

¿Qué tiene que decir una fiesta sobre las relaciones sociales entre los habitantes de la ciudad en la que se realiza? Esta es la pregunta sobre la que ha girado el análisis aquí expuesto. Se ha tratado de hacer hablar a la fiesta misma a fin de llegar a observar cómo procesos más generales se desarrollan en su interior y cómo, ahí, es posible encontrar elementos que refieren a hechos, sin duda, conectados a otros ámbitos. Lo central ha residido en el análisis de la fiesta en cuanto que proporciona pautas que permiten llegar al conocimiento de la forma en que la interacción social se desarrolla en una ciudad caracterizada por su multiculturalidad. En Oaxaca, como en otras ciudades latinoamericanas, las diversas formas de alteridad que se concentran en ella son producto de procesos históricos de conquista y colonización, que dieron por resultado el encuentro, la confrontación o la mezcla de los diversos grupos sociales involucrados y de sus respectivas formas de ordenar y conducirse por el mundo.

La fiesta urbana, en la medida en que es un espacio de encuentro de los diversos actores sociales, se convierte en un elemento que puede dar cuenta de ellos, de sus intereses, motivaciones o impulsos. Ningún actor, al ir a la fiesta, se libera de sus formas de pensar; nadie de ellos acude con la mente en blanco; incluso las diversas maneras en que los individuos piensan no son totalmente independientes unas de otras, sino que manifiestan la influencia que reciben de la sociedad en la cual se han formado y que les ha proporcionado esas formas específicas de ver el mundo. La acción individual, por tanto, reflejará en menor o mayor medida este último nivel, sin que ello signifique un determinismo social ni una hipostatización falsa, puesto que los modos de pensar están condicionados por los contextos históricos en los cuales se originan, pero

no son, de ninguna manera, entidades personificadas que trascienden a los individuos que los constituyen (Giménez, 2000<sup>a</sup>:59)<sup>1</sup>.

En esta parte final del trabajo volveremos sobre lo dicho acerca de la fiesta urbana; uniremos los capítulos aparentemente heterogéneos y desconexos, lo mismo que hilvanaremos el discurso y presentaremos su coherencia o, al menos, la coherencia que aquí le hemos atribuido.

### **1. FIESTA**

La Guelaguetza ha sido una tradición inventada en fechas relativamente recientes; abordarla de esta forma no supone, de ninguna manera, descalificarla por ser un invento, sino que permite -por un lado- acercarnos al contexto histórico en el cual se creó, analizar las acciones y motivos que le dieron origen y comprender qué pasaba en la sociedad oaxaqueña de ese entonces. Por otro lado, a través del análisis de la referencia a un pasado -lejano o reciente- y de los elementos utilizados en esto último, se puede llegar a interpretar la forma en que la celebración fue legitimada por los actores sociales, a tal grado de llegar a desplazar en importancia a las demás fiestas de la urbe y convertirse, en poco tiempo, en la representación pública de una ciudad y de sus habitantes. Sin duda, esta celebración forma parte esencial de la imagen sobre Oaxaca y los oaxaqueños.

La fiesta, se dice, tuvo su origen en 1932, cuando en el marco de las celebraciones por el IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad, un grupo de intelectuales pertenecientes a prominentes e importantes familias locales organizó el Homenaje Racial, que fue el número principal del programa de festejos, y que consistió en el homenaje que los indígenas rindieron pública y simbólicamente a la ciudad. En la visión de los organizadores se encontraba la superioridad

---

<sup>1</sup> En el trabajo citado, Giménez se refiere únicamente a las identidades colectivas y no a los modos de pensar.

de la sociedad urbana con respecto a la rural, y de la mestiza frente a la indígena. Sin embargo, el Homenaje Racial no fue un hecho aislado en el país, sino que fue reflejo del período por el que México transitaba. Eran, aquéllos, los años posteriores a la Revolución Mexicana, cuando se intentó desarrollar un modelo de Estado-nación basado en concepciones modernas, donde lo indígena -tenido como reminiscencias del primitivismo local- sería superado por el mestizaje. Las ideas puestas sobre el escenario del Fortín, en el Homenaje Racial, reflejaban esta vinculación con lo nacional. No fueron exclusivas de los oaxaqueños sino que influenciaron sus formas de relacionarse con la alteridad, con esa diferencia siempre presente, pero también -como dijo Bonfil (1989)- siempre negada.

A pesar de que en numerosos autores, periódicos o folletería es posible observar la afirmación de que el Homenaje Racial es el origen de la fiesta, lo cierto -y como tal quedó evidenciado a través de la revisión hemerográfica- es que ésta se inició en la Octava del Lunes del Cerro de 1951. Veinte años después del programa de festejos del IV Centenario, los indios volvieron a ser llamados a participar en una fiesta urbana. La música, los bailes, el vestuario, las tradiciones se constituyeron como el atractivo principal de la fiesta de la ciudad, con la que se pretendía hacer de Oaxaca un centro turístico de importancia, a través de la oferta de un folklore revisitado. Estas tampoco fueron acciones debidas a la imaginación exclusiva de las autoridades gubernamentales y empresariales de la localidad, sino que reflejaron el marco contextual en el que se insertaron. En efecto, a varios años del arranque del proceso de industrialización del país -lo que después sería conocido como el "milagro mexicano"-, Oaxaca reflexionó sobre el papel que había tenido en el mismo y cayó en la cuenta de que éste no había llegado y que, posiblemente, no lo haría en los años siguientes, al menos, no con la misma fuerza con la que en el norte del país se estaba desarrollando. En vista de buscar nuevas fuentes de ingresos, los locales pusieron sus ojos

en una industria hasta hacía unos años atrás relativamente desconocida: el turismo. Después del término de la Segunda Guerra Mundial y de que la Carretera Panamericana llegó a la ciudad de Oaxaca, los extranjeros que visitaban la ciudad fueron, paulatinamente, en aumento, atraídos principalmente por sus zonas arqueológicas y, poco después, por el folklóre local. Si el milagro mexicano no se reflejaba en la entidad, los oaxaqueños harían el suyo propio, especializándose en el turismo y en la venta de servicios, como una de sus principales fuentes de ingresos<sup>2</sup>.

