

La Guelaguetza, además de ser una fiesta a través de la cual los oaxaqueños dan sustento a sus diferentes identidades sociales, es también el elemento por medio del que la ciudad se construye simbólicamente, se dota de una especificidad y puede con ella diferenciarse en contextos tanto regionales como nacionales e internacionales. ¿A qué refieren los elementos contenidos en la fiesta? Es la pregunta que nos hacemos al comenzar este capítulo. Para que un elemento se torne en símbolo se requiere que los actores sociales lo hayan construido y le otorguen esa representación. El símbolo no nace por sí mismo sino a través de la acción social que lo establece como tal y le confiere un sentido. En este capítulo nos interesa abundar en los elementos simbólicos de la fiesta y analizar, a través de ellos, cómo la Guelaguetza ha llegado a convertirse en la representación pública de la ciudad, cómo a través de esos mismos elementos los urbanitas se vinculan y cómo, a través de la realización de la fiesta, celebran el orden vigente en su sociedad. De ahí que una primera parte de este capítulo la dediquemos a abordar tres aspectos del hecho festivo: el primero será estudiar la fiesta como patrimonio; es decir, como un elemento que es considerado como parte de la tradición oaxaqueña y propiedad de los habitantes de la ciudad. El segundo analizará las formas como la fiesta refiere a un orden social, que con su realización periódica lo refrenda. Por último, el tercero se referirá al proceso que ha llevado a la Guelaguetza hasta convertirse en el símbolo a través del cual la ciudad es identificada. Asimismo, en esta misma línea de construcción simbólica se inscribe la segunda parte de este capítulo.

A lo largo de este documento hemos insistido en que los Lunes del Cerro son, básicamente, una fiesta urbana, a la que acuden actores

sociales que habitan tanto en la ciudad como en el interior del estado y que ambos se identifican a través de la fiesta. Así, la Guelaguetza se convierte en un símbolo, no sólo para la ciudad sino también para todo el estado, que por su medio recrea una imagen particular, de un estado rico en tradiciones y folklore. Si bien el acápite que hemos titulado “La construcción simbólica del estado: las otras Guelaguetzas” podría estar un tanto fuera de lugar con respecto a la primera parte de este capítulo, hemos creído conveniente su inclusión para analizar la forma en que el hecho festivo urbano se ha ido reproduciendo al interior del estado, lo que, también, permitirá ver las líneas a través de las que se vinculan las poblaciones del interior con la ciudad y ésta última con las primeras.

1. LA FIESTA COMO PATRIMONIO

Los reclamos en busca de una mayor autenticidad de la fiesta no están solamente dirigidos para consumo del turismo que acude a ella, puesto que, a final de cuentas, éste en muchos casos no se encuentra capacitado para dictaminar si lo que se ejecuta sobre el escenario es o no auténtico, basta que sea folklórico, vistoso y espectacular. De ahí que esta búsqueda por lo auténtico, este interés por lo original, se encuentre orientado más bien hacia los mismos oaxaqueños, tanto de la ciudad como del interior del estado. Los mecanismos a través de los que se pretende mantener lo considerado como tradicional están íntimamente relacionados con la idea de la fiesta como patrimonio; es decir, como una herencia de la que gozan los oaxaqueños; una imagen que se ha ido creando a lo largo del tiempo y que ahora se encuentra completamente afianzada.

En su acepción más común, patrimonio significa aquello que se recibe de los padres, lo que es heredado y que, por tanto, forma parte de la propiedad de una persona, por derecho propio (Arjona, 1986:7). De esta forma, un bien poseído es considerado con una temporalidad que va más allá del individuo que lo posee. En algunos momentos los objetos que forman parte de la herencia pudieron haber sido de uso común por

los poseedores originarios; de ahí que en el concepto de patrimonio, en un primer momento, no se ponga tanto el énfasis en los elementos contenidos (en los listados relacionales de lo heredado), sino en el sentido que se le otorga a los mismos, que es lo que en última instancia les concede el valor que poseen. Una cuchara, por ejemplo, tiene el mismo uso en un restaurante que en una casa (pero no colgada en la pared o expuesta en la vitrina de algún museo); su valor puede depender del material con que se encuentre fabricada; pero una cuchara que ha sido heredada puede adquirir un valor más allá del económico, puesto que ya no sólo es un bien de uso común, sino que puede referir a una continuidad familiar; es decir, fue lo poseído por los miembros pasados de la familia y, al ser legado, acentúa en éstos -sus actuales poseedores- un sentimiento de pertenencia a un conglomerado social específico. La cuchara ha pasado, de esta manera, a tener un valor agregado, no en términos monetarios sino en aspectos emocionales o sentimentales. Por tanto, lo que había sido un objeto cualquiera pasa, a través de un proceso de construcción, a ser considerado patrimonio.

