

Abordar las relaciones sociales que se desarrollan en la ciudad de Oaxaca conlleva utilizar diversos conceptos teóricos que sirvan de guía en esta empresa, así como comunicar las estrategias metodológicas seguidas durante el trabajo de investigación, que puedan aportar una imagen general sobre la forma en que los datos etnográficos fueron obtenidos y cuáles fueron las orientaciones que guiaron que esa recopilación de información se realizara de una manera determinada y no de otra. Por tanto, hemos decidido redactar este capítulo reuniendo en él ambos aspectos de la investigación, es decir, presentar aquí tanto los aspectos teóricos como los metodológicos. De esta forma, para marcar las diferencias entre ambos, el capítulo fue dividido en dos partes. La primera tiene como objeto discutir una serie de conceptos entre los que se encuentra la identidad, el grupo étnico y las relaciones interétnicas, así como presentar algunos de los trabajos que se han realizado sobre el tema de la etnicidad en el contexto urbano. En esta primera parte, en un segundo acápite, nos damos a la tarea de tratar de definir el concepto de fiesta, puesto que ha sido, precisamente, una festividad la unidad que hemos tomado como forma de acercamiento al problema de las relaciones interétnicas en la ciudad de Oaxaca.

En una segunda parte de este capítulo, presentamos las estrategias metodológicas, los objetivos que se persiguieron en la investigación, las hipótesis que la guiaron, así como la forma en que se obtuvieron los datos que analizaremos en capítulos posteriores.

1. LA CIUDAD

Hacia los años setenta, Foster y Kemper (1974:1) habían dicho que los antropólogos estaban llegando tarde al escenario urbano, puesto que

durante el recorrido histórico de la antropología, ésta se había inclinado por el estudio de las sociedades consideradas como precapitalistas y había centrado sus análisis en lo otro y lo diferente, tenidos también como lo arcaico y lo salvaje dejando, por tanto, fuera de su campo de acción el estudio de las ciudades industriales. Esta concepción de lo primitivo como su objeto de estudio había surgido hacia el siglo XIX, en pleno auge del paradigma evolucionista¹, cuando también se comenzaron a crear las dicotomías entre lo rural y lo urbano o entre el campo y la ciudad, enfrentadas por las diferentes características con las que cada una de ellas fue categorizada. Lo uno se definía siempre a través de la confrontación con lo otro; eran -a pesar de ser contrarios- conceptos que se complementaban, ya que cada cosa no podía ser comprendida si no era en contraposición de la otra. Si lo rural era el escenario de lo primitivo, la ciudad se convertía en el espacio de la modernidad.

El estudio de las ciudades comenzó a llamar la atención de los antropólogos cuando éstos decidieron seguir a sus antiguos sujetos de investigación, a fin de analizar cómo se organizaban, adaptaban, sobrevivían o desarrollaban en un ambiente diferente al de sus lugares de origen, es decir, en el escenario urbano que era considerado como complejo, en el que privaba el anonimato en vez de las relaciones cara a cara, y que se convertía en sinónimo de un ambiente hostil y difícil. De esta forma, a semejanza de lo acontecido con la antropología clásica, que se había inclinado por el estudio de los considerados primitivos, la que se desarrollaba en las ciudades lo hizo hacia los pobres, los marginados y/o inmigrantes (Hannerz, 1993:13). No obstante, muchas de las investigaciones realizadas en el seno de la urbe, tenían a ésta como telón de fondo; para decirlo con otras palabras, fueron estudios "en" la ciudad; es decir, de unidades que a pesar de estar insertadas en una realidad urbana eran consideradas como autónomas y autosuficientes, y en las

¹ Véase Signorelli (1999:28 y ss), que abunda sobre la construcción del objeto de investigación de la antropología y de las dicotomías campo-ciudad. Sobre la invención del "salvaje" consúltese la obra de Bartra (1996), que refiere cómo a partir de la construcción de la idea de "civilización" se edificó también la del salvaje.

que el espacio que las acogía pocas veces salía a relucir, propiciando que algunos autores indicaran que, en ellos, el estudio de la ciudad no se enfocara de manera consciente y sistemática (Cátedra, 1997).

A pesar de lo anterior, este tipo de trabajos sentó las bases de lo que posteriormente fue considerada como la sociología urbana, en donde interesaba discutir y dilucidar el tipo de sociedad y cultura que la urbanización estaba generando (Safa, 1998)². La escuela de Chicago y la de Manchester han sido las que más han influido en el desarrollo de los estudios urbanos. La primera fue producto del interés de un grupo de sociólogos, entre ellos Robert Park y Louis Wirth, por el proceso de urbanización que se estaba desarrollando en Chicago y que había potenciado la llegada de un buen número de inmigrantes. Los sociólogos de Chicago caracterizaban a la ciudad como un espacio en el que era posible observar la complejidad social, puesto que se erigía como un lugar de conflictos generados por el encuentro de diversos grupos sociales con culturas diferentes³; bajo esta visión llevaron a cabo sus trabajos, en los que también estaba presente su enfoque teórico llamado "ecología humana", cuya idea central radicaba en la competición, en la llamada "lucha por la existencia" que se desarrollaba en el seno de las ciudades. En el caso de Manchester, el interés por los procesos de crecimiento de las urbes africanas, propiciado por la inmigración, condujo a diversos investigadores, como C. Mitchell y A. Epstein, a interesarse por su análisis, dando lugar a una reflexión no sólo sobre la problemática en particular, sino también sobre el método de investigación a seguir⁴.

² Sobre estudios de sociología urbana en México, en los años ochenta, véase a Duhau (1991).

³ Sobre las escuelas de Chicago y Manchester es posible consultar a Hannerz (1993) o Signorelli (1999), que presentan de manera amplia las contribuciones principales de ambas escuelas, así como las críticas que recibieron tanto por su trabajo como por los presupuestos teóricos o metodológicos desde los que partieron sus estudios.

⁴ Es propio de la Escuela de Manchester "el estudio de caso ampliado" y "el análisis situacional". El primero consta de una serie de casos que ocurren en cierto tiempo y en distintos lugares, que el investigador considera como parte de un conjunto y que por ello los selecciona como unidad de estudio. El segundo se trata del estudio de un caso único, que posee una delimitación bastante clara.

Hacia los años cincuenta y sesenta comenzó a desarrollarse una antropología urbana, cuya especificidad residía en su objeto de estudio, aplicando en él los métodos de investigación propios de la disciplina⁵. En muchos casos dieron como resultado una serie de valiosos trabajos sobre procesos acontecidos en la ciudad, pero no constituyeron, en sentido estricto, una antropología "de" la ciudad, en cuanto que esta última no era problematizada como tal. Posteriores trabajos abordaron la urbe, ya no como telón de fondo sino como escenario mismo sobre el que los diversos actores sociales se relacionaban y desarrollaban sus vidas cotidianas. Todos estos estudios han sido llevados a cabo a través de enfoques teóricos diversos, tales como el funcionalismo, el estructuralismo, la fenomenología o el marxismo, que denotan los diferentes momentos históricos de los estudios urbanos. Con todo, aún se discute sobre la especificidad de la antropología urbana y, también, sobre su método.

Ahora bien, antes de abordar la forma en que desde diversas ópticas en las ciencias sociales ha sido visto el problema de las relaciones interétnicas en el seno de las ciudades, permítasenos detenernos en la discusión de los conceptos de identidad (personal y social), grupo étnico e identidad étnica, que servirán como bases para nuestro estudio.

1.1. EN TORNO AL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Desde que Levi-Strauss (1981:369), hacia mediados de los años setenta, indicara que la identidad era una especie de "fondo virtual" al que los científicos sociales se remitían en su intento por estudiar sociedades diferentes y que, por ello mismo, no poseía una "existencia real", hasta las publicaciones recientes sobre el tema, que intentan analizarlo desde una óptica filosófica (Gómez, 2000, por ejemplo), éste –parece ser– se ha

⁵ Pujadas (1993:37) indica que la identificación exclusiva de los chicaguenses con la sociología se debió a que durante muchas décadas, la antropología social tenía acotado su campo de acción en el contexto de las "sociedades primitivas".

convertido en uno de los conceptos más recurridos en el campo de la antropología. La utilidad que reviste no es sólo en términos descriptivos, puesto que se le ha empleado para explicar diversas problemáticas sociales, como la acción e interacción social, los conflictos raciales e interétnicos, así como para replantear los estudios regionales y de género, los movimientos sociales, los partidos políticos, o para descubrir la existencia de actores sociales que por largo tiempo habían sido incluidos en categorías más amplias. No obstante, en muchos casos el concepto ha sido empleado de modo ambiguo, pues en ocasiones ha sido utilizado como sinónimo de términos tales como sustancia o esencia, en tanto que en otros casos ha adquirido dimensiones delicadas, al ser asociado a nacionalismos o regionalismos (Giménez, 2000^a:71-74).

En el cuarto de siglo transcurrido desde que Levi-Strauss propusiera una definición en abstracto del concepto de identidad, diversos estudiosos sobre el problema han producido una amplia bibliografía, cuyos aportes han permitido ir construyendo un conjunto de elementos teóricos para abordar de manera mucho más precisa la amplia casuística que bajo este concepto ha sido estudiada. Así, pues, la pregunta ¿qué es la identidad? ha tenido diversas respuestas⁶. Habermas (1989:114), por ejemplo, indicaba que la identidad de una persona, de un grupo, de una nación o de una región era siempre algo concreto, algo particular. “De nuestra identidad hablamos siempre que decimos quiénes somos y quiénes queremos ser”. Y añadía que en la construcción de esa identidad personal se entretrejían aspectos diversos, tanto los individuales como los sociales, que era imposible separar en la experiencia personal:

⁶ Este concepto ha sido llevado de la mano, en muchos casos, con el verbo definir; esto implica también el término nombrar, en el sentido de dotar a algo, sea un objeto o un individuo, de características a través de las cuales se erige su diferenciación con respecto a otros. En esta forma, un primer nivel de identificación vendría dado desde fuera, en el sentido de que como parte de la acción humana, como fundamento de la ordenación del mundo, el hombre necesita categorizar lo que le rodea, para así inscribirlo en un mundo considerado como ordenado. Habermas (1987, I:145), por ejemplo, mencionaba que toda identidad es un predicado cuya función consiste en distinguir una cosa de las demás de su especie.

en esa razón que damos de nosotros se entretajan elementos descriptivos y elementos evaluativos. La forma que hemos cobrado merced a nuestra biografía, a la historia de nuestro medio, de nuestro pueblo, no se puede separar de la imagen que de nosotros nos ofrecemos a nosotros mismos y ofrecemos a los demás y conforme a la que queremos ser enjuiciados, considerados y reconocidos por los demás (Habermas, 1989:114).

Los científicos sociales han coincidido en señalar que la identidad se entiende, en un primer momento, como la forma a través de la que un individuo o un grupo se asumen y definen como tales. Tomado de esta forma, se puede observar que posee dos ámbitos, el personal y el social, que están íntimamente relacionados entre sí e indisolublemente unidos, formando parte de un mismo e inclusivo fenómeno, ya que la identidad personal solamente se fortalece con el reconocimiento sincero y constante de logros reales, es decir, de realizaciones que tengan significado en la cultura (Coles, 1975:175); es decir, las acciones personales que los hombres realicen sólo pueden ser interpretadas con referencia a las normas sociales que las motivan (Allport, 1972:26)⁷.

Autores que han estudiado la formación de la identidad personal han hecho hincapié en que ésta se adquiere básicamente a través de los procesos de socialización, en los cuales el individuo asume la estructura social legitimada. Erikson (1990) indicaba que a través de la socialización el individuo se introducía a la realidad objetiva de su grupo social. En una primera etapa, es decir, en la socialización primaria, el “oneself” (término utilizado por el autor) se desarrollaba paulatinamente, en tanto que en la secundaria, se iba modificando de manera progresiva. Berger y Luckmann (1998:164-174), por su parte, mencionan que los procesos de socialización significan “la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él”. En estos procesos, las estructuras objetivadas son apprehendidas subjetivamente

⁷ Allport (1972:26) ponía como ejemplo al soldado que se lanza al frente de batalla y a un hombre que se arroja a las vías del ferrocarril; ambos están conscientes de que les espera a una muerte segura, pero son calificados ambos como suicidas, sino solamente el segundo, ya que el primero será considerado como un patriota.

por medio de la socialización primaria y la secundaria. La internalización de dichas estructuras sólo es posible observarlas cuando los individuos llegan a identificarse como parte de una sociedad y, por eso mismo, pueden adoptar los diversos roles y papeles socialmente aceptados.