Los años que siguieron ilustran los cambios acontecidos en la festividad, que responden tanto a motivaciones internas como externas. La fiesta manifiesta la vida misma de la ciudad a través de las transformaciones sufridas; expone cuáles eran las preocupaciones principales en cada momento; evidencia las formas de pensar y cómo éstas se mantienen, retocan o transforman. Las fiestas son un elemento a través del cual es posible tomarle el pulso a la sociedad urbana y, en la Guelaguetza en particular, es posible observar, también, cómo la historia del lugar se mezcla con la nacional y como lo particular se vincula a lo general. La fiesta, su creación y sus transformaciones no responden únicamente a intereses puramente localistas; en este nivel no se encuentran todas las respuestas a los cambios, sino que éstas se van aclarando en la medida en que se presta atención a la relación entre lo local y lo global, sea éste la región, la nación o el mundo en general. En lo local, lo global se reproduce y logra comprenderse. Procesos que rebasan a los oaxaqueños influyen en su fiesta, la moldean, le agregan o suprimen elementos, todo a través de un lenguaje de signos conocido a nivel local, que puede hacer que se piense que éstos son procesos exclusivos de la ciudad, cuando en realidad son formas particulares que

---

<sup>2</sup> Este era un proceso que se desarrollaba de manera semejante en diversas partes del mundo. Por ejemplo, Gallini (citada por Lombardi, 1978:165) indicaba, en la década de los años setenta, que las fiestas de las principales ciudades de Cerdeña se estaban dirigiendo hacia formas de turistización, es decir, se encontraban en un proceso de reconstrucción con el objetivo de ser exhibidas al turismo. La comercialización de diversos aspectos del folklóre local fue denominado por Lombardi como "folkmarket" (p. 77).

adquieren procesos más amplios y envolventes. Sin embargo, no queremos cometer el error de hipostasiar lo global. Hacerlo sería contradecir todo el discurso que se ha ido construyendo a lo largo de esta exposición. Si bien lo local es reflejo de procesos mucho mayores, éstos adquieren particularidad a través de él; no serán siempre los mismos en todos los contextos en que se reflejen ni mucho menos obtendrán siempre las mismas respuestas. El contexto histórico de cada sociedad los moldea, dando como resultado desarrollos específicos, concretos, adaptados de acuerdo a los intereses sociales en los cuales se insertan. En fin, lo que hoy se conoce como procesos glociales (Robertson, 1995).

En la fiesta de los oaxaqueños esto se manifiesta de forma evidente; los fenómenos macrosociales como la Revolución mexicana, la industrialización del país, el turismo, entre otros, la afectan indiscutiblemente, pero los urbanitas han construido una fiesta propia, particular, exclusiva y única que diferencia a su ciudad del resto de ciudades mexicanas, y que los diferencia a ellos de otros mexicanos. En la fiesta se expresa el *ethos* de su sociedad, el *alma oaxaqueña*, como la llamará un cronista décadas atrás. Es la condensación de atributos y valores netamente locales, por ello logra encender emociones y crear imágenes, porque no es sólo una festividad más de las que se encuentran en el abigarrado calendario festivo de la urbe, sino porque es la máxima fiesta, la que los representa y simboliza. Por esto último es que logra cohesionar a los diversos sectores que participan en ella. Los diferentes actores sociales se unen momentáneamente, presentan una imagen construida y concertada de sí mismos y de su lugar, y a través de una fiesta llena de música y danza expresan una unidad ideal, sustentada en la heterogeneidad cultural de los que en ella participan<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Escalera (1998:83), en referencia al ciclo ritual sevillano, manifiesta que las fiestas constituyen elementos importantes en la definición "y reproducción de los diferentes niveles del *nosotros* que se articulan y dan consistencia a ese *Nosotros* global que define a Sevilla como *comunidad*".

La Guelaguetza, sin duda, comunica mensajes (Solé, 1991:21); expresa y refleja valores, creencias e intereses de quienes la protagonizan (Ariño, 1992:15), simboliza la realidad social (Moreno, 1982:74), fortalece la conciencia de unidad, sacraliza e idealiza a la comunidad (Lisón, 1983:61). Por ello, dice mucho de la ciudad misma, de las relaciones que a su interior se generan, de sus interrelaciones con ámbitos regionales, nacionales o internacionales, de la forma en que se vinculan lo local y lo global, y de las particularidades que este último adquiere en contextos específicos. Podría parecer paradójico que algo que desde la modernidad se ha evaluado como resquicios del pasado, propio de las sociedades premodernas, pueda llegar a convertirse en un vehículo a través del cual comprender una ciudad moderna. Sin embargo, no es ninguna paradoja, sino algo sistémico, ya que solamente la ciudad moderna “construye” su patrimonio simbólico y es capaz de manufacturarlo para consumo de propios y extraños.