A pesar de que la fiesta se visualiza como "natural" de la ciudad, hay que volver a insistir que ésta ha sido una construcción social, en donde han trabajado numerosos actores sociales y que se ha producido a través de un proceso histórico particular. Lo que hoy se considera como "natural" de la ciudad nos indica que esta práctica ha sido ampliamente aceptada y legitimada socialmente y, por ello mismo, se toma como lo ya dado, lo que siempre ha sido y aquello que ha existido desde tiempos inmemoriales. Las acciones intencionales que le dieron origen se diluyen en el olvido, aunque la invención creativa de los actores que en ella han influido y la han enriquecido es valorada en la mayoría de las ocasiones¹. De esta forma, la Guelaguetza como patrimonio también es una construcción social, porque ésta no se encuentra en la naturaleza, ni es un fenómeno que se presente en todo el país, y tampoco ha tenido en

¹ Ejemplo de ello es la entrega de reconocimientos en los Lunes del Cerro a personajes que se han distinguido por sus contribuciones a la fiesta.

todas las épocas la forma que actualmente posee (Florescano, 1993:10)². El factor histórico es aquí el referente que ha permitido considerarla como patrimonio, porque el tiempo histórico se ha identificado con el tiempo mítico, el tiempo de "la tradición"³. Esta dimensión histórica, así concebida, está "más allá del orden social y de sus leyes", puesto que escapa del control social y se sitúa en los límites de la cultura (Prats, 1997:23)⁴.

La relación que se realiza de la festividad con el pasado permite visualizarla como la continuación de una tradición; al vivirla, participando en ella de diversas maneras y en diferentes niveles, los oaxaqueños se vinculan también a ese pasado inmemorial o imaginado, en donde se dice que la fiesta tiene sus orígenes. Sin embargo, no sólo ésta se visualiza como un *continuun* sino también los mismos actores sociales, en el momento en que se conciben como sus organizadores y celebrantes. De ahí que personajes que vivieron en una época no posible de ser fechada con exactitud, anónimos para los actuales habitantes, que introdujeron una práctica ritual que desde esos momentos no ha cesado de llevarse a cabo, pasen a ser considerados como los antepasados o los ancestros, y quienes los consideran de tal forma se asuman, a sí mismos, como sus descendientes. De ahí que el pasado se mitifique y en este proceso los antepasados pierdan sus rostros y sus identidades, y adopten aquellos que, en un claro presentismo, se les otorguen.

² En México, en los últimos años la concepción de patrimonio como acervo, que prevaleció durante mucho tiempo, ha dado paso a la concepción de éste como construcción social. En esta conceptualización se pone énfasis en analizar cómo los actores sociales se relacionan con él (Rosas, 1998:3-4).

³ En este apartado nos estamos refiriendo únicamente a la Guelaguetza y no a otras prácticas culturales que son consideradas, de igual forma, como patrimonio de los oaxaqueños. La revaloración de las mismas las hemos esbozado a través de las páginas anteriores, pero no serán objeto de mayor consideración en este trabajo.

⁴ Prats (1997:27) indica que el eje sobre el que giran las reactivaciones patrimoniales está dado por la naturaleza, la historia y la inspiración creativa. Dice que éstos "vienen a ser como los lados de un triángulo dentro del cual se integran todos los elementos potencialmente patrimonializables en el contexto de una dinámica de inclusión y exclusión considerablemente rígida". Otros autores, como Prats (1992) han manifestado que entre las características que debe poseer cualquier elemento para que sea susceptible de convertirse en patrimonio se encuentra la pérdida de funcionalidad, la escasez de los mismos o la nobleza de su constitución.