Las identidades individuales están condicionadas a los contextos sociales en los que surgen (Berger y Luckmann, 1998:240), e involucran en ellas no sólo factores sociales sino también personales, entre los que se encuentran cargas afectivas o aspectos psicológicos internos ya que, como decía Erikson (1979:19), la identidad es siempre psicosocial. Estas dimensiones (individual y social) que se entretajan entre las identidades de los sujetos ha llevado a Epstein (1978:101) a formular la definición de la “identidad terminal”; es decir, una identidad que engloba las series de estatus, roles, diferentes niveles de identificación o identidades menores experimentados por el individuo, que pueden estar de manera inconsciente en él, pero que, sin duda, forman parte importante del modo en que una persona se asume o define. “Cuanto más inclusiva es una identidad, más profundas son sus raíces inconscientes y más potencialmente profunda la carga afectiva”. Para Epstein, los factores afectivos y emocionales juegan un papel fundamental en las identidades de los individuos, ya que responden a necesidades tanto internas como externas.

La vinculación entre la identidad individual y la social es innegable, ya que la primera no puede ser conceptualizada como una dimensión evolutiva analíticamente independiente a otras dimensiones como la naturaleza externa, el lenguaje y la sociedad (Habermas, 1984:165). Las identidades individuales se reflejan en la social y sólo llegan a ser comprendidas con relación a ésta y a las normas sociales en medio de las cuales emergen. Ningún ser humano inventa su propia identidad ni ningún “yo” es una isla solitaria (Erikson, 1979:20), sino que la identidad es siempre mediada, es decir, se forma en la intersección de la vivencia personal, de los sentimientos afectivos y emocionales, y de

características de la sociedad en que surgen y de las identidades colectivas que en ella existen. Llegados a este punto, habría que preguntarnos entonces qué se entiende por la identidad social o colectiva.

Melucci (1982) ha manifestado que entre los elementos principales a tomar en cuenta para comprender el problema de la identidad social se encuentran los procesos de autopercepción y heteropercepción, de igual modo que el sentimiento de perdurar en el tiempo y la conciencia de unidad. Así, la identidad social de un colectivo surge, en primera instancia, por una especie de identificación que se produce entre los miembros con respecto al grupo del cual forman parte. Es decir, la sociedad en que viven no es sólo “la” sociedad, sino que es concebida como “su” sociedad, cimentando la unión entre ellos a través de determinados elementos compartidos, como la historia, el lugar de origen o la cultura local⁸. De este modo, la identidad colectiva no vendrá dada por un sujeto particular con una identidad personal concreta, ni será la suma de todas las identidades personales de los miembros del grupo, sino que residirá en un sentimiento de unión que permita considerar a los miembros del colectivo que, a pesar de poseer diferencias físicas y posiblemente somáticas, son idénticos entre sí por compartir elementos que para ellos poseen un mismo significado y un mismo valor⁹. De esta forma, cuando los miembros de un grupo llegan a utilizar el pronombre de primera persona del plural, “nosotros”, estarán proyectando una unidad imaginaria del mismo (Habermas, 1987, II:142).

⁸ Lisón (1997:12-13) indica que la historia “ontologiza en permanencia” las formas de vida, les proporciona inmortalidad por sucesión, así como mantiene definible una identidad a través del tiempo. Por otra parte, afirma que el determinante geográfico espacial es, sin duda, uno de lo más importantes “antiguos y permanentes” indicadores de la identidad.

⁹ Anderson (1991:6) hace un análisis de las naciones y los nacionalismos como artificios culturales. Introduce el concepto de “comunidades imaginadas” para referirse a ellas. Aquí tomaremos del autor el carácter “imaginado” de las naciones o comunidades, ya que dice que aun los miembros de la nación más pequeña “no llegarán a conocer nunca a la mayor parte de sus connacionales ni se toparán con ellos, ni oirán hablar de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión”.

A la vez que la identidad social requiere de un factor de autoadscripción, también es necesario reiterar que responde a situaciones de heteropercepción o percepción por otros. De tal forma que la identidad colectiva viene dada por una dinámica entre la identificación que los miembros del grupo hacen sobre sí mismos y la que los miembros de grupos diferentes realizan sobre el primero. Esto nos lleva a abordar otra de las características de las identidades sociales, que éstas no existen nunca por sí mismas sino siempre en su relación a la otredad. Grimberg y Grimberg (1971:136) habían manifestado que uno de los elementos importantes para la consolidación del sentimiento de identidad era el juego dialéctico entre semejanza y diferencia; es decir, de una especie de saber lo que uno es a la luz de lo que no es. Por eso, la identidad se construye mediante la dinámica de la pertenencia y la exclusión (Rodrigo, 2000:92). De ahí que hablemos teniendo siempre a un interlocutor presente (real o imaginario), nos confrontemos con los demás por las posturas que tomamos con respecto a determinadas situaciones; y que no podamos evadir al otro, sencillamente porque éste es el espejo a través del cual nos reflejamos. Ya Bajtín (1982) había dicho que todas las configuraciones valorativas propias de la existencia del mundo “tienen al otro como su protagonista justificadamente concluso; todos los argumentos se componen en torno al otro, sobre él se han escrito todas las obras, se han vertido todas las lágrimas, a él se le han dedicado todos los monumentos”.

Si la identidad colectiva nos lleva al problema de las relaciones intergrupales, será necesario detenernos para abundar en dos conceptos que serán, sin duda, de especial relevancia y a los que nos referiremos a lo largo de este trabajo, el de grupo étnico y el de identidad étnica.

1.2. SOBRE LOS GRUPOS ÉTNICOS

En las definiciones de un grupo u otro, que se dan en el contexto de la interacción grupal, los estudiosos habían puesto marcado interés en definirlos exclusivamente a través de elementos culturales diversos. Se trataba, entonces, de una heterodefinición, puesto que se privilegiaban

aquellos elementos susceptibles de ser observados, como el vestido, la lengua o fenotipos diversos que los miembros de un grupo étnico poseían. Estos marcadores, que funcionaban para unos como las señas de identidad de los otros, remitían a concebir a estos grupos como “portadores de cultura”, una visión que Barth (1976:12-15), a finales de los años sesenta criticó, al indicar que esto implicaba un punto de vista prejuiciado tanto de la naturaleza de la continuidad en el tiempo como del “locus” de los factores que determinaban la forma de las unidades. A su vez, proponía que aquellos elementos a tomar en cuenta en la definición entre los grupos étnicos no fueran la suma de las diferencias “objetivas”, sino los rasgos que los mismos miembros consideraran efectivos. De ahí que propusiera considerar a los grupos étnicos como tipos de organización y remitirse a aquello que era “socialmente efectivo”; es decir, a los elementos que los miembros del grupo consideraban importantes y utilizaban para marcar su diferencia. En un trabajo aparecido en la misma obra compilada por Barth, Knutsson (1976:117) indicaba, con respecto a su estudio sobre los miembros de la etnia arsi, de Etiopía, lo irrelevante que resultaría hacer un listado o una relación de los elementos culturales “netamente” arsis, puesto que muchos de ellos ya habían desaparecido. Ante esto, se preguntaba en qué elementos residía la identidad del grupo, si la cultura autóctona tradicional ya no existía; es decir, si ya no eran un grupo “portador de cultura”, en términos del discurso antropológico clásico. Ante esto, presentaba una serie de elementos a través de los que los miembros del grupo sustentaban su diferencia con respecto a otros, como el caso del lugar de nacimiento.

El hecho de que los miembros de un grupo eligieran como señas de su diferencia determinados rasgos culturales no era por una necesidad surgida a su interior; es decir, por una especie de autorreflexión sobre lo que eran y cómo eran, sino más bien surgía de una necesidad externa que se producía al confrontarse con otros grupos visualizados de manera etnocéntrica como diferentes. En esos momentos de interacción era preciso, entonces, delimitar las fronteras del grupo, marcar las diferencias

a través de rasgos valorados como distintivos del grupo y diferentes a los demás. Cohen (1989:12) afirma que las fronteras étnicas se crean por la exigencia que surge de la interacción social y marcan el comienzo y final de una comunidad, en la medida en que incluye a la identidad. Es decir, nunca son estáticas, sino que al ser construcciones sociales, son móviles y cambiantes.

De esta manera, un grupo étnico se constituía, más que por la cultura que poseyera, por el tipo de organización que efectuaba en los momentos de la interacción social (Barth, 1976). En estos grupos, sus miembros compartían un sentimiento de unidad en torno a elementos diversos y diferenciados como podrían ser la lengua, el vestido, la historia o la mitología (por citar algunos), que eran utilizados como las señas de su identidad y como fronteras étnicas¹⁰. Sin embargo, otro de los elementos importantes dentro de la identificación de un grupo étnico venía dado por la "identificación por otros", puesto que de esta manera la autoadscripción era sancionada socialmente. De nada serviría que un grupo social se definiera como diferente a otros si estos últimos no validasen tal diferencia. De ahí que la definición grupal necesariamente requiera de por lo menos dos actores sociales, los miembros del grupo y los de otro grupo.

La identidad de cada grupo étnico, entonces, sólo es engendrada en una situación de contacto interétnico. En este sentido, Cardoso (1992:47-48) ha introducido la noción de "identidad contrastante", entendida como una identidad que surge por oposición "implicando la afirmación del nosotros delante de los otros; sin afirmarse jamás en

¹⁰ Hay que hacer notar que las definiciones dadas conducen a ver a la identidad como un proceso social, en el que la cultura, entendida –como señala Geertz (1987:88)- como la expresión simbólica de la sociedad, vuelve a ser tomada como un referente que proporciona los elementos que dan sustento a la identidad. De este modo, la identidad es una manifestación social en la que los actores sociales seleccionan algunos rasgos culturales para identificarse y, también, para relacionarse con otros grupos. En resumen, es una conciencia social entendida como el sentimiento compartido por un grupo de gente que delimita sus fronteras identitarias en términos culturales. Las evidencias o rasgos, en la medida en que dan cuenta de diversos aspectos del ser social no son elementos fijos sino modificables, por eso los elementos que sustentan una identidad pueden cambiar a través del tiempo, sin que esto implique, necesariamente, el cambio de las identidades.

aislamiento", puesto que cuando una persona o un colectivo se afirman como tales lo hacen en el contexto de las relaciones que entablan con alguna persona o grupo visualizados de manera etnocéntrica como diferentes. En momentos de interacción, la pertenencia a un grupo social es asumida, las representaciones colectivas toman forma y son utilizadas, entonces, para marcar los límites que definen a los miembros, a través de señas seleccionadas, de signos dotados de significados compartidos¹¹. Ya Augé (1994:32) había sugerido la idea que siempre nos buscamos teniendo en cuenta lo que no somos. Por tanto, la identidad étnica se construye a través de la acción social que selecciona y jerarquiza algunos elementos de una cultura compartida, dependiendo del contexto o contextos en los cuales los agentes sociales interactúan; por ello se concibe, también, como la aprehensión de sí en situación, puesto que identificar con quiénes se interactúa y cómo se ha desarrollado históricamente esa interacción, dará la pauta a los actores sociales para definirse de un modo u de otro. De ahí que no exista una sola identidad que sea aplicable a todas las interacciones, sino múltiples formas de la misma, que responden a situaciones contextuales. En algunos momentos somos padres y en otros somos hijos; en determinadas circunstancias un individuo es madrileño y en otras, español¹². Estas formas coexisten, se yuxtaponen, se combinan y se estructuran a partir de situaciones concretas, visualizadas de esta forma por los mismos actores sociales.

¹¹ Las representaciones colectivas, grupales o sociales no han sido expresa y directamente construidas, sino que se han integrado a lo largo del tiempo, a través de un proceso de sedimentación en donde ha participado una cantidad infinita de actores sociales. En este sentido son preteóricas, porque sostienen todo lo que luego, posteriormente, sobre ellas y con base en ellas se hará teoría de algún sector regional de la vida social; de este modo, permiten a los individuos situarse en contextos específicos y orientar su acción. Este tipo de representaciones son conjuntos de conocimientos específicos de una sociedad o de un grupo determinado; serán diferentes de uno a otro, porque en ello está implicado el proceso histórico particular que les ha dado origen. De esta forma, al ser específicas dotan, también, de especificidad a los miembros de un colectivo, en cuanto que son las señas que les permiten situarse dentro de un contexto particular, sustentando lo que *han sido* y lo que actualmente *son*.

¹² Frigolé (1980:6) indica que todos los individuos y grupos participan de varias identidades, de las que la identidad étnica es la más inclusiva. Asimismo, establece que en cada momento o contexto específico, según los participantes y según las divisiones y las alineaciones que real o simbólicamente se establecen entre ellos, sobresale una sola identidad dominante, en tanto que las otras pasan a segundo término.

Eidheim (1976) ha estudiado la forma en que un grupo se asume y conduce en la vida social, interpretando el contexto en el que interactúa. Su estudio, que evidencia las relaciones entre los lapones y noruegos, permite abundar en las formas en que unos y otros se visualizan en términos étnicos. Así, pues, en un sistema interétnico, donde estos grupos se encuentran en continuo contacto, cada uno de ellos elabora las representaciones de sus respectivas situaciones de contacto (Eidheim, 1976), proporcionándoles la forma de ideologías étnicas, que son productos históricos contruidos a partir de relaciones de poder y de la sedimentación casi infinita de interacciones sociales¹³. A lo largo del recorrido histórico de cada sociedad, sus miembros se crean imágenes no sólo de ellos sino, también, de los otros actores con quienes comparten un espacio social. Esta serie de imágenes, que deviene en estereotipos, en el sentido de haber sido previamente contruidos y aplicados a colectivos sociales, tiene la función de clasificar a los mismos y orientar la conducta social.