## **2. IDENTIDAD**

La fiesta urbana es también un espacio de interacción social, donde la alteridad, en sus múltiples formas, se confronta, contrasta y relaciona. Lo indígena y lo mestizo coinciden en la fiesta, convirtiéndola en un espacio en el que afloran las diversas construcciones ideológicas que unos y otros se han formado sobre ellos mismos, sobre sus grupos y sobre los demás grupos con los que allí se encuentran. Estos conjuntos de ideas los hemos llamado imaginarios, que se constituyen como una forma de conocimiento que permite a unos y otros conducirse por espacios compartidos. Cada grupo conforma los suyos incorporando tanto ideas sobre lo que se ha dicho sobre ellos, como vivencias experimentadas en una serie infinita de interacciones sociales, que posteriormente han sido sedimentadas<sup>4</sup>. Son, por ello, un capital

---

<sup>4</sup> Berger y Lukmann (1998:91) dicen al respecto que debido a que la conciencia sólo retiene una parte de la totalidad de las experiencias humanas, una vez que ésta es retenida se “sedimenta”, es decir, “que esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables”.

gnoseológico, un conjunto con coherencia relativa de representaciones, valores y creencias, que influyen en las posturas y acciones de los miembros que los comparten. En este sentido, integran las experiencias diversas y reconstruyen, en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente, que sirve de horizonte a lo "vivido" (Cardoso, 1992:51)<sup>5</sup>.

Los imaginarios sociales son la base sobre la cual se articulan las relaciones sociales entre indios y no indios en Oaxaca, se convierten en el *a priori* de las mismas, es decir, en el elemento que orienta de forma específica la relación entre unos y otros, conceptualizados como tales a través de ese mismo conjunto de conocimientos previos. Por eso es posible observar algunas respuestas, posturas o acciones que uno y otro actor social asume en la interacción, dependiendo de la forma en que, tradicionalmente, el otro ha sido visualizado<sup>6</sup>. Esta serie de respuestas involucra, necesariamente, jerarquías axiológicas, puesto que va desde la confrontación por la puesta en escena de identidades altamente valoradas ("hablar de igual a igual con la sociedad nacional", como dicen los indígenas), hasta la asunción de identidades deterioradas (Goffman, 1970) o negativas (Eidheim, 1976). En este último caso, las relaciones se desarrollan en una situación de dominación-sujeción, en donde los no indios, en la mayoría de los casos, conforman los grupos hegemónicos.

El hecho de que toda interacción que realizan personas de grupos conocidos entre sí implique, en la mayoría de las ocasiones, un tipo de respuestas semejantes, remite a procesos históricos en los que se han enmarcado estas relaciones sociales. Es por ello que para comprender la forma en que se conducen actualmente sea necesario remontarse a

---

<sup>5</sup> Cardoso se refiere en esta cita a las "representaciones colectivas", un término durkhemiano que retoma cuando establece el nexo entre las nociones de "identidad" e "ideología".

<sup>6</sup> Los sociólogos de Chicago han prestado atención a este tipo de respuestas que se producen en la interacción social. Sus estudios observaron las relaciones entre la población blanca y la negra, documentando una serie de comportamientos típicos (Un ejemplo de trabajos de este tipo es el de Strong, 1940).

períodos pasados, a fin de observar el contexto en el cual surgieron y el proceso que han desarrollado. Son, en muchos casos, referencia de estructuras sociales creadas en otros momentos diferentes del actual, pero que se mantienen vigentes por las funciones que poseen. En la historia de las sociedades hay conjuntos de experiencias pasadas que sirven para ilustrar situaciones presentes. Las vivencias sedimentadas, a lo largo del tiempo, permiten a unos y otros desempeñar papeles específicos dentro de la relación social; por eso es posible hablar de situaciones regidas por normas que aunque no estén escritas son, por lo general, respetadas. Cada actor social, de esta forma, adquiere un papel que desempeñar en la relación, un rol -en términos goffmanianos-, que implica una conducta que no sólo reproduce los imaginarios que la conducen sino que, también, los refuerza.

En la fiesta oaxaqueña, los indios y los no indios entran en relación. A unos se les pide que rindan tributo o pleitesía a la ciudad, reafirmando con ello un conjunto de ideas específicas que los urbanitas poseen. Sin embargo, la fiesta misma se conduce a través de estos imaginarios sociales. Todo lo que se exige, como la autenticidad en las delegaciones o en las candidatas en el certamen Diosa Centéotl, responde a ese conjunto ideológico previamente concebido, a las ideas que una sociedad urbana posee sobre la alteridad que irrumpe en su espacio geográfico<sup>7</sup>. Sin embargo, denotan también una forma específica del orden social, una jerarquía en la que se inscriben unos y otros, un cierto tipo de estructuras afianzadas a lo largo del tiempo. ¿Cuál es, entonces, el imaginario urbano con respecto a los indios? y ¿cuál es el imaginario

---

<sup>7</sup> Los distintos actores sociales, a lo largo del tiempo, han producido una serie de imágenes sobre la ciudad en que habitan, por lo que en muchas de las ocasiones, ésta es visualizada como "propiedad" de uno o varios grupos sociales. Ese sentimiento de propiedad propicia que los actos realizados por aquellos que no son considerados como urbanitas sean cuestionados y sancionados socialmente, dependiendo -en gran parte de los casos- de las valoraciones que se hagan de estos últimos personajes. No es lo mismo un turista europeo que un indio trique o un zapoteco serrano. Ambos son reconocidos como extranjeros de la ciudad, pero no poseen la misma calificación a los ojos de los urbanitas oaxaqueños. A unos se les tolera y a otros se les sanciona.



indio con respecto a lo urbano? Es difícil contestar estas preguntas, porque los imaginarios no son, en ningún caso, conjuntos cerrados con límites claramente establecidos; tampoco registran sistemática y ordenadamente cada una de las ideas que los componen, sino que sobre en el proceso de la relación, con base en el conocimiento mutuo y del contexto en el cual se desarrolla, se eligen algunos elementos y con ellos se construye la interacción.