Los elementos que permitieron que la fiesta del Lunes del Cerro fuera considerada patrimonio tuvieron su origen en décadas pasadas⁵. Podríamos aquí sugerir la hipótesis de que el inicio de esta construcción fue realizada en los años posrevolucionarios, cuando la fiesta estuvo en continuo cambio, enfatizando en ella los elementos locales y transitando de ser un día de campo a convertirse en un conjunto de actividades organizado para resaltar el regionalismo emergente en Oaxaca. A partir de estos años se inició también la creación de una serie de discursos que la vinculaban con un pasado mítico, influenciados por un conjunto de ideas venido del centro del país, arrastrado desde el siglo decimonónico, que promovía que los actores sociales se consideraran herederos naturales del pasado prehispánico y que precisamente en esas épocas centraran sus orígenes. La relación pasado-actualidad, ancestros-herencia es la que ha motivado a los oaxaqueños a defender su fiesta, porque en ella se encierran no sólo los elementos del regionalismo, sino aquellos que refieren a su origen, a su esencia, al *ethos* mismo de su sociedad. Por tanto, una practica cultural no nace siendo considerada como patrimonio, sino que es asumida de esta forma en momentos concretos del devenir social, en contextos específicos que son los que permiten analizar las formas a través de las cuales los elementos contenidos en el baúl de los recuerdos de una sociedad son dotados de un nuevo sentido, se les proporciona un valor agregado y pasan a formar parte de la herencia de una sociedad. El proceso por el que ha transitado la festividad oaxaqueña hasta ser considerada de tal forma, puede ser -a grandes rasgos- seguida a través de las notas periodísticas. En ellas se observa la insistencia por evidenciar su antigüedad, mostrarla como una repetición ritualizada:

⁵ Las primeras referencias que poseemos de ello datan de los años treinta del siglo pasado. No tenemos datos que aseguren que esta consideración de la fiesta como patrimonio sea más antigua, puesto que a partir de los años mencionados es cuando comienza nuestra información hemerográfica.

Cómo deseáramos de todo corazón tener la agilidad imaginativa de nuestros grandes poetas para derramar en estas páginas nuestras impresiones de la vieja festividad que anualmente celebramos sin faltarnos ni un solo ápice de entusiasmo, en las desforestadas colinas del Cerro del Fortín... Era de esperarse, como también ha sido de esperar en años pretéritos, que nuestra fiesta titular, la fiesta del Lunes del Cerro o de la Azucena, como queráis llamarle, resultó con todo el esplendor, con toda la pinturería y con todo el romance y poesía como efectivamente fue⁶.

Lo antiguo en este caso también se vincula con la idea de posesión, como ilustra la utilización del pronombre posesivo en primera persona del plural, "nuestro". No sólo se requiere que un elemento sea antiguo sino también que pertenezca a los actores sociales que lo realizan. Aquí la temporalidad de lo propio juega un papel importante, en la medida en que los oaxaqueños asumen que no se inventaron la fiesta, sino que la heredaron de sus padres; por eso también se visualiza como una remembranza, como un volver a realizar lo que otros hicieron. Los calificativos que se le dan a esta actividad denotan esa vinculación: "nuestro ya legendario paseo"⁷, "evocadora de un lejano ayer que no muere"⁸, "vieja costumbre de nuestros mayores"⁹, o bien:

...la verdad indiscutible y única es que ayer, como hace muchos años cuando nuestros abuelos gozaron del encanto que hoy nos maravilla, hombres y mujeres, ricos y pobres, jóvenes y ancianos, todos fueron allá, a la cumbre; todos fueron y saborearon como si nunca lo hubiesen hecho, copas de nieve que en días comunes jamás apetecieron en tal forma, todos cargaron con sus racimos de frutas, dulces y multitud de golosinas que en fiesta tan magna jamás ha de faltar...¹⁰

La festividad manifiesta continuidad. Ese es el sentido de datarla en una época pasada, fuera del control de los actores sociales contemporáneos. Sin embargo, en este caso, para que llegara a ser considerada como patrimonio requirió, además, contener elementos a

⁶ Oaxaca Nuevo, martes 20 de julio de 1937.

⁷ Oaxaca Nuevo, lunes 26 de julio de 1937.

⁸ Oaxaca Nuevo, domingo 17 de julio de 1938.

⁹ Oaxaca Nuevo, lunes 24 de julio de 1939.

¹⁰ Oaxaca Nuevo, martes 27 de julio de 1937.

través de los cuales los oaxaqueños se representaran. No olvidemos que en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo pasado la fiesta se nutrió de actividades que hacían referencia a una especificidad. Se realizó, entonces, una selección de elementos que, representativos, diferenciaron a Oaxaca del resto del país y, en consecuencia, a los oaxaqueños del resto de los mexicanos. Éste fue un proceso largo, a cuyo término se logró que la fiesta concentrara las características propias, convirtiéndose de esta forma en un símbolo (Turner, 1990:30)¹¹, ya que encerraba lo oaxaqueño:

Ya es indiscutible que la fiesta de los Lunes del Cerro, y muy especialmente su "octava", son algo que jamás podrá ser pasado por alto; es natural, se trata de algo en donde palpita el alma oaxaqueña, en donde la belleza incomparable de nuestras tradiciones alcanza sus más hermosos matices; y simple y sencillamente la fiesta de todas las clases sociales de Antequera¹².