1.3. LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

Lo dicho hasta aquí permite tener elementos necesarios para abundar sobre la forma en que se manifiestan y estructuran las relaciones interétnicas. Si la identidad es asumida cuando dos o más personas de grupos diferentes entran en contacto, entonces la interacción se convierte en parte esencial de los procesos de identificación, ya que los individuos se conducen en la vida social interpretando la situación o situaciones en las que se encuentran inmersos, así como tratando de definir a los sujetos con los cuales se está en relación (Mitchell, 1956). Es, en esos momentos, cuando sus representaciones colectivas toman forma, y la diferencia se asume con respecto a otro grupo visualizado de manera etnocéntrica como diferente. Sin embargo, las relaciones intergrupales están marcadas, en la

¹³ Berger y Luckmann (1998:91) indican que la sedimentación consiste en que las experiencias individuales quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables.

mayoría de los casos, por relaciones de poder, donde un grupo puede, desde una posición privilegiada, clasificar a otro(s) con respecto a una jerarquía de valores previamente establecida¹⁴. Es común observar - principalmente en las sociedades multiétnicas- una serie de etiquetas impuestas a miembros de grupos diferentes del dominante, que sirven para interpretar el valor social asignado a cada colectivo considerado como subalterno¹⁵. Así, por ejemplo, términos como "hermanos" o "hermano menor" remiten a considerar que el sujeto del cual se está hablando, posee un sitio específico en la jerarquía social. Sin embargo, no se trata de relaciones totalmente estáticas, puesto que al interior de los niveles jerárquicos (subalternos-subalternos), un grupo puede reproducir las relaciones de dominación hacia otros, de la misma manera -o en términos semejantes- a la que experimenta, dando como resultado relaciones verticales¹⁶.

En la forma en que los miembros de un grupo y otro interaccionan, se pone en escena una amplia gama de identidades teñidas de valores diversos, que van desde las identidades deterioradas (Goffman, 1970), hasta las positivas. Como todo proceso de identificación, éste requiere la aprehensión de sí en situación; es decir, los actores sociales interpretan el contexto en el cual se desenvuelven, y con base en experiencias pasadas, tomadas del conjunto de su biografía social, asumen una forma de identidad para utilizarla en la interacción¹⁷. Las relaciones de dominación

¹⁴ Cardoso (1992:62) argumentaba en referencia a Brasil, que en un sistema interétnico formado por "indios" y "blancos", las relaciones de tipo igualitario entre estos grupos parecía constituir una posibilidad puramente teórica.

¹⁵ El estudio de Eidheim (1976) sobre las relaciones que entablan lapones y noruegos es altamente ilustrativo de este tipo de interacción. Lehman (1967), por su parte, ha realizado un estudio interesante en el que analiza las categorías étnicas en Birmania. Un trabajo que analiza el etiquetaje social es el de Pujadas (1993).

¹⁶ Hernández y Lizama (1996) han evidenciado que la forma en que se desarrollan las relaciones interétnicas entre dos grupos ubicados en una posición subalterna, con respecto a la formación nacional, está teñida por las relaciones de poder, en donde uno de ellos (los zapotecos, en este caso), domina cultural, política y económicamente al otro (los huaves), reproduciendo en ello los mismos parámetros que son utilizados por la sociedad nacional en su relación hacia los grupos indígenas.

¹⁷ Los diversos estudios sobre grupos interétnicos se han desarrollado siguiendo uno de dos aspectos; el análisis situacional (Mitchell, 1956, y la Escuela de Manchester; Barth, 1976; Eidheim, 1976, entre otros), y el factor instrumental de la identidad (Glazer y Monyihan, 1970; Banton, 1983, o Dunleavy, 1988, por ejemplo). En los primeros

se establecen cuando se identifican las valoraciones previas asignadas a cada grupo y éstos quedan establecidos en una posición nítida dentro de la jerarquía social. Este tipo de relaciones responde, no a un momento actual en el que se inserta la interacción, sino a la estructura que sostiene a la sociedad en la cual se van reproduciendo. Por tanto, las configuraciones identitarias puestas en juego en esos momentos remiten a construcciones sociales históricas, que en la interacción intergrupala toman forma y la evidencian.

Los hombres se conducen en la interacción definiendo a los actores sociales con los cuales están en contacto y confían en que éstos se comporten según lo que se espera de ellos, de acuerdo a las conceptualizaciones previas que se poseen. De esta forma, se exige que el actor social sea idéntico consigo mismo, no sólo en términos actuales sino también históricos (Giménez, 2000^a), reafirmando con ello una estructura social que categoriza a los grupos dependiendo de su adscripción en ella y en la posición que históricamente han ocupado. De este modo, las maneras concretas a través de las cuales se conducen las relaciones interétnicas, en cuanto son parte de un proceso histórico, evidencian la forma en que una sociedad ordena las diferencias existentes en su seno.

Vistas como parte de un sistema social jerárquico, las identidades entonces dotan de estatus a los individuos. Cuando un hombre se identifica y es identificado de determinada forma dentro de la interacción social adquiere entonces un capital simbólico que tipifica su conducta dentro de la relación, haciendo limitadas sus posibilidades de acción, puesto que sólo podrá desenvolverse según las normas y condiciones que el mismo status le proporcione¹⁸. Esto permite, por un lado, hacer que las

predomina el énfasis en el contexto social y la situación en la cual se encuentra y desarrolla la interacción social, mientras que los segundos focalizan en la identidad como una forma o instrumento para la consecución de determinados bienes y/o servicios, o mayores espacios de poder. En ese sentido, Epstein (1978) indica en su trabajo sobre los judíos en Nueva York, que es la carga afectiva del sentimiento de pertenencia lo que logra movilizar a los actores sociales, en busca de defender sus intereses comunes.

¹⁸ Lehman (1967:106) indica que al momento en que las personas se identifican como miembros de alguna categoría étnica, "están tomando posiciones en sistemas de

relaciones sociales se conduzcan, por lo general, de la misma manera; es decir, cuando un miembro de un grupo específicamente definido se encuentra con otro, también específicamente identificado, desarrollarán una relación de la misma manera en que ésta se ha desarrollado a lo largo de la historia, y de forma semejante a la que otros miembros de sus grupos desarrollarían entre sí.

Es posible observar que el estatus otorgado a los miembros de los grupos étnicos considerados como subalternos está cargado de juicios de valor, donde el estigma puede ser utilizado como un medio para marcar las diferencias sociales, provocando, de esta manera, que una persona que podría llevar una relación simétrica con otras de diferentes grupos, al momento de identificarse o ser identificada como parte de un colectivo específico, adquiera una diferencia indeseable que borra en él todos los posibles atributos y que lo inscribe de manera automática, en una forma tipificada de relación social (Goffman, 1970:15). Aquí, nuevamente volvemos al punto de los elementos que caracterizan o ayudan a identificar a las personas de los grupos sociales. Estos se encuentran tomados de su repertorio cultural; desde luego que no son la totalidad de ellos sino solamente una parte de los mismos, utilizados de manera estratégica, tanto por unos como por otros, para asumir un tipo de identidad, en un momento determinado y de acuerdo a un contexto particular. De ahí que en la interacción no sólo se ponga en juego aquello que el individuo dice o cree de sí mismo y de su grupo, sino también lo que el otro piensa o imagina del primero. Veamos: Si en la interacción social se aceptaran tal y cual las propuestas de definición (o presentación) que una persona hace de sí misma, podríamos tener entonces una relación de tipo simétrico, donde unos y otros tratan de presentar una imagen construida lo mejor posible de sí mismos (Goffman, 1997:13). Evidentemente que aquí estamos hablando de sujetos que no se conocen, puesto que tanto uno como el otro no poseen

relaciones intergrupales culturalmente definidos". Así, el autor considera que las categorías étnicas son "formalmente" como los papeles o roles, ya que delimitan su acción, les imponen un lugar en la sociedad y, en consecuencia, les muestran el lugar del otro, que debe ser respetado.

elementos necesarios para clasificar a su interlocutor; pero si, por el contrario, ambos actores sociales se conocen o tienen referencias del otro, entonces pondrán en juego esos elementos previamente obtenidos para conducir su relación. Ésta dependerá de la forma en que dichos actores visualicen al otro y los valores que le asignen, que responderán a categorías establecidas de antemano.

En las relaciones interétnicas entre grupos claramente diferenciados juega un papel importante el conocimiento previo y general -en la mayoría de los casos-, que los miembros de un grupo poseen sobre los miembros del otro colectivo con el cual se encuentran en relación. No se identifica a la persona como tal sino como parte de un grupo socialmente definido a partir de características diversas que varían dependiendo de las circunstancias y de los contextos en los cuales se desarrolla la interacción. Las relaciones entre ambos sujetos, pertenecientes a grupos diferenciados, no son creadas en el mismo momento, sino que se conducen dependiendo de experiencias previas, es decir, de la forma en que estas relaciones se han llevado a cabo, imponiendo con ello a los actores sociales papeles que deben de desempeñar, de acuerdo al estatus brindado por la identidad que asumen en esos momentos. Aquí entran en juego los conjuntos de conocimientos que por largo tiempo se han ido acumulando, lo dicho por unos y por otros sobre unos y otros, que si bien a lo largo de la vida cotidiana forman parte del bagaje social y cultural de un grupo, en momentos de la interacción obtienen una estructura sistémica y funcionan como elementos integrados, conscientemente asumidos, como conjuntos de conocimientos que sustentan las representaciones que se tiene de unos y otros. A estos conjuntos los denominamos, a lo largo de este trabajo, "imaginarios", en el sentido de que son ideas, representaciones, creaciones logradas que permiten a los actores sociales conducirse en sus relaciones intergrupales, identificar a los miembros de su grupo, en una dinámica de inclusión y exclusión que, en muchos casos -mas no en todos- funciona de manera rígida.

Los imaginarios se encuentran conformados por una larga sedimentación de interacciones sociales, construida a través de un proceso histórico particular, donde han tenido mucho que ver las posiciones que en la jerarquía social han ocupado los diversos grupos. Son conocimientos prejuiciales, que han ayudado a construir estereotipos e imágenes diversas y que llegan a funcionar como esquemas de percepción de la realidad, puesto que ubican y definen a los individuos, y con base en ellos se orienta la conducta social. Si se quiere ver de esta forma, son el *a priori* de la interacción social, en cuanto se constituyen como su soporte. Así, un sujeto espera del otro cierto tipo de conducta, concibe al otro como un individuo con ciertas cualidades o defectos, deseos o intenciones, sobre los cuales hay que amoldar la propia acción (Goffman, 1997). En cuanto que la conducta resultante de un individuo responda a las expectativas que se tienen de él, ésta será socialmente aceptada; En muchos casos, los imaginarios ayudan a mantener las diferencias y, en no pocas situaciones, legitiman las injusticias sociales.

1.4. ETNICIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL CONTEXTO URBANO

El problema de la etnicidad y las relaciones interétnicas en el seno de las ciudades ha sido, desde la antropología urbana, un tema de interés en los estudios que analizan la situación de los migrantes que llegan a las ciudades y sus formas de adaptación en los espacios urbanos (Pujadas, 1993:25). Éstos han sido considerados, por muchos estudiosos, como lugares de encuentro de la diversidad, de las contrastaciones cotidianas y del conflicto generado entre los diversos grupos étnicos que en ella se confrontan de manera permanente. Los estudios realizados sobre estas problemáticas no han perdido el interés que tenían en las primeras décadas del siglo XX, cuando comenzaron a realizarse, sino que sigue vigente debido al auge que han tenido las ciudades, y los procesos de atracción que han ejercido sobre diversas poblaciones, que migran hacia ellas y se insertan en la vida urbana de diferentes maneras. Pasaremos ahora a presentar sólo algunos de los trabajos que han sido de especial

importancia en el estudio de los fenómenos de etnicidad y de las relaciones interétnicas en el ámbito urbano.

Sin duda, los pioneros de estos estudios fueron los sociólogos de Chicago, quienes en la primera mitad del siglo XX, se dieron a la tarea de analizar los conflictos que suscitaba la inmigración de población europea hacia esa ciudad, que estaba viviendo un importante desarrollo industrial. Muchos de sus trabajos giraron en torno a la teoría de la desorganización social, planteada por Thomas y Znaniecki (1984). En ella, se consideraba que el conflicto social estaba suscitado por la pérdida de control organizativa de los grupos inmigrantes, proporcionando al individuo mayor autonomía individual, lo que le llevaba a la ruptura de los lazos familiares, a la delincuencia o a su integración en pandillas juveniles. La desorganización social era producto tanto de la confrontación de grupos étnicamente diferenciados que se reproducían en un espacio diferente, así como por su falta de capacidad para mantener sus propios controles sociales o para integrarse a un nuevo contexto social.