En la Guelaguetza, los imaginarios afloran; en muchos casos, las relaciones sociales se desarrollan sin problemas mayores, lo que ilustra que éstas se llevan a cabo de la manera en que siempre se ha acostumbrado hacerlo. Cuando, por el contrario, aparece el conflicto y la negociación, en la arena social en que se convierte la fiesta se dirimen dos formas distintas de concebir una misma representación; estamos ante un elemento que posee dos tipos de valoración que, de entrada, se rechazan. En resumen, la interacción social aquí no se conduce bajo los lineamientos o normas habituales. Es, entonces, cuando se va adaptando, cuando los imaginarios se van transformando, paulatinamente, para dar cabida a situaciones específicas, a una casuística que requiere insertarse en marcos previamente establecidos. Por eso los imaginarios no son conjuntos acabados, sino que la acción social los sigue construyendo en cada momento en que se ponen en juego. El estigma y el racismo hacia los grupos indígenas, producto de un proceso histórico que se remonta a siglos atrás, parecen ser las líneas generales que regulan las relaciones sociales en la ciudad de Oaxaca. Son formas de ver y concebir al otro, que dotan de sentido a un tipo de relación y que resumen, de manera bastante limitada, el modo en que los imaginarios urbanos se estructuran y son utilizados en la acción social.

Por el hecho de que los imaginarios han sido construcciones sociales que ayudan a edificar la interacción, por eso mismo no son sujetos de reflexión sino que son tomados como lo ya dado, lo que

siempre ha sido, lo dado de antemano; de ahí que sean el *a priori*; por ello mismo, el tipo de relaciones que producen es visto como la forma "natural" de las mismas; es decir, como el modo socialmente aceptado de conducirse por el mundo y actuar sobre él. La Guelaguetza es un reflejo de lo anterior; a través de los periódicos locales se alaba la participación de las delegaciones, se exige autenticidad a los actores, se rechazan las innovaciones que trastocan una imagen tradicional de los grupos indígenas. Se busca, en otras palabras, la permanencia de una forma específica de ser social, que responda a expectativas e ideas históricamente particulares<sup>8</sup>.

En estas formas de relación, de concebir al otro, de clasificarlo de acuerdo a ciertos parámetros formulados y reformulados constantemente, es posible observar las valoraciones que un grupo hace de otro(s) y que, necesariamente, incidirán en sus identidades colectivas. En las sociedades multiculturales, como la oaxaqueña, las adscripciones grupales, impuestas unilateralmente por las élites dominantes, son ubicadas dentro de un sistema que clasifica a cada actor social dependiendo de una serie de rasgos físicos o culturales<sup>9</sup>. De esta manera, la identidad adquiere un status, un lugar específico dentro de la jerarquía social, que otorga a los actores una capacidad de acción y respuesta limitada. ¿Hasta qué punto la forma en que un mismo grupo se define a sí mismo es aceptada en el seno de estas sociedades? Hasta el punto en que ésta quede inserta dentro de un sistema clasificatorio, normalmente rígido. De esta forma, las identidades no son, en muchos casos, solamente lo que el uno grupal dice ser, sino que en la definición

---

<sup>8</sup> Nieto (1998:125) afirma que en los imaginarios se establecen los mecanismos de identidad y pertenencia urbanas; sin embargo, además de la alteridad se reproducen también la diferenciación, la distinción y la segregación social.

<sup>9</sup> Estas adscripciones impuestas por las élites dominantes pueden ser vistas a través de los distintos marbetes que son utilizados para referirse a los grupos considerados como diferentes. Cada apelativo lleva consigo un tipo de valoración. Es posible que el actor social que lo utiliza no conozca el origen del mismo, aunque difícilmente podrá negar su significado, aun cuando lo emplee con diminutivos, tratando de "rebajar" la dureza del mismo. Eidheim (1976) presenta el caso de los lapones en su relación con los noruegos; por su parte, Pujadas (1993) abunda sobre las formas de etiquetaje social.

se debe, al menos, tener en cuenta la imagen impuesta. Esto no quiere decir que los colectivos se conformen con esa identidad dada por otros, mucho menos que sean vistos meramente como sujetos pasivos de voluntades externas; la realidad ha demostrado que sobre esta forma de identificación impuesta, los diversos grupos han sabido manejarse, adecuándola y utilizándola de manera estratégica en muchos casos, logrando con ello su reproducción social. Lo interesante no es detenerse en el status impuesto a los grupos indígenas, en el caso oaxaqueño, sino ver cómo éste es empleado, transformado, manipulado con vistas a la consecución de intereses específicos.

### **3. CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA**

En la fiesta oaxaqueña concurre un gran variedad de elementos calificados positivamente porque hacen alusión a lo que los oaxaqueños dicen ser. Son elementos que simbolizan el ser social, a la colectividad misma y que, por ello, van acompañados de valores morales. En su proceso de construcción han tomado parte diferentes actores sociales, cada uno con un papel que desempeñar; por eso la Guelaguetza ha sido una construcción colectiva, realizada por los oaxaqueños a lo largo de varias generaciones, que ha llegado a convertirse en un símbolo a través del cual se reflejan y se sienten representados. La fiesta, por tanto, identifica a los oaxaqueños, porque se dice que sólo ellos la han podido realizar; porque es una fiesta exclusiva, única y auténtica de Oaxaca. Sin embargo, las identidades que el hecho festivo sustenta no sólo se limitan a los diversos sectores, grupos, delegaciones o urbanitas que lo realizan, sino también a la ciudad misma en donde se lleva a cabo.