No existen datos que nos permitan afirmar que entre los oaxaqueños se discutió sobre la antigüedad de la fiesta. Ésta, al parecer, se daba por supuesta, lo que refería a la legitimación de que gozaba su característica de "ancestral" y la visión de los actores sociales de ser sus herederos y continuadores. Lo que no estaba plenamente asumido era la importancia de la fiesta por encima de todas las demás que se celebraban en el seno de la ciudad. Al parecer, ésta se fue incrementando con el paso del tiempo, en el período que va de 1930 a 1950, cuando los tintes regionalistas tomaron carta de naturalización en los Lunes del Cerro. Este conjunto de elementos no sólo indicaba una versión construida de la cultura local, sino también se constituyó en el representativo de una forma de ser del oaxaqueño. La fiesta condensó en sí misma un núcleo de representaciones sobre las que giraba la esencia de los actores y el "alma oaxaqueña" como fue llamada desde esa época. Como cualquier otro

¹¹ Turner (1990:30-31) ha indicado que las características de los símbolos rituales son la condensación, es decir, la capacidad para representar en una sola formación diversas acciones; la unificación de significados dispares o interconectados; y la polarización de sentido, dividido a su vez en "polo sensorial" y "polo ideológico".

¹² Oaxaca Nuevo, martes 29 de julio de 1941.

conjunto simbólico, comunicaba ideas y valores o, dicho de otro modo, refería a lo que el oaxaqueño es, tanto de forma ideológica como de manera axiomática.

Cuando surgió el nuevo modelo de celebración de la festividad, es decir, cuando se creó la Guelaguetza como tal, ésta se construyó sobre los Lunes del Cerro, adquiriendo, a través de un proceso de ósmosis, las características que esta última celebración poseía. La fiesta era tenida como "tradicional", "legendaria", "ancestral", "vieja", "legado", entre otros calificativos, y el modelo de 1951 se posesionó de ellos y de su carga valorativa, puesto que se presentó como una continuidad más que como una innovación. La forma cambió, pero lo que subyacía en ella era lo mismo que estaba presente en los anteriores Lunes del Cerro, la capacidad de *re-presentar* el conjunto de elementos culturales a través de los cuales los oaxaqueños se sentían identificados y diferenciados con respecto a otros contextos. Durante los años que van de 1951 a 1980 la fiesta continuó con su proceso de consolidación como símbolo. Eran conjuntos de ideas, concretadas en elementos culturales, que fueron valorados positivamente, de tal forma que la esencia de lo oaxaqueño estaba relacionada de manera indisoluble con la bondad y la belleza. En el transcurso de estos años, la Guelaguetza llegó a ser calificada como "la máxima fiesta de los oaxaqueños", no sólo por ser la más folklórica y vistosa de las que se celebraban en la ciudad, sino porque también era su expresión simbólica. Es decir, con ella había finalizado, momentáneamente, la búsqueda de la idea de continuidad como grupo social, a pesar de las discontinuidades, los cruces y cambios de rumbos que en el proceso histórico local se habían experimentado (Pujadas, 1993:63). De ahí que fuera tomada como sustento de las identidades sociales, en contextos plenamente definidos, porque fue construida como la "expresión de un pueblo cuya grandeza está plasmada en este inolvidable espectáculo"¹³.

¹³ El Imparcial, lunes 31 de julio de 1972.

Aunque la aceptación por parte de los urbanitas sobre la antigüedad de la fiesta, y de considerarse a sí mismos como herederos de una tradición estaba dada desde épocas atrás, la concepción de la Guelaguetza como patrimonio es relativamente reciente. Este calificativo fue utilizado por los gobernantes oaxaqueños para referirse a un conjunto de prácticas festivas que, plenamente legitimado, debía de ser defendido y conservado, a la vez que sustentaba un orgullo regional, por ser único y exclusivo de Oaxaca. Es en los años ochenta, durante la administración del gobernador Pedro Vásquez Colmenares¹⁴, que se comenzó a utilizar el término "patrimonio cultural" para referirse a la fiesta:

Esta fue una demostración de la riqueza espiritual y cultural de nuestra entidad de la que todos lo oaxaqueños debemos sentirnos profundamente orgullosos. Esto constituye parte del patrimonio cultural de la nación: expresa la riqueza de la cultura de nuestros antepasados, que debemos tratar de conservar con más fuerza¹⁵.