En las primeras décadas del siglo pasado, los trabajos de la escuela de Chicago fueron básicamente estudios etnográficos sobre diferentes aspectos de la ciudad, de las diversas “regiones sociales”, tratando de obtener, a través de su descripción, una conjunción de imágenes del lugar, que pudieran explicar los procesos sociales de Chicago. Ejemplo de esos trabajos son los de Park (1952), interesado en describir las relaciones raciales y los impactos que la inmigración tenía dentro de la conformación de la sociedad norteamericana; el de Anderson (1961), sobre los trabajadores migratorios, los hoboos y sus formas de organización en los espacios urbanos; el de Thrasher (1963), que estudia y describe las pandillas de Chicago, y su emergencia debida a las fisuras y fallas de la estructura social¹⁹; o bien, el trabajo de Cressey (1969),

¹⁹ Un estudio posterior sobre el tema, enmarcado dentro de la tradición de la Escuela de Chicago, fue el de Whyte (1971), *La sociedad de las esquinas*, quien estudió una sola

sobre los salones de baile en las zonas bajas, dirigido básicamente a una clientela formada por trabajadores migrantes. Los estudios de la Escuela de Chicago, dirigidos a explicitar zonas urbanas, a través de la descripción detallada, tenían –como hemos mencionado- el sustento del concepto de desorganización social, así como el interés por el estudio del “orden moral”, en el que Park fue, además de uno de sus proponentes, su defensor más decidido.

Dos de los personajes más influyentes que ha tenido la Escuela de Chicago han sido Louis Wirth y Robert Redfield; el primero realizó una definición de la ciudad, mientras que el segundo lo hizo de la comunidad, cuyas características eran las opuestas a las que las ciudades poseían. Con ambos conceptos, dice Hannerz (1993:78), se profundizó en las dicotomías campo-ciudad, que si bien había estado presente desde mucho tiempo atrás en el imaginario de los científicos sociales, a partir de Wirth y Redfield obtendría mayor peso en los estudios posteriores realizados por un buen número de investigadores. La importancia en la formulación de conceptos aparentemente disímiles, dentro de las filas de la Escuela de Chicago, residía básicamente en que ambos estaban estrechamente relacionados, puesto que uno sólo se comprendía al confrontarse con el otro. Así, Wirth (1988) utilizaba para definir la ciudad variables tales como el tamaño, la densidad y la heterogeneidad del lugar. Éstas implicaban, desde luego, otras más, como el anonimato que se daba entre los habitantes de la urbe, las tendencias de los urbanitas a orientarse a través de indicios visuales y las formas de interacción social que en su seno se desarrollaban (Hannerz, 1993:77). Redfield (1960:3 y ss.), por el contrario, asumía que la comunidad se definía por las características “lógicamente opuestas a las que se encuentran en la ciudad moderna”. De esta forma, ambos conceptos emergerían juntos en

banda y estableció que más que desorganización social, en los barrios bajos (lugar donde centró sus estudios) operaba una lógica propia de organización social (Hannerz, 1993:52).

las ciencias sociales, y los estudio posteriores de las ciudades los tendría siempre en cuenta²⁰.

Si bien los trabajos de los sociólogos de Chicago no son, en términos exclusivos, estudios sobre relaciones interétnicas en el seno de las ciudades, lo que aquí nos interesa es resaltar que en ellos se enfatizó siempre el carácter heterogéneo de las urbes, y su preocupación por indagar en las influencias que esa heterogeneidad –o pluriculturalidad– tenía en la conformación de los espacios urbanos. No obstante, quienes pusieron especial énfasis en analizar las relaciones interétnicas que se producían como resultado de la migración del campo a la ciudad, debido al proceso de urbanización generado en esta última, fueron los miembros de la Escuela de Manchester, vinculados al Instituto Rhodes-Livingstone de Zambia. Sus estudios trataban de explicitar las formaciones sociales que las ciudades africanas estaban viviendo, como resultado de los procesos de industrialización que estaban insertas.

Uno de los primeros trabajos sobre la ciudad de Luanshya²¹ y que constituye una reflexión seria y sistemática sobre el problema de la etnicidad, fue el de Mitchell (1956), quien a través de la observación y descripción de la danza Kalela, ejecutada por trabajadores migrantes de la tribu bisa, logró describir las relaciones sociales, las características de la ciudad y la naturaleza de las formaciones tribales (étnicas) que se reproducían en la urbe. Para poder dar una explicación sobre los significados que la danza encerraba para los pueblos que la bailaban, Mitchell tomó en cuenta la forma en que las relaciones blancos y negros se llevaban a cabo en Rodesia, así como el desarrollo minero que las ciudades africanas habían experimentado; en otras palabras, prestó

²⁰ Higgins (1974), al hacer un balance sobre los estudios de comunidad que hasta inicios de la década de los años setenta se habían llevado a cabo, indica que muchos de ellos siguieron las líneas propuestas por Redfield que, sin duda, ha sido el científico social que más ha influido en México, a pesar de las críticas a sus modelos y trabajos, como las realizadas por Lewis (1968).

²¹ La ciudad de Luanshya se encontraba en el llamado Cinturón del Cobre (Copperbelt). Hannerz (1993) titula al capítulo dedicado a la Escuela de Manchester como “La visión desde el Copperbelt”.

atención al contexto social, para poder así relacionar los rasgos de la danza con el sistema de relaciones entre los africanos. Durante su trabajo, Mitchell encontró que partes de la danza referían a ideas de prestigio que los africanos tenían y que estaban orientadas por patrones europeos, completamente externos al grupo; también halló formas diversas de categorizar a la otredad, con la que se relacionaban los diferentes actores, y que servían para regular el tipo de interacción que se podría tener con ellos; asimismo, indicó que los migrantes tendían a relacionarse con aquellas personas más afines culturalmente. Sin duda, para Mitchell, la idea de tribu (o grupo étnico) no se disolvía en el seno de las urbes, sino que como parte de las influencias de estar insertos, ésta se reforzaba y se adaptaba a las nuevas formas de vida²².

Otro de los trabajos llevados a cabo en Luanshya fue el de Epstein (1958), quien analizó las transformaciones políticas que había tenido la ciudad, observando la forma en que las administraciones coloniales intentaron mantener las divisiones intertribales entre los trabajadores de las minas, y la manera en que sus jefes eran utilizados como intermediarios entre las demandas obreras y los intereses coloniales. Epstein indicaba que la situación particular de los obreros les permitía tomar conciencia de que su forma de organización tribal más que una ventaja, representaba un debilitamiento de su papel político, por lo que buscaron otras formas de organización capaces de negociar, en términos más benéficos, con las administraciones coloniales²³.

²² Kapferer (1995) ha trabajado, siguiendo el modelo del trabajo de Mitchell, en grupos aborígenes australianos, donde ha indicado, a través de la observación de rituales autóctonos, que la reconstrucción de las identidades aborígenes son resultado de una forma de relación con los estratos burocráticos estatales, así como del papel de los turistas blancos (básicamente australianos), que llegan a observar sus rituales. Sobre ese trabajo, Mitchell (1995) ha indicado que las descripciones de Kapferer sólo pueden ser entendidas por la referencia al contexto social en el que ocurren y que, por ello mismo, el trabajo de ese autor concuerda, en líneas generales, con *The Kalela Dance*.

²³ Otros trabajos sobre la ciudad de Luanshya son las monografías de Powdermarker (1962) y Harries-Jones (1975).

De Chicago a Manchester, los estudiosos han considerado a la etnicidad (al grupo étnico y a las relaciones interétnicas) que se manifiesta en las ciudades como un factor resultante de los procesos de urbanización. Su insistencia en la acusada heterogeneidad de las urbes (y si no, recuérdese la definición de ciudad de Wirth) y, por ende, en las relaciones que entablan los habitantes originarios con la otredad o la interacción entre “otredades” mismas, han permitido que, en el contexto del estudio de los procesos de urbanización, se aporten valiosas herramientas teóricas para comprender las formas que adoptan las relaciones entre dos o más grupos que fundamentan su diferencia en una idea de unidad grupal y la sustentan en una selección de valores o elementos culturales. Entre los trabajos que evidencian lo anterior se encuentra el de Butterworth (1970), quien presenta la forma de adaptación en el espacio urbano de la ciudad de México de un grupo de indígenas llegados del estado de Oaxaca. Para el autor, los migrantes presentan ciertos indicios de mejoría social, en cuanto tienen acceso a educación y salud, así como la disminución de problemas de alcoholismo. Los vínculos con sus comunidades de origen se producían en los momentos de la celebración de las fiestas patronales, cuando regresaban a ellas y reafirmaban su identidad étnica. De esta forma, aunque en la ciudad las formas de organización social que adoptaban no se encontraban centralizadas en torno a su adscripción étnica, ésta no se diluía ni extinguía en el contexto urbano.

En este sentido no hay que dejar de mencionar que, en algunos casos, los estudios sobre los diversos grupos presentes en el contexto urbano, tenían como objeto ayudar al conocimiento de los mismos, a fin de implementar medidas políticas y sociales por cuyo medio pudieran ser integrados a la sociedad. Así, por ejemplo, para los estudiosos de la Escuela de Chicago, la alteridad –o multiculturalidad- era sinónimo de “desorden social”. En torno a estas discusiones han trabajado Glazer y Moynihan (1970), quienes estudiaron a negros, judíos, irlandeses, puertorriqueños e italianos en la ciudad de Nueva York. Para ellos, el

grupo étnico se constituía como un grupo de interés, debido al hecho de que los actores sociales se encontraban siempre en permanente competición por los recursos y la búsqueda de espacios de poder. No obstante, comprobaron que a pesar del proceso de migración y de su inserción en la vida urbana, mantenían vigentes sus identidades étnicas. Más que diluirse el grupo entre la sociedad receptora, la conciencia de su diferencia se reforzaba en el espacio urbano²⁴. Entre los trabajos que han sido de especial interés en la forma, no sólo de evidenciar la heterogeneidad de las ciudades, sino las maneras en que esa heterogeneidad es vivida y, también, exhibida, se encuentra la selección de artículos que presenta Safa y Du Toit (1975), quienes enfatizan que las minorías étnicas rechazan la asimilación como de adaptación en un nuevo entorno social, y por ello mismo, tratan de mantener su identidad dentro de un marco plural. Un ejemplo del mantenimiento de la identidad étnica en contextos urbanos lo aporta el trabajo de Rodríguez (1998), quien estudia a los migrantes mexicanos radicados en Los Ángeles, California. A través de la observación de la realización de las ceremonias cívicas mexicanas, concluía que las identidades se crean, resignifican y enfatizan ciertas áreas de significación cultural, recurriendo incluso a la invención de tradiciones como una forma de revitalizar la cultura. El trabajo de Rogers (1995), sobre migrantes indígenas mexicanos y la celebración de la fiesta del 5 de Mayo (la misma que analiza Rodríguez) va en la misma línea.

El estudio de las identidades étnicas en el contexto urbano ha cobrado interés por la forma en que la etnicidad se mantiene y vigoriza, se reconfigura o reconstruye, y en todos los casos se mantiene vigente²⁵. Ejemplo de ello es el trabajo de Short (1997), quien estudia a grupos de afroamericanos, irlandeses y latinos en la ciudad de Syracuse (Estados

²⁴ El trabajo de ambos autores estaba marcado por el modelo del “melting-pot”, es decir, por una construcción política que visualizaba la disolución de las diferencias y su integración a un solo modelo societario (Hirschman, 1983).

²⁵ Cohen (1996:83) indicaba que la etnicidad surgía como resultado de la interacción entre distintos grupos étnicos y no como resultado de su completa separación.

Unidos). Por medio del análisis de los censos de población, en los que presta atención a las categorías en las que ahí se adscribe a la población, así como de diversos rituales y organizaciones de los tres grupos, indicaba que los censos han ayudado a la creación de los grupos étnicos y que las así concebidas como “comunidades étnicas” se han construido a través del espectáculo, el ritual y por las actividades de diversas organizaciones étnicas. El trabajo de Short evidencia la forma en que la conciencia étnica emerge como producto de diversas situaciones por las que atraviesan los individuos y no es necesariamente un producto que en el proceso migratorio se importe a la ciudad y se reproduzca mecánicamente en ella.

Por último, es necesario mencionar que la coexistencia en el seno de las ciudades de diferentes y variados grupos étnicamente diferenciados, puede llevar incluso al hecho de las confrontaciones y el conflicto étnico. Romann y Weingrod (1991) lo han ejemplificado a través de su trabajo en Jerusalén. En él intentan analizar las maneras en que judíos y árabes marcan sus diferencias al vivir en una misma ciudad, los símbolos a través de los cuales expresan su identificación, y la ambigüedad de la confrontación y cooperación que son necesarias de realizar diariamente al vivir en el mismo espacio urbano, aunque en “mundos sociales distintos”. La separación debida a la pertenencia a uno de estos grupos es descrita por los autores a través de las prácticas cotidianas, como el vivir en los barrios (judíos o árabes); en la celebración y asistencia a los rituales religiosos (el viernes para los árabes, el sábado para los judíos); o bien, en lugares de encuentro como los cafés, en los que la presencia o ausencia de mujeres denota que están dirigidos a un tipo de población étnica específica.

Los trabajos brevemente presentados aquí, tan sólo una selección de un conjunto mucho más amplio, nos permiten observar que la etnicidad ha sido un tema importante dentro de los estudios urbanos y que a pesar de que su tratamiento lleva ya varias décadas, sigue siendo

importante recurrir a él cuando se intentan comprender los complejos procesos sociales que se inscriben en las urbes. Signorelli (1999) afirmaba que las ciudades contemporáneas tendían a caracterizarse por la multiculturalidad que se hacía presente en sus espacios, como resultado de las estructuras económicas globales. Los estudios de etnicidad y de las relaciones interétnicas en su seno son temas que aún tienen mucho que decir sobre la forma en que la heterogeneidad, como la llamaba Wirth (1988), influye en la conformación de las ciudades presentes.

1.5. OAXACA: ETNICIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Queda por último, en este largo acápite, hablar sobre los escasos estudios que existen sobre la interacción social que se desarrolla en la ciudad de Oaxaca, y que han enfatizado la forma en que los mestizos e indígenas se relacionan entre sí y las normas que orientan dichas relaciones. Uno de los trabajos sobre el tema, situado en el período colonial, es el de Chance, cuyo principal objetivo es analizar la estratificación social y el papel de los factores racial y étnico dentro de la misma. Parte del hecho de que la conquista y colonización españolas establecieron una sociedad poliétnica, caracterizada por un alto grado de segmentación social e interdependencia económica en la que la élite urbana dominó al campesinado. De ahí, señala que las ciudades fueron las sedes efectivas del poder y la riqueza, atrayendo a ellas un gran número de indígenas. En Oaxaca, continúa Chance, los indios se establecieron desde fechas muy tempranas, llevados por la esperanza de que su trabajo en las obras públicas les libraría del tributo. La obra de Chance es un análisis de la estructura de la ciudad a través del tiempo y, en particular, del sistema de relaciones interétnicas y del sistema afín de estratificación social. En sus conclusiones, apunta a que aspectos varios de la estructura social colonial de Antequera poseen una apariencia decididamente moderna, por lo que advierte que no se debe

de dar mayor importancia a las diferencias entre los tiempos coloniales y el actual y sí a observar las semejanzas existentes entre ambos²⁶.

Nolasco (1981), por su parte, realiza un estudio comparativo del proceso de urbanización dependiente de cuatro ciudades mexicanas. En el espacio dedicado a Oaxaca, resalta la tradicionalidad de la ciudad, que es posible observar en la organización social, la estructura de grupos y de las familias. Aventura, además, que la modernización de la ciudad y la apertura a nuevas formas de producción económica cambiarían la estructura social y cultural. Nolasco habla de las relaciones sociales desiguales entre los indios y no indios, que se desarrollan en el marco de la minusvaloración de la cultura de los primeros y su ubicación en una posición subalterna con respecto a los segundos; por ello, aboga porque la población india, a través de la “educación masiva”, tome conciencia de su identidad étnica y revalorice y revitalice su cultura. Por último, señala la dependencia de la ciudad con respecto a la población india, y afirma: “es una ciudad tradicional, donde los intereses y la población india no cuentan, a pesar de que la ciudad todavía hoy depende de esa población” (p.234).

El trabajo de Higgins (1990), sobre los inmigrantes indios que llegan a la ciudad, aborda las formas en que éstos se organizan en el contexto urbano. Destaca la ausencia en la ciudad de expresiones organizativas de la etnicidad e indica que las instituciones indígenas, como el tequio o las asambleas, aunque se lleven a cabo en colonias urbanas pobres, no son una continuación exacta de la estructura social de los pueblos de origen. En el mismo tenor habla de las tradiciones étnicas y confiesa que éstas se visualizan en la ciudad, pero que cada vez se relacionan más con la dinámica del turismo que con el de la etnicidad. Es decir, que al llegar a la ciudad, el indígena asume tipos de organización social diferente a los que lleva a cabo en sus localidades de origen, y sugiere que las formas

²⁶ Otros trabajos de Chance (1976, 1981) abordan la misma problemática, lo mismo que el realizado junto con Taylor (1977).

manifiestas de su identidad, los rasgos diacríticos a través de los que los urbanitas categorizan a los diversos individuos como indígenas, son ocultados en la vida pública, aunque puedan seguirse practicando en la vida privada y familiar. En la misma línea se sitúan Murphy *et al.* (1999), pues con datos obtenidos de una encuesta aplicada a más de dos mil unidades domésticas, llegan a la conclusión de que contrariamente a lo que siempre se ha pensado, al menos en la ciudad de Oaxaca la etnicidad no es un factor importante en la adaptación de los migrantes llegados a ella. Es más, puntualizan, en la ciudad la identidad comunitaria suple a la identidad étnica.

Montes (1996), por su parte, hace especial hincapié en señalar las relaciones desiguales que se desarrollan en la ciudad y que tienen como base la condición étnica de los actores sociales. Su trabajo analiza las relaciones indios-no indios, utilizando para ello descripciones de situaciones cotidianas como el caminar por la calle o encontrarse en una fiesta privada. A través de éstas señala que el estigma social hacia la población india es la base a partir de la que se desarrollan las relaciones sociales. La discriminación de unos grupos permite a otros mantener su hegemonía, construyendo relaciones de poder; de ahí que se recurra al racismo y que éste se impregne todos los ámbitos en los cuales se encuentran los indios-no indios, y que, incluso, esté presente en las relaciones que entablan los indios y los antropólogos. En dos trabajos más recientes (Montes 1998^a y 1998^b) presenta un interesante análisis sobre un grupo de europeos que al poco tiempo de haber llegado a la ciudad ocuparon posiciones de dominación no sólo económicas sino también sociales y culturales. Indaga el papel que juega la etnicidad en la ubicación, como grupo dominante, de los descendientes de estos inmigrantes. La reproducción de algunos rasgos culturales identificados como “europeos”, como el tipo de comida o de bebidas que consumen, así como el color de la piel, menos moreno que el resto de la población local, les permite mantener su diferenciación social que, junto con su posición económica, han ayudado al mantenimiento su posición dominante, en una región de

México en donde la población blanca es minoritaria. Para Montes, son las características peculiares de la sociedad oaxaqueña, de su estigma y minusvaloración hacia el indígena y su cultura, lo que ha permitido lo anterior.

Por último, Maldonado (1999) analiza las formas de organización entre los migrantes indios y las redes sociales que construyen en el seno de la ciudad. Con el pretexto del análisis de las llamadas ceremonias de “graduación” (que se realizan al final del año escolar) que se llevan a cabo entre los hijos de los migrantes indios, estudia las relaciones de compadrazgo a las que dan origen, concluyendo que el gasto que supone realizar una de estas ceremonias significa para el migrante una inversión, ya que se amplían en lo civil las redes de parentesco y se aseguran recursos humanos a los cuales recurrir en caso de necesidad. “Tener la mayor cantidad posible de compadres abre al migrante un abanico de opciones a través de una institución que tiene reglas y que conoce”.

2. LA FIESTA

Las fiestas siempre han merecido la atención de científicos sociales, aunque durante muchos años fueron objeto de estudio casi exclusivo del folklore, que privilegiaba la descripción del fenómeno sin mayor preocupación por explicarlo y sin pretender mostrar sus conexiones e interrelaciones como componentes del complejo festivo (Rodríguez, 1985: 21). Si bien la antropología ha tenido en las fiestas un rico filón, sobre todo para el estudio de las sociedades llamadas tradicionales y premodernas²⁷,

²⁷ Los estudios sobre fiestas han sido realizados de manera amplia en comunidades rurales, muchas de ellas pertenecientes a sociedades preindustriales o primitivas como fueron llamadas por mucho tiempo por la antropología. En ellas se intentaba analizar la estructura a través de la cual se organizaban y las funciones que tenían al interior de la sociedad que las realizaba. La fiesta, por tanto, era un resquicio de lo premoderno, cuyo estudio era sólo aplicable en estos ámbitos, pero no en otros mayores, como los urbanos, enfrentados a los primeros a través de dicotomías de pensamiento y categorización. El estudio de las fiestas en contextos de sociedades preindustriales ha llevado en muchos casos a la creación de dualidades como lo tradicional y moderno, lo popular y lo ilustrado, términos excluyentes que en última instancia indicaban que sólo en el contexto de sociedades no ilustradas era posible encontrar ciclos festivos cargados de referentes simbólicos. Cardini (1984:25-26), por ejemplo, afirma que la fiesta y la sociedad industrial siguen tendencias divergentes y

su interés se ha centrado, a diferencia de los folkloristas, en el análisis en los contenidos y significados sociales del hecho festivo respecto al contexto social del que parte (Solé, 1991:19). A pesar de ser un fenómeno universalmente extendido, es difícil poder llegar a una definición concreta del término, debido a que el largo uso que éste ha tenido ha propiciado la construcción de una gama diversa de significados (Prat y Contreras, 1984:9-12). A pesar de ello, la amplia bibliografía existente sobre el tema permite esbozar algunas de sus funciones más características. Sin embargo, hay que indicar que aunque podemos abstraer de diferentes trabajos líneas que sean generales y posiblemente aplicables a un buen número de fiestas, éstas siempre terminan siendo específicas y particulares, puesto que cada grupo, cada colectividad, cada sociedad misma realiza sus fiestas dependiendo de su propio contexto social e histórico, y que éstas sólo tienen sentido en cuanto se analizan con respecto a aquel de donde han surgido y en el cual se desarrollan (Heers, 1988:25).

Lo que aquí interesa, por tanto, más que entrar en la discusión sobre la forma en que el concepto ha sido empleado por diferentes estudiosos o tratar de enlistar todas las características que el hecho festivo puede llegar a tener, es señalar algunas de las funciones que posee, puesto que éstas serán la base a través de la cual se podrá analizar una fiesta concreta. Han sido seleccionados algunos apartados, entre los que se encuentra la forma en que la fiesta comunica mensajes, integra o cohesiona a la comunidad, dota de identidad a sus miembros y a través de ella los actores sociales construyen simbólicamente su comunidad. Por tanto, la fiesta la entenderemos aquí, siguiendo a Escalera (1998:81), como una manifestación sociocultural compleja que incluye rituales y diversión, pero que implica muchas más dimensiones y funciones en relación con la colectividad que las celebra y protagoniza.

antagónicas. Un trabajo que abunda sobre el tema es el de Cruces (1998), que introduce la discusión en la presentación de su estudio sobre fiestas en la ciudad de Madrid.

Una de las características que posee el hecho festivo es que a través de él se produce invariablemente la comunicación de un mensaje social (Solé, 1991:21). Como parte de la cultura, la fiesta no representa un mundo escindido de la vida cotidiana, sino que éste es el sustento que posibilita su existencia. En ella se dan cita elementos compartidos por los miembros de un grupo social. Son, de este modo, vehículos de expresión tanto de valores como de fenómenos sociales, tales como la diferencia de estatus, de generación, de género, de poder político o económico, o de orden social, entre otros muchos (Rodríguez, 1985:25)²⁸. Las fiestas expresan algo; es decir, exponen, manifiestan, refieren, indican a través de los elementos simbólicos y ritualizados que contienen concepciones del mundo de los actores sociales que las realizan (Bajtín, 1976:14), convirtiéndose de esta forma en un lenguaje simbólico compartido por ellos²⁹.

Pero el mensaje que comunican parte de alguien y es dirigido hacia alguien. En primer lugar, parte de los miembros de la comunidad. A través de ellas se expresan diversos aspectos que se enmarcan dentro del contexto social; por eso son específicas, porque a pesar de que pueden existir en diferentes lugares diversas celebraciones que poseen un mismo objeto celebrado (los carnavales o las fiestas de los santos patronos, entre muchos ejemplos), son los miembros del grupo quienes las hacen particulares, al utilizarlas como una forma de expresar en momentos extracotidianos elementos existentes en su cotidianidad³⁰. Es la realidad social particular la que se manifiesta en la fiesta, ya sea en la forma de un fiel reflejo de esa realidad o bien, o como una negación simbólica de la misma (Moreno, 1982:74). En un segundo punto, el mensaje que los miembros del grupo

²⁸ Son ejemplos de esto, trabajos como el de Brandes (1988), que analiza a través de la fiesta las relaciones de poder en una comunidad mexicana, o el de Gilmore (1975), que estudia las fiestas de una comunidad española y, por medio de ella, los conflictos de clase y la diferenciación social.

²⁹ Sanmartín (1982:55) menciona que el hecho festivo es la ocasión en que se expresa la diferenciación interna, "la jerarquía de estratos y el éxito económico de cada cual".

³⁰ Al respecto, Rodríguez (1982:34) insiste en que las fiestas son expresiones a niveles simbólicos o reales de la estructura social, puesto que son una síntesis de la cultura y la sociedad.

transmiten a través de la fiesta está dirigido a ellos mismos; son emisores y receptores, puesto que expresan la realidad en que están inmersos y se alimentan de ella expuesta de manera simbólica y ritualizada. Así, van construyendo su realidad social misma, al reafirmarla periódicamente.