Hasta hace algunas décadas la Guelaguetza no existía; en las crónicas periodísticas anteriores a los años cincuenta del siglo pasado no se encuentran referencias a ella; hay -eso sí- diversos elementos localistas que se comienzan a introducir en las fiestas de julio, tomados en muchos casos del acervo cultural de los grupos etnolingüísticos que

habitan en el estado. Hay alusiones a la historia antigua de las festividades, producidas por la creatividad de escritores locales que buscan, a través de ellas, exaltar su terruño. Bailes, trajes regionales propios de los indígenas; música compuesta por autores locales, cuyas letras hablan de los barrios de la ciudad, de las costumbres típicas de la Antequera antigua, de una forma de ser, meramente oaxaqueña, que se va idealizando; todos fueron elementos que se introdujeron en la fiesta conocida como de los Lunes del Cerro, a partir del interés del poder político por dotar a la ciudad de una celebración propia y particular. Comenzaron a integrarse paulatinamente, a adquirir una relativa coherencia, a ser repetidos sistemáticamente año tras año y a tipificar la ciudad y, por ello, llegar a ser considerados, posteriormente, típicos de Oaxaca y de sus habitantes. El modelo de festivo introducido por las élites oaxaqueñas en 1951 dio un impulso decidido a estos elementos regionalistas, condensando en sí mismo, la esencia de lo oaxaqueño. Poco después se convirtió en el fenómeno a través del cual se representaban los habitantes y la ciudad y, al mismo tiempo, se convirtió en el símbolo del regionalismo oaxaqueño, capaz de crear imágenes, encender emociones, sentimientos e ilusiones en torno a elementos que representaban una ciudad enaltecida.

Los símbolos del regionalismo oaxaqueño, a pesar de que refieren a elementos afincados en la tradición y la historia locales son, por lo general, creaciones recientes. Las referencias históricas son utilizadas para legitimarlos, puesto que por medio de ellas los actores se conciben como parte de una sociedad que existía antes que ellos y que lo seguirá haciendo una vez que desaparezcan. Proporcionan, pues, una idea de continuidad a través del tiempo, la conciencia de haber sido idénticos consigo mismo a lo largo de la historia, y la certeza que las futuras generaciones serán idénticas a ellos. La biografía personal cobra sentido en la historia colectiva (Berger y Luckmann, 1998), y la pertenencia a un grupo se fortalece en la medida en que sus miembros asumen que

comparten entre sí elementos que sólo a ellos les pertenecen, que forman su patrimonio. Los símbolos del regionalismo oaxaqueño funcionan como marcadores de una identidad y, en la medida en que sacralizan a la colectividad, ellos mismos son sacralizados, corriendo tras de sí una cortina donde lo mítico, lo místico y lo tabuado se entretejen sutilmente.

Esos símbolos diversos, que posiblemente en otros contextos no posean mayor significación, al conjuntarse en el hecho festivo adquieren una coherencia mucho más fuerte que la simple adición de elementos; a través de ellos la ciudad se va construyendo simbólicamente; su análisis es, también, una forma de analizar los recorridos de la ciudad y sus habitantes; su historia, es la historia misma del lugar y de sus residentes<sup>10</sup>. Oaxaca está en la búsqueda constante de su identidad, de un lugar específico dentro del contexto regional, nacional o internacional, y para ello se viste de la tradición, sea ésta antigua o reciente. Los procesos por los que ha transitado no son exclusivos del lugar; como ella, otras ciudades buscan afanosamente un sitio específico en el mundo, y por ello retocan sus fiestas antiguas (Ariño, 1992)<sup>11</sup>, se inventan otras (Cruces, 1998; Escalera, 1998)<sup>12</sup>, revaloran sus barrios (Cordeiro, 1994)<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Parafraseando a Escalera (1998:83) diríamos que la Guelaguetza es el mejor exponente de la especificidad oaxaqueña, de su existencia como colectividad diferenciada, de los mismos oaxaqueños como miembros de ella, que a la vez que participan son parte integrante de esos símbolos vivos.

<sup>11</sup> Ariño estudia la fiesta valenciana de las Fallas. El punto desde donde parte su análisis es averiguar cómo y por qué un festejo marginal en el calendario festivo, propio de las clases populares, emerge lentamente hasta llegar a convertirse en la fiesta mayor de la ciudad. Para Ariño es fundamental recalcar que en el proceso de construcción de las fallas se introducen símbolos que sustentan la identidad colectiva. Las fallas eran una fiesta típica de la celebración de la identidad colectiva, "una evocación autorreferente del *ánima* valenciana. La exaltación de Valencia y la afirmación de lo valenciano" (p.121).

<sup>12</sup> Cruces analiza el proceso de revitalización de las fiestas asociado al advenimiento del ayuntamiento democrático en el Madrid de los años setenta; por su parte, Escalera analiza la introducción de nuevas actividades, consideradas como "fiestas" en el contexto de Sevilla, una ciudad española conocida como "la Ciudad de las fiestas".

<sup>13</sup> Cordeiro, al estudiar los barrios de Lisboa, indica que las fiestas que en ellos se celebran fueron elaboradas con el objetivo principal de legitimar o condenar el orden social vigente. Son fiestas instituidas en su forma moderna en los años 30 y son una recreación de un conjunto de actividades preexistentes. Los rituales instituidos en las fiestas han servido para que ciertos grupos sociales evoquen, articulen y transmitan hechos importantes de su memoria social, independientemente de otros elementos instrumentales que les acompañan.

o sus manifestaciones religiosas (Moreno, 1982; Cátedra, 1997)<sup>14</sup>, entre muchos otros fenómenos. Lo indicado sobre la Guelaguetza no es de ninguna forma un proceso particular y único del lugar<sup>15</sup>; al contrario, forma parte de un fenómeno que se ha venido dando en muchos lugares del mundo y que responde a situaciones globales que terminan afectando a todas las comunidades. Lo particular del caso expuesto ha sido ver cómo estos procesos se desarrollan en un sitio específico, en una ciudad del sur de México caracterizada por su multiculturalidad, y cómo a partir del estudio de una unidad pequeña se pueden llegar a comprender los procesos que la engloban.

#### **4. LA CIUDAD COMO CONTEXTO**

La fiesta ha sido tomada aquí como un espacio delimitado en el cual estudiar los imaginarios que orientan la interacción social. Ha sido la microunidad de análisis que da cuenta de procesos más amplios; que ejemplifica la forma en que una ciudad se piensa, en que los individuos se asumen, dependiendo del grupo étnico al cual se adscriban, o bien, sean adscritos; que refleja las confrontaciones que se producen entre las distintas maneras de concebir el mundo, entre procesos civilizatorios distintos y el marco social que los regula. Por eso, a pesar de haber sido tomada como una excusa para comprender la ciudad, este texto aborda lo más detalladamente posible la fiesta de la Guelaguetza, puesto que todo cuanto en ella sucede es (o puede ser) referente de situaciones externas. Con esto queremos indicar que cualquier aspecto social, por muy marginal que sea o por poco interesante que pueda parecer a un

---

<sup>14</sup> Moreno (1982, 1999 y 2000) ha realizado varios análisis sobre las cofradías y hermandades andaluzas, puesto que éstas constituyen uno de los marcadores más evidentes de esa cultura. Profundizar en su estudio puede ayudar a comprender la estructura de la sociedad sevillana. Por su parte, Cátedra hace un estudio sobre la figura de San Segundo, el patrono de Ávila, conocida como "la Ciudad de los Santos", y analiza cómo a través de un santo que nunca existió, la ciudad se construyó simbólicamente.

<sup>15</sup> Friedman (1995:109) indicaba que los Ainu, una minoría étnica de Japón, habían logrado revalorizar su identidad, a través de la recuperación de prácticas culturales en desuso, que exponían y vendían a turistas. La búsqueda de estos últimos por el folklore ainu, hacía ver a los miembros del grupo que su cultura y sus prácticas eran dignas de ser expuestas.

antropólogo, en cuanto que forma parte de la cultura de un colectivo puede dar cuenta de ella, siempre que se le tome como tal, es decir, como una unidad inscrita en un contexto social específico, con el cual guarda estrechas e inseparables interrelaciones.

La ciudad la hemos tomado como el contexto en el que se desarrollan procesos varios que, irremediablemente, terminan evidenciando su relación con unidades mayores. La fiesta y la vida urbana; la fiesta y los imaginarios que orientan la interacción social; la fiesta y la identidad local, la fiesta y la cultura nacional. ¿Cómo lo urbano es permeado, influido o teñido por procesos que suceden fuera de sus fronteras? ¿Cómo en la vivencia cotidiana de sus habitantes se reflejan o reproducen dichas problemáticas? Estas fueron las preguntas que motivaron la adopción de este enfoque metodológico en el estudio de la ciudad. Durante mucho tiempo, los antropólogos trabajamos sobre comunidades o fenómenos considerados como unidades cerradas. Si bien la amplia bibliografía producida sentó las bases que orientaron trabajos posteriores y, en muchos casos, enriqueció el acervo teórico de la antropología misma, también es cierto que en numerosas ocasiones, estudios de este tipo no permitieron abundar en las conexiones que la unidad de análisis poseía más allá de ella misma<sup>16</sup>. Eso propició la imagen de un mundo atomizado, compuesto por numerosas partes autónomas que entre sí no tenían vinculación alguna. De unos años a la fecha el panorama ha cambiado, propiciando estudios con presupuestos metodológicos diferentes que han permitido observar las relaciones que se establecen entre las unidades y los niveles que las contienen.

## **I**

El estudio antropológico de la ciudad de Oaxaca a través del tiempo ha estado marcado por temas que han sido, en su momento, considerados

---

<sup>16</sup> Al respecto, Signorelli (1999:69-70) hace una evaluación somera sobre este tipo de estudios realizados en las ciudades. Dice que estos trabajos tuvieron el mérito de evidenciar cómo las formas tradicionales de la estructura social y del patrimonio cultural no se disuelven en el contexto urbano o metropolitano, sino que se rediseñan y refuncionalizan.

de relevancia. Migración, marginación, pobreza, economía o etnicidad, son sólo algunos. Todos han sido abordados desde una perspectiva teórica particular, que sitúa al observador desde un punto específico y le proporciona una imagen concreta -pero no global- de lo observado. En ello reside la riqueza de los estudios sobre la ciudad de Oaxaca, en la presentación de diversas perspectivas, de distintos modos de mirar el mismo objeto de estudio; son como fotografías tomadas desde diversos ángulos a una misma cosa, con las cuales poder construir, paulatinamente, una imagen general. Cada antropólogo ha mirado la ciudad a través de su lente particular, en el que se funden sus propias concepciones, sus posturas teóricas, sus anhelos, intereses, emociones, desagrados porque, al fin y al cabo, ve y ordena el mundo como su propia cultura le ha enseñado, y ésta no es posible de quedarse en casa cuando se va rumbo al trabajo. La pretendida objetividad es sólo relativa y, en muchos de los casos, el etnocentrismo permea fuertemente el producto de investigación (Pujadas, 1993:29); de ahí que sea necesario reforzar el sentido crítico hacia esas formas de etnocentrismo que aplicamos a lo estudiado; criticar nuestras propias críticas y evaluar desde qué posición las realizamos; asimismo, es conveniente indicar, aunque sea brevemente, la forma en que se ha desarrollado el trabajo; las perspectivas teóricas que lo guiaron, las posturas metodológicas asumidas y las técnicas por medio de las cuales la información fue obtenida. Contextualizar el estudio -no en el afán de engordar egos académicos por evidenciar una "autoridad etnográfica", por haber "estado allí", sino exhibiendo el lugar desde el cual se colocó el observador- hará posible que cualquiera que se sitúe en esas mismas coordenadas, pueda captar de una manera semejante el mismo fenómeno.

Si los temas pasan de moda, las perspectivas teóricas también; si los enfoques metodológicos cambian ¿qué es lo que perdura; teniendo en cuenta que el deseo de pervivir a través del tiempo es el afán y la ilusión de todo mortal -y, desde luego, de las ciencias que ha creado-? Son



preguntas que nos han acosado a lo largo del tiempo, como espectros a los cuales hay que ahuyentar y que, de ninguna manera, pretendemos darles respuesta aquí (puesto que todavía no las tenemos). Lo único que podemos decir, una vez realizado el estudio de la fiesta de la Guelaguetza, es que el método etnográfico nos han reafirmado, una vez más, su valor dentro de la antropología. Nos acerca a la comprensión de los procesos, a la relación cara a cara con los sujetos de los cuales deseamos aprehender sus experiencias, a fin de analizarlas; nos arroja datos y nos permite reconstruir procesos sociales. Las técnicas de la observación participante, la entrevista y el registro de campo se constituyeron para nosotros en imprescindibles, en cuanto que por ellos obtuvimos los datos empíricos, muchos de los cuales hemos consignado aquí, sin mayor profundidad de análisis. El trabajo de campo sigue siendo la principal aportación de la antropología a la ciencia; a pesar de que haya antropólogos que ya no salgan al campo y que reivindicuen otras formas de trabajo. En nuestra particular posición, consideramos que sin trabajo de campo, la antropología se diluiría, como un ente amorfo y sin personalidad, entre la nebulosa de las humanidades, y pasaríamos a ser literatos, ensayistas, narradores, críticos literarios o filósofos, en el mejor de los casos; seríamos especialistas en otros campos menos en la antropología.

## **II**

¿Hay en la antropología urbana un método particular dentro de los métodos de la antropología? Es difícil responder, puesto que la metodología de la antropología urbana no está claramente definida y, por tanto, es susceptible a desarrollar intentos diversos<sup>17</sup>. La ciudad requiere ser planteada como un problema explícito de investigación; ya no es posible seguir haciendo estudios de microunidades, consideradas como unidades cerradas en sí mismas y sin mayores relaciones con un mundo que, evidentemente, influye sobre los procesos que en ellas se

---

<sup>17</sup> Cátedra (1997:18) dice al respecto que la metodología en Antropología Urbana está abierta a un alto grado de experimentación. Sobre esto, véase también otro texto de la autora, donde aborda de manera específica la problemática metodológica (1991).

desarrollan. No podemos hablar de los demás antropólogos que han realizado investigaciones en Oaxaca; pero en nuestro caso, para trabajar la ciudad tuvimos que reflexionar sobre los estudios que sobre grupos indígenas previamente habíamos realizado, vencer el miedo a enfrentarnos a un espacio que nos desbordaba, e incentivar nuestra creatividad para ver la forma de hacerlo manejable<sup>18</sup>. Puede ser que nuestros esfuerzos hayan dado resultado, o bien, que se hayan quedado en el sólo intento. Esto lo decidirán quienes lean nuestra versión sobre la ciudad de Oaxaca, mirada a través de su principal fiesta.

### **5. OAXACA, ENTRE FIESTA Y FIESTA...**

A pesar de todo lo que hasta ahora se ha dicho, aún queda mucho más que poder decir sobre la fiesta de la Guelaguetza; temas diversos sobre ella que aquí se convierten en ausencias sentidas, en cuanto que no fueron abordados y, en muchos casos, ni siquiera mencionados. Por ejemplo, una de las funciones de las fiestas es su vertiente económica (Prat y Contreras, 1984). ¿Cuál es la derrama que deja la Guelaguetza?, ¿a quiénes beneficia?, ¿cómo se desarrolla? O bien, ¿cuántos son los gastos que posee la fiesta?, ¿hablamos de una fiesta autofinanciable?, si no es así ¿por qué invertir en ella?; otros puntos relativos a este tema abordan su mercantilización; ¿quién se hace responsable de la comercialización?, ¿cuáles son las estrategias de mercadotecnia seguidas?, ¿cuántos y quiénes trabajan en ellas? Aquí no se ha esbozado respuesta alguna a estas preguntas, aun sabiendo que el interés económico ha impulsado no sólo la creación de la festividad sino también muchas de las transformaciones que ha sufrido. Otros temas versan

---

<sup>18</sup> Sobre las experiencias personales de antropólogos en sus ciudades de estudio, véase el artículo de Mairal (2000), quien reflexiona sobre su trabajo de campo. En este texto expone cómo mediante el vivir en y participar de un espacio urbano, el antropólogo encuentra y construye su propio lugar en él; un sitio específico que determinará su mirada. Véase también a Hannerz (1993:342 y ss) en sus reflexiones sobre el trabajo de campo en ciudades. Para el caso mexicano, Sevilla y Aguilar (1996:149 y ss), después de pasar revista a los diferentes estudios que sobre la Ciudad de México se han realizado, abundan sobre las formas por medio de las cuales ésta ha sido abordada. Asimismo, en el trabajo de Estrada *et al* (1993:12-13) se realiza una rápida revisión sobre la metodología que han seguido diferentes trabajos antropológicos sobre la ciudad.

sobre el turismo que asiste a la fiesta ¿quiénes lo componen?, ¿de dónde vienen?, ¿cuántos son?, ¿qué motiva su estancia en la ciudad?, ¿cuál es el gasto promedio de cada uno?, ¿qué piensan de la fiesta una vez que la han observado?