La idea de patrimonio material estaba ya presente en las esferas de gobierno; de hecho, una de las carteras ministeriales del Poder Ejecutivo Federal era la de Patrimonio Nacional¹⁶. No obstante, el concepto patrimonio cultural asignado a prácticas sociales aún no había sido explotado, por lo que se constituía en una veta rica para los

¹⁴ Vásquez Colmenares es hijo del ex gobernador Genaro Vásquez (1924-1928); gobernó la entidad del 1 de diciembre de 1980 al 30 de noviembre de 1985, cuando renunció a ella para hacerse cargo de la Seguridad Nacional, en la Secretaría de Gobernación. Le sucedió como interino el C.P. Jesús Martínez Álvarez, quien finalizó el sexenio el 30 de noviembre de 1986. Durante la administración del primero se dio un decidido impulso para que Oaxaca fuera declarada por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad, lo que se logró en 1987.

¹⁵ El Imparcial, martes 28 de julio de 1981 (Declaraciones del gobernador del estado, después de asistir a la Octava de la Guelaguetza).

¹⁶ Díaz-Berrio (1990:164) indica que pueden considerarse como patrimonio cultural los monumentos, los conjuntos arquitectónicos y los lugares naturales. Esta definición, basada en documentos oficiales sobre el patrimonio nacional, permite observar que lo que se valora son construcciones arquitectónicas y lugares naturales, pero no prácticas culturales o costumbres locales. Aquí también es posible mencionar que en 1990, en el Instituto Nacional de Antropología e Historia se llevó a cabo el simposio "Patrimonio, Museo y Participación Social"; ninguna de las ponencias y comunicaciones leídas en su seno definía el término "patrimonio", ya que posiblemente se daba por sentado que refería a lo que antes hemos señalado.

discursos políticos sobre lo propio y la identidad misma¹⁷. De Varine (1976) había manifestado que el patrimonio cultural era una especie de medicina para sobrellevar el mundo deshumanizante de la técnica y de la complejidad moderna; por ello indicaba que la noción de patrimonio cultural surgía, muchas veces, en contextos de crisis, permitiendo a los actores sociales mantener y reforzar sus identidades. En ese sentido, no es raro que la fiesta oaxaqueña comience a ser calificada de tal forma, en medio de una crisis económica y política en el que el país estaba inmerso¹⁸, enalteciendo así el orgullo oaxaqueño por contar con prácticas ampliamente alabadas y consideradas como enriquecedoras de la nación. El que se diga que la Guelaguetza es "patrimonio cultural de la nación" indica que ha sido resultado de una selección, jerarquización y valoración, por parte del Estado, como símbolos metonímicos de la identidad, excelencia y creatividad de la nación (Giménez, 2001:3), de la que no gozan otras manifestaciones. De esta forma, todo lo que encierra la fiesta refuerza la idea de la propiedad de los oaxaqueños; de ahí que en estos años se insista en el retorno a la autenticidad, se exhorte a mantener vivas las costumbres, se exija la creación de cuerpos que velen por su integridad y pureza, y que los mismos actores que la realizan sean considerados como parte de esa herencia y, por ello mismo, se les solicite que se mantengan intactos:

Hemos perdido ocho razas de veintitrés que conformaban nuestro patrimonio étnico ancestral, y con ellas, las bellas y originales indumentarias de las setenta que se conocieron en la época de la Conquista y que, las aún restantes, han ido desapareciendo o modificando a ritmo con la marginación y abandono oficial de los

¹⁷ Este tipo de patrimonio es lo que algunos han dado en llamar "etnográfico", es decir "todas aquellas expresiones culturales que, sin poseer una naturaleza material en sí mismas, y aunque casi siempre impliquen y conlleven indisociablemente unidos elementos de este carácter, son manifestaciones incorpóreas de una cultura específica: conocimientos, técnicas, acciones, costumbres, ideas, creencias... y fiestas" (Escalera, 1998:81).

¹⁸ De 1976 a 1982, el Presidente del país fue José López Portillo; su sexenio terminó con una drástica devaluación de la moneda, la nacionalización de la banca y una crisis económica que impactó en el país durante varios años después. De 1982 a 1988, ocupó la Presidencia de la República Miguel de la Madrid Hurtado, quien inició el proceso de liberación económica, sepultando el ya de por sí débil modelo del sistema benefactor. