterior, dentro de una dinámica política con repeticiones en espiral en la historia de los procesos políticos.<sup>21</sup>

El gobierno municipal convergente se desenvolvió en un clima de animadversión entre facciones, descalificaciones per-

<sup>20</sup> Masiosare, La Jornada, 21/04/2002. Entrevista personal Alberto Rodríguez, 8/09/2004.

<sup>21</sup> El propio instinto de autoconservación obliga a los viejos grupos de gobernantes a descender de sus elevados sitials durante las elecciones, y a usufructuar de los mismos métodos democráticos y demagógicos empleados por la más joven, la más numerosa y la más inculta de nuestras clases sociales. Michels, R. 1973, pág. 50.



sonales y acciones desestabilizadoras ya conocidas, como el cierre recurrente del basurero municipal que propiciaba que las calles de la capital del estado quedaran repletas de basura durante semanas completas; por las manifestaciones de los comerciantes informales, de colonos afines al PRI, quienes bloqueaban las principales calles de la ciudad; la insubordinación de policías municipales quienes bloquearon los accesos del palacio municipal, y el acoso permanente de la contaduría mayor de hacienda del congreso local, que advertía públicamente sobre presuntas irregularidades en el manejo de los recursos municipales.

Sin embargo, el grupo gobernante en el municipio, en alianza con las dirigencias nacionales de los partidos políticos, integró una coalición de partidos para contender por la gubernatura en el 2004, en un proceso sin precedentes en la historia electoral de Oaxaca. Esta alianza opositora al PRI fue ratificada por las dirigencias nacionales del PAN y del PRD, en medio de una confrontación abierta y descalificaciones cruzadas con el gobierno estatal, encabezado por José Murat.

Los resultados oficiales dieron una ventaja mínima al candidato del PRI, aunque las impugnaciones propiciaron que los resultados fueran sometidos al Tribunal Federal Electoral. La ciudad fue escenario de manifestaciones de protesta ante los resultados oficiales que dieron ventaja al PRI.

Para las elecciones municipales del 2004, la coalición se dividió. Una corriente del panismo local llevó como candidato a la alcaldía al primer edil panista y ex diputado federal, Pablo Arnaud Carreño. El grupo convergente a su vez, fue presa de sus propias facciones. La descomposición de la coalición propició el reposicionamiento del PRI en la capital y el fortalecimiento de las viejas formas de dominación centradas en la verticalidad del mando, reubicando al municipio capitalino en una posición subordinada respecto al gobierno estatal.

Por el contrario, en el municipio de Juchitán se registró un largo proceso de conflictos y resistencia popular a través de la COCEI, organización con una trayectoria de más de tres décadas en el escenario político mexicano, que marcó un hito en las experiencias municipalistas de la izquierda mexicana.

En este caso se observa la trayectoria de un movimiento popular con base regional, que emerge de reivindicaciones sociales y agrarias ante rezagos ancestrales, se perfila como fuerza política y electoral, y después se institucionaliza como una alternativa de gobierno municipal opositor. Esta experiencia resulta importante por la complejidad que entraña incursionar como oposición dentro de un régimen como el mexicano, que se funda en el ejercicio patrimonial y autoritario del poder público.

El movimiento se expresó como una lucha por la representación democrática en el ámbito municipal y tuvo como respuesta la represión por parte de los detentadores del mando gubernamental, con un saldo importante de muertos, heridos, encarcelados y desaparecidos. En el transcurso de la década de los ochenta, la COCEI atravesó por un difícil proceso de forjamiento de una nueva institucionalidad, que permitiera la existencia de un ayuntamiento de base popular y venciera las inercias autoritarias que garantizaban la continuidad del régimen patrimonial en la región, mismas que habían encontrado cuerpo en las estructuras corporativas del PRI.

A partir de 1989, la COCEI gobierna el municipio de Juchitán durante cuatro trienios consecutivos y configura una forma institucional adecuada al resto de las instituciones gubernamentales que coexisten en el régimen político; asume su papel de oposición integrada al PRD y sus líderes ocupan posiciones legislativas locales y nacionales así como algunos cargos en las dirigencias estatal y nacional de su partido.

Pero al tiempo que fue ganando mayor presencia en las estructuras formales de representación nacional, la coalición resintió un progresivo distanciamiento entre las elites dirigentes y sus bases de apoyo local y regional. La acción política desde abajo se fue diluyendo. La COCEI quedó surcada por el divisionismo y las pugnas entre sus dirigentes en sus intentos por acceder a las posiciones burocráticas de mando; el predominio de protagonismos personales propios del régimen patrimonial dominante y su incidencia en la desarticulación de la solidaridad local, generaron divisionismo y pugnas a tal grado que, en la actualidad, varios de sus dirigentes fundadores y militantes han propuesto la desaparición de la coalición.

La definición del candidato a la alcaldía en el 2001 suscitó fuertes conflictos al interior de la organización al grado que en estas elecciones participó con dos candidatos: Enedino Jiménez, a través del PRD, y Mariano Santana por el Partido del Trabajo.

Sin embargo, ante los conflictos poselectorales suscitados en esa elección municipal, el ayuntamiento cociesta fue relevado por la figura de un concejo de administración municipal integrado por los partidos que estuvieron en la contienda (PRI, PRD, PT), pero encabezado por un personaje afín al gobernador del estado, Héctor Martínez Matus, mismo que detentó el poder municipal en Juchitán del 2002 al 2004.

El caso mostró el desdén del grupo gobernante hacia la legalidad, toda vez que Martínez Matus había sido declarado inelegible por el Tribunal Federal Electoral por participar en dos ocasiones en un mismo proceso electoral; si bien su imposición no se dio como presidente constitucional



municipal, si ocurrió como presidente del consejo de administración municipal.

### Reconfiguración de la tradición autoritaria en el estado de Oaxaca

El repliegue regional del PRI ante la alternancia en la presidencia de la república en el año 2000, así como el reposicionamiento de personajes de las elites bajo la nomenclatura de otros partidos políticos, se explica porque éstos vieron canceladas sus posibilidades de movilidad tradicional en posiciones de la burocracia del gobierno federal. La dominación de la elite del partido sobre el sistema se daba por encontrarse presente en todas las posiciones estratégicas del poder nacional; "era el proveedor por excelencia de la elite política y de la alta burocracia".<sup>22</sup>

En este contexto, el aparato de mando oaxaqueño encabezado por José Murat durante el periodo 1998- 2004, generó un mayor resguardo de las posiciones institucionales de poder, en un proceso de profundas escisiones de elites, esfuerzos de reconfiguración de facciones y desestabilización de gobiernos municipales opositores. Las elites oaxaqueñas concentraron buena parte de sus esfuerzos en revitalizar las formas históricas de dominación patrimonial para no perder el control de las instituciones gubernamentales, en los ámbitos estatal y municipal, así como de los escaños en el Congreso.

Las expresiones de división y ruptura de grupos alcanzaron mayor nitidez en las coyunturas electorales del 2001 y el 2004, que se observaron en casos como los analizados, en los cuales la elite priísta usó de manera selectiva diversos recursos legislativos. En el caso de la ciudad de Oaxaca a través del revocamiento del mandato al alcalde panista, quién fue acusado de corrupción y debido a ello fue impuesto un interinato, en el año 2001. Más adelante en el transcurso del periodo 2002- 2004, durante el gobierno del ayuntamiento conquistado por Convergencia, se usó el recurso de auditoría al presupuesto municipal en múltiples ocasiones.

En el caso de Juchitán, se legisló para la desaparición del ayuntamiento y la integración de un gobierno provisional denominado Concejo de administración municipal, que gobernó Juchitán entre el 2002 y el 2004, como mecanismo "para conciliar disputas poselectorales" y mantener así, el control del municipio a través de la imposición de un personaje aliado al gobernador. Con todo, puede plantearse que la experiencia de la COCEI merece una lectura crítica para comprender una ruta específica que se delineó en los márgenes del sistema político y que sufrió una serie de mutaciones durante su proceso de institucionalización.

Esta tendencia parece confirmar que en la sociedad de hoy el estado de dependencia que resulta de las condiciones

económicas y sociales, hace imposible el ideal democrático, y quizá, que es necesario admitir que la organización política conduce siempre al poder de unos cuantos y que ese poder es siempre conservador, por más que se desenvuelva en un tejido de metáforas sobre la democracia y de adhesión a las causas de la mayoría.<sup>23</sup>

La consecución de objetivos no ha sido fácil; el proceso ha estado atravesado por conflictos internos y externos de diversa índole, por adecuarse a las reglas de la democracia representativa predominante en el país, por los requerimientos por posicionarse como gobierno municipal procurando su legitimidad con sectores no coceístas, por la incidencia de poderes fácticos de corte patrimonial al interior de la organización y fuera de esta, y por la reproducción de prácticas autoritarias y clientelares que han subordinado en conjunto los esfuerzos genuinos por estructurar un proyecto alternativo.

Este proceso de conflictos y contradicciones ha marcado el tránsito de la COCEI, de movimiento a institución, que la ha colocado en posiciones de convivencia con espacios gubernamentales vinculados a otros proyectos políticos, que implican usos de los recursos jurídicos, institucionales o presupuestales. La coalición ha tenido que enfrentar ofensivas y bloqueos emprendidos por los grupos que siempre habían ocupado los espacios de poder, los cuales habían degenerado la concepción de la política a la vez que hicieron de la corrupción un modo de relación social y de práctica gubernamental.

La desestabilización emprendida desde el gobierno estatal ha incidido de manera desfavorable en la frágil institucionalidad de los municipios para alentar el cambio en las estructuras de poder hacia formas más democráticas. Esta tendencia muestra la gran capacidad de resistencia del sistema político ante cualquier iniciativa que atente contra la verticalidad de sus estructuras de dominación, a través de la represión o la cooptación de los dirigentes de las organizaciones locales y de los partidos de oposición al PRI.

En ambos casos, la desestabilización como recurso de control atrapa toda la gestión municipal y hace de los conflictos por la representación local, pugnas de grupos y facciones, refuncionalizando prácticas clientelares de corto plazo entre sus simpatizantes que les aseguren su continuidad en las posiciones de poder, y por otra parte, reactivando la confrontación abierta con sus contendientes a partir del desprestigio personal y otros recursos para el socavamiento de su legitimidad.

Los gobiernos municipales en cuestión, reconfiguran sus prácticas dentro de la forma de dominación patrimonial

<sup>22</sup> Suárez Fariás, F. 1991, pág. 83.

<sup>23</sup> Michels, R., 1973.



que restringe al gobierno municipal como asunto personalizado en torno de un señor y su aparato de mando que operan con un alto grado de exclusión de las mayorías, y que se observa de manera particular en las relaciones intergubernamentales en donde el vértice es ocupado por el gobernador del estado.

Como resultado de esta forma autoritaria de ejercicio del poder público, los gobiernos municipales inhiben la gestación de una ciudadanía informada, crítica y participativa y dan continuidad a prácticas autoritarias que reducen la política a una relación de subordinación jerárquica y de clientelismo.

El caldo de cultivo que perpetúa la tradición autoritaria es una sociedad como la oaxaqueña, en donde prevalecen profundas desigualdades en la distribución de la riqueza, con la mayor parte de su población atrapada en condiciones de pobreza extrema, que llega hasta el momento presente con una serie de rezagos ancestrales en materia de educación, salud y servicios de infraestructura urbana básica.

En términos generales, considero que la comprensión de experiencias particulares, como la del movimiento coccista y los conflictos faccionales en la capital del estado, resulta necesaria para la recuperación de lecciones locales que permitan nuevos puntos de mira por parte de otras iniciativas organizadas, desde donde se gesten movimientos reivindicativos de nuevos derechos, que piensen la acción política en la solidaridad y la resistencia a toda forma de opresión, tras la utopía de nuevas opciones colectivas.<sup>24</sup>

## Conclusiones

En el debate de cambio institucional para fortalecer al ayuntamiento como órgano de gobierno municipal, la dinámica de Oaxaca muestra regresiones ante la fuerte persistencia de la dominación patrimonial, que perpetúa la condición de Oaxaca como una sociedad periférica y desigual, de elites enriquecidas que abusan del poder político y mayorías empobrecidas que se mantienen distantes y relativamente desorganizadas.

De esta manera podemos observar que el cambio político en ámbitos locales caracterizados por condiciones de pobreza y desigualdad social, registra ritmos y particularidades diferentes de la tendencia nacional, lo que pone en cuestión la tesis de la transición democrática.

En el caso mexicano existen profundos procesos contradictorios de descomposición del viejo régimen y de su resurgimiento en regiones con rezagos históricos ancestrales en materia social y económica, como es el estado de Oaxaca. Procesos de descomposición que atraviesan a los partidos políticos y al sistema electoral en su conjunto, en donde se observa el dominio de grupos de poder que buscan la

anulación de la mínima posibilidad de cambio en la forma de dominación imperante, en la continuidad de imposiciones desde arriba, en el privilegio de los egoísmos privados y en la desarticulación de las solidaridades colectivas bajo la lógica de rechazo a la acción política desde abajo.

En materia institucional, los pretendidos avances de reforma municipal y en materia político electoral se subsumen en la forma de dominación patrimonial. Las políticas de descentralización y federalismo se diluyen en la tradición jerárquica en que se ejerce la dominación, reafirmando el cacicazgo de los gobernadores en turno, quienes a su vez asaltan a la representación formal, a través de la cooptación de las instituciones políticas y electorales, incluidas las directivas de los partidos de presunta oposición, y hacen de la desestabilización y el conflicto recursos de negociación para mantener el control político.

Sin embargo, los conflictos no sólo abren posibilidades para la rearticulación de grupos desde el campo de la competencia electoral sino que abren recovecos para fuerzas emergentes que podrían posibilitar la circulación de las elites gubernamentales a través de grupos que no han participado de manera directa en la política tradicional y que pueden hacer contrapesos a la maquinaria del PRI, respaldados por una cada vez más creciente insatisfacción ciudadana.

Las opciones a la crisis organizativa pasan necesariamente por la revisión de la memoria sobre los aciertos, pero sobre todo de los errores, que permita pensar que "en historia no hay jamás decadencia que no sea a la vez formación y preparación de nueva vida y, por lo tanto, de progreso".<sup>25</sup>

Leer las experiencias de un movimiento popular que se convierte en gobierno municipal o la emergente legitimidad generada por una nueva opción electoral, pasan por la consideración de que debe buscarse el respaldo político ciudadano para la recuperación paulatina de la confianza en la acción política, que se sustente en el diálogo y la participación de la gente para decidir el futuro colectivo.

En las condiciones actuales, la lucha por reivindicaciones políticas locales no puede proyectarse en el aislamiento sino que debe estar inscrita en las experiencias de otras luchas de reivindicación política local por muy distantes que parezcan, y posicionarse en el futuro inmediato en la red de solidaridad internacional para la formulación de proyectos y propuestas en foros de diversos alcances territoriales, dentro y fuera del país, que tengan en común la construcción de ciudadanía.

<sup>24</sup> Un ataque local no deberá tener sentido ni legitimidad si no va dirigido contra el elemento que, al saltar, permitirá la ruptura total de la cadena: acción local pues, pero que por la elección de su emplazamiento actuará, y radicalmente, sobre el todo. Foucault, M. 1973.

<sup>25</sup> Croce, B. 1971, pág. 41.



Pero sobre todo, en el reconocimiento propio de que la continuidad de la dominación tradicional está dada por el patrimonialismo y clientelismo a través de estructuras corporativas que persisten y se ajustan a las nuevas instituciones formales, sean políticas o normativas. Ello, toda vez que "lo tradicional" no se concibe en condiciones estáticas sino dentro de una fusión compleja de componentes que resisten, a través de diversas mutaciones, a romper con un pasado que ha subsidiado su orden.

Desde esta mirada, se considera que en las coyunturas políticas contemporáneas que observamos en la capital del estado de Oaxaca, saltan a la superficie una serie de contradicciones sociales configuradas en una forma de dominación hilvanada en el largo plazo, con reminiscencias ancladas en el encuentro colonial, en los sucesivos momentos de integración nacional, así como de inclusión y relativo aislamiento al sistema de acumulación capitalista.

Si bien la respuesta busca el entendimiento de problemas políticos actuales en el ámbito local, su explicación remite a las sedimentaciones en las relaciones de poder constituidas en el transcurso de la historia. No se trata de nombrar el pasado como un fin en sí mismo, sino seguir la lógica de que la historia se mueve hacia adelante y que la comprensión misma de los acontecimientos históricos es posible "solamente cuando su telos se nos hace presente".<sup>26</sup>

Así, el pasado se convierte en una profecía al revés y se muestra como una preparación de significados para el futuro; de significados que se configuran en grandes fracasos colectivos ante las luchas insaciables por la utilidad y el poder de unos cuantos, que al proyectarse dan cuenta de futuras desilusiones, pero también permiten identificar algunas posibilidades de acción innovadora.

## Bibliografía

Aziz, N.

1996 *México: una agenda para fin de siglo*. La jornada, CIICH/UNAM, México.

Bailón Corres, J.

2002 *Pueblos indios, elites y territorio*. El Colegio de México. Tesis de Doctorado, México.

Basañez, Miguel (Coord)

1987 *La composición del poder en Oaxaca*. INAP, México.

Baudrillard, J.

2001 *Olvidar a Foucault*. Pretextos, España.

Bautista, Eduardo

2004 "Descentralización y federalismo. Una aproximación al modelo de democracia de Arend Lijphart desde

la experiencia mexicana", en: Revista Veredas, octubre-diciembre. UAM- Xochimilco, México.

Carmagnani, Marcello

1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca*. FCE. México.

Croce, B.

1971 *La historia como hazaña de la libertad*. FCE. México.

Dalton, Margarita

1997 *Oaxaca, textos de su historia*. Cuatro volúmenes. Gobierno del Estado de Oaxaca, Instituto Mora, México.

Díaz Montes, F.

1992 *Los municipios: la disputa por el poder local en Oaxaca*. UABJO-Gobierno del estado de Oaxaca. México.

FLACMA

2003 *Agenda del Municipio Latinoamericano: Visión y Misión de los Gobiernos Locales*. Federación Latinoamericana de Ciudades, Municipios y Asociaciones de Gobiernos Locales, Cartagena, Colombia.

Fox, Jonathan

2002 "La relación recíproca entre la participación ciudadana y la rendición de cuentas: la experiencia de los Fondos Municipales en el México Rural", en: *Política y Gobierno*. Vol. IX, Núm. 3. Primer semestre. CIDE, México.

Foucault, M.

1973 *Microfísica del poder*. La piqueta, España.

Human Rights Watch

1997 *Informe: Deberes Incumplidos: Responsabilidad oficial por la violencia rural en México*. <http://hrw.org/spanish/informes/1997/deberes4.html>

López Monjardín, A.

1986 *La lucha por los ayuntamientos, una utopía viable*. Siglo XXI, México.

Löwith, K.

1973 *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Aguilar. Madrid, España.

Martínez Vázquez, V.

1989 *Movimiento popular y política en Oaxaca (1968-1986)*. CNCA, México.

Michels, R.

1973 *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.

<sup>26</sup> Löwith, K. 1973, pág. 12.



Merino, M.

- 1995 *En busca de la democracia municipal*. El Colegio de México.

Montes García, O.

- 1998 *Etnicidad y poder: el caso de los empresarios criollos en una sociedad colonial*. Tesis de doctorado en antropología. UNAM, México.

Sánchez Silva, C.

- 1998 *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca poscolonial, 1786- 1860*. FOESCA, IOC, UABJO, Oaxaca.

Suárez Fariás, F.

- 1991 *Elite, tecnocracia y movilidad política en México*. LIAM Xochimilco, México.

Valadés, Diego

- 2004 "Reflexiones sobre el federalismo mexicano", en: *Este país*, núm. 157, abril. México.

Velásquez, M. C.

- 2000 *El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. IEEO, México.

Ward, Meter

- 1998 "De clientelismo a tecnocracia: cambios recientes en la gestión municipal en México", en: *Política y Gobierno*, Vol. V, núm. 1, primer semestre, México.

Waterbury, R.

- 1998 "Campesinos no revolucionarios: Oaxaca comparada con Morelos en la revolución mexicana", en: M. Dalton (comp.) *Oaxaca, textos de su historia*. Instituto Mora, Gobierno de Oaxaca, México.

Weber, Max

- 1992 *Economía y sociedad*. FCE, México.

Zafra, Gloria

- 2002 *Organización popular y oposición empresarial. Manifestaciones de la acción colectiva en Oaxaca*. Plaza y Valdes- UABJO, México.

Zermeno, S.

- 1996 *La sociedad derrotada*. Siglo XXI, México.

Zabludovsky, G.

- 1993 *Patrimonialismo y modernización*. FCE, México.

Ziccardi, A.

- 1996 *La tarea de gobernar: gobiernos locales y demandas ciudadanas*. IISUNAM, Porrúa, México.

### Periódicos y Revistas consultadas

Noticias de Oaxaca.

El imparcial de Oaxaca.

En marcha. Revista sobre municipios de Oaxaca.

Guchachi Reza. Revista del ayuntamiento de Juchitán.

La Jornada.

El Universal.

Proceso.

### Ponencias

Galindo Noriega, Ramón. Presidente de la Comisión de Fortalecimiento del Federalismo del Congreso Federal. *Proyecto de Reforma Constitucional Federalista*. Mesa de análisis de la Reforma Municipal en Oaxaca. EDUCA, CESEM. 28 de julio de 2005.

Juan Martínez, Víctor. *La situación de la Ley Municipal en el Estado de Oaxaca*. Mesa de análisis de la Reforma Municipal en Oaxaca. EDUCA, CESEM. 28 de julio de 2005.

### Entrevistas realizadas

Alberto Rodríguez. Ex presidente municipal de la ciudad de Oaxaca. 8/09/2004.

Arturo Castellanos. Ex síndico municipal de la ciudad de Oaxaca. 6/09/2004.

Roberto López Rosado. Dirigente de la Coordinadora de Pueblos de la COCEI. 02/2005.

Rogelia González. Dirigente municipal del PRD en Juchitán. 08/2005.

Cesar Pineda. Dirigente fundador de la COCEI. 08/2005.





↑ En San Pedro Xicayán, Oaxaca.



## ¿Amor entre liberales? La relación entre Porfirio Díaz y Juana Cata Romero en la telenovela "El vuelo del águila"

Francie R. Chassen López\*

### Introducción

Una joven y delicada belleza, con cintas rojas y doradas trenzadas en su cabellera, que hacían juego con las flores rojas y doradas bordadas en su huipil (blusa corta) de terciopelo, con una canasta de listones en su brazo: tal es la primera imagen de Televisa de Juana Catarina Romero. Salma Hayek tiene perfectamente asignado el papel, siendo ella misma una vivaz y diminuta istmeña. El gallardo y joven capitán Porfirio Díaz (interpretado por Humberto Zurita) queda cautivado desde que la vio por primera vez en la plaza de Tehuantepec. Sólo dos escenas después, cuando ellos apenas han intercambiado dos frases, Juana Cata entra sigilosamente en la noche en el dormitorio de Porfirio, sin ser anunciada. Ella se desviste cuando se acerca a la cama del sorprendido pero contento comandante liberal de Tehuantepec.

Así es como la telenovela "El vuelo del águila" (de 1994) representó los orígenes de la relación entre Juana Catarina Romero y Porfirio Díaz. Mientras que la actuación deja mucho qué desear, esta descripción y las escenas que siguen, proporcionan un rico material para la interpretación y el análisis de las representaciones de mujeres en la formación del Estado en el siglo XIX. De hecho, habiendo titulado primero este artículo, "Amor entre liberales", ahora me pregunto si no

debió haber sido "Amor entre neoliberales". Como esta telenovela muestra numerosos estereotipos de género, etnicidad y clase, revela tanto acerca del México de los años 90 del siglo XX, como de los años 50 del siglo XIX.

Siendo una joven analfabeta de 21 años que vendía cigarrillos, Juana Catarina Romero (1837-1915) conoció por primera vez al capitán de 28 años Porfirio Díaz, en 1858, durante los primeros días de la Guerra de Reforma (1858-1860). La tradición oral los une románticamente, aunque no ha aparecido ninguna evidencia concreta de esta relación. No obstante, la vida de Juana Cata ha sido tema de mitos y leyendas durante más de un siglo. Algunos creían que era hechicera. Muchos afirmaban que el origen de su riqueza era el oro que el general Remigio Toledo había enterrado o una fortuna que le había dado Porfirio Díaz.<sup>1</sup>

\* Departamento de Historia, Universidad de Kentucky

<sup>1</sup> César Rojas Pétriz, "Una tehuana de historia y leyenda", editorial en *Da'ani Beedxe* Cerro del Tigre, No. 7 (1993), 7; Miguel Covarrubias, *Mexico South* (Nueva York: Alfred Knopf, 1946), 149. Remigio Toledo (el amante de Juana Cata a mediados de los años 60 del siglo XIX) era un general liberal que se pasó al ejército imperial de Maximiliano. Después fue asesinado durante la fallida rebelión de la Noria de Díaz. Todo el mundo en Tehuantepec, especialmente los taxistas tiene una historia que contar acerca de Juana Cata.



En realidad, esta mujer de la clase trabajadora arriesgó su vida como una espía de los liberales durante la Guerra de Reforma. Ella traspasó los límites establecidos para las mujeres del siglo XIX, incluso para las audaces e industriosas istmeñas. Nunca se casó ni tuvo hijos. Se convirtió en los años 90 del siglo XIX en la fuerza económica y política más poderosa, la más rica comerciante y productora de azúcar del Istmo, la cacica modernizadora de Tehuantepec. Este fue un logro extraordinario, seis décadas antes de que las mujeres alcanzaran el voto o pudieran ocupar un cargo. Puesto que las mujeres influyentes rara vez son reconocidas por sus méritos personales, muchos atribúan su éxito a su belleza y a sus relaciones con hombres poderosos (Díaz y Remigio Toledo). Sin embargo, como lo he mostrado anteriormente, Juana Catarina Romero adquirió poder económico y político por derecho propio.<sup>2</sup>

No obstante, "El vuelo del águila" no solamente no reconoce su contribución a la historia de México, sino que también reduce su papel a un simple flirteo sexual con Díaz. Escrita por el muy conocido historiador de la Ciudad de México Enrique Krauze,<sup>3</sup> una de las figuras principales en la revisión neoliberal de la historia, en colaboración con Fausto Zerón Medina y bajo la dirección del maestro mexicano de las telenovelas históricas, Ernesto Alonso, la telenovela exhibe todos los estereotipos de género, etnicidad y clase comunes a los intelectuales mestizos del centro de México.

Discutiendo acerca del género en el contexto de la "comunidad imaginada", Mary Louise Pratt comentó que "Las mujeres habitantes de naciones nunca fueron imaginadas ni invitadas a imaginarse ellas mismas como parte de la hermandad horizontal". Las mujeres habían desempeñado un importante papel en la lucha por la independencia, desde las mujeres de elite como Josefa Ortiz de Domínguez hasta mujeres de las clases trabajadoras: enfermeras, cocineras y espías. Sin embargo, esta participación fue posteriormente minimizada para destacar la domesticidad, puesto que las mujeres eran apreciadas como madres y esposas. Consideradas legalmente como menores, las mujeres no eran dignas ni capaces de lograr los derechos inherentes a la ciudadanía. Tal como lo notó Cynthia Enloe, "el nacionalismo ha provenido típicamente de la memoria masculinizada, de la humillación masculinizada y de la esperanza masculinizada".<sup>4</sup>

Puesto que la acción histórica es considerada como masculina, a las mujeres sistemáticamente se les ha negado su papel en la historia. "las mujeres son consideradas típicamente como las portadoras de la nación, pero se les niega cualquier relación directa con la acción de la nación" recalcó Anne McClintock. Su acción es indirecta, solamente ejercida a través de los hombres con los cuales están unidas como hijas, esposas y madres. Igual que en

el caso de la Independencia, tras la Revolución Mexicana, la participación esencial de las mujeres en esa epopeya nacional también fue borrada.<sup>5</sup>

Por consiguiente, "los poderosos discursos sobre la nación, relacionan a las mujeres y a los hombres a la nación de maneras sumamente condicionadas por el género, fracturadas simultáneamente por complejas relaciones de sexualidad". Como Sarah Radcliffe y Sallie Eastwood notaron: Siendo definidas las mujeres como seres sexuales, su comportamiento podría poner en peligro el honor y la reputación de toda una familia. Cuando el Estado nacional se volvió más fuerte y luchaba por alcanzar el "orden y progreso", así también demandaba orden en la sociedad y en la casa: una casa ordenada llevaría a una ordenada y progresiva nación. Este intento incluía el esfuerzo por controlar los cuerpos, especialmente los cuerpos de las mujeres. Así pues, las representaciones de los cuerpos masculinos y femeninos se convierten en lugares significativos "para la expresión y reproducción de identidades nacionales específicas".<sup>6</sup>

McClintock calificó esta manipulación de la historia con respecto a las mujeres como "contención de género, la contención del poder de género".<sup>7</sup> El cuerpo de Juana Cata se vuelve un lugar de conflicto en la telenovela en una doble manipulación, en la cual su actividad política es disminuida y su nuevo papel como agresor sexual es puesto en primer plano. La sexualidad desenfrenada en hombres o mujeres, tal como la que muestra Juana Cata en la telenovela, es vista como un signo de desorden por los liberales, ya sean del siglo XIX o del siglo XX.

El proceso de formación del Estado incluye la formación de una cultura política que naturalice la legitimidad. El

<sup>2</sup> Véase Francie R. Chassen, "Juana Catarina Romero, Cacica Porfiriana: La mujer y el mito". *Acervos* núm. 7 (1998): 10-16, "Juana Cata: empresaria y benefactora". *Acervos* No. 16 (2000): 16-23 y "Juana Catarina Romero: Cacica de Tehuantepec". *Acervos* núm. 19 (2000): 35-44.

<sup>3</sup> Krauze es el autor de una obra que abre nuevos caminos: *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, y de la obra que ganó un premio: *Siglo de Caudillos, Biografía Política de México, 1819-1910*.

<sup>4</sup> Mary Louise Pratt, "Women, Literature, and National Brotherhood", seminario *Women Culture and Politics in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1990), 50-51; Silvia Arrom, *The Women of Mexico City, 1790-1857* (Stanford: Stanford University Press, 1985) 85-86; Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches & Bases Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley: University of California Press, 1990), 44.

<sup>5</sup> Anne McClintock, "No longer in a Future Heaven: Gender, Race and Nationalism". En: Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 90; véase Elizabeth Salas, "The Soldadera in the Mexican Revolution: War and Men's Illusions", en Heather Fowler-Salamini y Mary Kay Vaughan (eds.), *Women of the Mexican Countryside, 1850-1990* (Tucson: University of Arizona Press, 1994), 93.

<sup>6</sup> Sarah Radcliffe y Sallie Westwood, *the Remaking Nation Place, Identity and Policy in Latin America* (Londres: Routledge, 1996), 136-147; Arrom, *The women of Mexico City*, 64-65; McClintock, "No longer in a future Heaven", 89-105.

<sup>7</sup> McClintock, "No longer in a Future Heaven", 89-105.





↑ En San Pedro Xicayán, Oaxaca.

gobierno de la elite masculina está arraigado en esta supuesta supremacía natural sobre aquellos que subordina y por consiguiente depende de poderosas construcciones diferenciadoras. Así, el ejercicio del poder del Estado descansa no solamente en distinciones de género, sino también en distinciones de raza, etnicidad y clase. Puesto que sólo los hombres de la elite personifican la acción histórica: los subordinados, ya sean mujeres o mestizos de la clase trabajadora o especialmente hombres y mujeres indígenas, deben ser desautorizados puesto que podrían ser una amenaza a esta dominación.<sup>8</sup>

En consecuencia, el concepto de McClintock de la contención de género puede ser extendido a una contención general de todos los subordinados en el México del siglo XIX. A causa de las guerras de los años 40 y 60 del siglo XIX, en particular la guerra de castas en Yucatán y la rebelión del Istmo en Tehuantepec, las elites vivían en constante temor a una guerra racial. Ese temor, unido a la acción histórica de las mujeres en la guerra de Independencia o en la de Reforma, ponía en peligro el dominio patriarcal y amenazaba con motines, desorden e incluso emasculación. Así, el discurso del Estado feminizaba, animalizaba e infantilizaba a las mujeres y hombres subordinados. Cuando la formación del Estado avanzó en México durante ese siglo, los mestizos se volvieron cada vez más el símbolo de la nación y nadie personificaba al mexicano moderno mejor que Porfirio Díaz.<sup>9</sup> Así, la representación de Juana Cata y

la relación de él con ella, y con los zapotecos del Istmo, muestra a estos cuerpos como los lugares de conflictos y de los esfuerzos de contención en el proceso de formación del Estado. Pero uno se pregunta, ¿qué significaba esto en 1994 para los ideólogos neoliberales?

### Héroes liberales para el México neoliberal

En 1982, el precio del petróleo que caía en picada, hundió a la nación en una crisis, cuando el gobierno fue incapaz de hacer los pagos de su enorme deuda exterior. El Fondo Monetario Internacional y los Estados Unidos acordaron ayudar a México si éste decretaba cambios estructurales importantes. Los presidentes Miguel de la Madrid (1982-88) y Carlos Salinas de Gortari (1988-94) implementaron las políticas neoliberales de privatización, desregulación y reducción drástica del gasto y la inversión gubernamentales. Esto daba marcha atrás en la política económica de la Revolución de intervención gubernamental directa para estimular la economía, favoreciendo en cambio las políticas neoliberales, que hacían recordar el régimen de Porfirio Díaz.<sup>10</sup> No fue coincidencia, entonces, que Televisa emitiera esta telenovela en 1994. El primero de enero de 1994, entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, la culminación del nuevo modelo liberal de desarrollo de México.

Por consiguiente, ¿qué mejor momento para rehabilitar a Díaz y reinscribirlo en el panteón de los héroes mexicanos como un héroe liberal para el México neoliberal? Junto con Miguel Hidalgo, José María Morelos y Benito Juárez, había sido considerado uno de los más grandes liberales de ese siglo. No obstante, como presidente, sus políticas se volvieron más conservadoras y autoritarias durante los 30 años de su gobierno. No siendo ya el héroe de la intervención francesa, la Revolución Mexicana de 1910 forzó al dictador a exiliarse en Europa. Los revolucionarios victoriosos inmediatamente se pusieron a escribir de nuevo la historia. La revolución de 1910 transformó a Díaz en un gran villano, traidor de Juárez y lo desterró de la tradición liberal revolucionaria. Hizo penitencia en ese purgatorio histórico durante 80 años a pesar de los esfuerzos de unos pocos escritores conservadores y de historiadores oaxaqueños. Pero ahora, el desmantelamiento neoliberal de las políticas e instituciones de la Revolución Mexicana también animó

<sup>8</sup> Ver Elizabeth Dore, "One Step Forward, Two Steps Back: Gender and the State in the Long Nineteenth Century", en: Elizabeth Dore y Maxine Moulyneux, *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America* (Durham: Duke University press, 2000), 7-8; Anne McClintock, "No longer in a Future Heaven", 104. La cita es mencionada por Arrom, *The Women of Mexico City*, 95-96.

<sup>9</sup> Enrique Krauze ve la historia de México en el siglo XIX como la transición de la dominación criolla a la mestiza. Su capítulo sobre Díaz tiene el título de "El ascenso del mestizo" en: *Siglo de caudillos. Biografía Política de México, 1810-1910* (Barcelona: Tusquets Editores, 1994), 191-192.

<sup>10</sup> En realidad las políticas de Díaz no eran completamente liberales, puesto que instituyó el proteccionismo para estimular la industrialización.



a los intelectuales de elite a desafiar las interpretaciones dominantes de la historia.

Por ejemplo, en agosto de 1990, Octavio Paz, que se había vuelto más conservador con los años, y su heredero intelectual, el subdirector de la revista "Vuelta", Enrique Krauze, presentaron una conferencia internacional sobre "El siglo XX: la experiencia de la libertad". Patrocinada por anunciantes empresariales y realizada en los estudios de Televisa, celebraba la economía de mercado libre y la caída del socialismo. Krauze explicó que Carlos Fuentes y Gabriel García Márquez no habían sido invitados porque "los organizadores decidieron no invitar a intelectuales que defienden a las dictaduras comunistas".<sup>11</sup> Una protesta airada siguió a eso y nubló el éxito de la conferencia. No obstante, unos meses más tarde, Octavio Paz recibió el Premio Nobel de literatura.

En 1992, el secretario de Educación Ernesto Zedillo apoyó un cambio en los libros de texto gratuitos para el cuarto, quinto y sexto año de primaria. Estos nuevos textos presentaban el revisionismo histórico apoyado por los neoliberales, reevaluando positivamente el papel histórico de antiguos villanos tales como Agustín de Iturbide, Antonio López de Santa Anna y especialmente Porfirio Díaz. Antiguos héroes fueron hechos a un lado, tales como Jacinto Canek (el héroe indígena maya), el Pípila y Felipe Carrillo Puerto.<sup>12</sup>

Pero, ¿qué tiene mayor significación para hacer avanzar el revisionismo histórico en la imaginación popular que la unión de dos obsesiones nacionales, la historia y las telenovelas, en una telenovela en horas de máxima audiencia sobre la biografía de Porfirio Díaz? Así, en el verano de 1994, la colaboración de Enrique Krauze y Televisa avanzó a una nueva etapa cuando "El vuelo del águila" comenzó a ser transmitida. El momento parecía ser el adecuado para rescatar a Díaz del "purgatorio histórico".<sup>13</sup> Su título, "El vuelo del águila", no era muy sutil que digamos. La vida de Díaz ahora encarnaba el símbolo de la nación, el águila había regresado a su percha en los últimos años del siglo XX. Presentada a las 10 pm todas las noches, tuvo un gran éxito y los espectadores en todo México ávidamente seguían los episodios. Aunque abarcaba toda la vida de Porfirio Díaz, el presente estudio sólo trata de los pocos episodios en los que aparece Juana Cata.

### "Somos iguales, Juana Cata"

Entre 1858 y 1860, el Istmo de Tehuantepec fue uno de los teatros principales de la guerra de Reforma entre los liberales y los conservadores. En marzo de 1858, el capitán liberal Porfirio Díaz fue nombrado "gobernador y comandante militar del Departamento de Tehuantepec con amplios poderes y una fuerza de 160 soldados bajo su mando. Díaz recibió ayuda de la pequeña facción liberal

de Tehuantepec, Fray Mauricio López, Juan Avendaño y Juan Calvo, y de vecinos del cercano Juchitán y San Blas Atempa. Los conservadores Patricios, con 500 hombres armados, tenían su bastión en Tehuantepec.<sup>14</sup>

Durante la guerra de Reforma, la humilde familia Romero torcía puros y cigarrillos en su casa, los cuales Juana vendía en el mercado local y en el cuartel (así es como ella aprendió a hablar español). Nadie en esa familia, que hablaba zapoteco, tenía alguna instrucción, y Juana Cata sólo aprendió a leer y escribir cuando era adulta. Ella vendía sus cigarrillos a los soldados emplazados en el convento de Santo Domingo, que había sido convertido en cuartel. De baja estatura, Juana Cata no era considerada hermosa en el sentido convencional, pero era muy popular entre los soldados, con quienes jugaba a las cartas y a los dados. Trató con numerosos liberales, entre ellos Porfirio Díaz, Juan Avendaño y Remigio Toledo y pronto se volvió una inapreciable fuente de información para ellos. Esta "policía secreta" les dio ventaja a los liberales en las batallas de Las Jícaras (abril de 1858), Mixtequilla (junio de 1858) y Santa María Reu (noviembre de 1859). Aunque en enero de 1860 Díaz fue transferido fuera de Tehuantepec, Juana Cata Romero siguió colaborando con la lucha de los liberales en ese lugar. Este fue el origen de la larga amistad entre Porfirio Díaz y Juana C. Romero, los cuales todavía tenían correspondencia durante el exilio de la familia Díaz en Europa.<sup>15</sup>

En "El vuelo del águila", los cigarrillos que torcía su familia se convierten en hermosos listones que ella vende cuando

<sup>11</sup> Ellos eran Televisa, Pedro Domecq, Benson & Hedges, IBM y Petróleos Mexicanos, José Agustín, *Tragicomedia mexicana 3. La vida en México de 1982 a 1994* (México D.F.: Editorial Planeta, 1998), 264-266.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 256-257.

<sup>13</sup> Acerca de las telenovelas, véase Christine Gledhill, "Genre and Gender: The Case of Soap Opera" en Stuart Hall (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (Londres: Sage Publications, 1998), 337-384; Laura Podalsky, "Disjoined Frames: Melodrama, Nationalism, and Representation in 1940s Mexico", en: *Studies in Latin America Popular Culture* 12 (1993). Así Thomas Benjamin describió el lugar de Díaz, según los historiadores, en la historiografía mexicana de la Revolución, en: *Mexico's Great Revolution as Memory, Myth and History* (Austin: University of Texas Press, 2000), 43.

<sup>14</sup> Ver Ricardo López Gurrión, *Elémérides istmeñas* (San Luis Potosí: 1982), segunda edición, 84-91; Jorge Fernando Iturrigarra, *Historia de Oaxaca Vol. II 1855-1861* (Oaxaca: Gobierno del Estado, 1982), facsímil de la edición de 1939, 65-66. Miguel Covarrubias informó que Patricio, que significa el nombre Patricio o patricio y que era probablemente un juego de ambas palabras, venía del nombre del santo patrono del grupo de católicos irlandeses que desertaron del ejército invasor norteamericano en la guerra entre México y los Estados Unidos y se unieron a los católicos mexicanos "para hacer una guerra santa contra los liberales", *Mexico South*, 225. José C. Valadés, *El Porfirismo Historia de un régimen Vol. I "El nacimiento (1876-84)"* (México, D. F.: Editorial Offset, 1983), I: 77-78.

<sup>15</sup> Rojas Pétriz, "La joven Juana Cata en la Guerra de la Reforma", en: *Da'ani Beedxe*, 12-13. Rojas Pétriz, "Juana Cata Romero", 10; Miguel Ríos, *Tehuantepec (historia, tradición y leyenda)*, México, D. F.: 1948), 97-99. Díaz no la menciona en absoluto en sus *Memorias*; Rojas Pétriz, "La joven Juana Cata", 12-13; López Gurrión, *Elémérides Istmeñas*, 86-91. Don César Rojas Pétriz amablemente me mostró una copia de una nota de Porfirio Díaz a Juana C. Romero, con fecha del 2 de octubre de 1912, en la que le agradecía haberse acordado de su cumpleaños. Véase también "Juana C. Romero", 9.



camina alrededor de la plaza de la ciudad. Sus actividades de espionaje se reducen a simples chismes cuando ella vende sus mercancías. El ayudante de campo de Díaz más de una vez le advierte que se dice que Juana Cata era una bruja, que hablaba con los nahuales en las montañas y que hechizaba a los hombres. De este modo, sus importantes papeles económicos y políticos son "feminizados", transformados en ocupaciones femeninas intrascendentes y cualquier poder que ella pudiera ejercer también es atribuido a una figura masculina, ya sea Díaz o el mismo demonio.

Sin embargo, "El vuelo" envía mensajes mezclados de género. En la escena donde a Díaz le presentan a Juana Cata, Juan Avendaño le dice que ella es una excelente jugadora de billar. Según el viajero francés Charles Brasseur, sólo una mujer, la misteriosa Didjazá (la cual se supone que era Juana Cata) se atrevía a entrar al espacio público de la cantina, "audazmente desafiándolos a jugar billar, un juego que ella jugaba con incomparable habilidad y tacto".<sup>16</sup> Pero significativamente la habilidad de Juana Cata en el billar es desconectada del hecho de que el salón de billar era el lugar de encuentro de los liberales.

Durante aquellos años de incertidumbre y confusión política, Juana Cata supuestamente llevaba una pistola en el cinto, una necesidad para una espía de los liberales en tiempos de guerra, si es que no era una sabia precaución para una joven mujer comerciante en tiempos de paz, cuando estaba extendido el bandidaje. Sorprendentemente, esta picante característica no fue incluida para excitar a la audiencia televisiva, tal vez porque su papel político en la telenovela se debía a sus vínculos con los hombres de poder. Evidentemente, llevar pistola era un rasgo demasiado masculino y peligroso para la Juana Cata feminizada y sexualizada que nos presenta Televisa.

El papel de Porfirio Díaz refuerza los valores familiares apoyados por el neoliberalismo. Pese a que coquetea con otras istmeñas, él es descrito en toda la telenovela como un fuerte hombre de familia. En realidad, Porfirio finalmente adoptó el papel de ser el que mantenía a su familia, aprendiendo varios oficios, entre ellos, el de carpintero, zapatero y armero para sostener a su familia después de que murió su padre. Estas escenas de familia agregan el carácter melodramático, que es tan esencial para el género de telenovela, especialmente el conflicto entre los hermanos y la muerte de su madre. Así, mientras que Juana Cata es todo menos maternal, Porfirio aparece como el buen hombre de familia (paternal y severo ante los campesinos indígenas) que pronto será como el padre de la nación en los siguientes episodios.

"El vuelo del águila" representa a Juana Cata no sólo como una ilusión pasajera sino también como la iniciadora sexual de la aventura. Sin embargo, cuando Juana Cata le da a

Porfirio consejos políticos, en vez de proporcionarle información esencial acerca de la región, Hayek sólo repite como un loro el proverbio que Díaz frecuentemente dice: "divide y vencerás". Esto también muestra una desconfianza estereotipada de la tehuana hacia los juchitecos, manifestando la rivalidad entre estas dos ciudades. Irónicamente, en una escena de alcoba después de que ella ha dado tal consejo, él le dice que como realistas, "somos iguales, Juana Cata". Dada la subordinación económica de las mujeres en el siglo XIX, además de las ideologías dominantes de género, Juana Cata probablemente le habría dado una bofetada a él por un insulto semejante.

### Divide y vencerás: etnicidad y raza

La descripción de la gente zapoteca del Istmo, especialmente de la de Tehuantepec y Juchitán, en "El vuelo del águila", huele a la representación colonialista de los pueblos indígenas de México como el "nativo diferente". Hay una larga tradición de la exotización de los zapotecos del Istmo, especialmente de las mujeres, que comienza desde el siglo XVI, pasando por viajeros del siglo XIX tales como Charles Brasseur y Desiré Charnay, Diego Rivera y Frida Kahlo en los años 20 del siglo XX, Verónica Bennholdt-Thompson en los años 80 y Clarissa Pinkula Estés y Enrique Krauze y Televisa en los años 90.

En su investigación de las "representaciones de los "forasteros" acerca de las mujeres zapotecas del Istmo", Howard Campbell y Susanne Green detectaron que "no siendo monolíticas, (estas representaciones) han tendido a reproducir un discurso común que destaca la fuerza de las mujeres, la indomable sexualidad y el exotismo. Las istmeñas son comúnmente exotizadas como "mujeres salvajes" y Amazonas por los forasteros, ya sean mexicanos o extranjeros. Como con todas las representaciones racistas, esto no solamente degrada al acusado sino que regresa como un halago y una autorización al acusador, naturalizando la superioridad de él o ella."<sup>17</sup>

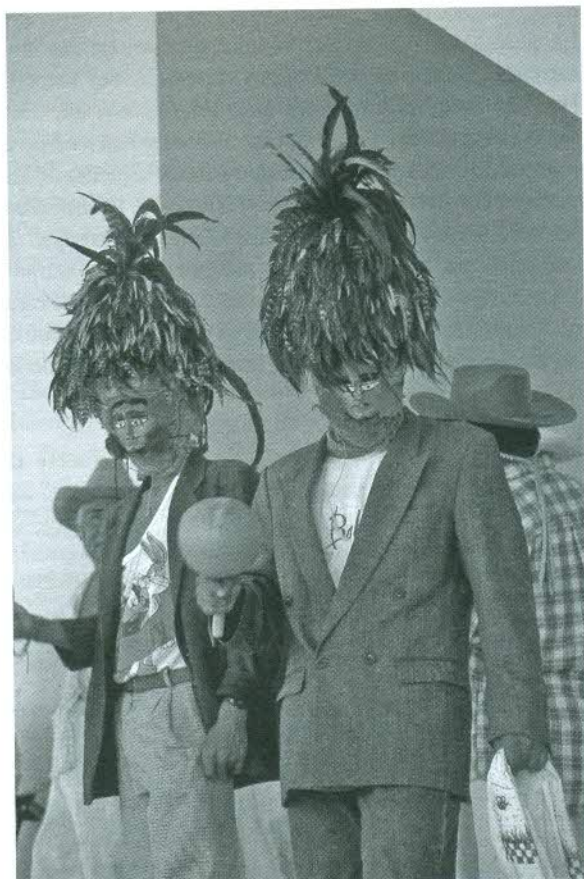
Los relatos de viajeros han recalcado no solamente la sensualidad y la "inmoralidad" sino también la fuerza de

<sup>16</sup> Brasseur, *Viaje por el Istmo de Tehuantepec* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984), 158-159. Ella muestra algún comportamiento masculino para chocar a la audiencia televisiva. Por ejemplo, es representada fumando puros, lo cual no sería un pasatiempo de una dama en los años 90, aunque es comprensible, dada su ocupación. Pero puesto que tal información fue omitida en la telenovela, los puros simplemente señalan un rasgo masculino contrario a la imagen de los liberales acerca de la feminidad.

<sup>17</sup> Howard Campbell y Susanne Green, "A History of Representation of Isthmus Zapotec Women", en: *Identities* 3:1-2 (1996), 156-158. El racismo es, según la definición clásica de Albert Memmi, "La atribución, generalizada y definitiva, de valores a diferencias reales o imaginarias, en beneficio del acusador y a expensa de su víctima, para justificar el privilegio o la agresión de aquél", citado por Ella Shohat y Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism Multiculturalism and the Media*, (Londres: Routledge, 1994), 18. Campbell y Green en verdad hacen una distinción entre la representación mexicana, tal como la de Kahlo y Rivera, contrastándola con otras descripciones más colonialistas.



los grandes e imponentes cuerpos de las istmeñas. Ellos se han maravillado ante la habilidad económica de estas mujeres que han controlado históricamente el mercado local y han imaginado que el Istmo es un "matriarcado".<sup>18</sup> Pero si bien "El vuelo" presenta a Juana Cata como la exótica agresora sexual zapoteca, omite incluso insinuar el mito del matriarcado de las istmeñas o de los grandes y poderosos cuerpos de las istmeñas. La Juana Cata de Televisa es diminuta e infantil, parte de una cultura rebelde e inferior que necesita ser dominada por los superiores dirigentes mestizos hombres. Esta representación del género de civilización contra barbarie, claramente cae en la categoría de una representación colonialista. Presenta el deseo liberal del siglo XIX, así como el neoliberal del siglo XX de civilizar a los otros rebeldes, en este caso a los zapotecos del Istmo. De este modo, los habitantes zapotecos de las ciudades de Tehuantepec y Juchitán requieren la guía de los líderes mestizos. Especialmente inquietante si proviene de la pluma de un historiador del México del siglo XIX, es la reducción de la guerra de Reforma en el Istmo de Tehuantepec, de la lucha entre los liberales y los patricios conservadores, a un infantil y casi salvaje conflicto entre poblados. Mostrada como una vieja contienda no ideológica entre los tehuanos y los juchitecos, el severo padre Díaz trata a ambos bandos como niños y los hace pelear a unos contra otros.



†† Baile de los Tejorones, Sn. P. Xicayán, 2000.

Es de conocimiento común que desde el periodo colonial los poblados oaxaqueños han luchado entre ellos por parcelas de tierra, límites y señales de límites, derechos sobre el agua y por el daño causado por el ganado de los vecinos. Puesto que faltan dolorosamente estudios cuantitativos y cualitativos, las interpretaciones de las luchas entre poblados varían enormemente. Rodolfo Pastor y Ángeles Romero atribuyen los conflictos a la presión combinada del crecimiento demográfico y a la expansión de la agricultura comercial, mientras que Philip Dennis afirma que la gente de los pueblos se involucra en esta clase de conflictos para preservar y reforzar su cohesión interna ante el enemigo externo. Desafortunadamente, los investigadores frecuentemente han empleado adjetivos cargados de valores cuando tratan con este frustrante problema analítico.<sup>19</sup>

Similares a las descripciones de los conflictos familiares en Appalachia, los conflictos entre poblados en Oaxaca han sido caracterizados como la consecuencia de la ignorancia, pobreza y el comportamiento anárquico e incivilizado de gente violenta o anormal. Refiriéndose a las descripciones negativas de la gente de Appalachia, Dwight Billings y Kathleen Blee criticaron la utilización de "términos primitivos y animalísticos comunes a los géneros coloniales". Representaciones similares aparecen en discusiones acerca de Oaxaca: desde la denuncia de Juan Ximénez en el siglo XVI de los "peleoneros" y "canibales" ixtepejanos, hasta la más reciente referencia de Paul Garner acerca de las "atávicas disputas territoriales".<sup>20</sup> Así, la descripción de Televisa del conflicto se une a esta larga línea de estereotipos de los pueblos indígenas.

<sup>18</sup> Ver la destrucción de esta imagen por las mismas mujeres zapotecas que presenta Obdulia Ruiz Campbell, "Representations of Isthmus Women: A Zapotec Women's Point of View" en: Howard Leigh Binford, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (eds.) *Zapotec Struggles. Histories, Politics and Representation from Juchitán, Oaxaca* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1993), 137-142 y Edaena Saynes-Vásquez, "Galán Pa dxandí. That Would Be Great if it Were True": Zapotec Women's comment on their Role in Society", en: *Identities* 3: 1-2 (1996): 183-204. Campbell y Green, "A History", 165-170.

<sup>19</sup> Ronald Spores incluye una lista más grande de fuentes de conflicto en *The Mixtec Kings and Their People* (Norman: University of Oklahoma Press, 1967), 220. Rodolfo Pastor, entrevista 10 de febrero de 1986; Rodolfo Pastor, *Campesinos y reforma: La Mixteca 1700-1856* (México D.F.: El Colegio de México, 1987), 189-190; Ángeles Romero Frizzi, "Época Colonial (1519-1785)", en: Leticia Reina (Coordinador) *Historia de la cuestión agraria mexicana Estado de Oaxaca. Vol.1.* (México D.F. Juan Pablos editor y otros, 1988), 173-178; Philip Dennis, "Inter-village Conflict and the Origin of the State", en: Aubrey Williams (ed.) *Social, Political and Economic Life in Contemporary Oaxaca* (Nashville: Vanderbilt University Publications in Anthropology, 1979), 53, e *Inter-village Conflict in Oaxaca* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), 11, 67, 141, 179-180.

<sup>20</sup> Dwight B. Billings y Kathleen M. Blee, "Where the Sun Set Crimson and the Moon Rose Red: Writing Appalachia and the Kentucky Mountain Feuds", en: *Southern cultures* 2: 3-4 (1996), 338; Paul Garner, "Constitutionalist Reconstruction in Oaxaca, 1915-1920", en: Will Pansters y Arij Ouweneel (eds.) *Region, State and Capitalism in Mexico Nineteenth and Twentieth Centuries* (Amsterdam: CEDLA Center for Latin American Research and Documentation, 1989), 80; ver también Pastor, *Campesinos y Reforma*, 189. Michael Kearney también ve las disputas de los serranos como irracionales en: *The Winds of Ixtepeji: World View and Society in a Zapotec Town* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1972).



No obstante, a las violentas disputas entre los pueblos de Oaxaca no se les puede encontrar una explicación convincente por medio de explicaciones esencialistas y no históricas. La telenovela no establece diferencias ideológicas y presenta sólo riñas sin sentido entre los pueblos zapotecos.<sup>21</sup> De esta manera, los pueblos indígenas del Istmo son animalizados inmediatamente (frecuentemente luchando violentamente entre ellos mismos) e infantilizados, presentados como peones en una confrontación más grande entre los "superiores" constructores mestizos de la nación en el México Central.

### Juana Cata Romero: Transformando los cigarrillos en listones

Como lo recalcamos anteriormente, la ocupación de Juana Cata es cambiada de una pobre vendedora de cigarrillos a una de listones. Salma Hayek está bañada en la costosa joyería de filigrana de oro, propia de las istmeñas, pero lo cual habría estado lejos de las posibilidades de la familia Romero en 1858. Así, su posición en la clase trabajadora es oscurecida en favor de la espléndida vestimenta. Hayek casi siempre aparece vendiendo sus mercancías en la plaza del mercado vestida de gala. Incluso si ella hubiera podido costearse eso, una vendedora de cigarrillos difícilmente usaría un vestido de gala como ropa de trabajo. Pero incluso esta discusión es cuestionable, puesto que el vestido de istmeña que llevan las tehuanas de Televisa no existía hasta los años 30 del siglo XX. De hecho, Juana Cata fue la responsable de la transformación del atavío de las tehuanas.

Los libros de apuntes y las descripciones de viajes han descrito el vestido de las tehuanas a mediados del siglo XIX. En 1859, Charles Brasseur de Bourbourg, un abate francés, se maravilló con el esplendor tropical de la región. Describió a una misteriosa mujer joven de la cual algunos creían que era una "hechicera", que "llevaba una falda rayada de color verde claro, una pieza de tela envuelta simplemente alrededor de su cuerpo, que llegaba un poco por encima de su tobillo; un huipil de brillante malla de seda roja con bordado de oro" y su cabello estaba "trenzado con largas cintas azules". La conoció a ella como la Didjázá, la zapoteca.<sup>22</sup> Nosotros probablemente nunca sabremos si ella era Juana Cata, como muchos creen, pero el fragmento no nos deja dudas de que las amplias faldas que el día de hoy asociamos con el traje de tehuana y que es llevado por Hayek en la telenovela todavía no estaban en uso. A mediados del siglo XIX, las tehuanas llevaban enaguas de enredo, tal como lo describe Brasseur, "una pieza de tela envuelta simplemente alrededor de su cuerpo".<sup>23</sup>

En los años de finales del siglo XIX, Juana Cata viajó extensamente por Inglaterra, Alemania, Austria y Francia para explorar las posibilidades de importar nuevos textiles.

Importando muselina, brocado, terciopelo, seda y flecos de oro en el Istmo, ella aplicó su creciente conocimiento de la moda europea para transformar el vestido de las tehuanas.<sup>24</sup> Fueron utilizadas nuevas clases de textiles, tales como el terciopelo, y las faldas se volvieron más grandes y más amplias. En Manchester, ella ordenó la producción de huipiles de muselina basados en sus propios diseños y colores. En Austria, encontró mallas hechas de seda para los huipiles más grandes, fajas ribeteadas de seda y el fleco de oro que pronto se volvió un elemento integral del vestido de gala para ocasiones especiales.<sup>25</sup>

Durante las guerras entre liberales y conservadores en el siglo XIX, los partidarios de los primeros usaban listones y adornos rojos, y los de los últimos usaban verdes.<sup>26</sup> Mientras que Brasseur describe a la Didjázá llevando cintas azules en su cabello, la Juana Cata de Televisa lleva listones rojos y amarillos en sus trenzas. Así, la telenovela se asegura de que sus cintas sean del color apropiado e incluso la pone a venderlas. Porfirio Díaz, así, puede reconocerla como "una de las nuestras". Pero uno se pregunta ¿cómo podría esa ocupación costear alguna vez esa fastuosa joyería de oro? Incluso así, esta exóticamente vestida (o desvestida) agresora sexual indígena zapoteca es fácilmente dejada atrás cuando Díaz es transferido fuera del Istmo en enero de 1860. Entonces ella desaparece de la telenovela.

<sup>21</sup> Para un análisis de los conflictos entre poblados, ver capítulo 9 de mi libro *From Liberal to Revolutionary Oaxaca: The View from the South, Mexico 1867-1911* (University Park: Penn State University Press, 2004).

<sup>22</sup> Charles Brasseur vino primero a México en 1834, ver *Viaje*, 7, 158-161, 175ff. La primera edición francesa de este relato de viaje fue publicada en 1861, ver Covarrubias, *Mexico South*, 226. Tal es la premisa de la reciente novela histórica y biográfica de la vida de Juana Cata escrita por María de los Ángeles Cajigas Rosaldo, *La Didjázá la Zapoteca* (México D.F.: fotolitográfica Hernández, 1994). En su reciente estudio de Porfirio Díaz y de su familia en el exilio, Carlos Tello Díaz también se refiere a Juana Catalina (sic) Romero como una "hechicera", ver *El exilio Un relato de una familia* (México D.F.: Cal y arena, 1994), 12 ed., 401. Ver Howard Campbell y Susanne Green para un análisis del relato de Brasseur acerca de la "extraña y exótica tehuana" en: "A History of Representations of isthmus Zapotec Women" (*Identities* 3: 1-2, 1996: 159).

<sup>23</sup> Don Federico Mendoza estuvo de acuerdo en que ella llevaba enaguas, una falda que iba pegada a la forma (abrazaba) del cuerpo y dejaba espacio sólo para pasos cortos, "Juana Cata y la leyenda", 18 y "Un chalet", un oratorio, 22 en: Da'ani Beedxe, núm. 7. Krauze reprodujo la historia de Díaz ocultándose debajo de la amplia falda de Juana Cata durante una batalla con los franceses, *Místico de la autoridad Porfirio Díaz* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987), 18.

<sup>24</sup> Según Doña Juana Moreno Romero, bajo la influencia de su bisabuela comenzó a causar impacto el traje de tehuana, las tehuanas no usaban terciopelo ni flequillo de oro y habría un color arriba y otro abajo, por ejemplo verde arriba y negro abajo, entrevista, 7/20/96.

<sup>25</sup> Toledo Morales citado en Rojas Pétiz, "Juana Catarina Romero" 14, Doña Juana Moreno Romero Vda. De Salazar, entrevista, 7/20/96.

<sup>26</sup> Véase el artículo del siglo XIX "Lazos verdes y rojos" en Julia Tuñón, *El álbum de la mujer* (México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Conaculta, 1991), vol. III El siglo XIX (1821-1880), 80-84 y Marcario Mecott Francisco, "¿Por qué los revolucionarios adoptaron el color verde y los reaccionarios el rojo?", en: Da'ani Beedxe núm. 23 (enero y febrero, 1997), 13. Aprecio los comentarios de mi colega Francisco José Ruiz Cervantes sobre este tema.



## Conclusiones

Después de que fueran emitidos estos episodios, una protesta oficial contra "El vuelo del águila", firmada por el presidente municipal y los líderes intelectuales de la Ciudad de Tehuantepec, fue presentada a Televisa en la Ciudad de México, dirigida a la atención especial de Ernesto Alonso. Una copia de la protesta también fue enviada a varios periódicos, estaciones de radio y estaciones de televisión. Los tehuanos estaban decididos a transmitir su protesta a la nación, puesto que la telenovela había "ofendido el honor de la mujer tehuana, las mujeres de Tehuantepec en particular y las mujeres del Istmo en general".<sup>27</sup>

Tal fue el clamor del público con esta protesta, que Televisa se sintió obligada a responder. Su principal conductor de noticieros, Jacobo Zabludowsky, entrevistó al escritor de "El vuelo", Enrique Krauze, el 13 de diciembre de 1994 en su programa de noticias "24 Horas" (en horas de máxima audiencia), visto por millones de personas cada noche. La entrevista supuestamente fue acordada debido al "enorme éxito" de esta telenovela, pero claramente proporcionó el medio para una disculpa pública. Krauze atribuyó el extenso interés en esta telenovela, al hecho de que la historia es "una especie de espejo para el presente, para ver cuánto nos costó construir nuestra nación".<sup>28</sup>

También explicó la historia del proyecto. En realidad, había comenzado tres años antes cuando él y Fausto Zerón Medina y un grupo de jóvenes investigadores empezaron a reunir documentación para escribir una historia ilustrada de México. Esto los llevó a escribir el guión y presentarlo a Ernesto Alonso. Cuando la entrevista estaba terminando, Zabludowsky le preguntó si tenía alguna autocritica acerca de la telenovela (que todavía estaba siendo pasada en ese momento). "Absolutamente" respondió Krauze, en particular "el pecado que cometimos, por decirlo así, en nuestro tratamiento de la persona de Juana Catalina (sic) Romero". Admitió que la habían presentado a ella "sólo como una mujer enamorada de Porfirio Díaz, el amor de Porfirio Díaz, y Juana Catalina Romero es una persona extraordinaria en la historia del sur, el sur de México, especialmente de Tehuantepec". Dijo en conclusión, "por lo menos, ella merece una amplia disculpa de nuestra parte al pueblo de Tehuantepec". También prometió trabajar en la producción de un programa especial o un documental para que esta "ejemplar mujer de Oaxaca" fuera comprendida.<sup>29</sup> Tal programa nunca ha sido emitido e irónicamente, una vez más, omitió mencionar el papel político de ella.

Como una indígena zapoteca de origen humilde, Juana Cata Romero traspasó los límites de las actividades políticas, económicas, sociales y culturales de las mujeres, expandiendo así esos límites. Aún cuando le fueron negados sus derechos civiles, especialmente el derecho de ocupar un

cargo, por la estructura de poder patriarcal, Juana C. Romero después desafió a esas instituciones y se convirtió en la cacica modernizadora, la jefa política informal de Tehuantepec. Así en los años 90 del siglo XX, cuando supuestamente las mujeres eran ciudadanas con todos los derechos y las organizaciones de mujeres eran visibles en todos los niveles de la sociedad, ¿no podríamos esperar ver una representación diferente del papel de las mujeres en la historia en la televisión en horas de máxima audiencia? ¿Por qué en vez de eso presenciamos la repetición de los discursos convencionales sobre el género, la raza, la etnicidad y la clase? ¿Así, de qué manera la representación de Juana Cata en "El vuelo del águila" está de acuerdo con la agenda neoliberal?

Enrique Krauze proporcionó la clave de este dilema en la entrevista con Zabludowsky, cuando comentó que "la historia es una especie de espejo del presente". El presente le había dado una sorpresa muy desagradable al proyecto neoliberal del PRI. En lugar de su apogeo, el año de 1994 puso al descubierto el sombrío fracaso de este modelo de desarrollo. El mismo día que entró en vigor el TLCAN, el primero de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantó en armas en Chiapas. Dirigida directamente en contra del acuerdo comercial, la rebelión expresó las crecientes demandas del México indígena y la lucha de las muchas etnias de México por la autonomía regional.<sup>30</sup>

En marzo, el candidato presidencial del PRI, Luis Donaldo Colosio, fue asesinado a plena luz del día, lo cual puso al descubierto la brutal lucha interna que tenía lugar en el partido gobernante durante ese periodo de supuesta democratización. Unos pocos meses más tarde, José Francisco Ruiz Massieu, Secretario General del partido gobernante (el PRI), fue asesinado. Incluso el monopolio indiscutido de Televisa en la televisión comercial fue amenazado entonces por el surgimiento de un canal comercial advenedizo, la Televisión Azteca, formada en 1993. En diciembre de 1994, sólo tres semanas después de asumir el cargo, el presidente Ernesto Zedillo fue confrontado con una de las más devastadoras crisis financieras del siglo XX.<sup>31</sup> El modelo económico neoliberal, anunciado como el salvador de la economía mexicana, estaba en una profunda crisis.

<sup>27</sup> "La historia no debe distorsionarse", protesta reproducida en *Da'ani Beedxe* núm. 13 septiembre-octubre, 1994, 18-20.

<sup>28</sup> Ver la entrevista del noticiario "24 Horas" reproducida en *Da'ani Beedxe* núm. 14 (noviembre-diciembre, 1994), 15-17.

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

<sup>30</sup> En efecto, el ejército zapatista de Chiapas proclamó que el TLCAN era una "sentencia de muerte para los pueblos indígenas de México", citado en Agustín, 315. Cosa interesante: el EZLN impidió la presencia de reporteros de Televisa en sus conferencias de prensa.

<sup>31</sup> Ver Omar Hernández y Emile Mc Anany, "Cultural Industries in the Free Trade Age: a Look at Mexican Television", en Gilbert Joseph, Anne Rubinstein y Eric Zolov, *Fragments of a Golden Age: The politics of Culture in Mexico since 1940* (Durham: Duke University Press, 2001), 392-393. En 1996 la confrontación entre Televisa y TV Azteca era pública y abierta.





† Nochistlán, Mixteca Alta.

De esta manera, el espejo del presente revelaba un completo desorden. Como reacción ante los cambios estructurales impuestos por los neoliberales, protestaron los ocupantes ilegales urbanos tal como lo habían hecho las mujeres de clase media, los rancheros y granjeros en el Barzón, así como los movimientos indígenas en favor de la autonomía regional. Esto llegó a un punto decisivo con la rebelión zapatista en 1994, que despertó enorme simpatía en todo México. Pero uno de los más movimientos indígenas más duraderos fue el encabezado por la COCEI (una coalición de obreros, campesinos y estudiantes del Istmo) cuya oficina central está precisamente en Juchitán y la cual había sido formada en los años 70. La COCEI realmente ganó el control del gobierno municipal en 1981, siendo el único gobierno municipal socialista en México. Unos pocos años después, el PRI se vio obligado a compartir el poder con la COCEI en el gobierno local. Pocas áreas de México han mantenido tan belicosamente su identidad étnica, costumbres e idioma como en la zona zapoteca del Istmo de Tehuantepec.

Estos grupos rebeldes amenazaban la hegemonía del PRI y de su proyecto neoliberal. Ellos debían urgentemente ser contenidos y desautorizados para que el orden fuera restaurado. Un medio para lograr esto es la representación, por medio de la cual el objeto es apropiado y controlado. Así, como Christine Gledhill lo notó en su estudio de las telenovelas, la representación surge como un "lugar clave" puesto que el "poder de definición es una de las fuentes principales de hegemonía". En sus estudios sobre la formación de estereotipos, Charles Ramírez Berg documentó cómo las minorías son representadas como "irracionales, propensas a la violencia, carentes de refinamiento intelectual, sobresexuadas, moralmente laxas, infantiles y sucias". La perpetuación de estos estereotipos por los medios de difusión masiva en México en 1994 fue un intento de restituir el status quo de antes, representando a los

grupos dominantes, civilizados, como autorizados "naturalmente" y a los grupos marginados como privados del derecho de representación por "razones naturales, biológicas".<sup>32</sup>

Los cuerpos definidos por el género y la raza y su relación con el Estado-nación, se vuelven lugares de conflicto. El mestizo Porfirio Díaz aparece constantemente bien vestido y elegante, con los trajes planchados todos bien abotonados o en un limpio uniforme militar. Él es sereno y controlado, excepto en las escenas amorosas. Uno no puede imaginarse cómo se las pudo haber arreglado para estar tan limpio y bien vestido en medio de la guerra. Es el disciplinado militar y padre, el verdadero líder histórico y ciudadano de México. Juana Cata y los zapotecos son representados como exóticos o excesivamente sexuales y moralmente laxos, o infantiles, ignorantes y propensos a la violencia. Los campesinos zapotecos llevan ropa sucia. Como subordinados, no son dignos de tener el liderazgo o la ciudadanía.

Desafortunadamente, las elites gobernantes no han cambiado mucho de un siglo a otro con respecto a los grupos indígenas rebeldes. Luchando por mantener en este tiempo de crisis, el neoliberal "El vuelo del águila" no quería presentar a una mujer indígena del siglo XIX politizada, llevando una pistola, cuando la comandante Romana del EZLN recibía la atención de la prensa nacional. A la acción histórica de las mujeres y los indígenas zapotecos, que participaron directamente en la formación del Estado en el siglo XIX, se le negaba representación todavía a fines del siglo XX.

(Traducción del inglés a cargo de Mario Brena Pinero)

<sup>32</sup> Stuart Hall señaló que la representación es "una forma de conocimiento racializado de otros", a través de la cual podemos detectar la operación de relaciones desiguales de poder, "The Spectacle of the 'Other'", en: Stuart Hall (ed.) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (Londres: Sage Publications, 1998), 261-262; Gledhill, "Genre and Gender", 358; Charles Ramírez Berg, "Stereotyping in Films in General and of the Hispanic in Particular", en: Clara Rodríguez (ed.) *Latin Looks Images of Latinas and Latinos in the U.S. Media* (Boulder: Westview press, 1997), 111-112.





↑ En San Pedro Xicayán, Oaxaca.



## Guie'xooba', flor sagrada zapoteca y un descubrimiento

### A Guixhuuba, mi hija

Víctor de la Cruz  
CIESAS-Istmo

La primera referencia de la cual tengo noticia de esta flor la da Blas Pablo Reko bajo la entrada "Guia xoba, Guia xoba-roba (jazmín de Tehuantepec. *Beureria formosa*). Es un árbol originario de Oaxaca, y sus flores blancas como el izquitl tienen un perfume exquisito. Allí recoge una leyenda sobre esta flor:

Guia, flor; xooba-roba, maíz tostado que revienta. Xoba-roba es el izquitl mexicano (*Zea mays everta*) o "maíz que revienta como rosa blanca al ser tostado" (Sahagún). Un litigio sobre la posesión de un ejemplar de este famoso árbol indujo la guerra entre Moctezuma y el rey de Achiutla en la Mixteca. Los mixtecos le llamaban *Ita yucu-cuañe* (flor de Tehuantepec: ita, flor; yucu, cerro; cuañe, tigre fiera), porque de allí habían traído la simiente de este árbol. Su nombre tarasco "huanita" es una traducción del izquitl mexicano (vanitu, de vanini, tostar).<sup>1</sup>

Sin embargo, el texto de Reko es confuso, porque en una entrada anterior, GUIA XOBA, QUIJE XOOPA, ha dado el mismo nombre (maíz tostado que revienta). *Zea mays everta*.<sup>2</sup> ¿Cómo podemos distinguir esta primera variedad que revienta en forma de una rosa blanca al ser tostado,

llamado izquitl o momochtli mexicano, del segundo que también revienta al ser tostado, según este autor? En realidad lo que he visto de la *Beureria* es que revienta sin ser tostado, pues lo hace en época de lluvia que es la que la tira al suelo.

Un año más tarde, Gilberto Orozco liga la flor, que hace nativa de Juchitán, a la guerra entre Cosijoeza, el gobernante de los zapotecos, y por otro lado Ahuitzol y Moctezuma II y dice:

Lo que no quiso el rey zapoteco otorgar al rey mexicano sí lo ofreció en premio al mixteco, en demostración de sólida alianza y agradecimiento.

*Guieehshuubba* (flor que se desgrana) tiene la propiedad de que al secarse adquiere el color del tabaco, sin perder su aroma y por eso se mezcla con él para la elaboración de los perfumados cigarros que todavía se fuman en Juchitán y Tehuantepec.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Blas Pablo Reko, *Mito botánica zapoteca*, Tacubaya, D. F. 1945, p. 80.

<sup>2</sup> Reko, *op. cit.*, p. 79.

<sup>3</sup> Gilberto Orozco, *Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, p. 16.



La fama de la flor se fue extendiendo cuando la escritora catalana María José de Chopitea publicó una novela con el título *Guieshuba. Jazmín del Istmo*, en donde hace una descripción de cómo la flor se desgrana con la lluvia:

Entre tantos [árboles], el *guieshooba*, el árbol sagrado en los vergeles tehuantepecanos, cuya blanca flor, de un delicioso perfume, se deshoja fácilmente y, al caer al suelo, tal parece que lo cubre de granizo.<sup>4</sup>

Finalmente Eustaquio Jiménez Girón en su vocabulario reforzó la sacralidad del jazmín del Istmo, cuando dio una etimología de su nombre: "Guie' xho' guiba'. Flor que perfuma la gloria celestial o la mansión de los dioses."<sup>5</sup> Tanto la información de Chopitea como la etimología de Jiménez Girón no son descabelladas, porque la flor la he encontrado en el atrio de varias iglesias: Huayapan en el Valle de Oaxaca, Sola de Vega en el sur del Valle, Coatlán en la región media de la zona mixe y, cuando pasé por Guienagati para ir a Coatlán, en los años noventa todavía había un ejemplar de este árbol en el atrio de la iglesia. Al regresar a buscarlo en agosto de 2005, me informaron que se había secado después de ahuecarse el interior de su tronco. Fuera del país lo he visto en la iglesia del Hermano Pedro en la Antigua, Guatemala.

Por la mención que hace Chopitea del árbol en Tehuantepec, la capital distrito, había que ubicar su origen y distribución en ese lugar; porque los otros autores que hablan de él lo ubican en lugares que pertenecen al distrito de Tehuantepec: Coatlán y Guienagati y los otros dos los ubican en lugares donde se llega relativamente desde Tehuantepec. Pero hay que dar el beneficio de la duda: Gilberto Orozco y Jiménez Girón porque el árbol se extendió hasta Guatemala

Pero lo que quiero contar, después de esta introducción, es la buena suerte que me trajo un artículo de Vicente Marcial llamado "El enigma de la *guie'xhuuba*", publicado en una revista de bohemios llamada *Generación*, donde Marcial afirma: "Es una planta que sólo se reproduce con la intervención de la mano del hombre y su origen todavía es un enigma." Más adelante Marcial insiste en la afirmación anterior: "La flor de *guie'xhuuba*' es un árbol que en México sólo se reproduce bajo cultivo, es decir, no existen plantas silvestres."<sup>6</sup>

Con verdadero gusto ahora puedo contradecir a Vicente Marcial, pues acabo de encontrar en el bosque a pie de monte en Laoyaga la planta silvestre de donde pudo la domesticada que ha sido propagada por los atrios de varias iglesias por la mano del hombre. Pero como no soy biólogo no digo que se trata de esta o aquella, sino solamente encontré una especie silvestre.

Las hojas de la *guie'xhuuba*' domesticada son ovaladas, membranosas, terminadas en punta y las más grandes alcanzan hasta 17 centímetros sin el peciolo, con éste hasta 21 centímetros de largo y hasta 8 centímetros de ancho. Las hojas de la planta silvestre tienen las mismas características, pero las más grandes sólo llegan a los 10 centímetros largo, 6 de ancho; el peciolo alcanza los 3.50 centímetros. Estas hojas son aterciopeladas por la pilosidad que tienen en el reverso de la hoja y caen con los frutos en el otoño, quedando el árbol reducido al tronco y las ramas; a diferencia de la planta domesticada que tiene hojas en todo el año y casi en todo el año florea.

Al contrario de la planta domesticada que florea casi todo el año, la silvestre florea una sola vez al año en el mes de julio; en el otoño es por las semillas que hacen de estas flores y dejan caer los árboles al suelo.

La diferencia entre ambas especies es notable en el tamaño del árbol, de las hojas, de las flores y de las semillas que son menores a las de la versión domesticada de la planta; además, en el caso de las semillas existe también diferencia entre las formas, porque mientras las semillas de la silvestre son cuadrangulares, las de la domesticada los ángulos son menos marcados y la semilla casi se ha redondeado. Creo que la razón de la diferencia en el tamaño del árbol, hojas, flores y frutos se debe a que las silvestres tienen que esperar el agua del cielo cada año para sobrevivir, en tanto que las domesticadas cuentan con riego y el cuidado del hombre, lo cual ha diferenciado a ambas especies.

Para confirmar que era la misma planta, pregunté a mi amigo el campesino Teodulfo Rojas sobre su nombre, quien me respondió que desde que su abuelo le mandaba a cortar una rama lo llaman *Guie'xhooba*. Se acabó, pues, el enigma: la planta proviene de los bosques cercanos al pueblo de Laoyaga y creo que es hora de agradecer a Santiago, patrono del pueblo, porque fue en las fiestas dedicadas a él cuando una mañana llegué a conocer la planta silvestre. No dejo aquí más información de la antropología cultural para que los biólogos se entretengan buscando la especie de la *Guie'xhuuba* silvestre que crece en bosque de Laoyaga, los cuales están peligro lo que hace también las flores lo estén.

<sup>4</sup> María José de Chopitea, *Guieshuba. Jazmín del Istmo*, pp. 27 y 31.

<sup>5</sup> Eustaquio Jiménez Girón, *Guía gráfico-fonémica para la escritura y lectura del zapoteco*, p. 17.

<sup>6</sup> Vicente Marcial Cerqueda, "El enigma de la *guie'xhuuba*", en: *Generación*, año XVI, no. 58, p. 14.



## Bibliografía

DE CHOPITEA, María José.

*Guieshuba. Jazmín del Istmo*, Libro Mex. Editores, segunda edición, México, 1960.

JIMÉNEZ GIRÓN, Eustaquio.

*Guía gráfico-fonémica para la escritura y lectura del zapoteco. Pa sicca rica Diidxaza xti Guidxiguie'. Cómo se escribe el zapoteco de Juchitán*, Editorial Vitoria Yan, Juchitán, Oax., 1980.

MARCIAL CERQUEDA, Vicente.

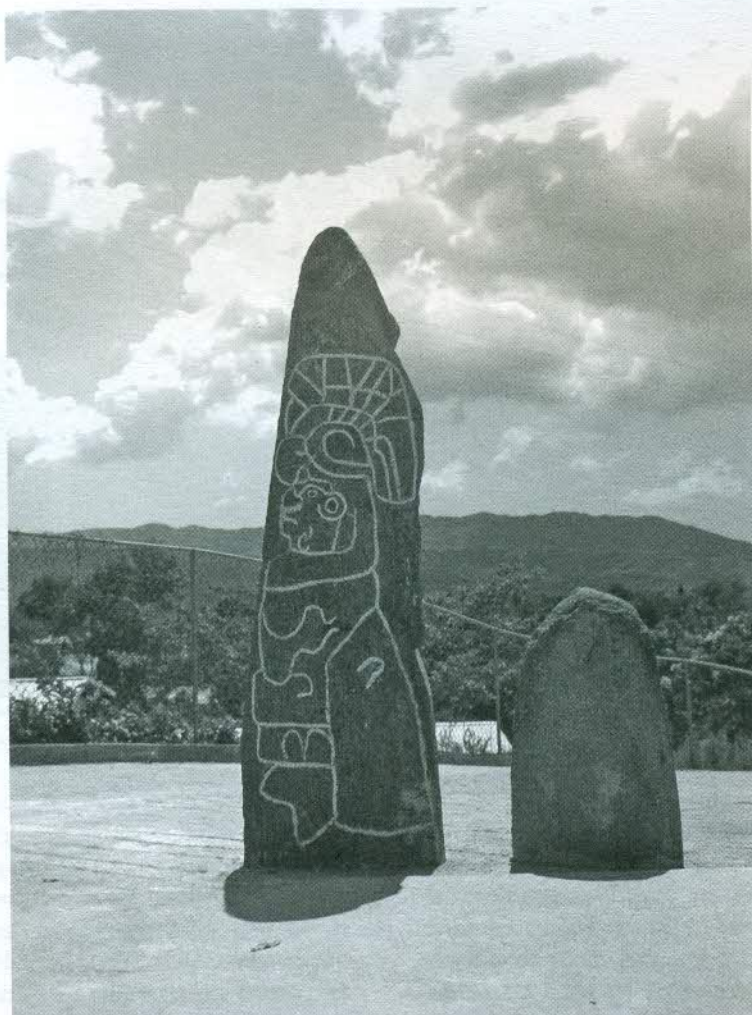
"El enigma de la *guie'xhuuba*" en la revista *Generación*, año XVI, no. 58, pp. 14-17.

OROZCO, Gilberto.

*Tradiciones y leyendas del Istmo de Tehuantepec*, con ilustraciones musicales, Revista Musical Mexicana, México, 1946.

REKO, Blas Pablo.

*Mito botánica zapoteca*, Tacubaya, D. F. 1945.



↑ San Pedro Xicayán, marzo, 2000.





↑ Camino a Nicanandut III, 2000.



## Testimonio

### Octaviano Robles... Gracias a usted por asustar mi soledad...

Anselmo Arellanes Meixueiro\*

**E**n la calma de su casa, en San Francisco Cajonos, junto a una jarra de mezcal fue posible platicar con amplitud. Don Octaviano, carrancista, se declara como tal, habla de sus vivencias. No olvida una frase de que le escuchó a un norteamericano: "Santa Anna vendió las tierras y Ávila Camacho<sup>1</sup> los bueyes" haciendo referencia de manera peyorativa e irónica a los primeros mexicanos que en los años cuarenta del siglo pasado "fueron de braceros". Él fue uno de ellos. El hombre vive sólo, tiene malos recuerdos de su ex mujer, tanto que ya no piensa en "agarrar otra". Conserva su mezcal, y no pierde la oportunidad de invitar a cualquiera que llegue a su casa. Parece que la soledad la mitiga con el alcohol y el tener al lado con quien compartir sus penas.

No somos de este pueblo, somos de Santa María Albarra-das, que pertenece a Tlacolula, ahí nacimos. Somos carrancistas, por eso hasta la escuela se llama Emilio Carranza, casi todos fueron carrancistas, los que están en la fotografía de la revolución se pelearon con gente de Zochila, donde murió un tío mío, de 24 años. Lo mataron los mismos paisanos de acá. Mi finado tío fue muy malvado, bueno para las armas, para todo... fue el primero de los hermanos; fueron como cinco o seis hermanos. Él era el más chico, pero el más terrible. Eso me cuentan. Yo no lo conocí; mi finado padre fue a la Revolución, todo me contó, por eso nos decía: "no hagan lo que hice". "Si ustedes llegan a tener un arma algún día, cuiden su arma, se necesita también, tenerla ahí para tener con qué defenderse...". De todos esos consejos me acuerdo.

En la revolución nos quemaron la iglesia por ser carrancistas. Aquella vez Ibarra<sup>2</sup>, de la Sierra, era de Lachatao, se agregó con Zochila, por eso es que vinieron a quemar acá, pero gracias a Dios es que San Francisco revivió otra vez. ¿Ve esa foto?<sup>3</sup> ahí está mi tío, tenía 24 años cuando lo mataron en Zochila. No parece tan terrible cuando está ahí, están también los viejos, los carrancistas, tomaron esta foto y no se cómo le hicieron. Tengo un hijo que tiene un amigo que nos ayudó cuando se reconstruyó la iglesia y de ahí sacó esta foto, casi todos estos son los menos hombres fuertes de Carranza...

Me gusta la cacería, le hago, como a la edad de once años conocimos los conejos y los venados. Me gustó mucho el campo, es lo que me dejó de herencia mi finado padre, primero comencé con la escopeta de chispa, ya después con armas prestadas, después con una 20 que todavía la tengo ahora; ya maté más de 100 venados con una arma 20. Maté más que mi hermano Jacobo, el también es cazador, yo les gané a todos, maté 136 venados y el nomás 80, hasta ahí llegaron, fui el mejor tirador por la suerte, porque cazar es de suerte, porque no es que tanto sepa uno. Me iba de cacería por todo por el terreno de Santa María, San Juan, hasta parte de San Pedro Quiatoni,

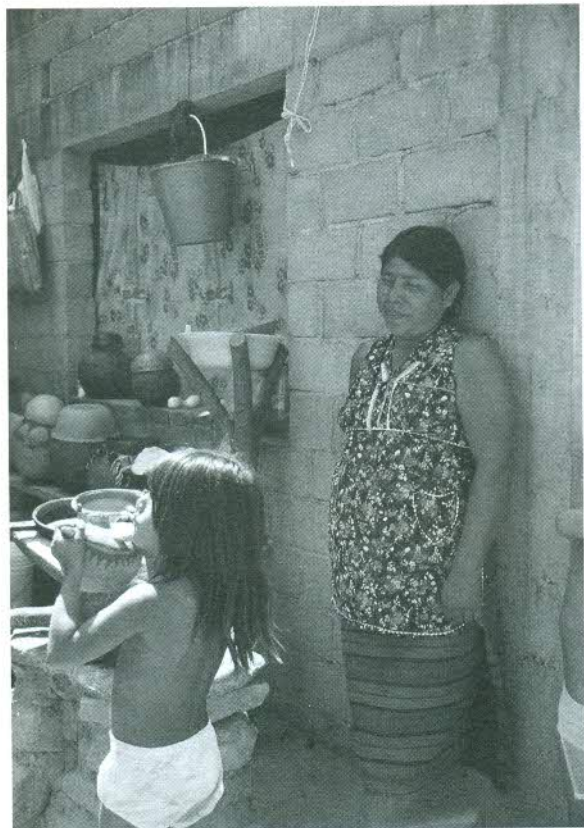
\* Instituto Tecnológico de Oaxaca, DEP.

<sup>1</sup> Manuel Ávila Camacho fue presidente de México de 1940 a 1946.

<sup>2</sup> Se refiere al general serrano Isaac M. Ibarra, anticarrancista.

<sup>3</sup> Don Octaviano conserva una foto de revolucionarios armados, la trata con cariño, la sacó especialmente para mostrármela.





↑ En San Pedro Xicayán.

allá fui a matar un macho grande. Conocía bien el rumbo, una vez hasta tres venados mate. Compré mi lámpara de cacería, mi retrocarga, una veinte, ahora están muy escasas ya son difíciles, es muy delicado tenerlas. Lo que pasa es que ahora conseguir cartuchos ya es muy escaso. No les recomiendo buscar armas, porque es muy delicado, está muy controlado. Ahora he bajado, me dicen mis yernos de Cuajimoloyas y el de Sinaloa, "levante la cara para caminar, y suene un poquito alto". Por allá de los sanjuaneros, como yo me dedicaba a comprarles mezcal me conocían bien... ¿se le apetece un poquito?

No sé leer ni escribir, aunque no lo crea, fui lírico, nada más y la mala suerte me siguió; por otra parte me junté, me case con una mujer de San Juan del Río pero me traicionó. De la edad de 25 años me junté con mi señora, pero jugó chueco... eso no me gustó; fue en el 88, ahora creo vive ella allá. Fue hija de gente un poco rica, tuvimos nueve hijas, puras mujeres, nomás un hombre. Tengo un hijo y nada más terminó la secundaria y llegó gerente del banco en Oaxaca y después por Veracruz, el Istmo, Pochutla. Se casó con una tehuana del Istmo, ya tiene una hija, la grande le dieron una beca para ir a pasear un mes por Estados Unidos, ahora está estudiando en Huatulco...

Yo fui a Estados Unidos en 43, fui de bracero. Estuve en Chicago seis meses, entonces fue cuando Hitler quiso

dominar todo. Quise darme de alta con los gringos junto con otro paisano mío, no nos aceptaron. Vimos como trataban al soldado y al marinero, *no'mbre*, bien; sabíamos cómo estaba la guerra, *no'mbre*, dura, de eso me acuerdo. Cuando fui no estaba casado, era de la edad de 21 años, fui a Chicago en ese 43, y como todavía vivía mi finado padre, madre, me acordaba yo mucho de ellos. Llevo mis cuentas, nací en 1922, ya piso los 84. En esa vez a pie me fui a Teotitlán a agarrar el carro, ahí agarrábamos el carro para Oaxaca, ya habían de pasajeros...

En esa vez quise darme de alta como le dije pero no aceptaron, no aceptó el gobierno mexicano, eso dicen, porque dijo el americano que sí. Como llevábamos intérprete americano, ahí no hablaban español puro americano, eso me dijo. Entonces vimos como trataban al soldado y al marinero, nos gustó, y pues "ivámonos!" decía el otro paisano, pero no aceptaron, pregunté y dijo el intérprete, "sí, ya telefoneamos a Washington, ya telefoneamos a New York y no quisieron...", nos dijeron que no entrábamos a Estados Unidos para ir a la guerra, sino para ir a trabajar. Si me hubieran recibido le entrábamos con gusto contra los alemanes, el japonés. Se oía que esos hombres eran y todavía son malos. Me acuerdo que cuando nos dijeron: "no se puede, muchas gracias", entonces estaba un señor que hablaba poquito español, y nos preguntó ¿bueno, y de qué parte de México son ustedes muchachos? Entonces le dijo mi finado pariente con el que estaba, "somos del Estado de Oaxaca, la tierra de Juárez", "no", dice, "con razón son valientes..." mencionaron a Juárez, me acuerdo. Esa vez que estuve seis meses, nomás, se terminó el contrato, nos rogaban para seguir, nos llevaban a un barrio mexicano por la noche, ni sabíamos tomar la cerveza, ni bailar, ni nada, era un bar de mexicanos pero no, no...ya no queríamos gastar, me venía el recuerdo de mi padre y mi madre, mi casa... no sé por qué esto pasa... y me vine.

Estuve otra vez en California, no recuerdo el año, ahí hay mucho mexicano, no hay una tienda o un lugar donde no hablen español, toditos hablan español, casi la mitad de México está ahí, creo que desde cuando Santa Anna vendió nuestras tierras, así pienso yo, nomás es un pensamiento, pero bueno. No sólo había mexicanos, también judíos, son los que tienen todas las tiendas, hablan español. Siempre me acordaba yo de acá, no se olvida. Ahí estábamos en Los Ángeles cuando terminó la guerra un 24 de octubre de 45, entonces es cuando fueron a echar estos americanos la bomba a Japón; dicen que todavía hay impedidos por la bomba. Nada más fui dos veces a Los Ángeles. Ahora no sé qué le va ha pasar a Estados Unidos con Irak, parece ser que ahí se topó con mano dura, eso pienso yo, me pongo a pensar. En California teníamos al hijo de un patrón que se llamaba Ramón, hablaba muy bien español, fue a la escuela pues, y se encontró con los de Jalisco. Los de Jalisco son altos y muy buena pinta, pero bueno, la mayoría son tan



analfabetos al igual que yo. Me da gusto platicar con una persona de estudio, yo me siento orgulloso que platiquen conmigo, como fui hijo de un cazador, de un arriero, pues se me quedó esa herencia y pues a ver qué van a hacer mis nietos, tengo 17 nietos, cinco mujeres y doce hombres, puros muchachos ya altos como yo de la edad de 15, 16 y más años. Mi hijo está ora en Oaxaca, una está en Estados Unidos; una hija tengo en Cuernavaca, se casó, es profesora, ella tiene tres hombres y una mujercita, vino para el carnaval; uno terminó de ingeniero y trabaja.

Fíjese que cuando está lejos uno, cómo se extraña la tierra!, no sé por qué me quedó el corazón en la cabeza, imaginando padre, madre y como me quisieron mucho, los extrañaba, me decían "ve a la escuela", me compraban ropa y me decían, "el papel no se come hijo, ni el lápiz se come" ... y pues no... me gusta la tortilla, el picante, quiero al campo, y así quedé. Después, cuando fui a Estados Unidos, puras huellas y fui a contratarme a México, igual. Cuando me contrataron allá en el estadio donde enganchaban a la gente, había una muchacha alta, la secretaria, me dijo: "ahora oaxaquita que vayas a Estados Unidos asegura los dólares de regreso, aquí nada más estoy, te espero y nos casamos, nos vamos, deja Oaxaca, asegura los dólares que tengas cuando regreses, aquí mismo estoy, nos casamos cuando vengas, vamos, pues donde quieras..." eso me dijo, pero no le entré. No sé si lo dijo de corazón o de burla, no supe que contestar y pues me dio miedo. Yo entonces hablaba pero poquito español, hablo yo dos dialectos, el de Mitla y el de acá, mis hijas igual, mis hijos igual, lo hablan todos... No se fue más que una al otro lado. Un yerno vino hace como un mes y estuvo como quince días. Tiene su trabajito allá y mi hija es muy trabajadora. Muy aplicada en su trabajo, le sigue dando de comer a los jardineros.

La gente se sigue yendo, se oye muy triste que se vayan, los matan, los tratan mal. Yo, ¿para qué voy? ¿para que va uno a forzarse?, ¿para que ir a perder la vida?... hoy es muy triste. Esos americanos son muy malvados, muy listos, por eso son muy ricos. Ponen al mexicano a trabajar más de la cuenta, y como el mexicano es tlayudo y los capataces forzan, se trabaja demás. Los que forzan a trabajar más son los pochos nacidos allá, es la misma raza... ahí agarran en el trabajo a chingadazos, así es como les ordenan. Son muy duros, se pasan, se pasan de maldad. Me acuerdo... tres de Jalisco estaban con nosotros, eran malos, no sé qué disgusto tuvieron con el hijo del patrón que se llamaba Ramón. Me acuerdo entonces que dijo el americano, el hijo del patrón, al de Jalisco: "Santa Anna vendió las tierras, Camacho los bueyes", que, claro, éramos nosotros... "así se entiende, así es", dijo un muchacho listo que aquí vivió y allá murió pobre, Virgilio Ruiz se llamaba; ese muchacho listo, le entendió al gringo, lo que dijo al de Jalisco pues lo revolcaron de palabra. "Espero", le dijo Virgilio al gringo, "va a llegar el día que el arado pasará sobre la Casa Blanca..."

eso yo lo vi en la Biblia"; luego habló otro de la mixteca, era profesor: "también, yo tengo un cuadernito y así dice, y a acuérdate que va ha llegar el día que el arado tenga que pasar la Casa Blanca" dijo, hasta con sus lágrimas que se le caían lo dijo, a él le iba mal... A ese Ramón pues le hicieron muchas preguntas, no pudo, lo revolcaron, él era americano; nada más por su padre que era gringo... se expresaba muy bien en español. Luego como nos estuvo diciendo muchas cosas feas junto con los de Jalisco, eso nos molestó a los paisanos de Oaxaca, decía que éramos indios, tontos...

Fuimos aquella primera vez tres juntos, hasta nos bendijo un padre de Yalalag que estaba acá, nos hizo una bendición para que regresáramos con bien. No fue en la misa nada más en la iglesia, nos llevo en la noche para echarnos la bendición. Nadie sabe, ni mi cuñado Pablo, nadie sabe más que nosotros de eso, nos dijo: "Los voy a bendecir, muchachos, para que les vaya bien". De los tres que fuimos murió uno acá, también tuvo una mujer de acá, la mujer fue pícara y se dejaron, él mejor se fue y hasta ahora ya no ha regresado, es de mi edad, Luis se llamó... del otro quién sabe.

Después vine a cumplir mis cargos, de todo, de todo hice: de tesorero, acólito en la iglesia, comisariado... ya cumplí con todos mis cargos... sí, soy fiscal como mi hermano, serví tres años de comisariado. Fiscal es el último cargo, hasta que me muera, aquí es la costumbre que tenemos, en la iglesia se empieza de acólito y el compromiso es terminar de fiscal. Se empieza con la iglesia y se termina en la iglesia, primero de acólito hasta terminar como fiscal. Por cierto, hay muchos muchachos que ya estudiaron secundaria, pero no saben cómo es que se ha formado el pueblo, ni de todas sus costumbres, ni los cargos...

En aquellos tiempo no estaban en organizaciones los paisanos, nadie más que nosotros tres allá en Chicago donde hace mucho frío. Recuerdo que llegamos como el dos de enero, pero como caía nieve, no la habíamos visto, pues sufrimos. Estuve cerca de Los Ángeles, por Santa Ana; fui a conocer a San Francisco, anduve por ahí, entonces se contrató mi hermano en Oaxaca, ahí estaba ya la contratación para nosotros. Iban a Oaxaca a por mucha gente porque son muy trabajadores. "No hay otro como los Oaxaca", decían, eso cuenta mi hermano que está haciendo ahora la casa acá. Donde trabajé, puro oaxaqueño de acá, de otro estado no los admitieron.

En San Francisco fui a transplantar tomate y a regar el frijol, en Chicago anduve limpiando los carros. Como ahí tienen carros lujosos, cada viaje que van se lavan, lavando carros de trenes en el ferrocarril, estuvimos viviendo cerca de Chicago, a veces íbamos en el ferrocarril aparte. Nos tocó estar en una casa redonda donde componen las máquinas, tres turnos por 24 horas, ganaba 66 centavos la hora,



trabaja ocho horas diarias, y cuando había mucho trabajo, doblábamos el turno y nos pagaban más. En ese tiempo aquí un peón ganaba 50 centavos el día. Me entraron en esos años ganas de ir, porque se oye que los dólares son buenos, que el bracero gana mucho, que si es por la guerra... y los tres decíamos, "pues si a la guerra vamos, le entramos". Pero no nos tocó, ya ve que no nos dejaron. Junté mi dinero, lo que mandé fue 80 dólares a mi finado padre, compró un pedazo de tierra que sembró. Cuando llegué había una buena cosecha, calabaza, frijol, en cantidad, como él le aumentó cinco o diez centavos al mozo se le recargaron a ayudar más gente porque había más dinero de pago. No construí nada, el solar que tengo nos lo regaló mi finado padre, pero ya la construcción corrió a cargo de nosotros después. Son dos solares chicos y dos grandes, a mí me tocó acá donde vivo, se repartió el solar grande.

Yo veía a la gente gringa muy diferente, es la raza que nació ahí. Todo es distinto, la comida... todo es diferente. Fui a trabajar con unos filipinos allá; uno se casó con una mexicana. Me deserté de mi contrato para ganar un poquito más, quedé como si fuera mojado, por eso cuando me agarraron y me echaron *pa' trás*, que me voy a mi tierra, a mi rancho... eso me pasó en Los Ángeles en el 45. Cuando deserté fui a buscar otro trabajo y ya, fui a trabajar con el filipino en la cosecha de betabel, en la pizca de chabacano, pero ya ganando un peso la hora. Me convino más. Por ahí andábamos tomando un café cuando nos agarró la migra, no nos trató mal, nada, nos revisaron, nos recogieron todo y *pa'fuera*... y que regresamos. Entonces ya no quería volver, encontré muchos paisanos, le digo que casi la mitad de México está ahí en California. ay grupitos, hay dos cines mexicanos, en los Ángeles y en Santa Ana, fui a ver mucho mexicano que hay allá... pero *luego, luego* se conoce donde viven los mexicanos allá, es muy triste... porque les gusta tomar, les gusta de todo... luego se ve como vive el mexicano... chicas sus casitas de cartón, y luego se ve pues donde viven los americanos: bonitas casas modernas... "los paisanos de en balde están ahí", pienso. Una vez llegamos a una marqueta a comprar y salieron un grupo de muchachos choteando, insultando a la gente pues, "ah indios, yopes de México" dijeron, entonces salió uno de Oaxaca y les dijo: "ustedes pendejos despatriados, ni son de México ni son de acá, nosotros somos meros mexicanos". Se enojaron, pero qué iban a hacer, como éramos un grupo grande se calmaron. "Ustedes despatriados, ni americanos, ni mexicanos", les dijimos... feo pues. Me acuerdo de eso porque tenía como 22 o 23 años, se me quedó todo en la mente. Estando allá no se olvida ni la tierra ni la costumbre, nada... ahora ya ni oigo ni veo bien, por más que quiero...

Del inglés... ¡qué lo voy a aprender!, no... hablo zapotecos: entiendo también el del Valle. Tengo una hija que terminó su secundaria en Cuilapam de Guerrero, estuvo trabajando en el Instituto Nacional Indigenista y anduvo trabajando por

varios lados, sabe hablar varios dialectos; tiene una beca y está estudiando en México, ya tiene 35 años. Se casó allá en Mitla, hizo buen matrimonio, sigue estudiando con beca, y les pregunta a sus demás hermanas que son ellas, dicen que a ella le fue mejor y eso que se casó a la edad de 35 años...

Muchos paisanos viven en Oaxaca, ya tienen su televisión, ya viven de lujo, a algunos ya les da vergüenza estar aquí trabajando; otra vida es la de la ciudad, siento que ya se están perdiendo algunas costumbres, pues ya no hablan mucho el dialecto, es lo que se está perdiendo. Ahora el gobierno quieren que vuelva, pero ahora se ríen los chamacos: aunque no sepan leer, puro en español se hablan. De mis hijos lo hablan, pero no todos, algunos no más; la mayoría lo saben pero ya no lo hablan. Tengo un yerno de Sinaloa, se casó con mi hija, aprendió de veterinaria, aprendió en Zaachila, y por ahí se conocieron, se casó en Oaxaca y se llevó a mi hija a Sinaloa. Mi hija es muy trabajadora para el campo, para la cocina... después se la llevaron a Estados Unidos para hacer la vida, hicieron dinero y luego regresaron a Oaxaca. El yerno es de es otra raza, hasta la castilla es diferente, hablan de otra manera. Siempre vienen al pueblo, ya tienen un hijo hombre, está en la secundaria... ahora creo va ha terminar; y una niña chica. El niño ya hizo de angelito acá en Semana Santa, ahora viene la niña a ver qué hace. Los niños salen de angelitos en Semana Santa, todos salen, salen tal cual como angelitos, son las costumbres, como así es acá. Ahora los niños ya no quieren aprender zapoteco; de por sí los padres tiene la culpa, no como yo, mis hijas todas hablan el zapoteco. Ahora a una de mis hijas le está yendo bien, la que está en México, tiene un maestro de Canadá que le enseña el inglés y con él está aprendiendo. Ahorita me siento a gusto, si yo me hubiera quedado en Estados Unidos, pues... ¿y con quién iba usted a platicar en este momento? (risas)...

Conocí una gringa allá en Los Ángeles, había bastantes en las calles, en las cantinas, pero no, no, no... mejor me vine. Encontré paisanos que se acordaban de la tierra, algunos decían que *pa'que* nos regresamos, como el paisano que le dijo al hijo del patrón, Ramón: "jamás me iré de aquí". Ahí murió de tanto tomar, era de acá, por eso cuando llegué donde estaba él y fui a hablar con él, lo conocían. Nacido de este lado pero viviendo allá, tenía su restaurante, su billar, y ahí murió el muchacho. Vivía con su esposa Carmen. Me dijo a mí: "mira, eres un muchacho muy listo". Él era un chaparrito y chinito, le decíamos, "ya no tomes, te metemos a la escuela para que aprendas el inglés...", pero no fue así, no nos hizo caso. Ese muchacho fue maestro en Oaxaca, aquí terminó su primaria o en Oaxaca, lo metieron a un internado, por eso sabía mucho, por el vicio ya no volvió. Luego llegó un primo de él por allá, pero regresó. Aquí siempre hay gente que le gusta el vicio se entrega y se pierde.



Ahora estoy sólo ya. Un yerno de Cuajimoloyas me dijo, "vamos a buscarle una cocinera porque veo que trabaja usted en el campo", y le digo, no. Me dice el de Sinaloa, "ya no va a aguantar, mejor ahora, puedo buscarle una muchacha de 40 años, le pago la diferencia, ya cuando vengan ya no va ha estar sólo...", pero no, híjole... quien sabe. Porque así le pasó a mi hermano que está haciendo la casa, se casó con una muchacha del rumbo pero se murió en San Francisco California, y aquí se la trajo mi hermano, aquí está enterrada y vinieron sus padres, sus hermanos, como ahí se criaron... En Estados Unidos pues tenían con qué, cuando murió dijo que muerta se la iba a llevar, en sus brazos se le murió y la trajo desde allá a enterrar en San Francisco Cajonos. Los dos son San Francisco, por eso me acuerdo, ello son una misma palabra.

Sí, si sirve de algo ir al otro lado, conocí a los americanos, no me arrepiento de haberlos conocido, no, porque ahora sí quiero ir, me gustaría ir a ayudar a Irak. Si tuviera 50 años siquiera, o 60, entonces andaría en eso. Conocí gente de otros estados, es distinto. Me pidió un mayordomo ahí en California: "ustedes que son de Oaxaca, cuéntenme algo de Juárez, qué saben de Juárez...", "no sabemos, no sabemos mucho". "Yo sé un cuento" dijo el mayordomo, "a Juárez lo invitaron un día a ir a una asamblea, una reunión, y no iba, los americanos pensaron ¿cómo hacer para que caiga este indito con nosotros? dicen que sabe mucho, vete a saber si realmente sabe, y lo invitaron a Ciudad Juárez a un banquete y en el banquete tenían tortilla, pan, tenedores, cucharas, todo. Juárez no comía con aparatos... y se para un americano y dice delante de todos: "que chingue su madre el que no coma con cuchara", estaba sentado Juárez en la esquina, que se para ahí a la mitad y dice: "que chingue su madre el que no coma con todo y la cuchara...", con eso fregó al gringo, dicen. De eso me acuerdo y se lo conté a una de mis hijas que estuvo en la Huerta, Michoacán, y le dije: "esto me contó un mayordomo de Estados Unidos, un pocho pues"... mi hija, estuvo allá con beca, en la Huerta, un internado de muchachas en Michoacán.... "¿qué algo saben de Juárez?". Le preguntaron "¿no tienen algún librito, algún cuaderno...", "no", dijo mi hija, "nada más sé un cuento que me contó mi padre cuando fue a trabajar a Estados Unidos...", "cuéntalo...", le contó lo de Juárez con lo de los fierros, la cuchara... y un diez le pusieron.

Mi oficio es la sacada de mezcal, ese es mi trabajo, ahora quien viene a trabajar aquí son los mixes. Ahora le digo del mezcal, el bueno es el de Matatlán y el de Tlacolula es el peor. En San Juan del Río lo que usaron es el abono químico para adulterar el mezcal y eso descompone. Ese pueblo es trabajador. En San Juan tengo un alambique con un muchacho de Zoochila, es él quien lo trabaja, también

lo tiene mi otro hermano, lo saca a mano y tiene su sabor. Es un buen mezcal por eso, ya nos conocen todo por aquí, mi hermano lo vende en su tienda, es el más grande, ya tiene 87 años, es fiscal. Ustedes no conocen este trabajo del mezcal, los engañan en Oaxaca... pura química, le meten el sabor... este mío es puro maguey.

Ya pasé desde acólito a fiscal. Yo sí, como es la costumbre de acá, yo nunca he cambiado de religión. Hay gente que ha cambiado, pero son los flojitos, los mañosos, así los juzgo, que ya usan como trenzas digo yo, porque creen que con esas figuras van a apantallar a uno, pero no se puede, ya es natural su tontería. No me gusta ahora de cómo se va la gente, porque van ahí y ya traen vicio, ya usan unos calzonzotes feos, como para colgarlos en una sembradura para que espanten los pájaros, ni pueden explicarse con la lengua, ni agarrar el machete, ni el lápiz, puras mentiras... tonterías... y se van por el dólar.

Me da gusto de platicar con ustedes que vienen de la ciudad y comer en la mesa, un plato. Así veo las cosas, no guardo rencor para nadie, ni quiero. Al contrario, anoche estaba yo pensando: "voy a Zoochila... hablarle a los jóvenes, vamos a trabajar, les doy terreno, les doy semilla de maguey para que trabajen, son muy trabajadores, ¿qué me puede decir?". Está muy escaso ya el terreno, siembro el maguey espadín, aquí poco se hace, como ya casi no hay gente, para qué. Antes hubo un mercadito aquí en miércoles, pero esos de San Pedro son muy envidiosos, quitaron las casetas y se acabó.

Siempre trabajé en el campo, me daba todo, todo me lo dio, como este mezcal. Aquí comencé con el mezcal, venían de todos lados, hasta de Zoogocho también. Fui arriero, llegué a tener doce mulas, que era como tener una camioneta. Yo las manejaba y puras de 100 kilos de aguante. Con ellas llevaba mi mezcal en cántaros, después en barrica. Pero ya de que me traicionó la señora, todo se deshizo... y la edad peor. Por eso se me conoce en Talea... todo me conozco por ahí caminando hasta Santa María... luego se murieron los animales y se acabó. Mi mezcal primero lo vendía por lata de alcohol, (19 litros); llegaba yo a Zoogocho con bestias, todavía no tenía yo tanto, de ocho a diez bestias, llegaba a Zoochila, después y ya iba cargadito por todos lados... vendía, y de regreso venía ya vacío. Como pan caliente se vendía el mezcal. La lata de mezcal comenzó a valer 30 pesos, después 40 llegó a 50. Cuando llegó a 100 se vendía como pan caliente, no bajó la venta. Ya conocían mi mezcal, ahora se está usted dando cuenta lo que es, no nomás pura hablada... por eso y para que no diga que soy un traicionero, me gusta cara a cara y frente a frente que se tome y me digan qué. El que es hombre, hombre, y la que es mujer, mujer... así es mi lema.



En esta casa me ayudaron mi hijas y mi hijo para hacerla. Pero ahora que veo la casa está haciendo mi hermano y ni modo... Voy a Oaxaca el 30 de abril a ver a mi hijo y mis hijas; mi hijo es muy fuerte. La que está en México se casó con un mixe de Ayutla; vino a verme y el hombre es muy cariñoso. También tengo dos yernos yalaltecos; ese de Yalalag es muy cabrón... no le sirve mucho ser cabrón... ¿verdad?. Mucho quieren opinar sobre las ideas o costumbres de nosotros, nos conocen como la palma de la mano, pero ya no queremos problemas, tuvimos. Me acuerdo que estábamos en un Sábado de Gloria en casa de un finado padrino mío tomando atole, esa la costumbre acá, cuando llegó un correo, decía: "encontré perdido al ganado de usted".

Cuando llegó el recado allá abajo donde estábamos entonces me fui, acabé de tomar mi atole, cuando llegué estaba un primo, Benjamin Luna se llamó, ese se fue de soldado, trajo una muchacha de Guerrero, me acuerdo... Ismaela Betancourt se llamó la muchacha... él desertó, tenía su mauser... y lo trajo al pueblo. Voy a contar del robo de ganado. Entonces dijo mi finado padre: "hijo, ya llegué, aquí ya está tu primo" dice, "pero no conoce, está recién llegado del ejército..."; todavía usaba los zapatos del ejército. "Se van para acá y van a tapar (buscar) el rastro del ganado que no se encuentra donde colindamos con San Mateo, después se van para tapar los dos caminos, si no hay rastro no ha pasado el bandido que se llevó los animales", se llevaron como ocho novillos, y también cuidábamos dos mancuernas de una prima. Entonces dije, como quería yo un 30-30 de mi cuñada, de ocho cartuchos, un 30-30 como el que usó Zapata, para echar bala, ya le digo, ocho cartuchos. Venía yo y me dio un poquito de parque mi primo, pero me cisqueaba el cuerpo, pero con el valor de mi finado primo, dijo, "mira, aquí van la pisadas". "Voy, sigo", le dije, tenía yo como 17 años, ya daba con la pisada del toro y como soy de campo, *iuta!*, nos fuimos por allá, cuando llegamos cerca, porque era noche de luna, vi un bulto, "Benjamín", le dije, "mira ese bulto que viene allá, ¿será gente o qué será?". "No tengas miedo" me dijo, luego se paró bajo un árbol, bajo la sombra, y se cubrió así con la luna que reflejaba en la noche. Cuando llegó ese bulto, era un mixe, "¿quién vive?" le dijo mi primo, fulano de tal, no más se paró, en sus manos traía sus huaraches "¿quién vive?" que le digo "¿a dónde vamos, señor?" me dijo: "me mandó mi patrón a comprar hamacas en San Miguel pero nos echamos unas copitas en Yalalag y me perdí..." "¡no cabróni!" le dijo mi finado primo, "¿dónde está el ganado?" "No sé", contestó, "¡idilo cabrón, pues en San Miguel no hacen hamacas, donde hacen hamacas es en San Francisco! Y se paró el mixe: "regrésate cabrón para enseñar donde está el ganado" yo lo iba siguiendo. "Listo nomás" dice mi primo, "si quiere correr no más le apuntas y a ver cómo le hacemos".

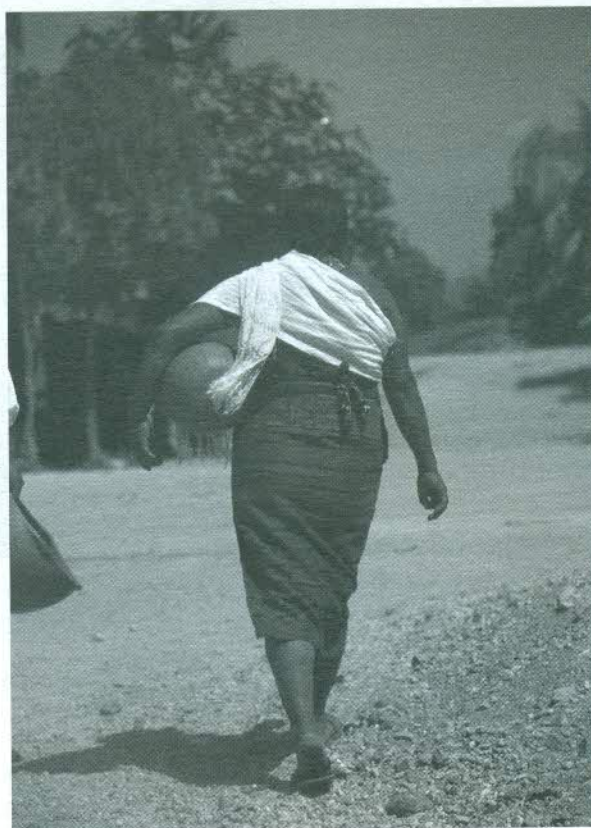
Me armé de valor y con el conocimiento del terreno lo seguí. Ya cuando más adelante quiso correr el cabrón, le metió mi primo un culatazo de mauser, cayó, 'tons se levantó y dijo "¿Dónde estamos?". "En terrenos de San Francisco" dijo mi primo, "pues fíjese señor, mi patrón es Yalalteco, y me mandó ir a traer totomoxtle, tiene su rancho en el terreno de San Mateo", "pero estamos en San Francisco" le dijo, "¡idí cabrón dónde está el ganado!". Mi primo sabía hablar el español, era grande. "Ya cayó este pendejo" dice, "ya cayó este pendejo", decía mi primo, "vamos, dime dónde está el ganado" y habló el mixe: "ya cerca donde colinda Yalalag...". Se encontró el ganado. Entonces ya para caer en las divisiones de Yalalag con San Mateo quiso correr el mixe, se cayó y como llevaba zapatos mi primo lo pateó y dijo: "a ver, regístrenlo" y traía una redécita de las que hacen acá, ahí traía un gabancito y adentro una reata y tenía una carne de ganado, un pedazo de tortilla con carne. "Ahí está una reatita, ahí", le dije, "pues sácalo para amarrarlo pendejo, no sea que nos vaya a ganar". Al final saqué la reata... mero ya estábamos amarrándolo y le digo "mira quién viene aquí...", son dos paisanos de aquí, dos personas grandes. Uno Alejo Sánchez y un Silva; "así agarramos", a este le dijimos. "No tengan cuidado, por eso venimos a protegerlos". Entonces lo amarraron. "Octaviano", me dijo, como así me llamo, "tú que conoces acá, así como tu tío como tu papá, acá está un camino" -un camino viejo que usaban antes cuando pasaban las bestias por acá, un camino de arrieros- "¿se animan a ir?...". "¡Cómo no!" dijo Alejo Sánchez, que era un flaco, pero liviano el señor, me dijo: "¿ta bien, pero mucho cuidado, lleva tu machete, en dado caso que encuentren amigos o enemigos, calcula, tumbale el pescuezo al mixe", dijo, "no tengas cuidado y guardas tu machete, no lo lleses así en la mano, dénele un machetazo por el pescuezo" Llegamos con las divisiones de pueblos con San Mateo y Yalalag y un rastro chiquito se veía. Apenas comenzaban a llegar las lámparas, y no había ni un rastro. "Por dónde nos vamos ahora"... "Aquí hay una vereda...". Otro camino, unas peñas barrancas feas, yo conozco el campo, pues ahí ando. Llegamos ahí y tratamos de rastrear la gente. Pues ahora este es el camino que lleva hasta San Francisco, una bajadota fea. Cuando vi venían dos indios, pero corrieron con la bajada porque la luna estaba llena, y dije, "mira quién viene allá", luego me entró el miedo porque era jovencito. Entonces, yo no sabía que nosotros habíamos agarrado el bandido. Mi primo era de carrera, "no tengas miedo", me dijo, "a las tres veces que le diga quién vive si no contestan les tiras". Y yo medio temblando, agarrando valor, ya cuando llegaron eran dos topiles de acá y se llevaron la noticia. Por esas cosas que suceden ahorita, me dan cosquillas de la cabeza a la cintura. Del mixe sus patrones eran Yalaltecos. Por cinco pesos confesó, por cinco pesos vino a dejar su vida acá. Lo mataron, lo mataron con machete...



Como era yo jovencito todavía me trataban como niño y como joven, cuando entré al municipio todavía vivía mi finado padre, y estaban tomando, porque este da valor, el tomar. No cualquier hombre toma mezcal, no cualquier flojo, pero la clase de mezcal define a la clase de gente también. Hablo de 1940.

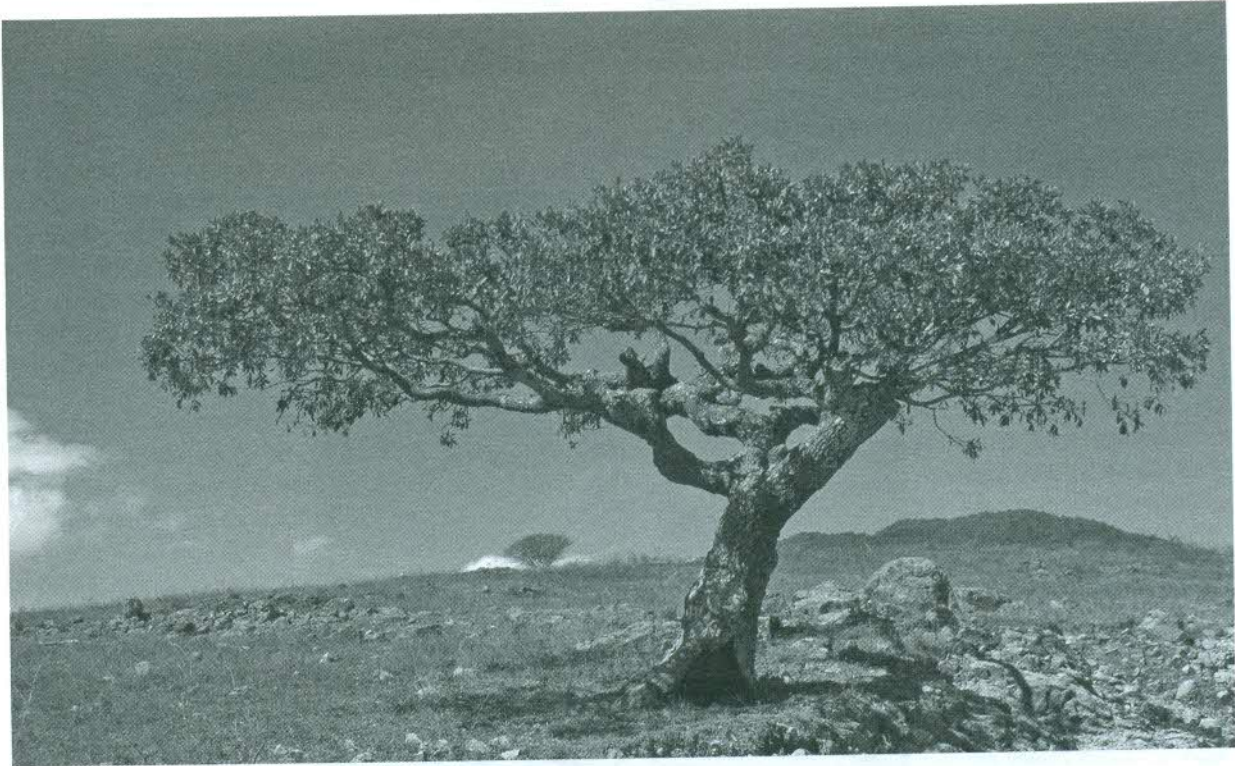
Siempre es duro estar solo. Yo me hago de comer, yo sé lo que quiero comer, pero mejor así, porque si no se aprovechan de mi a mi edad...lavo mi ropa, cuando consigo quien me ayuda, bien, bien, si no cuando a ver quien la lava... por eso estoy haciendo un papel malo ¿qué cree?. Mi señora... ¡qué bonita entraba a la casa! ... y tengo buenas hijas, un hijo que es muy firme. Me doy cuenta pues, aquí mis hermanos son lujosos, porque ya fueron a echar su

viaje, yo soy el más bajito, con muchos golpes. Ellos saben hablar mejor el español que yo, pero en los hechos no saben lo que yo he hecho. El mezcal aquí no se acaba, todo ese cerro es de puro mezcal y acuérdesse verá que San Francisco tiene su don, ese mezcal es criollo y legítimo de Cajonos, ese es lo que sé hacer, se vende, y lo enseñé a los mozos a hacerlo. Y de mis hermanos no quiero atravesarme con mi hermano Jacobo, es comerciante, yo soy un trabajador, ocupo un primer lugar, por eso platico con usted. Mejor estoy solo que con otra mujer; muchas se me ofrecen, pero no, no están ahora trastornado mi pensamiento. Así como ve, vivo, no tengo televisión ni tengo para mantenerla, sólo radio. yo oigo el radio de la Sierra ( La Voz de la Sierra) que habla mi idioma... Ya acabamos... gracias a usted por asustar mi soledad...



†† Xicayán III, 2000.







## Reseñas

### El panteísmo de la mano con el *Homo Sapiens*

Manuel Esparza  
INAH-Oaxaca

**V**er en la naturaleza la presencia de lo sobrenatural siempre ha sido parte de la experiencia del ser humano. Posiblemente desde hace más de 200 mil años y hasta hace apenas unos 35 mil años aquellos antepasados han tenido expectativas del estado que seguía después de la muerte. Ciertamente con la aparición del *homo sapiens* el mundo físico tuvo una animización generalizada. Y desde entonces vivimos en contacto con todo nuestro entorno siempre intrigados por las causas ocultas que pudieran explicar lo que no entendemos del universo y sus fenómenos.

A través de millones de años de selección natural el hombre pudo volverse a sí mismo y preguntarse quién era y cómo había llegado a ser conciente de ser conciente y por tanto radicalmente diferente de los otros seres vivos. Multitud de explicaciones y teorías se han dado en la historia para responder quiénes somos. Hasta el presente, una de esas concepciones sobre la naturaleza humana ha postulado que en la caja registradora, encima de los hombros, nada entra que no haya estado antes en el entorno (familia, cultura, medio ambiente). Ya desde antiguo se expresaba ese principio diciendo que nada hay en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos (*Nihil in intellectu quod prius non est in sensibus*). Una afirmación tan aparentemente obvia sigue siendo la base de disciplinas sobre el desarrollo y diversidad

del hombre y sus manifestaciones: la pedagogía, educación, psicología, varias ramas de la antropología y la sociología.

El conocimiento relativamente reciente de los constitutivos mismos de todo lo que tiene vida, incluyéndonos como parte de un todo evolutivo, ha cuestionado seriamente los supuestos acrílicos de esas disciplinas y otras más que han estado privilegiando el entorno con exclusión de la herencia en el caso del hombre y su conducta. Sin embargo, es tal la evidencia observable y comprobable que el viejo dicho se ha modificado, lo reciente es decir: Nada hay en el intelecto que no esté primero en los sentidos, excepto el mismo intelecto. No es sin embargo un cambio pendular, un hacer ahora énfasis en lo genético a costa de la cultura y educación. Es un planteamiento comprensivo de la realidad como un todo, en donde se considera que los genes no se expresan sin el contacto con el medio ambiente, con la comunicación con otros seres. Una nueva concepción de la naturaleza humana que tiene tan presente las conductas diversas como el millonario proceso evolutivo del hombre.

Nada nos es ajeno si es producto del ser humano, el problema es cómo explicar las diferencias que nos extrañan y cómo entender las semejanzas que nos constituyen como especie. Las disciplinas tradicionales y sus metodologías específicas



tienen un reto ante las ciencias evolutivas modernas: cómo dialogar con ellas, y unas y otras cómo contribuir a un entendimiento mayor de lo que somos.

Es necesario un diálogo interdisciplinario que nos lleve a un nuevo humanismo que parta de la aceptación de los avances de la ciencia, lo único que tenemos como comprobable y más susceptible de formar un entendimiento común de nuestras diferencias y semejanzas, y por tanto de una renovada ética en que vayamos avanzando en aceptarnos como individuos y colectividades.

Para ilustrar algunos aspectos de lo dicho quiero tomar un tema que incide en el general de la religión por escoger uno difícilmente más controvertido. La exposición parte de cinco textos recientes sobre paganismo contemporáneo, panteísmo reexaminado, y esos mismos temas ilustrados con ejemplos desde el suelo patrio. En conjunto, la reseña de los siguientes textos ilustra las variantes en el tratamiento de esos aspectos de la conducta religiosa del hombre.<sup>1</sup>

# I

Michael York, *Pagan Theology: Paganism as a World Religion* New York & London, New York University Press, 2003, 238 pp.

¿Es cierto que el paganismo crece como un movimiento en estos días? En todo caso, ¿es una conducta religiosa, una filosofía resucitada, una teología? El nombre mismo de pagano hace fruncir el ceño, difícilmente habrá quien acepte identificarse así.<sup>2</sup> Sin embargo, M. York cree ver en las creencias y prácticas de mucha gente un conjunto de características comunes que dan validez al adjetivo. Para eso examinará lo que entiende por paganismo como una religión, una conducta y una teología. "Mi propósito es mostrar la afinidad pagana de la conducta espiritual que pueda ser vista como integral a la naturaleza humana." Por tanto como algo que brota espontáneamente de la forma que estamos hechos. Así, el paganismo representa lo que él llama una religión seminal (*root religion*); las demás religiones, históricamente, serían brotes o excrecencias (desviaciones) de esa religión primigenia.

Es necesario comenzar categorizando globalmente las religiones del mundo para aproximarse así a lo que se entiende por una religión universal pagana. Más de la mitad de la población mundial se puede describir como teísta y centrada en una entidad trascendente como su creador. En términos generales, un tercio del mundo es cristiano, una quinta parte es musulmana. Dejando diferencias dentro de cada religión a un lado, se puede decir que la mitad o algo más del planeta se afilia con una u otra de estas dos opciones religiosas. Y ¿el resto de la población, qué es? El

secularismo<sup>3</sup> (que comprende el ateísmo y el agnosticismo no religioso) comprende otro quinto de la población, y otro quinto está representado por la orientación Hindú-Budista. Más aproximado sería: cristianos/islámicos (50%), no-religiosos/ateos (21%), Hindu-Budistas (19%), nuevas religiones (2%), otros (1%, entre ellos el judaísmo). Los "paganos" constituyen el 5% al 6%. Este último grupo está compuesto en general de tradiciones animistas, espiritistas o politeístas. Es de especial interés examinar el grupo de las tradiciones tribales según la categorización que hace la *World Christian Encyclopedia* (practicantes *folk* chinos, chamanistas, confucionistas, espiritistas y shintoístas).

## Religiones primigenias tribales

Indígenas o tradicionales, como son también conocidas estas religiones, se dan prácticamente en todas partes del mundo y adaptan formas variadas según las diferencias y semejanzas de sus elementos constitutivos. Por lo general son tradiciones orales. Carecen de textos escritos, que no es el caso de los judíos, cristianos, musulmanes, hindúes o budistas. Aún los casos de confucionistas, taoísmo de China y de los shinto de Japón, que si bien se le puede considerar como paganos en los términos del autor, difieren de la gente tribal y de sus religiones en que aquéllos tienen textos sagrados. Sin embargo, la oralidad es importante para los que carecen de escritura: sin más, la tradición oral es ella misma un texto que forma e informa al que la practica.

Otra nota característica es cómo el individuo es secundario para la comunidad. El énfasis puesto en la tribu, familia o clan más que en la conducta individual es la nota más significativa de toda la identidad tribal religiosa. Y va a ser la nota mayor que contrasta las tradiciones locales étnicas y el paganismo contemporáneo de Occidente. Entre los mesoamericanos es conocido cómo para aliviar tensiones entre el individualismo y la comunidad se acude a ceremonias como la del peyote, a la medicina tradicional, al cristianismo.

Hay otra característica típica de la identidad pagana, la vitalidad es immanente en su marco de referencia animista. Contrario a la dicotomía entre lo espiritual y lo físico de otras tradiciones, la vida y la espiritualidad están en todas las cosas. Así el propósito de la actividad humana es vivir comunalmente dentro de un equilibrio espiritual tal como se manifiesta en los ritmos y movimientos del universo. Para un practicante tradicionalista, estando lo sagrado siempre presente, toda actividad es un ritual santo. La omnipresencia de lo sagrado no prohíbe lo mágico. La

<sup>1</sup> Para una reflexión alterna desde el punto de vista de las ciencias evolutivas, ver M. Esparza (Ed.) *Naturaleza y Entorno: la diferencia sombra de la semejanza*, Oaxaca, Carteles Editores, 2005.

<sup>2</sup> Su uso peyorativo es posterior, en latín, *paganus, a, um* significaba lo aldeano, la gente que preserva las costumbres locales.

<sup>3</sup> *Secularización* sería el desencanto por el cristianismo; *secularismo*, quiere describir la pérdida de la religión como fuerza social.



religiosidad primigenia está llena de objetos sagrados, talismanes, conductas inhibitorias, adivinación y magia. La pureza ritual y su recuperación es una nota fundamental de la religiosidad animista.

Además, una característica esencial de casi todas las religiones tribales es la creencia en varios dioses. Con frecuencia está incluida la tierra como la madre de todos. Considerada toda la naturaleza como llena de vida espiritualmente, los espíritus incluyen a los animales, fenómenos naturales y a los muertos. Los espíritus pueden ser amistosos o no, estar en un territorio o lugar específico.

Detrás de la diversidad de dioses hay una fuerza primaria que anima todo, a veces se le personifica como al gran dios, es en realidad una peculiaridad entre muchas gentes tribales la creencia en un ser supremo, el creador del universo, aunque a veces la tierra es considerada su contraparte femenina. Con frecuencia, esa deidad está alejada de las preocupaciones humanas y es sólo a través de un intermediario que establece contacto, es el caso del chamán o toda una serie de seres escalonados divinos. Con frecuencia ese ser supremo está asociado con el cielo, a veces con el sol.

Una consecuencia de la oralidad es que no hay historia escrita. Por eso difieren estas religiones de las religiones universalistas en que no tienen revelación a través de la historia. El encuentro con la divinidad es directo y experimental a través del chamán, si se quiere, pero no es una revelación desde algo totalmente distinto y trascendental. El contacto con los dioses y espíritus se puede alcanzar e influenciar por medio de la conducta ritual. El ritual, las palabras, el sacrificio y aun la magia son consideradas eficaces y en este sentido la religión y la magia están interconectadas. Es esta mezcla de religión y magia, más la convicción de que la ceremonia produce resultados observables, lo que constituye las notas de la religión tribal y que la caracteriza como paganismo.

En cualquiera de sus expresiones alrededor del mundo los practicantes de la religión tribal tienen una percepción orgánica del universo, de lo sobrenatural y de la humanidad, percepción en la que los dioses y los humanos son vistos como componentes interrelacionados de un solo sistema cósmico. Lo sagrado no es algo separado del tiempo y lugar secular. Como consecuencia, el paganismo de las religiones indígenas tribales es reconocible por la ausencia de doctrinas de culto monoteísta, de una creación *ex nihilo*, de una divinidad moralmente predeterminada y del redencionismo salvífico. Lo que se da más bien es una intimidad con la naturaleza y la ocupación de ella por poderes misteriosos.

### El paganismo contemporáneo

Lo que caracteriza al paganismo clásico y las expresiones indígenas vigentes en el mundo —según el autor— es el

politeísmo, animismo, humanismo,<sup>4</sup> magia,<sup>5</sup> organicismo y numinismo, fetichismo, panteísmo, culto a la naturaleza, o al menos una inmanencia casi-panteísta de la divinidad, y en parte, como resultado de esto último, la idolatría. El siguiente paso sería ver qué tiene que ver el paganismo contemporáneo con esas características de la identidad tradicional pagana.

Con frecuencia, los especialistas llaman al paganismo contemporáneo "neopaganismo".<sup>6</sup> Junto con esta vena, se dan las reconstrucciones del paganismo y, en especial, las expresiones espontáneas naturalistas que algunos llaman "geopaganismo." Este neopaganismo es en gran parte una religión *folk*. En su actuar intencional, el neopagano se centra en la comunidad inmediata con la tierra, con sus ojos de agua, árboles, cuevas naturales, rocas notables, ríos, lomas y montañas. El meollo de la religiosidad pagana es la práctica simple del naturalismo, la veneración de lo natural. Las más de las reconstrucciones del paganismo son un paso más deliberado y consciente pero no tan espontáneo como el de los neopaganos. Aquí se trata de la reconstrucción o el revivir formas particulares paganas del pasado. Se pueden distinguir las varias órdenes drúidicas en Inglaterra y Estados Unidos. Hay intentos de revivir los misterios egipcios y helénicos, como también, con las tradiciones nórdicas del Odinismo, Asatru, Vanirismo, Vanatru, etcétera. Si el geopaganismo es por lo menos incipientemente, politeísta, este reconstruccionismo con su panteón de deidades egipcias, romanas, nórdicas, celtas es abiertamente politeísta.

Paradójicamente, el neopaganismo incorpora un reconocimiento animista del universo. "Que los paganos contemporáneos en el Occidente realmente crean o no que los objetos inanimados tengan espíritus, o que los fenómenos naturales sean causados por los espíritus, ellos se comportan como si fuera el caso".<sup>7</sup>

Quizá lo que coloca al neopaganismo contemporáneo en los límites extremos del paganismo es la poca presencia de politeísmo. A pesar de la plétora de nombres de dioses, lo que se designa con ellos no es entidades distintas, sino simplemente nombres de su diosa o dios. Más que una concepción politeísta, como en el caso del paganismo tradicional, es una concepción "bi-teísta" del cosmos.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> El énfasis en las preocupaciones seculares que comenzó en el Renacimiento se ha entendido como la exaltación de la razón y el rechazo a todo lo sobrenatural. Más generalmente, aquí humanismo se refiere a cualquier doctrina, modo de vida o actitud que privilegia los intereses y valores humanos.

<sup>5</sup> En el sentido de intentar violar la ley natural del intercambio: obtener algo de mayor valor por algo de menor valor.

<sup>6</sup> Los interesados en el tema pueden ver la bibliografía que cita M. York, actualizada hasta el año 2000, p. 185, n. 214.

<sup>7</sup> p. 62.

<sup>8</sup> p. 64.



## El cristianismo

Despectivo como suena el término pagano, y a pesar de las explicaciones del autor, no deja de tener un tono etnocéntrico. Sin embargo, creo que es útil para reflexionar desde la perspectiva de las categorías en que se distinguen analíticamente las diferentes religiones. Muchas de las notas del paganismo clásico, admite el autor, no se verifican en el paganismo contemporáneo, pero eso no prohíbe que el paganismo en esencia se reduzca a dos características fundamentales: a) una preferencia u orientación hacia este mundo, y b) un reconocimiento de la divinidad en lo material, o como la materia misma.

Es ilustrativa la apreciación que se hace del cristianismo como ejemplo de una religión contrapuesta al paganismo. Pero ¿qué tanto está contrapuesto? Es un hecho que el cristianismo incorporó muchos elementos paganos de las religiones contemporáneas a su alrededor. Hutton, por ejemplo, halla que durante el siglo sexto, se hizo lo más común en todo el mundo romano el transformar los edificios paganos en iglesias.<sup>9</sup> Nosotros creíamos que eso sólo había sucedido aquí con la conquista española. En realidad se hallan muchos elementos de las religiones paganas en el ejercicio del culto católico: énfasis en peregrinaciones a lugares sagrados, la veneración de los santos (multitudes de ellos, y no cesan de añadirse), uso de relicarios, la misma Mariolatría, etcétera. Esa larga letanía de santos históricamente incluyó deidades paganas, ejemplos: Brígida, Jorge, Dionisio. Son una continuidad de lo pagano a lo aceptado cristianamente, las varias Vírgenes: la Madona Negra de Italia, la Virgen de Chartres, la Madona y el Niño o Ceres, la Proserpina de Enna en Cecilia y la Tonantzin en la Guadalupeana. Algunos ven en la doctrina de la trinidad del cristianismo una concesión a la multiplicidad pagana en contraste con el unitarismo judeo-islámico. Hasta las representaciones antropomórficas de dos de las Personas, y la aviaria de la tercera van a contrapelo de las representaciones de la divinidad del Antiguo Testamento. Se suele sostener que el Dios judeo-cristiano comenzó como uno entre muchos. Posteriormente, con la prohibición de adorar a otras deidades se desarrolló la idea monoteísta de Yahweh.<sup>10</sup>

De todo esto se concluye —siguiendo al autor— que si bien el cristianismo no es una religión pagana, sin embargo, gran parte de su práctica romana y ortodoxa oriental, sí lo es. Piénsese en la comunión sacramental que se deriva de los ritos paganos de sacrificio y teofagia. Y ¿cómo explicar a los no cristianos la transubstanciación sin que la interpreten como pura magia?

## Agnosticismo, ateísmo y secularismo

Volviendo a las notas características del paganismo, se ve que tanto al ateísmo como al agnosticismo no les interesa lo

sobrenatural, el ateísmo lo niega completamente, en cambio el agnosticismo pospone un pronunciamiento respecto a la última realidad, o niega la mera posibilidad de hacerlo. Tanto el ateísmo como el agnosticismo se pueden ver como formas de secularismo en tanto son modos de pensamiento o maneras de ver el mundo en el que lo sobrenatural o espiritual no juega ningún papel.

"Mi posición básica es el reverso de 300 años de pensamiento erudito antropológico-psicológico, que lo describe Rodney Stark como un intento de denigrar toda religión en base a que 'la religión primitiva' es una aberración intelectual o un mal funcionamiento mental. Con la caída de la tesis de la mente primitiva y la continuada erosión de las premisas irracionales, quedamos libres para contemplar la experiencia religiosa como una inclinación saludable natural de los seres humanos.... Entender el paganismo es en parte recuperar una parte viable del diálogo de la humanidad con la divinidad".<sup>11</sup>

## ¿Y la teología pagana?

La definición de paganismo que propone M. York puede aplicarse a cualquier otra religión, pero también sirve para comenzar a deslindar terrenos: "la afirmación de una sagrada relación interactiva y polimórfica de parte del individuo o de la comunidad con lo tangible, consciente (*sentient*) y/o lo no-empírico." La conjunción /disyunción es lo que generaliza esta definición y su extensión puede abarcar prácticamente a todas las religiones.

Lo que distingue al paganismo de cualquier otra manifestación religiosa es su poliformismo extremo. Aldous Huxley señaló que "el cristianismo, como el hinduismo o el budismo, no es una religión, sino varias que se adaptan a las necesidades de los diferentes tipos de seres humanos." Lo cual es más cierto para el paganismo, siendo la razón que la identidad pagana está determinada localmente por los individuos y las comunidades. También es polimórfico el modo de concebir lo divino: que puede ser uniforme o panteístico, o simplemente múltiple y politeístico.

Contrastando paganismo con gnosticismo se puede tener un entendimiento de la teología pagana. Para el primero

<sup>9</sup> Ronald Hutton, *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Oxford, Blackwell, 1991: 284. Ver a este propósito los múltiples ejemplos de apropiación de lo pagano en el cristianismo, ¿diríamos inculturación al revés? en Juan Plazaola, *Historia y Sentido del Arte Cristiano*, Madrid, BAC (Biblioteca de Autores Cristianos), 1996.

<sup>10</sup> La idea monoteísta de Yahweh se desarrolló por la necesidad de mantener el cuerpo (y el pene) de Dios cubierto para evitar implicaciones homosexuales. Dios para los primitivos israelitas tenía cuerpo, pero una vez cubierto, bien se podían olvidar de él, y así surgió la doctrina de un creador trascendente, incorpóreo, cfr. Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus—And Other Problems for Men and Monotheism*, Boston, Beacon Press, citado en York p. 135.

<sup>11</sup> p. 144. Posición, por cierto, que se acerca a los autores que tratan el tema de la religión en M. Esparza, *op.cit.*



la realidad divina es puramente trascendente, y la materia es como un mal, como algo de lo que hay que escapar. El camino del gnosticismo es el del conocimiento (*gnosis*) por medio del cual uno aprehende la realidad verdadera, y se desprende de lo físico para regresar a la fuente, así se llame el Uno de Plotino, la Bondad o la Idea de Platón, el Brahman de Shankaracharya, o el Vacío de Buda. Esa *gnosis* es pues una clase particular de conocimiento, de entendimiento o sabiduría; ciertamente no es la cognición pagana que trata de desconstruir el pensamiento dicotómico.

Los dos, el gnosticismo y el paganismo, son tipos, modelos ideales teológicos. La distinción entre todas las religiones está basada en la distinción pagano-gnóstica. En todo caso, algunas religiones pueden ser una mezcla de las dos. Mientras el paganismo considera al mundo o materia como algo real y valioso, el gnosticismo ve lo mismo como algo a lo que hay que penetrar, como algo ficticio o sin valor, más aún, como malo. Eso no prohíbe que desde el principio de la cristiandad fueran condenados y desde entonces se les halle con frecuencia juntos. En el mundo actual, un ejemplo es la identidad y hasta confusión entre el movimiento orientado más al gnosticismo del New Age y el complejo Wican<sup>12</sup>/Neopagano/Espiritualidad de la Diosa.<sup>13</sup>

El maniqueísmo de Manes hace énfasis en el desprendimiento del espíritu de la materia a través del ascetismo. El maniqueísmo, a su vez, es precursor del catarismo, grupo de sectas cristianas en la Edad Media que también privilegiaban una teología dualista y la práctica ascética.

El judaísmo, cristianismo y el Islam no son fáciles de distinguirlos entre gnosticismo y paganismo. A veces son mezclas de los dos tipos ideales. Todo está en distinguir en dónde se coloca y se considera el mundo creado. Las tres son antipaganas al oponerse radicalmente al politeísmo. Su concepción de la divinidad trascendente es esencialmente gnóstica.

De estos contrastes con otras categorías de religión, el autor considera más elucidada la substancia del paganismo. Así, queda subraya la relación entre las realidades físicas y las sobrenaturales como también la relación con la conciencia humana. El acercamiento a lo sobrenatural es sólo a través de una metáfora (imágenes y símbolos religiosos), y quizá a través de milagros. En cualquier forma lo divino o sagrado está en todas partes. Así el paganismo permite que lo divino se manifieste en lo material o como materia misma.

Como toda religión, el paganismo puede ser fundamentalismo puro o mezclado. De hecho es larga la lista de identificaciones del paganismo con el nacionalismo exacerbado y el fascismo. Aún actualmente los movimientos Odinista y Asatru proclaman la pureza tribal de las gentes del Norte y condenan los matrimonios mixtos y el mestizaje.

Como todo panegirista del punto de vista que defiende, el autor escribe varias páginas exaltando las virtudes del paganismo. Al hacerlo revela cuál sea la naturaleza, el origen de esta religión: "Sea pagana o gnóstica, la noción subyacente de arquetipos y de influencias heredadas pero inconscientes en la conducta humana, pueden ser atribuidas a una resonancia cultural y lingüística más que a los genes heredados y a una determinación biológica".<sup>14</sup> De lo cual rescato la "resonancia" (como en los sismos) como metáfora de la idea de cómo entran en mutua interacción los genes y el entorno, aunque no lo diga así el autor.

"Hasta definiendo que si quiero entender cualquier religión, tenemos que entender el paganismo como la raíz de la cual creció el árbol de todas las religiones. Al mismo tiempo, esta religión primordial, este espiritualismo radical, representa en el mundo contemporáneo y el desarrollo histórico, un reto radical para entender la espiritualidad en sus dimensiones más primigenias e innovadoras."<sup>15</sup>

No puedo menos de citar a Isócrates hablando de Atenas, como lo hace el autor, como un ejemplo de falta de tolerancia tanto en adoradores de la naturaleza como en los que se dicen creyentes en una sola divinidad trascendente:

"Tanto legó nuestra ciudad a otras pueblos en materia de razón y discurso que sus discípulos mismos lo transmitieron a otros, y así el nombre de helenos se considera propio no de la raza sino más bien del espíritu, al punto de llamar helenos a aquellos que comparten nuestra educación más que nuestro origen".<sup>16</sup>

¿Teología? No hay una definición de qué se debe entender por teología. Es cierto que se discute paganismo como religión no-monoteísta (por tanto comparándola con otras), también la conducta religiosa del paganismo, y finalmente su teología. No sólo son 12 páginas para esto último, sino escasas lo son por divagar, entre otros temas, en las virtudes del paganismo. Es una idealización que recuerda a G. Bonfil y seguidores exaltando la civilización mesoamericana y proclamando un regreso a ella.

No deja de ser ilustrativo el libro, y especialmente atractivo para analizar qué se está haciendo en nuestro medio con el

<sup>12</sup> Wicca es descrita por un autor contemporáneo como "una forma de culto, un sistema espiritual y también un sistema para desarrollar y usar poder psíquico" que se alimenta principalmente de la tradición del culto original de la fertilidad; en general, se dice de todas las tradiciones ocultistas y de los misterios paganos. Variantes de lo mismo son la Gardneriana, Alexandrina, Craft Herediatry, etcétera. p. 160.

<sup>13</sup> Para el autor las siguientes denominaciones son gnósticas: Pitagorismo, Platonismo, Neoplatonismo, Cabalismo y Teosofía: todas ellas postulan una última fuente de todo.

<sup>14</sup> p. 164.

<sup>15</sup> p. 168.

<sup>16</sup> Isócrates (436-338 a.C.) en su Panegyricus, cit. en York, p. 164.



romanticismo indígena como con la llamada teología india, que comparten tantas características con el animismo, y el paganismo de York.

### III

Jordan Paper, *The Deities Are Many: A Polytheistic Theology* New York, State University of New York, 2005, 155 pp.

Escrito dos años después del de York, su autor, J. Paper, abre fuego desde las primeras páginas. Empieza distinguiendo el estudio de la religión del de la teología. Esta última es para él el estudio subjetivo de la estructura de las creencias de uno mismo. La teología, por su propia naturaleza, es confesional. Sin falsa modestia, dado su currículo, se confiesa ser uno de los pocos científicos que puede escribir una teología general politeísta más que una culturalmente específica y confesional. Se pueden hacer, y de hecho él ha hecho, estudios de religión comparada, pero ahora se trata de un estudio de teologías comparadas. Esto se justifica porque no hay textos escritos que traten de explicar sistemáticamente la hermenéutica del politeísmo en general, sino más bien los que hay lo hacen desde tradiciones culturales específicas. Paper, en este contexto introductorio, no deja de criticar el libro de York por no llenar las expectativas de su título y por reflejar el etnocentrismo y, en concreto, el eurocentrismo de varios de los autores occidentales que escriben sobre estos temas.

Si para York la religión es un producto de la cultura, para Paper surge de la experiencia humana en conjunción con nuestra naturaleza: "Dada la historia del *homo sapiens*, puede ser que el politeísmo sea inherente a la naturaleza humana, no tanto en el sentido de que sea parte de nuestra estructura del DNA, sino porque surge de la experiencia humana junto con nuestra naturaleza".<sup>17</sup> Lo cual se acerca a las reflexiones de las ciencias evolutivas respecto al origen de los conceptos culturales, en especial de los religiosos. En realidad, el monoteísmo es un desarrollo religioso muy reciente. Se puede muy bien calcular su aparición en un lugar determinado unos cientos de años antes de la destrucción del segundo templo israelita en el año 70. Y lo que son los modelos teóricos en su pretensión de ser puros: en el judaísmo tradicional mismo junto con Dios, existen Satán, Lilith, la Shekhina y los ángeles!

En el dominio de los conceptos, Paper quiere aclarar lo que entiende por teología. Antes había dicho que era una actividad subjetiva y confesional. "Es una reflexión que surge de la experiencia y entendimiento de uno mismo. Sin la conexión con el individuo, no tiene sentido". Un poco más adelante, al relatar su currículo dice que estudiando en la Universidad de Chicago "llegué a imbuirme tan totalmente en los aspectos teóricos del budismo que su epistemología esencial y su

metafísica permanecen mías hasta el día de hoy",<sup>18</sup> lo cual no corresponde con el estudio de una disciplina que dice antes ser subjetiva y dependiendo de la religión del que la estudia. Tampoco parece tan subjetivo el análisis que hace de la variedad de formas politeístas y que él mismo reduce a una categoría que llama religio-ecológica: "Esto es, la naturaleza de las deidades igual que sus funciones tiende a reflejar la *gestalt* de la situación ecológica de la cultura respecto a su economía, sociedad, gobierno, territorio, clima, etcétera".<sup>19</sup> Con todo, el autor se ve en la necesidad de precisar lo que entiende por teología. Dice usar el término en su sentido literal: "Hablar de las deidades" (masculinas o femeninas). "Confesional" lo usa como la confesión de mi propio sistema y entender teológico, no en el sentido de una formulación de credo como sería el caso de la teología de una forma particular de cristianismo. De donde se sigue que hablar de religión es posible solamente para las gentes que lo hacen teológicamente desde el seno de su propia tradición,<sup>20</sup> lo cual remite a la distinción de *emic* y *etic* y del tipo de etnografía que se haga.<sup>21</sup>

A semejanza de York, Paper se embarca en los siguientes capítulos en describir la multiplicidad de manifestaciones del politeísmo (caps. 1-6). La información ahí resumida es valiosa para cualquier interesado en el estudio de las manifestaciones religiosas de los semejantes. El registro es siempre renovable, inagotable dada la diversidad de culturas y conductas humanas. Unos llaman "escolias-tas" a esto autores que añaden continuamente datos al acervo ya sabido, pero regreso a la reseña del texto de Paper.

Es claro desde el título que politeísmo se opone a monoteísmo, y que aquel es otra forma de llamar lo que York llama paganismo. Es importante la llamada de atención que hace Paper sobre el uso acostumbrado del concepto con el cual nunca se identifican los practicantes, que otros -los monoteístas- juzgan que son politeístas. Cuando en el credo de Nicea los cristianos confiesan "Creemos en un solo Dios Todopoderoso, creador del cielo y la tierra" están haciendo lo que las religiones del Libro hacen al definirse negativamente como no iguales a los que los rodean que tienen muchos dioses. Además, ese credo aparta a sus creyentes de otras religiones que tienen como central a una deidad femenina, niega que la Tierra y el Cielo sean deidades, el único creador de ellas es Dios Padre.

Dado que la mayoría eran politeístas, no tenían por qué definirse como tales, es un concepto impuesto por los

<sup>17</sup> p. 2.

<sup>18</sup> p. 6. Este aspecto supuestamente subjetivo de la reflexión de la reflexión que debe ser la teología, aparecerá más abajo, en este artículo, al comentar el texto de M. Bartolomé.

<sup>19</sup> p. 14.

<sup>20</sup> p. 17.

<sup>21</sup> Ver más adelante los comentarios al texto de A. Barabas.



monoteístas. Lo que es más, esa identificación de fuera es la definición misma que se da de politeísmo. Junto con el despectivo de parte de los cristianos van otros como "paganos", "infieles", "animistas".<sup>22</sup>

Bien examinado, el monoteísmo con frecuencia cae en formas extremas de etnocentrismo en el que no sólo se considera la propia cultura normal y hasta superior a las demás, sino que todas las demás están equivocadas y son enemigas de la propia. Actitud no exclusiva del monoteísmo "impositivo", "intolerante", "occidental", como quisieran algunos, sino de todo politeísmo de la clase que ha dado origen al fascismo.

Igual que los exaltadores de lo ajeno o de lo propio mezclado, como parece ser el caso del autor —quien podría ser considerado ecléctico en sus identificaciones personales con las distintas tradiciones que estudió—, el octavo y último capítulo es un elogio a las bondades del panteísmo.

#### IV

Miguel Alberto Bartolomé, *Elogio del politeísmo: las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*  
México, INAH, Diario de Campo, Cuadernos de Etnología 3, marzo 2005, 59 pp.

Como reseñador-resumidor voy a empezar tratando de entender primero el texto. Afirmaciones iniciales: hay un gran número de tradiciones religiosas nativas en Oaxaca.<sup>23</sup> "Todas provienen de la civilización mesoamericana y reciben aún actualmente la coercitiva imposición del catolicismo." En todas esas tradiciones se dan rasgos de lo mesoamericano y lo cristiano. Sin embargo, "cada una de las culturas contemporáneas ha hecho su propio proceso de incorporación, apropiación, interpretación, y eventualmente, resignificación de esos rasgos." Esas religiones no tienen teólogos cuyo oficio sería el de "caracterizar y sintetizar creencias." Así que para conocer esas religiones haya que hacerlo a través de "narraciones míticas —frecuentemente desacralizadas—, cuentos, menciones a entes, deidades o poderes" y por la observación participante.

No hay teólogos, pero tampoco especialistas religiosos prehispánicos cuyas funciones han sido suplantadas por "campesinos" o por especialistas de tiempo parcial (curadores, adivinos, líderes rituales, etc.). Esos campesinos, sin embargo, han evolucionado a un estrato sofisticado a juzgar por las funciones que el autor les atribuye: son los que "vinculan los sistemas religiosos a los aspectos más directos de sus procesos sociales, tales como el control de las condiciones materiales de

la producción, la salud, el ciclo vital o las relaciones con el medio ambiente."

Se nos advierte, antes de seguir adelante, que no hay que considerar esos sistemas religiosos rígidamente estructurados, eso es más bien la tarea de construcción del etnógrafo, pero que ésta es legítima "por tratarse de referencias que están presentes en las representaciones colectivas de cada una de las culturas." Hasta aquí son los lineamientos generales que seguirá el autor en el desarrollo de su ensayo, que quiere limitar "para dar cuenta de algunas de las lógicas y procesos simbólicos involucrados en la noción de 'politeísmo', partiendo de un referente central constituido por la experiencia local de lo sagrado." Más en concreto, tratará de comparar el politeísmo con el monoteísmo cristiano y así analizar las características del primero.

Se dice qué se entiende por cada uno de esos términos: el monoteísmo es "una religión revelada, que propone la existencia de una fuerza o principio moral absoluto del que la vida humana participa como espacio de la lucha entre el bien y el mal" Y el politeísmo es un "sistema cosmológico cuya ética operativa se basa en la presencia del principio de reciprocidad en los intercambios entre los seres humanos y sus deidades".<sup>24</sup>

Antes de pasar adelante, ya es necesario recalcar estos lineamientos. Por lo pronto parece que la comparación es entre dos sistemas morales, uno basado en un principio absoluto que rige la vida humana entre dos entidades, el bien y el mal. El politeísmo se nos dice que es un sistema cosmológico en el que las relaciones humanas y las de las deidades están basadas en la ética de la reciprocidad. Ni el bien y el mal se aclara qué son, ¿principios también? ¿Qué naturaleza tienen? ¿Son parte constitutiva del principio absoluto? Por otro lado, si el politeísmo es un sistema cosmológico que opera con ética, ¿qué lo hace tan singular en la selección de lo que está bien o mal en el sistema de reciprocidad? ¿No es la misma libertad para elegir la que tienen los politeístas y monoteístas, o son dos esencias volitivas distintas?

Y ya creyendo que se entraría en materia, veo que todavía hay lineamientos de lo que sin duda analizará, así se dice que a partir de la noción de lo sagrado "y la exploración de sus vivencias locales y formalizada a nivel conceptual

<sup>22</sup> Ver las varias acepciones en inglés de los que no son de las grandes religiones monoteístas en el *Concise Oxford Dictionary*: "pagan". Ahí mismo ver "animists" que con frecuencia se atribuye, como lo hace York, a los politeístas. Sin embargo, Paper rechaza esto último por contradictorio, p. 105.

<sup>23</sup> Los entrecomillados son citas del texto que originalmente fue presentado por M. Bartolomé en la IV Mesa Redonda de Monte Albán (Oaxaca, 30 de junio-3 de julio, 2004), y en la presente edición, en una revista a doble columna y con fotografías, poco ayuda para su localización decir en qué página se halla cada cita.

<sup>24</sup> Subrayados míos.



se intentará reflexionar sobre los procesos de sincretismos, apropiaciones y disfraces (*sic*) de entidades sagradas." Aquí se introduce el concepto de "configuraciones" que "alude a combinaciones singulares de rasgos compartidos que se constituyen como totalidades diferenciadas... es decir el mismo concepto de 'configuración' contribuye a entender el 'politeísmo' ya que en ambos se manifiesta la acción de un mismo tipo de lógica ordenadora de la relación con lo sagrado." Lógica ordenadora que alude "a la conjunción de la lógica de las representaciones y la lógica de las prácticas." Ahora bien, como se dice que esas combinaciones tienen elementos que son específicos de cada cultura, deben darse distintas lógicas culturales. Y hasta aquí le iba más o menos siguiendo el paso, pero donde ya no veo es en el salto inmediato que no parece tener lógica: esas religiones de Oaxaca "actúan de manera incluyente y no de forma excluyente como el fundamentalismo cristiano, que niega toda expresión de lo sagrado que no esté contenida en su propia teología." ¿Cómo se llegó a esta conclusión? No por evidencias recolectadas en el trabajo de campo, que no las ha presentado todavía, sino por la "lógica" de las propias afirmaciones: "los distintos sistemas culturales han conciliado de manera diferencial estas presencias (*del cristianismo popular*) construyendo configuraciones específicas de acuerdo con las distintas lógicas culturales puestas en juego." Y si han conciliado lo propio con lo extraño entonces se concluye que las "ideologías religiosas indígenas contemporáneas... siguen guiándose por los mismos principios inclusivos en su vinculación con lo sagrado." Lo de "ideologías" es del autor, no mío, así como antes "disfraces" y "configuraciones".<sup>25</sup> Pero tampoco le gustan las categorizaciones de otros autores, en especial, los americanos, que se refieren a muchas de las características *inclusivas* del autor como religiones primitivas, tribales, animistas, evolucionistas, etc. a pesar de aceptar que muchos de estos tipos o modelos ideales "aún no han sido reemplazados por mejores categorías explicativas." Para él todas son "religiones a secas" y pueden ser analizadas de la misma manera. El mismo término de politeísmo, a pesar de admitir que se da un carácter politeísta en las religiones de Oaxaca, es un uso "antiguo e inexacto," y además —añade— no hay con qué reemplazarlo. Erróneamente elucubra que los griegos "acuñaron" el término. Una cosa es tratar de ver cuáles puedan ser las raíces de una palabra derivada del griego y otra que se haya usado, como en el caso de los griegos y de tantos grupos humanos, que no se llamaban politeístas cuando todos los eran. "Múltiples divinidades" en vez de múltiples dioses, como quisiera el autor entender lo que "acuñaron" los griegos, no resuelve el problema de definición, pues esas divinidades con frecuencia eran personalizadas y por tanto podía concebirseles como individuos.<sup>26</sup> Lo cual de pasada me da pie para decir que toda esta discusión sigue siendo gratuita mientras no se defina claramente qué se entiende por cada término que

se use. Si al autor le molesta el dejo evolucionista de las distinciones del concepto religión, tiene que admitir, por lo menos, que la religión tuvo que tener un origen y que éste, mientras no se muestre lo contrario, no nació como un sistema elaborado y complejo, ni tampoco monoteísta.

El autor propone considerar el politeísmo "como una experiencia múltiple de lo sagrado, y no sólo como la adoración a una multitud de dioses", donde sagrado debe entenderse "como una aproximación comprensiva a las experiencias locales." Es decir, como algo subjetivo, pues añade: "y no sólo con base en la proyección de categorías ajenas a dicha experiencia." Y explica más, dice que trata de comprender determinada concepción o práctica "en los contextos actuales donde se desarrollan, y en los que representan partes de configuraciones globales y vivenciales, donde la división entre lo propio y lo ajeno es construida por el investigador y no por sus protagonistas." Aquí aparece la segunda de muchas referencias que hará el autor acerca de "vivencia" o sus derivados. Por lo pronto parece que me equivoqué al entender que iba a ser un estudio comparativo de morales religiosas, aunque la redacción daba pie a eso. La palabra vivencia es muy reciente en castellano, no aparece en diccionarios antiguos y actualmente connota algo que se experimenta, por tanto algo que se siente, algo subjetivo. Y esto parece estar bien leído al juzgar por el énfasis subjetivo con el que el autor dice aproximarse al estudio de la experiencia sagrada. No queda, sin embargo, muy clara la explicación de lo que es la vivencia de la que habla al expresarse así: "Las vivencias sólo transmiten sentido si son factibles de ser reconocidas como partes de sistemas concretos cuya configuración es más intelectual (¿?) que emocional, y en los que la afectividad sólo puede informarnos de la intensidad y características de un sentimiento, los que siempre se encuentran pautados por el sistema cultural del que forma parte." Y más adelante dice que la "vivencia es la expresión individual de un fenómeno cultural socializado e institucionalizado que permite acceder a los sentidos (*significados*) compartidos que legitiman los universos contruidos por las sociedades." Si no

<sup>25</sup> "Ya desde F. Bacon, en su teoría de los ídolos, se critica la conciencia falsa, engañada por los prejuicios sociales, y así anticipa el concepto de ideología que es usual en la actualidad." W. Brugger, *Diccionario de Filosofía*, "Ideología", Herder, 2000 (24ª. Edición).

<sup>26</sup> El autor dice que el término acuñado por los griegos para significar politeísmo es *polyzeotes* que etimológicamente debería traducirse como "múltiple divinidad" y no como "múltiples dioses." Hubiera sido mejor para evitarse críticas citar su fuente. *θεότης, ητος, ή* significa efectivamente divinidad, y se aplica a la cualidad de algo divino, de dios. *θεός* mismo se refiere al ser divino, la divinidad. Así se entiende otro derivado: *θειότης, ητος, ή*: la divinidad; *θεός*: divino, dios, lo que pertenece a una divinidad, lo que emana de dios, lo sobrehumano, opuesto a *νθρωπιος*; lo que pertenece al hombre. *Πολύ-θεός*: muchos dioses, de *Πολύς, πολλή, πολύ* y *θεοι*: dioses, plural, (vgr. en Esquilo Suppl. 409). Cfr. *Vocabolario Greco-Italiano*, di Carlo Schenkl e Francesco Ambrosoli, Torino e Firenze, 1866; *πολυ-θεότης, ητος, ή*: sería pluralidad de dioses, ver E. Legrand, *Nouveau Dictionnaire Grec Moderne- Français*, Paris, Librairie Garnier Freres, s.f.



es barroca la redacción ciertamente es durkheimiana. En cualquier caso el carácter subjetivo de la "aproximación" queda de manifiesto al explicar en una nota al pie de página que "en el estudio de procesos de índole subjetiva como son las vivencias creo que se hace necesario precisar el lugar de donde parte el investigador que se involucra en un contexto ínter subjetivo e intercultural." Y viene una confesión efectista de parte para quitar toda duda acerca de quién es el que habla: "En lo personal soy ateo desde mi temprana adolescencia, aunque ello no significa necesariamente una militancia." (¿Eso es bueno o malo?).

Después de otros prolegómenos se hace una revisión de lo sagrado en varias concepciones religiosas de los diferentes grupos étnicos de Oaxaca. Dada la importancia subjetiva o de "vivencia" (hasta este momento del ensayo van 17 veces que hace uso del término), se esperaría saber cuál fue la metodología para "acceder" a ese mundo de las experiencias locales. Se enumera lo sagrado y brevemente se dice cómo lo usan los chatinos, los zapotecos de la Sierra Norte, zapotecos del Istmo, mixtecos (éstos no se distinguen por regiones, todos parejos), los mixes y los amuzgos. Como era de esperarse, lo sagrado se refiere a una gran variedad de entidades y fuerzas (potencias): la vivencia misma, lo animado e inanimado, las deidades y sus manifestaciones, los bendecidos, emanaciones de los principios ordenadores, lugares de manifestación de lo sagrado: cerros, cavernas, aguas, árboles, los "espíritus" ubicuos que invaden todos los ámbitos. Todo lo cual lleva a concluir al autor que lo sagrado puede "ser entendido como expresión de una experiencia de la naturaleza y de la sociedad que refleja la vivencia de un orden intrínseco subyacente a todas las cosas".<sup>27</sup> Lo que quiere es contrastar este "deber ser de las cosas" propio de estas religiones y no "como apelación a la actividad de una exclusiva deidad ordenadora... no de un ordenamiento extrínseco que depende de la voluntad de una deidad".<sup>28</sup> Es decir politeísmo versus monoteísmo. Sólo que no es de definiciones artificiales señalar la diferencia que connotan los dos términos. Más se entiende desde las clasificaciones acostumbradas que lo que está describiendo es panteísmo (o animismo) por un lado, y en el monoteísmo, por otro, más se ve la concepción que los hombres se hacen de un Dios único y no la causada por una imposición de esa divinidad como quiere el autor. Los hombres son los que inventan a sus deidades. Lo cual sí es conforme a la misma naturaleza de que estamos hechos todos, como quiera que nos clasifiquemos o nos clasifiquen otros.

Pero es muy diferente la concepción que el autor tiene de la naturaleza misma humana y de los productos de ésta. Para él lo sagrado "es un sistema conceptual y simbólico generalizado, históricamente constituido por el conjunto de las representaciones colectivas de cada sociedad, que intentan otorgar un significado socialmente legitimado y humanizado al cosmos." ¿De qué naturaleza son esas

representaciones, cómo se explica su causalidad, cómo evitar el funcionalismo que el autor antes criticó al hablar del "instrumentalismo funcionalista" de C. Geertz? Pues sí, intenta dar una explicación, véase si se entiende: esas "potencias" fuerza, espíritus actuantes, "no son construcciones teóricas (sic) factibles de ser fácilmente descritas y analizadas, sino representaciones colectivas plasmadas en contenidos de conciencia (¿qué son éstos?) que constituyen vivencias compartidas, oralmente explicitadas (entonces, ¿sí son fácilmente descritas, o no?) y que se expresan como eventos mentales (entonces, ¿sí son construcciones teóricas?) comunicados a través de las conductas rituales que les son destinadas (¿quién las destina, las representaciones colectivas o los que comparten las vivencias?).

En la sección donde analizará la lógica de las representaciones y la lógica de las prácticas, y donde se esperaría resultados del trabajo de campo reveladores de esa metodología implícitamente prometida, se examina el término "lluvia" y las entidades o fuerzas a él asociadas en diversos grupos de Oaxaca. La mayoría de los ejemplos son tomados de citas de otros autores, por tanto no consta cómo el autor llegó a conocer la "vivencia" de los informantes a pesar del énfasis con que el término es mencionado en el texto, pues en total aparece no menos de 25 veces.

Se afirma luego que todas las religiones históricas son sincréticas<sup>29</sup> "en la medida en que reflejan la acumulación de significados propios de tradiciones anteriores." ¿Que no todas las religiones son históricas? En todo el ensayo no ha aparecido la importancia de la historia para entender cómo y por qué existen tales religiones nativas.<sup>30</sup> Pero no hay que darle mucha importancia a cómo llegaron a ser, pues los sincretismos después de todo son más formales que

<sup>27</sup> Durkheim, de quien deriva esta concepción animista, dice: "... la conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, ya que es la conciencia de la conciencia. Hallándose fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, ve las cosas solamente en sus aspectos esenciales y permanentes lo que le permite cristalizarse en ideas comunicables. Al mismo tiempo que mira desde arriba, ve más lejos; en cada instante del tiempo abraza toda la realidad conocida; esa es la razón por la que ella sola puede proporcionar a la mente con los moldes que pueden abarcar la totalidad de las cosas y que al mismo tiempo posibilitan el poder pensar en ellos. No crea esos moldes artificialmente; los halla dentro de ella misma; no afecta nada, pero es consciente de ellos." *The Elementary Forms of the Religious Life*, London. Allen & Unwin, 1915: 444.

<sup>28</sup> Más adelante dirá que al cristianismo lo caracteriza el monismo ético. Aquí se enredaron los conceptos, ¿en dónde habrá quedado la trascendencia del Dios de los cristianos: "fuerza o principio moral absoluto" si el cristianismo es un monismo?

<sup>29</sup> Cree que el término *syngkretismo* (sic) fue usado por los griegos, no que proviene de raíces griegas.

<sup>30</sup> Este curioso y contradictorio rechazo a la historia junto con una concepción durkheimiana, me hace citar a Javier Marías, que sin ser un intelectual profesional tiene observaciones muchas veces más exactas que algunas de aquéllos. Al hablar del fundamental papel de la memoria (ie. de la historia), dice que es necesaria hasta para la formación de la noción de identidad y añade: "De parecida forma, si uno carece de una elemental visión cronológica de la historia del mundo, por ejemplo, difícilmente podrá aplicar ninguna supuesta inteligencia al mundo en que vive, que creerá, con vertical estupidez, nacido a la vez que él." "Profesores desesperados," Madrid, *El País Semanal* (EPS), octubre 9, 2005, no. 1,515: 114.



reales y operan como una especie de 'disfraz lingüístico' (¿?), más adelante lo dirá al revés: "el sincretismo es un hecho objetivo, a pesar de que engloba a un conjunto de fenómenos simbólicos en un solo término".

Es también poco congruente cuando dice que "en las sociedades nativas todo dios es un dios del momento; su jerarquía y acción depende siempre de las circunstancias." Pero antes había citado a López Austin en aquello de que las culturas locales mantienen y reproducen el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana. Si todo cambia, todo es del momento, ¿cómo explicar que continúa por generaciones un núcleo duro de la cosmovisión milenaria?

Insiste en escudriñar lo que es sincrético citando un concepto "acuñado" al respecto: "articulación simbólica." Algo así como de mentiritas, pues esa articulación, nos dice el autor, no es una interacción definitiva de los sistemas simbólicos confrontados. Y profundiza: "no se trata de un proceso consciente ni deliberado... para ser sentida." Eso de inconsciente contrasta en su propio análisis al decir que "el sincretismo supondría una *acuciosa búsqueda* de sentido por parte de universos simbólicos fracturados por el colonialismo, que intentan incorporar nuevas significaciones a su sistema de plausibilidad cosmológica, tratando de llenar aquellas zonas que han sufrido pérdidas de significado." Todo este proceso es dirigido por el código simbólico preexistente para así conformar una nueva totalidad compuesta por partes significativas de ambas tradiciones. Para el autor el resultado final significativo está estructurado "en términos de una totalidad simbólica cuya vivencia individual y social no establece distinciones entre lo propio y lo que ha sido apropiado del cristianismo". Lo que es lo mismo que ya desde el principio del ensayo había asentado: "cada una de las culturas contemporáneas ha hecho su propio proceso de incorporación, apropiación, interpretación y, eventualmente, resignificación de esos rasgos" (i.e. los mesoamericanos y los cristianos). Entiendo que los pueblos nativos, como los llama el autor (la otra mayoría, ¿no es nativa?; y si pasaran miles de años, ¿ya sería nativa?), tienen la capacidad (¿innata o adquirida?) para hacer todas esas delicadas operaciones de observación, interpretación, incorporación selectiva, y de afecto al resultado final. Lo que no se entiende es precisamente cómo se hacen esas operaciones mentales, por qué el proceso tiene que ser inconsciente (o ¿solamente a veces?), por qué persisten y se difunden los rasgos anteriores, por qué otros rasgos igual o más antiguos desaparecen y se aceptan afectivamente otros muchos de una cultura impositiva, intolerante, exclusivista, de ética absolutista, monoteísta y occidental.<sup>31</sup> ¿Son los nativos, entonces, gente inferior, infantil, por aceptar lo que no les conviene? "Lo que pretendo destacar es el carácter represor y totalitario del monoteísmo cristiano... y subrayar la plasticidad de las concepciones politeístas... la conflictividad potencial entre ambos sistemas es entonces

no sólo política, sino también ética y cosmológica..." Los daños son observables en esa otra gran mayoría- el resto de los 100 millones de mexicanos- para la cual ya no hay teoría ni aquello de que "todas las religiones" son susceptibles del mismo análisis; esa gran mayoría que es de indígenas "desindianizados" nos dice el autor.

Estas notas características de las religiones nativas no es necesario, dice el autor, ejemplificarlas más de lo que él mismo hace en el texto.<sup>32</sup> Uno lee que es tan única la religión de los nativos y tan diferente a la mayoría des-categorizada de la población mexicana, que se llega a un esencialismo que precisamente el autor rechaza a pesar de contradecirse al "rescatar" para su marco teórico conceptos -como el de vivencia y potencia- "de una fenomenología esencialista."

Dentro de esta visión idílica de las religiones nativas politeístas en donde reina un orden y equilibrio cósmico, uno se pregunta qué papel determinante juega la sociedad en la concepción de ese orden. El autor confiesa que "es difícil separar la religión propia o apropiada de la sociedad cuando ambas se manifiestan basadas en un mismo principio clasificatorio que las ordena recíprocamente." Afirma que "el juego de los símbolos no se produce al margen de la vida social que los origina y los alimenta." Entonces la sociedad sería la base, la que causa la simbolización, pero añade "sino que expresa aquellas estructuras de sentido (*significado*) que sus creadores consideran necesarias para el mantenimiento y desarrollo de sus universos sociales y cósmicos." Así, el juego de símbolos fue hecho por agentes (creadores) (¿inconscientemente? o ¿por una causalidad inconsciente, misteriosa y etérea que se llama "principio clasificatorio", o "representaciones colectivas"?) para mantener el orden social y cósmico, entonces hay un propósito en la producción simbólica, una finalidad que parecía ajena a la naturaleza del panteísmo o del politeísmo. Más adelante señala que los portadores de las lógicas culturales operantes "deben resolver a través de símbolos su relación con el ambiente social y natural que les es propio." ¿Qué tan propio y exclusivo deberá ser el ambiente social que no acepte otras cosmovisiones, por ejemplo, la de los protestantes que el autor considera "una radical trasgresión social"?<sup>33</sup> ¿De qué

<sup>31</sup> Una explicación posible y más objetiva sería la basada en la moderna neurociencia, ver por ejemplo, G. Edelman, *Wider than the Sky*; P. Boyer, *¿Por qué tenemos religión?* en Esparza, *op.cit.* pp. 137-157; ahí mismo Pascal Boyer, *¿Por qué tenemos religión?: Origen y evolución del pensamiento religioso*, pp. 47-53.

<sup>32</sup> No es necesaria más "casuística" dice el autor, en su prurito idiosincrático (¿idiosincrático?) de neologismos y uso de términos en sus acepciones secundarias y menos comunes. Quizá es un recurso efectista como lo es, por confesión propia, el título de su ensayo. De cualquier manera creo que poco le ayuda profesionalmente quejarse en su texto de que ni a él ni a A. Barabas ni a S. Nahmad los citen los autores norteamericanos.

<sup>33</sup> A este propósito recuérdese lo dicho más arriba al reseñar el libro de M. York: Como toda religión, el paganismo puede ser fundamentalismo puro o híbrido. Ver ejemplos de fascismo en York: 163, 164, 162.



orden social y religioso se habla, prácticamente inmune de la cruda realidad de la pobreza, analfabetismo, emigración, presencia de guerrilleros, narcotraficantes y partidos políticos, además de otras muchas influencias "ajenas" que invaden masivamente los espacios de comunicación?<sup>34</sup> La "trasgresión social" de los que ya no quieren libremente seguir formas sociales que les parecen rebasadas (antes se decían premodernas, precapitalistas), ¿es de lamentarse por los mismos nativos o por los antropólogos que se les deshace la materia que creían siempre renovable de donde seguir produciendo escolios a lo ya escrito y reescrito?

## V

Alicia Barabas (Coord.), *"Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca"*  
**En: Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México**, Vol. I,  
 INAH, 2003: 37-118.

Coordinadora de un amplio estudio en cuatro volúmenes, A. Barabas en la introducción a la obra presenta varios lineamientos que encausan el objetivo y método generales seguidos. El principal objeto de la investigación son "las formas simbólicas en que los pueblos indios actuales construyen territorialidad a través de la puesta en acción de lugares sagrados, procesiones y peregrinaciones a santuarios." Se presenta como una investigación del estado actual de las expresiones religiosas, no sobre los orígenes y evolución de las mismas, pues aclara desde el comienzo "que no es una mirada arqueológica, ni etnohistórica, ni histórica."

La metodología para analizar e interpretar los datos es la propia de la etnografía teniendo en cuenta que las expresiones colectivas de los pueblos se manifiestan en los sueños, en las cosmovisiones, mitos, en el ritual, etc. ¿Cómo se operacionaliza, sin embargo, esa metodología? La explicación es de pensarse: primero, se supone la existencia de esas representaciones en los pueblos indios (pues se manifiestan en sueños, etc.), segundo, las representaciones son inconscientes; las nociones individuales de esas manifestaciones varían muy poco en relación con las de la colectividad. De donde se concluye que el etnógrafo podría aceptar que la interpretación *emic* (propia de los actores sociales) de algunos informantes representa la del colectivo".<sup>35</sup> Lo cual estoy entendiendo que significa que bastaría un par de informantes para conocer cómo funcionan las características propias de una cultura que la autora llama "categorías fundamentales de entendimiento".<sup>36</sup>

La autora insiste en que se puede llegar a formar modelos conceptuales sobre la representación del espacio por métodos etnográficos "y no desde la especulación

arqueológica o desde la exclusiva abstracción teórica." Realmente no se entiende qué sea ese tipo de arqueología y quiénes se puedan caracterizar como especuladores de esa disciplina que posiblemente sea la más factual de todas las especialidades de la antropología. Lo de la "exclusiva abstracción teórica," me imagino que se refiere a conceptos meramente formales sin fundamento ontológico, como suponer la existencia de representaciones colectivas que causan una manera de pensar, interpretar, sentir a todo un colectivo. Especulación teórica es desechar la historia por innecesaria si se pretende estudiar los conceptos simbólico-culturales actuales creyendo que la historia es causa directa del presente<sup>37</sup> y al mismo tiempo referirse varias veces a las "nuevas configuraciones culturales" (¿nuevas? Si no tiene datos anteriores por rechazar la historia, por tanto no se puede decir que son nuevas), a "los aspectos dinámicos de los procesos sociales que implican polisemia y recombinación cultural" (si es dinámico es cambiante, es histórico, lo mismo si se "recombina"); ¿cómo se sabe sin historia que los ancestros, los dueños de lugar, etc. "son parte de una nueva configuración de la realidad?", o ¿cómo hablar que el etnógrafo "con mirada entrenada" puede percibir que hay "protectores del pueblo al que han dado origen y del territorio que han fundado",<sup>38</sup> ¿cómo sabe ese etnógrafo que desconfió de todo lo histórico que "algunas peregrinaciones muestran o insinúan antiguas pertenencias étnicas y centros ceremoniales aglutinadores, territorios de viejos señoríos, antiguos mitos de fundación...?",<sup>39</sup> el territorio, se dice en un lado, es "un proceso producto de relaciones sociales en permanente cambio" y en el mismo párrafo se lee: "Pero ni siquiera los territorios simbólicos están en constante cambio... ya que la mayoría de los lugares sagrados persisten a través del tiempo...".<sup>40</sup> Etnoterritorio se entiende "como el territorio histórico...el etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo...", los etnoterritorios pueden comenzar a entenderse "a partir de

<sup>34</sup> Para pincelear la cruda realidad, el Consejo Nacional de Población calcula el incremento de trabajadores del campo a Estados Unidos que se ha incrementado al pasar de un millón de personas en 1970 a 10.2 millones en 2004, *La Jornada*, octubre 16, 2005. La desigualdad social que afecta especialmente a los infantes se agrava en seis estados del sur de México que presentan 40.3 por ciento de la desigualdad nacional, Informe alternativo para el Comité de los Derechos del Niño de la ONU 1999-2004, *La Jornada*, Octubre 15, 2005. Sobre la desigualdad insultante en América Latina el Banco Mundial señala los efectos en la población: en 17 de nuestros países 25% de la población vive por debajo de la línea de la pobreza. Siete de cada 10 empleos creados en la región desde 1990 corresponden al sector informal, *La Jornada*, octubre 15, 2005. El IV Censo Nacional de Talla hecho en 100 mil primarias del país, indica que en Oaxaca junto con Chiapas, Yucatán y Guerrero es donde la desnutrición infantil presenta el mayor índice afectando gravemente la talla de los niños. *La Jornada*, octubre 20, 2005.

<sup>35</sup> p. 17.

<sup>36</sup> Eso me recuerda que hace muchos años el entonces director adjunto del INI, Salomón Nahmad, nos animaba a entrevistar a un par de promotores bilingües de ese Instituto para poder hablar y escribir de cualquiera de las distintas étnicas.

<sup>37</sup> p. 18.

<sup>38</sup> p. 20.

<sup>39</sup> p. 21.

<sup>40</sup> pp. 21-22.



la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar"; "La etnografía de los pueblos indígenas contemporáneos nos muestra que, en gran medida, ese código basal de representación y concepción del espacio deviene del mesoamericano, si bien profunda y polifónicamente (sic) transformado".<sup>41</sup>

Si bien son lineamientos generales los expresados en la introducción, no deja de llamar la atención que la información preexistente, tanto descriptiva como teórica, prácticamente haya que creerle a la autora que no existe. Así la contribución de la antropología mexicana de 1930 a 1990 quedó resumida en escasa media página. Sin dar ninguna referencia juzga así una primera etapa: "signada por las etnografías recolectoras de datos culturales que enumeran, como para no olvidarlos, una larga y a veces indiscriminada serie de elementos, categorías culturales e instituciones sociales y políticas, pasando revista de ellos aunque sin profundizar en ninguno".<sup>42</sup> No pudo describir con más concisión lo que ella misma hace con su etnografía, que de "nueva" no tiene nada que no fuera la popularizada hace ya varias décadas.<sup>43</sup> La literatura especializada mundial prácticamente no se ocupa del sesgo que ella parece introducir como una aportación novedosa, el estudio de la territorialidad simbólica que como tal los estudios de paisaje no incluyen. No hay ninguna sección en el capítulo que revise críticamente el contenido de esas afirmaciones.<sup>44</sup>

La segunda etapa de su reseña *fast track* de lo escrito en antropología en México, y que llega hasta 1990, es un periodo en el que el objeto, el indio, quedó sin cultura para ser estudiado sólo como campesino, afirma la autora. Es decir, diría yo, el indio quedó situado firmemente en su cruda realidad para que de allí, y asentada la base material de su existencia y reproducción, se pudiera elucubrar sobre los otros aspectos, entre ellos los culturales y religiosos. Curiosamente de 1990 al presente se hace algo diferente, caracterizado por la aparición abrupta de lo indio (Chiapas) "como porque el paradigma antropológico pluralista comenzó a sedimentar" (esto parece entenderse así: de haberse homogeneizado en campesinos a los indígenas, se comenzó en México hasta los 90 a caerlos el veinte de que había que heterogeneizarlos); contribuyendo así ambos factores al renacimiento "del interés por la etnografía" (¿se hacía o no se hacía etnografía desde 1930?). Pero parece que la autora está hablando de esa etnografía que ella sola hace y que cree que es nueva: esa "disciplina a la que se piensa capaz de comprender y dar a conocer las diferentes fisonomías culturales de México".<sup>45</sup>

Es clara la ascendencia teórica de la autora y de Bartolomé: es la de Boas y la del estructuralismo funcionalista de la antropología del siglo pasado. Así se explica su rechazo a

la historia, y con ello a una explicación del cambio social y del conflicto en los grupos étnicos de Oaxaca.

En "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca"<sup>46</sup> hay una aceptación implícita de la historia en las muchas referencias "casuísticas" al propio trabajo etnográfico como al de otros autores. Ya no se vuelve a decir que la historia no tiene nada que ver, los ejemplos que cita la suponen. Donde sí hay un cambio explícito es la aceptación de la arqueología, que ya no llama especulativa, pero la mención que hace de lo que sí la convence como aportación de esa disciplina francamente hace a uno sorprenderse de tanta ingenuidad. En palabras de la misma autora: "Es poco lo que podemos decir sobre la representación del espacio en las culturas indígenas de esta región (Oaxaca) en la época prehispánica"<sup>47</sup> (de qué espacio habla, ¿el doméstico, público, ceremonial, el de los enterramientos, el de la orientación de las construcciones?). Encuentra, sin embargo, muy significativos los estudios de arqueoastronomía realizados por D. Peeler y M. Winter (1993) por ser una prueba de que para los zapotecos del valle "el tiempo se graficaba en el espacio." Así, "D. Peeler y M. Winter señalan que al dividir el espacio en unidades arbitrarias y aplicarlas a la distancia entre los juegos de pelota de diversos sitios del valle con los de Monte Albán, se encontró que entre Monte Albán y San José Mogote hay 365 unidades (calendario solar), entre este último y Atzompá hay 260 unidades (calendario ritual) y entre Monte Albán y Dainzú hay 584 unidades (calendario de Venus)." Esta arqueología no es ni especulativa, sino fantástica.

Las siguientes secciones del ensayo (II- IV) contienen el cuerpo de la información etnográfica tanto de trabajo de campo personal como de otros autores. Es notable el acerbo informativo presentado temáticamente. Cualquiera que se interese por las concepciones religiosas de los indígenas de Oaxaca tiene aquí una fuente donde abreviar.

<sup>41</sup> p. 23.

<sup>42</sup> p. 16.

<sup>43</sup> Cfr. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Thomas Y. Crowell Company, Inc., 1968: cap. 20: Emics, Etics, and the New Ethnography.

<sup>44</sup> La literatura especializada en geografía, arquitectura, housing, sociología rural y temas relacionados con la de paisaje es enorme y admira que la autora la haya abarcado para presentar el concepto de etnoterritorialidad como una aportación novedosa, *La Jornada*, entrevista a Arturo Jiménez, marzo 13, 2005. Ver como uno de otros ejemplos, la bibliografía (225 títulos) en una reseña de hace ya varios años: Richard Blanton, "Inequality and Housing Variation among Peasants" (Research Project, 1987), Perdue University. ¿En dónde estará la etnicidad como quiera que se le defina, en los territorios que cubren las peregrinaciones? Para ver la artificialidad de la novedosa aportación, ver lo que significan las modernas peregrinaciones y quiénes las realizan: Danièle Hervieu-Léger *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México Ediciones del Helénico (1ª. en francés 1999), 2004, *passim*.

<sup>45</sup> p. 16. Para una crítica de los "etnopopulistas" y para una discusión sobre los estudios del campesinado en México que combinan los aspectos émic y étic de la investigación, Scott Cook, "Ethnicity and Economy in Rural Mexico: A Critique of the Indigenista Approach," *Latin American Research Review*, vol. 30, No. 2, 1995: 33-59.

<sup>46</sup> Barabas, *op. cit.* pp. 37-124.

<sup>47</sup> p. 43.



## VI

Benjamín Maldonado, *Geografía simbólica: Una materia para la educación intercultural en escuelas indias de Oaxaca*

México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, CID, 2002, 22 pp.

Alumno de Alicia Barabas en un seminario que ella dirigió, Maldonado retoma con calor los lineamientos y conceptos ya reseñados en la sección anterior. Distingue geografía natural y simbólica. La primera, que se enseña en las escuelas, y la segunda, estigmatizada por el sistema educativo y que es, sin embargo, aquello necesario sin lo cual "la vida india como su cultura no pueden ser entendidas... por esta razón, su ausencia en las aulas es grave y lo que es peor, su ridiculización y menosprecio en las mismas aulas y fuera de ellas es una actitud abiertamente etnocida".<sup>48</sup>

La intención del autor es llevar como propuesta el estudio de la geografía simbólica a las escuelas oficiales que se hallen en territorios indios. Para ello propone la elaboración de mapas "que permitan la sistematización de conocimientos de manera organizada, buscando demostrar las diferencias entre las culturas indias y las no-indias, con el objetivo de reforzar el argumento indio de que son *realmente* diferentes a los mexicanos mestizos occidentalizados".<sup>49</sup>

El autor sitúa sin ambages a las sociedades indias en una situación de dominación desde los tiempos coloniales. Piensa que la resistencia a desaparecer como culturas ha devenido en el presente en luchar por conseguir su autonomía como pueblos "para llegar a vivir en libertad lo que se ha preservado frente a la agresión etnocida".<sup>50</sup> Para lograrlo se necesita un diálogo intercultural entre los mismos pueblos y la sociedad mayor (pueblo mexicano) y el Estado. Primero, es necesario el diálogo intracultural en cada pueblo indio, y para eso la escuela tiene una gran importancia en la formación de la concientización étnica. La autonomía, que es el fin de la futura educación indígena, tiene uno de sus fundamentos basado en el conocimiento del territorio en el cual ejercer esa autonomía. Ese conocimiento debe ser "a partir de los aportes científicos de la cultura nacional," pero no bastan, deben complementarse con los referentes de la cultura propia que hasta el presente no se han considerado, de ahí la propuesta del autor.

La propuesta se basa en la elaboración de mapas de "lugares sagrados y sus moradores como eje sistematizador de diversos conocimientos locales y regionales".<sup>51</sup> En palabras del autor: "se trata de elaborar un croquis sencillo del territorio comunal, ubicando el norte, la comunidad y otros asentamientos, y los caminos. Después, se procede a ubicar los principales sitios sagrados, a saber: cerros, cuevas, manantiales, árboles, pueblos viejos, lugares poblados por duendes, chaneques y otros dueños, santuarios, ermitas,



↑ En San Pedro Xicayán, Oaxaca.

cruces y el panteón".<sup>52</sup> Y de ahí a la elaboración más detallada de cada sitio y su significado para los nativos. Sugiere cómo continuar el proceso una vez elaborados los mapas por los mismos niños indígenas: mapas murales que los mayores podrían corregir y aumentar. Un libro podría ser el resultado que hasta la fecha no existe como tal, y con la ventaja de continua actualización cada ciclo escolar.

El meollo, sin embargo, no es un compendio de conocimientos (que sería la envidia de cualquier etnógrafo, añadiría yo, imagínate, llegar a un pueblo y hallar ya elaborado lo que antes podían pasar años sino es que toda la vida en hacerlo!), sino "mostrar que hay un conjunto de conocimientos sin los cuales no es posible entender la vida comunitaria".<sup>53</sup> "Sistematizar contribuiría poderosamente a concienciar, y el futuro de los pueblos indios depende de la fortaleza y extensión de su conciencia étnica".<sup>54</sup>

¿Qué se logra con esa propuesta?: "una vasta movilización cultural a nivel de comunidad en aras de la reivindicación de la identidad étnica, de la cual resulta una importante obra etnográfica que tiene al mismo tiempo todas las posibilidades y características para ser incorporada a partir del ciclo escolar siguiente como materia en el *currículo local*".<sup>55</sup>

<sup>48</sup> p. 4.

<sup>49</sup> p. 5.

<sup>50</sup> p. 6.

<sup>51</sup> p. 11.

<sup>52</sup> En la lista de temas y preguntas que deben responder los escolapios se enumeran las posibles fuerzas sobrenaturales que habitan el lugar: dueño, santo, diablo, duende, matlachihua, otros, p. 18.

<sup>53</sup> p. 12.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> p. 21.



En mi opinión la propuesta adolece de la misma concepción romántica de los pueblos indios que se criticó en Bartolomé y Barabas. Si bien Maldonado sitúa a esas sociedades indias en su situación social de explotación al principio de su texto, no la vuelve a retomar para indicar una posible salida liberadora. Entiende, más bien, que el objetivo de la resistencia es la liberación, ésta se dice es "llegar a vivir en libertad lo que se ha preservado frente a la agresión etnocida bajo el sometimiento".<sup>56</sup> Yo entiendo por lo dicho, que más bien sigan en su situación de explotados, pero ahora con libertad, es decir, después de siglos de dominación han logrado preservar algo suyo muy propio, su cultura, sus sitios sagrados, sus mitos y leyendas, sus chaneques y matlaci huas. Evidencias, para otros muchos, de una cultura de la marginación, explotada y explotable, de analfabetos, de gente sin conocimientos científicos que sigue atribuyendo a espíritus y fuerzas misteriosas las causas de enfermedades y desastres. Por razones que nunca se explican, se ve que la resistencia no siempre lo fue, y así "hubo pueblos que perdieron su especificidad cultural (*¿voluntariamente, por medio de la ilustración, por la fuerza salvaje de la modernización?*) amestizándose" (*¿el resultado es bueno o malo para 100 millones de mexicanos? ¿A estos se les ha preguntado si quisieran regresar a creer como antes?*). Se nos advierte que debemos ser conscientes de esta verdad: "Las culturas indias no son resistentes por naturaleza (*¿por determinismo biológico?*) sino por determinación (*¿por decisión propia, entonces, por lo que juzgan que mejor les conviene?*), y esta determinación (*por un acto libre de ellos, pues no es por determinismo natural*) es la que necesita ser alimentada y orientada".<sup>57</sup> ¿Quién es el que debe alimentar y orientar, *¿el alienígena* (así tenga "mirada entrenada"), en cuyo caso volvemos al supuesto paternalismo e imposicionismo "occidental" que considera menores de edad a los aborígenes que no saben lo que les conviene?

Caen en varias contradicciones las posturas románticas de la condición indígena. A este propósito no puedo menos de traer a cuento lo que Ignacio Ramírez pensa-



↑ En San Pedro Xicayán.

ba de la condición del indio: éste, dominado y esclavizado, ignorante y supersticioso no es ciudadano, para "contar con ellos como ciudadanos hemos de comenzar por hacerlos hombres." "Ser hombres es el que ejerce plenamente su racionalidad". Veía que la escuela era el medio para educar al indio, hacerlo libre.<sup>58</sup>

Maldonado, en cambio, llevado de su honesta postura de idealización de las culturas étnicas (de los grupos minoritarios), tiene una propuesta ilusoria y hasta dañina para los infantes indígenas, ilusoria porque en las escuelas oficiales, los maestros, además del rígido programa que deben cumplir, deben atender todas las medidas remediales de los males sociales que se les ocurren a los políticos y funcionarios, a las ONG, a las iglesias, ecologistas, etc. La propuesta del autor fácilmente tendrá el fin de las decenas de recomendaciones "urgentes" que cada año se les pide a los maestros que implementen.

¿Por qué es dañina una propuesta tan bien intencionada? En cualquier tipo de educación formal que se imparta a infantes, los padres de familia que los envían a las aulas, el sistema meritocrático y la sociedad esperan que se les quite lo agreste, que aprendan cosas útiles para ganarse la vida, que lean y se les abra así un mundo de conocimientos científicos sobre cómo estamos hechos y sobre el mundo del cual somos parte, nos guste o no. En la propuesta de Maldonado no se excluye lo anterior, pero quiere que se complemente con creencias en matlaci huas y chaneques que no tienen explicación científica de su existencia y por tanto irá a contrapelo de la enseñanza escolar.<sup>59</sup> Sin más, esa propuesta suena a una nueva esquizofrenia escolar, como si no tuvieran los pobres escuincles suficientes tensiones dentro y fuera de la escuela. Pero es dañina en partida doble, es "alimentar y orientar" a seguir en la misma cultura de resistencia de hace 500 años, para usar los términos de los indigenistas románticos. Cultura que más existe en los "constructos" de practicantes de esa clase de antropología que en las mentes de los propios etnografiados.

<sup>56</sup> p. 6.

<sup>57</sup> p. 6.

<sup>58</sup> Cfr. I. Ramírez, *Obras completas*, México Centro de investigación científica Jorge L. Tamayo, Vol III, 1985: xxvii.; Vol. I: cxxiv.

<sup>59</sup> Volviendo al paternalismo atrás de esta propuesta, ¿qué responderían los defensores de la misma, si se les preguntara si están de acuerdo o no en que se enseñe catolicismo en las escuelas públicas? ¿Por qué, entonces, si es válido fomentar desde las aulas el pensamiento religioso indígena? Con razón Aguirre Beltrán criticaba esta clase de romanticismo indígena por mantener más a los indios en su condición de castas.



## Guía para colaboradores

- 1.- Area de preferencia.- Se tendrá prioridad a los artículos que tengan que ver con el Sur de México, considerando los estados de Oaxaca, Guerrero, Chiapas, Tabasco, Veracruz, Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Puebla.
- 2.- Formato y extensión.- Los artículos deben ser inéditos, escritos en español o en inglés y su extensión entre las quince y treinta cuartillas de 30 renglones cada una, a doble espacio, en 12 puntos y en Windows.
- 3.- Aparato crítico.- Las citas se harán en la parte de la cuartilla –a pie de página–, numeradas progresivamente, considerando el nombre del autor, título de la obra, país, lugar y año y el número de la página citada.
- 4.- Fuentes.- Al final del artículo deberá ir en orden alfabético por apellido la bibliografía y hemerografía, entrevistas, etc., citadas en el texto.
- 5.- Al artículo se le debe anexar una introducción de media cuartilla. Hacer lo mismo en idioma inglés.
- 6.- El artículo además del nombre del autor, debe llevar su dirección, teléfono y e-mail, e institución donde labora. Se debe señalar claramente la dirección para establecer comunicación directa.
- 7.- La sección de Opinión se refiere a hechos notables en los diversos campos de la economía, cultura o política que hayan sucedido en el semestre posterior a la salida de la revista. El máximo de cuartillas es de doce.
- 8.- Se aceptan reseñas de libros con un máximo de seis cuartillas.
- 9.- CUADERNOS DEL SUR tiene una sección de Testimonios, fundamentalmente entrevistas a personas que relatan hechos notables de sus experiencias, su aparición en luchas, movimientos, o detalles relevantes de la vida cotidiana. El máximo de cuartillas es de doce.

Los artículos pueden ser enviados al siguiente correo electrónico.

areca2@prodigy.net.mx