Otro tema no desarrollado con la amplitud que se merece lo constituye el caso de la participación de los indígenas que viven en la ciudad. La fiesta la hacen los indios del interior del estado pero, sin duda alguna, también a ella asiste población perteneciente a alguno de los grupos etnolingüísticos que se encuentra residiendo en la capital. ¿A qué responde su participación en la fiesta?, ¿hasta qué punto se identifican con ella?, ¿cuáles son los procesos a través de los cuales reconstruyen sus identidades por medio de la representación de las delegaciones de sus regiones?, ¿qué es ser indio en Oaxaca en tiempos de fiesta?, ¿qué significa ser indio en Oaxaca en la cotidianidad?<sup>19</sup>. Al igual que con esta población, no se abunda más en las llamadas "clases populares"<sup>20</sup>. Si bien al inicio se pensó que estaban fuera de la fiesta, excluidas de ella en un afán por privilegiar al turismo nacional y extranjero, lo cierto del caso es que los autobuses urbanos que conectaban a las colonias periféricas con el cerro del Fortín y que, por lo general, siempre estaban llenos de "oaxaqueños", de familias enteras que se bajaban en la colonia Volcanes o que seguían a la colonia Guelaguetza o a la Donají, hizo que se replanteara la postura inicial<sup>21</sup>. No obstante, más allá de las charlas

---

<sup>19</sup> Friedlander (1977) se hace la misma pregunta, sólo que en un contexto rural como es una comunidad del estado de Morelos (centro de México). Cuando los habitantes dicen ser indios, según la autora, asumen una identidad impuesta por actores externos a la comunidad, que básicamente es negativa y se encuentra minusvalorada.

<sup>20</sup> Según el empleo que se hace en la ciudad de Oaxaca, la noción "clases populares" refiere a urbanitas pobres, habitantes de las colonias periféricas y marginadas de la ciudad.

<sup>21</sup> Indico sólo algunas de las rutas de los autobuses urbanos. Las colonias mencionadas son tenidas como pobres, donde vive la "plebe" o los urbanitas pobres. Las cito porque son las que abordaba para trasladarme del cerro del Fortín a la casa que ocupaba en el trabajo de campo. Las conversaciones escuchadas en ellos fueron registradas en la libreta de campo y algunas de ellas, reproducidas aquí.

## **Conclusiones**

---

informales tenidas con algunas personas pertenecientes a este segmento poblacional<sup>22</sup>, no se realizó mayor cosa.

Por el estilo también quedaron en el camino los grupos folklóricos que presentan la Guelaguetza, a lo largo del año, en numerosos restaurantes y hoteles de Oaxaca. Su trabajo está dirigido al turismo, aunque en ocasiones se les ve ejecutando danzas en las plazas públicas, en actividades coordinadas por algún instituto de cultura local. ¿Qué significa la Guelaguetza para ellos, tanto la que se presenta en el cerro del Fortín como la que ellos escenifican en restaurantes? Sin duda hay un interés económico, pero ¿existe también un interés simbólico? Entre todos estos grupos, uno que más nos llamó la atención fue el creado por el gobierno del Estado para promocionar la fiesta en el extranjero, es el Grupo de Danza Costumbrista, que algunos intelectuales han criticado por presentar una Guelaguetza "chuleada"<sup>23</sup>; donde los danzantes poseen la misma estatura, el mismo tono del color de la piel, y que ejecutan movimientos perfectamente sincronizados. ¿Cuál es la imagen o imágenes que presentan todos estos grupos?, ¿Cuál es la Oaxaca que se puede ver a través de ellos?, ¿Cómo simbolizan la realidad social, la niegan, la disfrazan o transforman?, en fin, ¿cuál es el papel que juegan en el escenario urbano de las representaciones sociales?

\* \* \* \* \*

Con todo, la belleza de la Guelaguetza es indiscutible; lo es tanto para el académico oaxaqueño que es consciente de que ésta es fruto de una invención, como para el simple habitante de las colonias periféricas, al que le causa ilusión imaginar su sola presencia en el cerro del Fortín, o para las miles de familias de la ciudad o del interior del estado que

---

<sup>22</sup> Nuevamente indicamos la problemática para definir en términos operativos a las llamadas "clases populares", puesto que en ellas están contenidas individuos pertenecientes a grupos étnicos diversos, sean mestizos o indígenas.

<sup>23</sup> Información proporcionada por informantes 1 y 5, Oaxaca de Juárez, octubre de 2001.

siguen su desarrollo a través de la televisión local, en el seno de sus hogares. Es la fiesta del colorido, de la música, del folklóre en exceso, del localismo más encendido, de la heterogeneidad más visible, de la apabullante riqueza cultural de una entidad. Es una fiesta hermosa, a la que la mirada indiscreta del antropólogo ha tratado de ver de diversas formas y, como si de la epojé fenomenológica se tratara, puso entre paréntesis para mirar lo que había detrás de ella. ¿Qué es lo que mueve toda esta manifestación de la riqueza cultural? Si hay algo que se manifiesta es porque algo otro está ausente. La palabra clave aquí sería "metonimia", la parte por el todo, pero no en el sentido retórico del término sino en su sentido freudiano, de desplazamiento. En efecto, si hay algo que se muestra es porque algo otro no puede ser mostrado. Se muestra la riqueza porque no se puede mostrar la desnudez. La fiesta idealiza comportamientos, manifiesta una imagen lo mejor construida de las relaciones sociales en la ciudad de Oaxaca; se exhibe que indios y mestizos conviven en ella, por lo que ha sido llamada "de la hermandad"; se expone todo ello porque simplemente la realidad social más deprimente necesita ser ocultada. Se presenta la imagen de la riqueza cultural y de la hermandad de un pueblo, porque no puede ser exhibida la pobreza de las relaciones sociales cotidianas entre los indios y no indios. Contrario a lo que pudiera pensarse, la pobreza, la injusticia social, la marginación en que vive gran parte del estado no son elementos que están en contra la fiesta sino que se constituyen en su condición de posibilidad. Por ello, eso ausente de la fiesta es lo que, a final de cuentas, ha influido en las motivaciones para construirla.