Entre las funciones que cumple la fiesta está la integración comunitaria y la cohesión social. Los actores sociales comparten un núcleo de representaciones y a su través se identifican unos y otros como parte integrante de un grupo específico. Por eso, los mensajes que se expresan en la fiesta refieren a la misma realidad que viven, que los circunda y que se impone, en muchas ocasiones, a ellos. De esta forma, los sentimientos de adscripción se refuerzan y el grupo se cohesionan en torno a símbolos que manifiestan lo que son y lo que viven. De ahí que la escenificación festiva fortalezca la conciencia de unidad, idealice y a la vez sacralice a la comunidad (Lisón, 1983:61). Por tanto, llega a ser un vínculo que une a los miembros del grupo, por compartir elementos comunes y por experimentar sentimientos específicos con respecto a elementos simbólicos a través de los cuales se representan. En sí, en la fiesta los actores sociales se piensan y celebran a sí mismos³¹.

Pero en algunos casos, estos sentimientos de pertenencia grupal también están enfocados a un segundo nivel que es el de diferenciarse de otras colectividades, de pensarse con respecto a ellas y de ritualizar, en muchos casos, la forma en que se relacionan. Gilmore (1975), entre otros, lo ha puesto de manifiesto en su estudio sobre una comunidad española. De ahí que el hecho festivo, más allá del aspecto lúdico que conlleva, también se constituya, en ocasiones, como una señal de identidad, que establece una diferenciación de un "nosotros" con respecto a un mundo ajeno al grupo celebrante³². Los símbolos son centrales en

³¹ Lombardi (1996:59), por ejemplo, ha expresado que la fiesta tiende a construir o reconstruir "una comunidad del nosotros, en la cual los distintos protagonistas de una sociedad refuerzan sus vínculos y reafirman su identidad cultural".

³² Ariño (1992:121), en su estudio sobre la fiesta de las Fallas, en la ciudad española de Valencia, ha indicado que éstas eran una fiesta típica de la celebración de la identidad colectiva, "una evocación autorreferente del *ánima* valenciana. La exaltación de Valencia y la

este proceso, ya que a través de ellos se expresa de manera sintética esta identificación (Solé, 1991:23)³³. El símbolo representa una forma de realidad, está en lugar de aquello que se encuentra ausente y que, por eso mismo, necesita de otro para manifestarse. De esta forma, un símbolo contiene significados compartidos intersubjetivamente por los miembros del grupo; todos ellos han interiorizado su referencia, aunque en ocasiones, el porqué de su presencia en el ritual o en las festividades no pueda ser expresado verbalmente. Un símbolo puede ser cualquier cosa que no es vista como un sí mismo, sino como algo que habla de otro; lo que vemos nos permite experimentar, a través de un proceso mental, lo no visto; por ello, por lo que refiere más que por lo que constituye en sí, es que puede condensar sentimientos, emociones, expectativas diversas socialmente compartidas. La fiesta, por tanto, puede tomarse como un reforzamiento cíclico de las identidades sociales de los grupos que en ella participan; las sustenta porque puede llegar a aglutinar en torno suyo aquellos medios a través de los cuales el grupo se siente representado.

Como símbolo que articula identidades sociales diversas y las vincula a un nivel de identificación más amplio, la fiesta puede llegar a ser un elemento que construye simbólicamente una comunidad, puesto que mientras más identificado y mayor articulación posea un grupo o colectivo como sociedad, más genuinamente, más propias y singulares, irrepetibles e inimitables serán sus fiestas (Escalera, 1998:81). Constituida así, la fiesta no sólo refiere al lugar específico en el cual se desarrolla y en donde ha surgido, sino a los mismos individuos que la han construido a lo largo del

afirmación de lo valenciano". Por su parte, Moreno (2000:245), al referirse al estudio de las hermandades en Andalucía, señala que las fiestas son el escenario en que se dirimen simbólicamente los conflictos y tensiones y en donde se reafirman, reproducen o redefinen las identidades e identificaciones colectivas.

³³ Caillois (1984:44) menciona que en los momentos festivos, en las sociedades jerarquizadas, las distintas clases sociales fraternizan. A su vez, "en las sociedades compuestas por fraternías, los grupos complementarios y antagónicos testimonian su solidaridad". Aquí, pone la atención en la unión que un mismo conjunto de elementos puede propiciar en segmentos poblacionales, a pesar de que éstos se afirmen y asuman como diferentes.

tiempo; de hecho, representa no sólo una identidad locativa, sino también una identidad social. De esta forma, permite a los actores sociales diferenciar su lugar de residencia, concederle una especificidad, una identidad propia, que al ser reconocida como tal por otros actores sociales, refuerza en ellos un sentimiento identitario.

No obstante, no hay que diluir en el discurso que estamos presentando una visión de que la fiesta ha sido idea y constructo de todos los actores sociales. Es necesario señalar que algunas de las fiestas que actualmente vemos no surgieron de la espontaneidad de la comunidad, en un sentido totalizador, es decir, no todos tuvieron la intención de crearlas, sino que en muchos casos, éstas han sido propuestas por grupos específicos dentro de cada comunidad, y su éxito o fracaso ha dependido de los elementos simbólicos que contienen, que son sancionados por los actores sociales, al sentirse o no representados en ellos. De tal forma que si bien la comunidad construye su fiesta, lo ha hecho en el sentido de que, a pesar de que ésta siempre ha sido propuesta por algún grupo, la ha legitimado y adoptado como lo propio³⁴.

3. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

Cuando se propuso como objeto de estudio la interacción social en la ciudad de Oaxaca, privilegiando la que se desarrolla entre la población mestiza y la indígena que en ella se encuentran, una de las preguntas fundamentales fue qué estudiar de este problema, si a uno de esos grupos o a los dos. Hacerlo con uno sólo implicaba, al menos en parte, pasar de lado la visión del otro, tener una versión desde una de las partes implicadas, una versión que corría el riesgo de ser segmentaria, limitada, aunque también resultaría válida pues proporcionaría las pautas a través de las cuales interpretar cómo esta misma interacción es

³⁴ Un ejemplo de esta fiesta es la Marcha de los Santos, que se realiza en Lisboa, en el mes de junio, y que es llevada a cabo por los barrios de la ciudad. Cordeiro (1997:246) indica sobre ella que fe en los años 30 cuando después de su institucionalización por parte del municipio, esta fiesta se convierte en la representativa de Lisboa, en donde la ciudad se celebraba a sí misma a través de sus barrios; las marchas de los barrios “se constituyen como el ritual nuclear de las fiestas de Lisboa”.

asumida y llevada a cabo por un grupo específico. Sin embargo, consideramos que era necesario abordar los dos polos de este problema, a ambos grupos así categorizados de antemano, puesto que a partir de esto se podría presentar un panorama más amplio de lo que ocurre en Oaxaca, a través del análisis de la forma en que dicha interacción es orientada a partir de sujetos concretos que se identifican o adscriben como parte de alguno de estos grupos.

Nos encontrábamos aquí con otro problema; la sociedad mestiza en la ciudad ha sido poco abordada por los científicos sociales³⁵, mientras que sobre la forma en que los indígenas entran en relación con aquellos, lo que se ha dicho ha estado bajo la influencia de las relaciones que se dan en el contexto de las comunidades rurales, trasplantando esa visión en la ciudad. Parece no existir la necesidad de discutir con detenimiento cómo y de qué forma, en el seno de la ciudad, los indígenas orientan su conducta y construyen su interacción con otros grupos. Se da por supuesto, como parte de las experiencias de estudios sobre comunidades, que éstas se desarrollarán siempre en un esquema jerárquico, donde los indios ocupan un nivel inferior. Si bien es cierto que inicialmente partimos de esta base, tomando la dicotomía clásica entre mestizos e indios, lo que nos interesaba, más allá de responder el cómo y en qué forma, era saber el por qué se daban este tipo de situaciones. Es decir, intentamos analizar las causas que provocan que en la interacción social unos y otros estén ubicados en situaciones específicas dentro de la jerarquía social vigente en la urbe.

Esto nos llevaba, nuevamente, a otros problemas metodológicos. El primero de ellos era definir en un primer momento, quiénes eran estos individuos a los que llamaría "mestizos" e "indios". Ambos son conceptos ampliamente utilizados por los antropólogos, pero que aquí se hacía necesario explicitar, debido a la heterogeneidad que presenta la ciudad

³⁵ Algunos de los pocos trabajos son los de Montes (1998^a y 1998^b).

de Oaxaca. Así pues, el término mestizo no es de igual manera utilizado por los actores sociales para autoadscribirse; pocos de ellos se definen a través de este término; es una categoría de análisis construida por los científicos sociales para ubicar, básicamente, a la población nacional que no se identifica o es identificada como indígena. Así, en Oaxaca pudimos comprobar el poco uso que ésta tiene entre los mismos urbanitas, que utilizan mayormente el término "oaxaqueño" para referirse a sí mismos³⁶. Por tanto, decidimos que en esta categoría incluiríamos a todos aquellos que no se adscribían como parte de la población indígena que habita en la ciudad o el estado, a pesar de lo heterogéneo a que remitía este concepto, puesto que mestizo, entonces, englobaba tanto a los descendientes de europeos estudiados por Montes (1998^a), como a los habitantes de las colonias periféricas con los que trabajó Higgins (1974), o bien, las clases medias que han sido ampliamente analizadas por Murphy (1979).

La categoría indio nuevamente implicaba la necesidad de una definición. La variedad de grupos etnolingüísticos en el estado hace imposible indicar que en la ciudad se encuentre un solo "tipo" de indios. Ésta ha sido otra de las categorías construidas por los estudiosos sociales, en las que se incluye a la población que así se identifica y que, además, es identificada por otros a través de diversos rasgos físicos y culturales. En la ciudad de Oaxaca es posible encontrar a individuos pertenecientes a alguna de las 16 etnias que habitan en el estado. No obstante, la situación se vuelve mucho más compleja cuando nos damos cuenta de que la etnicidad no es un factor principal al que se recurra para organizarse en la urbe (Murphy *et al*, 1999:7), y de que no existe en su seno, colonias o barrios habitados principalmente por individuos pertenecientes a alguno de estos grupos³⁷. Por tanto, plantear quién es indio o no lo es, conlleva un problema complicado. Si bien al inicio llegamos al trabajo de campo con una definición ambigua, porque estaba

³⁶ Sobre estas formas de identificación volveremos en el capítulo siguiente.

planteada en términos emic y etic muy poco esclarecedores, a lo largo de la investigación fuimos percibiendo la forma en que este término se construye en las relaciones situacionales de los actores sociales y se les dota de sentido.

Posteriormente siguió la forma de plantear cómo abordar el problema que sería estudiado. De entrada, queríamos plantear un estudio global sobre las relaciones interétnicas que se suceden en la ciudad de Oaxaca, por lo que surgía la necesidad de clarificar la forma de llevarlo a cabo. En este sentido, una línea de investigación que asumimos fue ver la ciudad como contexto, percibirla en términos holísticos y reconocer su fundamental heterogeneidad (Rollwagen, 1975). Tomarla de tal forma significaba, entonces, tener en cuenta cómo se relacionaban la cultura nacional y la historia específica, la cultura del territorio circundante, los desarrollos internos y las experiencias externas de la ciudad misma (Cátedra, 1997:17). Aquí, por tanto, buscamos el estudio con detalle de un “nivel” de las relaciones sociales “macro”, que pudiera ayudar en la comprensión de este último.

La unidad de observación escogida fue una fiesta, en cuanto es un elemento de la cultura local y es un espacio privilegiado en donde se encuentran, compiten y negocian las distintas opciones culturales que subyacen en el seno de una colectividad, porque es un producto social que expresa y refleja los valores, creencias e intereses de quienes la protagonizan (Ariño, 1992:14-15). Lo indígena y lo mestizo se encuentran en la fiesta, unos como actores, otros como espectadores; unos como receptores, otros como proponentes; elementos culturales de unos son aderezados por los otros, una mezcla extraña en la que todos participan en mayor o menor medida y que conforma, construye y afianza la imagen de la ciudad. También la fiesta es el espacio donde unos y otros se interrelacionan, se aceptan, toleran o rechazan, donde afloran las

³⁷ En el capítulo 1 abundamos sobre estas formas de organización de los indígenas en la ciudad.

concepciones ideológicas de cada grupo y donde, también, son asumidas las representaciones colectivas. Las fiestas oaxaqueñas son un espacio de diversión, pero también son un espacio de interacción social, que proporciona sustento a las identidades de una población heterogénea, suprimiendo momentánea y parcialmente las diferencias, dotando de especificidad a una ciudad y haciendo aún más complejo el tejido social.

Las fiestas oaxaqueñas, abordadas de esta forma, se erigen como textos a través de los cuales es posible leer la ciudad, conocer mejor a sus habitantes e interpretar, poco a poco, el complejo lenguaje simbólico urbano que nos permita observar cómo se construyen las relaciones a su interior (grupos étnicos, comunidades de barrio, etc.) y a su exterior (pueblos, regiones del estado, etc.). Pareciera paradójico que aquellas tradiciones que han merecido poca atención en los estudios sobre Oaxaca pudieran ser de ayuda para comprender a la sociedad moderna³⁸. No son, en ningún caso, la clave para entender todo el entramado social, pero sí son elementos cuyo estudio puede ofrecer luz sobre aspectos diversos de esta realidad. Algo tan específico como una fiesta, al analizarla en el contexto en el cual se celebra, puede decir mucho de una ciudad y de las relaciones sociales existentes en su seno, de la forma en que construye su imagen, se crea una identidad, se piensa en un momento específico de su devenir histórico y se relaciona con instancias más amplias, sean regionales, nacionales o bien, internacionales.

Del conglomerado de fiestas, que podrá ser apreciado en el capítulo tercero, decidimos tomar para su estudio solamente una, la Guelaguetza que es, quizá, la más característica del conjunto festivo de la ciudad, a tal grado que ha sido conocida como "la máxima fiesta de los oaxaqueños". Fue introducida en el siglo XX y al paso de los años se ha

³⁸ Velasco *et al*, (1996:48) ha manifestado que a pesar de ser considerada parte de la vida de los sociedades premodernas, el fenómeno festivo irrumpe en el escenario urbano con más fuerza, ya que en las sociedades occidentales "ni la secularización, ni la industrialización, ni la racionalización de la producción, ni la movilidad, ni los mass media, ni las múltiples alternativas de diversión y esparcimiento" han acabado con los rituales festivos.

convertido en la mejor carta de presentación al exterior del contexto en el que se realiza. Es celebrada en los meses de julio, por grupos o delegaciones pertenecientes a alguna de las siete regiones en que se encuentra dividido el estado; estas delegaciones, en su mayoría, están conformadas por indígenas que acuden a la festividad para ofrecer sus bailes y tradiciones. Vista por algunos como una auténtica expresión de la tradición en su forma más pura y, por otros, como mero invento cultural con fines turísticos, lo cierto es que no pasa desapercibida para ningún actor social y logra encender sentimientos, emociones varias y opiniones diversas. Fuente de inspiración para muchos escritores locales, lo que se ha dicho de ella la ha idealizado a lo largo de las décadas, convirtiéndola en lo más representativo de lo propio. Entra dentro de la mitología local y por ello es imposible observar con exactitud en los discursos dónde termina la ficción y dónde comienza la verdad; éstos forman un *corpus* a través del cual las representaciones colectivas adquieren significado y cobran fuerza cuando dejan de ser creaciones de intelectuales y pasan a ser propiedad de los urbanitas que los repiten y, con ello, los reafirman.

3.1. *OBJETIVOS E HIPÓTESIS*

Al tomar como unidad de observación la Guelaguetza nos propusimos ver la fiesta no sólo como un momento de diversión y esparcimiento para los urbanitas, mucho menos como una simple práctica que se realiza exclusivamente con fines turísticos y económicos, sino analizarla como un problema simbólico, en otras palabras, de significados, representaciones y prácticas a los que la gente se vincula, interactúa entre sí y, a través de ellos, construyen simbólicamente su ciudad y dotan de sustento a sus identidades. Por eso, nuestra postura inicial iba dirigida a formularnos unas preguntas que a través de la investigación de campo trataríamos de darles respuesta. Algunas de ellas eran ¿cómo los diferentes grupos involucrados en la fiesta interactúan entre sí? Para dar respuesta, vimos la necesidad de analizar con mayor detalle la fiesta, el contexto en el que surgía y el proceso histórico por el que se había

consolidado. De ahí que otras preguntas fueran dirigidas con mayor atención a la Guelaguetza; primeramente nos llamaba la atención que la ciudad que se llama a sí misma "de las fiestas" tuviera que inventarse una más; que esta fiesta inventada hubiera desplazado en importancia a las otras; que los actores involucrados la consideraran como "típica" de Oaxaca y como parte inseparable de tradición local y que, finalmente, la utilizaran como un medio para sustentar sus identidades diversas y heterogéneas.

Cuatro fueron los objetivos que planteamos desarrollar a lo largo de la investigación. El primero iba en la línea de los aspectos que generaron la invención de la fiesta. El análisis del paisaje festivo urbano nos acercaría a conocer los motivos por los cuales se creó una nueva fiesta para caracterizar la ciudad. El segundo tenía que ver con los aspectos históricos de la fiesta; en otras palabras, se trataba de estudiar el contexto en el que surgió, las transformaciones sufridas a lo largo del tiempo, su institucionalización y consolidación. El tercer objetivo era analizar la fiesta actual, tomándola como una unidad con sentido, donde todo lo que formara parte de ella referiría a un significado. Bailes, exposiciones, muestras, teatro, concursos, juegos mecánicos, diversiones, mercado, etc., son parte de la fiesta, por lo que también era necesario tomarlos en cuenta. Por último, nos interesaba analizar la experiencia de los oaxaqueños tanto como actores que desarrollan la festividad, como consumidores de la misma.

Una vez propuestos los objetivos, planteamos las hipótesis que guiarían nuestra investigación. Así, consideramos que, para que una fiesta inventada se consolide y se convierta en símbolo a través del cual se representa una ciudad, se necesita que los urbanitas la interioricen, y acepten y asuman el conglomerado simbólico que expresa; es decir, que se identifiquen con la fiesta y a través de ella. No hay celebración sin algo que celebrar y sin alguien que lo celebre, por eso, las hipótesis iban enfocadas a explicarnos las relaciones interétnicas que se sucedían en la

ciudad y, también, la forma en que una fiesta podría ser su reflejo. Partíamos de las siguientes:

1. Al término de la Revolución mexicana el Estado-nación intentó afianzar la identidad mexicana, buscando dotar de sustento a este término. Así, a lo largo del territorio nacional se llevaron a cabo diversos programas encaminados a la formación de la conciencia social de pertenencia a un país. La Guelaguetza surgió dentro de este período, en el cual no sólo la ciudad sino la nación entera estaba buscando las bases de su identidad. Al surgir dentro del contexto de las políticas posrevolucionarias, la fiesta siguió sus lineamientos generales que reconocían y exaltaban el pasado prehispánico, pero que negaban al indígena contemporáneo.
2. Si la fiesta tiene sus orígenes en el “Homenaje Racial” de 1932, cuando en el contexto del IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad los indígenas fueron llamados a rendirle pleitesía, entonces la actual festividad se convierte en un elemento que reafirma el orden social vigente en dos vertientes claramente definidas: la primera enfatiza el papel político-territorial que posee la ciudad capital frente al resto de localidades del estado, su primacía con respecto a éstas; en tanto la segunda manifiesta las relaciones sociales desiguales, históricamente constituidas, entre los mestizos y los indios; donde los primeros se erigen como grupo hegemónico, a la vez que el segundo se encuentra en una posición subordinada.
3. En Oaxaca, por tanto, existe un sistema de estatificación que está basado en la condición social y étnica de los actores sociales. La ubicación de cada actor social dentro de esta jerarquía, permite a unos reproducir sus espacios hegemónicos a costa de la interiorización de los otros. Las estructuras políticas construidas a lo largo de la historia han propiciado la marginación de los indígenas de las esferas dominantes, políticas y sociales.

4. En este sentido, el sistema de estratificación en Oaxaca, aunque puede ser caracterizado como un sistema de dominación de clase, sigue reproduciendo, en alguna medida, el antiguo sistema de castas, en cuanto que la movilidad social es apenas perceptible, puesto que los que se encuentran en una posición subalterna, en muchos casos, sólo pueden acceder a otras esferas sociales, propias de la clase dominante, como la política y la economía, a través de su descaracterización étnica.
5. Asimismo, junto a una situación de desigualdad social que se desarrolla en la ciudad de Oaxaca existe una dimensión paralela y relacionada, que es la económica; ya que la folklorización de las culturas autóctonas y su comercio con fines turísticos, representa un ingreso sustancioso para determinados segmentos hegemónicos oaxaqueños, pero no para los indígenas, a pesar de que, en numerosas ocasiones, son ellos mismos los que representan y exhiben al turismo. Existe, por tanto, una relación asimétrica en términos culturales, ya que si bien se revalorizan las culturas indígenas, al indio se le sigue minusvalorando y manteniendo en una situación de dominio.
6. En la Guelaguetza se dan cita mestizos e indígenas, convirtiéndose en un espacio de interacción social, en donde cada actor social posee conocimientos concretos y particulares, históricamente formados, sobre lo que es “el otro” y sobre cómo debe de comportarse. Así, pues, en ella se dan cita dos formas diferentes de vida, dos proyectos civilizatorios encontrados, haciendo que el actor social interprete la situación en la que está interactuando y, con base en ese conjunto de experiencias previas, ordene y organice su conducta en la relación. En la fiesta afloran tanto los imaginarios urbanos sobre lo indígena, como los imaginarios indígenas sobre lo urbano.
7. Si en la fiesta emergen los estereotipos sobre unos y otros, entonces, los elementos que caracterizan a “los indios” y a “los mestizos” no son, en ningún caso, resultado de esencias

inalterables, sino productos de una construcción social. En la fiesta, a través de los diversos conflictos que suceden, se evidencia claramente la forma en que se construye y dota de contenido a los términos “indio” y “mestizo”, denotando igualmente el carácter relacional de ambos.

8. Cada actor se vincula a la Guelaguetza desde su propia tribuna y buscando la satisfacción de intereses varios y particulares; por tanto, la fiesta se erige como una forma de identificación grupal, a pesar de la heterogeneidad de los actores sociales que la celebran. Es un símbolo en el que cada uno se encuentra representado, a pesar de que ayude reproducir la segregación social y étnica local.
9. Considerada como la fiesta más grande de la ciudad, la Guelaguetza reúne en sí un conjunto de elementos simbólicos que se presentan como una unidad de sentido en cada momento en que la acción ritual se lleva a cabo; estos rituales, que caracterizan el *ethos* de la ciudad, poseen una marcada referencia a un pasado reconstruido, inventado en muchos casos, que presenta a una ciudad enaltecida.

3.2. EL DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

Una de las primeras estrategias fue tomar la fiesta como una tradición inventada³⁹, es decir, como un constructo realizado en un momento determinado para fines específicos. La tomamos de este modo porque los oaxaqueños en general, como producto posiblemente de la repetición sistemática de los discursos creados de los intelectuales, sitúan los orígenes de la festividad en 1932; esto nos indicaba que la fiesta, en primera instancia, podía ser datada en una fecha relativamente concreta,

³⁹ El término lo hemos tomado de Hobsbawm (1993:4-6), quien las caracteriza por su invariabilidad y por la referencia a un pasado –real o inventado- que impone prácticas fijas y normalmente formalizadas; otra característica importante es que poseen una función ritual o simbólica significativa. Las tradiciones inventadas pertenecen a tres tipos que se superponen: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o la pertenencia a grupos, comunidades reales o ficticias; b) las que establecen o legitiman las instituciones, el *status* o las relaciones de autoridad, y c) las que tienen como objetivo principal la socialización, es decir, la inculcación de creencias, sistema de valores y formas de comportamiento.

lo que no sucede con otras tradiciones oaxaqueñas cuyos orígenes se pierden en el tiempo. Al decidir tomarla como una tradición inventada pensamos que el análisis del momento histórico en el que surgió y, de esta forma, las relaciones que la ciudad guardaba con contextos más amplios, tanto los internos (entre otros, las demás fiestas urbanas), como los externos, nos ayudaría a comprender la forma en que fue posible su aceptación; si toda tradición inventada, como refiere Hobsbawn (1993:9), hace referencia a símbolos varios, tales como la historia o rituales antiguos, que reelaborados permiten a los sujetos identificarse con y a través de ellos, nos interesaba aquí encontrar de cuáles se había servido la fiesta para ello. Una segunda estrategia metodológica consistía en tomarla como un espacio de interacción social, en otras palabras, como una arena en la cual las identidades heterogéneas de los oaxaqueños afloraban y en donde era posible observar las imágenes que se creaban unos de otros y la forma en que el símbolo festivo se utilizaba para identificarse/diferenciarse.

Cuadro: La fiesta como tradición inventada y como arena social

La fiesta como tradición inventada	a) El contexto en que surge b) Los símbolos que encierra c) Los discursos a través de los cuales se transmite y legitima d) Las instituciones que la organizan
La fiesta como arena social y como símbolo de identificación / diferenciación	e) La experiencia de los participantes f) La forma en que los diferentes actores interaccionan entre sí g) Las imágenes de unos con respecto a los otros h) Formas de utilizar la fiesta para identificar/diferenciar a los actores sociales i) Los conflictos y/o negociaciones entre agentes sociales/ instituciones estatales h) El papel del turismo en los procesos de revalorización de las identidades locales.

Como primer paso en la investigación fue necesario hacer una revisión bibliográfica sobre la ciudad de Oaxaca. En una primera instancia, esta parte fue desarrollada en las bibliotecas de las universidades Rovira i Virgili y de Barcelona, obteniendo en ellas un número relativamente limitado (pero valioso) de trabajos etnográficos sobre el lugar donde desarrollaríamos nuestro estudio, que sentaron las

bases para identificar problemáticas diversas. Otra información provino de internet, un medio que permitió visitar las páginas electrónicas de las secretarías de Turismo y Cultura del estado de Oaxaca, así como las de diversas organizaciones vinculadas a la promoción turística; en este medio electrónico nos interesaba documentar cómo se promocionaba a la ciudad de Oaxaca, en general, y a la fiesta de la Guelaguetza, en específico. Asimismo, pusimos énfasis en reunir una serie de estudios que se han realizado sobre las fiestas urbanas, a fin de tener elementos de comparación con respecto al problema de investigación. Esta bibliografía, tanto la relativa a la ciudad, como la referida a las fiestas, nos ayudó a plantearnos múltiples preguntas, que anotábamos en una libreta especial, en espera de poder responderlas a lo largo del trabajo de campo.

Como parte también del ejercicio de documentación sobre las fiestas oaxaqueñas, fue necesario hacer un examen sobre nuestra experiencia como habitantes de la ciudad por un período de más de cuatro años. La recuperación de experiencias vividas supuso un trabajo arduo que se desarrolló no exento de conflictos. Se trataba aquí de recuperar datos etnográficos, de tomarnos como informantes, arrancándole a la memoria información específica sobre la ciudad, sobre sus fiestas, sobre sus habitantes; de tomar distancia con respecto a esos datos etnográficos, que fueron obtenidos como parte de una vivencia, y de analizarlos a través de una perspectiva teórica específica. Esto dio como resultado numerosas hojas llenas de apuntes que no estuvieron libres de poseer datos incorrectos que, posteriormente, en el trabajo de campo fueron rectificadas. De esos datos, pudimos armar un primer bosquejo que nos acercara a la forma en la cual íbamos a realizar el análisis de la Guelaguetza⁴⁰.

⁴⁰ Una versión fue publicada en la revista mexicana *Cuadernos del Sur*, n. 17. (cfr. Lizama 2002).

El trabajo posterior a desarrollar en la ciudad de Oaxaca implicaba una revisión hemerográfica, complementar la bibliográfica, además de la obtención de información a través de las técnicas de la observación y la entrevista. En el primero de los casos, a fin de desarrollar la primera estrategia metodológica, la revisión hemerográfica supuso una fuente valiosa de datos históricos sobre la festividad. Ello nos acercaba al conocimiento del contexto en el cual había surgido; nuestra pregunta aquí era ¿qué pasaba en Oaxaca en los años treinta?, cuando supuestamente se había originado la Guelagueta. También nos permitía tener información sobre el proceso histórico de la misma, así como de los elementos que se fueron anexando al paso de los años, de las instancias que la organizaban y de los discursos que, publicados en los periódicos locales, se convertían en el sustento que la legitimaba⁴¹. La información hemerográfica fue complementada con bibliografía diversa que, básicamente, estaba constituida por folletería de circulación local⁴².

⁴¹ En vista de hacer más redituable el tiempo que poseíamos para realizar la revisión hemerográfica, tomamos sólo un periódico por año; haciendo la anotación de que si el periódico escogido no poseía información sobre uno de los Lunes del Cerro, sea el primero o su Octava, entonces complementaríamos la información tomando otro de los periódicos locales, cuando esto fuera posible. Para 1932, la revisión abarcó los meses de enero, febrero, marzo, abril y julio; para los años restantes (1936-2001), sólo realizamos la revisión de los meses de julio. La investigación hemerográfica la limitamos a la Hemeroteca Pública de Oaxaca "Néstor Sánchez". Los periódicos consultados fueron los siguientes: Mercurio (1932); El Oaxaqueño (1936); Oaxaca Nuevo (1937-1943); La Voz de Oaxaca (1945, 1947-1948); Provincia (1949-1951); El Chapulín (1952); El Imparcial (1953-1959; 1961-1964; 1967; 1969-1980; 1998-2001); Oaxaca Gráfico (1960; 1965-1966; 1968); Noticias (1980-1997; 2001); no se encontraron los periódicos correspondientes a los años 1933-1935; 1944 y 1946. De 1932 a 1985, las notas periodísticas sobre la fiesta fueron transcritas, debido a que las normas de la Hemeroteca Pública no permitían su reproducción a través de fotocopias. En algunos casos, en un afán por ahorrar tiempo, las notas fueron grabadas en audio, posteriormente transcritas y luego, cotejadas con los originales. De 1985 a 2000 fue posible fotocopiarlas. Esto dio por resultado cerca de 800 páginas de información capturada (además de otras 300, aproximadamente, de fotocopias), que fueron impresas y clasificadas, elaborando para ello una serie de indicadores. De esta manera, tuvimos una información hemerográfica ordenada de acuerdo a nuestros intereses particulares.

⁴² La revisión bibliográfica en Oaxaca fue realizada en la Biblioteca Pública de Oaxaca, en su sección "Temas Oaxaqueños". Otras bibliotecas consultadas fueron la del Centro Regional Oaxaca del INAH, la del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad "Benito Juárez" de Oaxaca, y la sección bibliográfica de la Hemeroteca Pública. La mayor parte de estos trabajos fueron fotocopios y algunos más fueron obtenidos en algunas de las librerías de la ciudad.

Para el desarrollo de la segunda estrategia metodológica, las técnicas de investigación empleadas fueron la observación y la entrevista. En el primero de los casos, llegamos a Oaxaca en junio del 2001, a fin de participar en la fiesta. La Secretaría de Desarrollo Turístico del Gobierno del Estado (Sedetur) nos permitió acceder, sin ningún tipo de restricciones, a las distintas actividades que se realizaban en la Guelaguetza⁴³. Iniciamos nuestro trabajo etnográfico con la observación del certamen Diosa Centéotl 2001. Grabamos todo el concurso (en una grabadora de audio) y, posteriormente, lo transcribimos. Lo mismo hicimos en el Bani Stui Gulal, en la Guelaguetza y en la representación de la Leyenda de la Princesa Donají, lo que nos permitió obtener los guiones de cada una de esas actividades, que fueron complementados con notas tomadas en el lugar mismo. Desde Tarragona habíamos realizado un listado de los datos que nos interesaba obtener a través de la observación, así como una serie de preguntas relacionadas con la festividad; esta guía nos permitió llegar a las actividades de la fiesta con una idea relativamente clara de qué era lo que se quería obtener.

Al mismo tiempo que observamos las actividades incluidas en la festividad, comenzamos a contactar a los informantes, a fin de que, posteriormente, pudiéramos realizar una serie de entrevistas. El interés estaba dirigido a los coordinadores de las delegaciones y a algunos de los participantes de las mismas, así como a funcionarios de la Sedetur y a otras personas que participaban de la organización. Teníamos, entonces, dos grupos definidos, el de los ejecutantes y el de los organizadores. En ambos, nos interesaba abundar en sus experiencias al participar en la llamada "máxima fiesta de los oaxaqueños". En el primer grupo, fue necesario acudir a las localidades en las que radicaban los organizadores; por el poco tiempo disponible, optamos por escoger dos

⁴³ La Secretaría de Desarrollo Turístico fue contactada desde Tarragona, meses antes de la celebración de la Guelaguetza del año 2001. A través de un fax se le informó al Secretario de nuestro estudio y de las intenciones que teníamos para asistir a la fiesta; su respuesta fue positiva, designando a una persona para que nos atendiera y brindara las facilidades que solicitáramos.

regiones, el Valle y el Istmo⁴⁴. En el primero de los casos realizamos entrevistas a coordinadores y miembros de cuatro delegaciones⁴⁵; en la segunda región entrevistamos a responsables y participantes de las tres delegaciones que asistieron a la última edición de la Guelaguetza, así como a personajes que habían participado, ya sea como organizadores o como miembros de esas delegaciones, en años anteriores. Con respecto a los organizadores de la fiesta urbana, éstos fueron entrevistados en la ciudad de Oaxaca, donde reside la mayoría de ellos. Contactamos a miembros del Comité de Autenticidad, que es el órgano oficial que dictamina qué grupos se presentarán en la fiesta; a funcionarios de la Sedetur, dependencia del gobierno estatal que tiene a su cargo la organización, promoción y realización de la festividad; así como a diversas personas que fungen como organizadores de la Guelaguetza o de algunas de las actividades que en ella se llevan a cabo⁴⁶. Todas las entrevistas, a excepción de las realizadas a funcionarios estatales, fueron grabadas, transcritas y clasificadas bajo una serie de indicadores previamente establecidos según la categoría en la que adscribiéramos al informante (“organizador” –funcionario estatal, empleado, miembro del Comité de Autenticidad-, “ejecutante” –coordinador delegacional, miembro de la delegación, autoridad municipal, etc.-, “Diosa Centéotl” –concurante, triunfadora, organizador del concurso local, encargado de su preparación, etc.-, por poner sólo unos cuantos ejemplos)⁴⁷.

⁴⁴ En ambas regiones existen tanto delegaciones que han participado en la mayoría de las ediciones de la Guelaguetza, como otras de reciente inclusión. En el Istmo, dentro del primer tipo (que podríamos llamar "tradicional") se encuentran Juchitán de Zaragoza y Santo Domingo Tehuantepec; y en el segundo, Ciudad Ixtepec. En el Valle, en los primeros estarían Ejutla de Crespo, Tlacolula de Matamoros, Villa de Zaachila, Cuilapan de Guerrero, entre otros; mientras que en los segundos, podríamos ubicar a San Pablo Villa de Mitla y San Bartolo Coyotepec.

⁴⁵ Al menos fueron contactadas cuatro delegaciones más de esta región, pero en ninguno de los casos fue posible entrevistar formalmente a sus miembros o dirigentes.

⁴⁶ Casos concretos fueron los del coordinador artístico de la Guelaguetza y de los responsables de la puesta en escena de la Leyenda Donají.

⁴⁷ Para respetar, en la medida de lo posible, el anonimato de los informantes, éstos han sido enumerados. Al final de los extractos de las entrevistas que se consignan en este documento, aparece el número de informante, la fecha y el lugar en que fue realizada la entrevista. Para la identificación de los informantes, véase el anexo 8,1.

Asimismo, al realizar las entrevistas con los coordinadores de las delegaciones, intentamos contactar a las jóvenes que habían participado en el Certamen Diosa Centéotl, en alguna de sus ediciones. Pudimos entrevistar a varias de ellas, una de las cuales había resultado electa en años anteriores. Nos interesaba saber la forma observada al interior de las comunidades para elegir a su representante y el proceso que se llevaba a cabo, desde antes de la elección local hasta su presentación en el concurso. En el caso de las electas Diosa Centéotl, buscamos indagar sobre el papel que desempeñaban y la forma en la cual lo desarrollaron⁴⁸. En todos los casos, también recogimos sus diversas opiniones sobre el certamen y los posibles conflictos que se sucedieron, tanto en sus comunidades como en el certamen en la ciudad de Oaxaca⁴⁹.

Hay que mencionar que otra información fue recogida sin guión ni grabación, pero anotada en nuestra libreta de notas. Sobre esta fiesta los residentes de la ciudad siempre tenían algo que decir, ya sea un dato anecdótico, una explicación de la misma, una visión particular sobre ella, o bien, una crítica a su organización o a su realización. Aquí estuvieron incluidas personas diversas con quienes se tuvo la oportunidad de conversar, tanto académicos como comerciantes, estudiantes, amas de casa, obreros o intelectuales locales. Afloraron en estas charlas numerosas visiones, algunas de ellas encontradas, pero todas constituyeron elementos a través de los cuales analizar las repercusiones que la Guelaguetza tenía, o bien, para complementar los datos hasta ese momento recogidos sobre la misma. Por último, hay que indicar que alguna información fue obtenida a través de las páginas de internet de Sedetur y del Instituto Oaxaqueño de las Culturas, lo que permitió

⁴⁸ Nuevamente aquí, no todas las personas contactadas fueron entrevistadas, debido a que muchas de ellas no se encontraban en sus localidades en los tiempos en los que estuvimos en ellas. En otros casos, no pudieron acudir a la cita en la ciudad de Oaxaca (lugar donde se encontraban residiendo).

⁴⁹ Mucha información referente a este certamen, también provino de los organizadores de las delegaciones, pues en muchos casos son ellos los que realizan el proceso de selección de la joven que los representará, así como su posterior formación para desempeñar el mejor papel posible en el concurso.

observar la forma en la cual la fiesta es promocionada en espacios más allá de los locales y regionales⁵⁰.

La parte de la redacción del documento final fue realizada en la ciudad de Mérida, Yucatán. La distancia geográfica entre ésta y la ciudad de Oaxaca (las separan más de 900 kilómetros), así como las diferencias culturales existentes entre ambas propició alejarnos del contexto oaxaqueño y tomar distancia con respecto a su fiesta. Suponemos que si este documento lo hubiéramos escrito entre los oaxaqueños hubiera sido muy distinto del que ahora presentamos, por que el contexto social siempre influye en las apreciaciones personales.

⁵⁰ Sobre este aspecto de la promoción de la fiesta, también nos dimos a la tarea de reunir la folletería diversa que se reparte por la ciudad, dirigida en todos los casos a turistas nacionales y extranjeros.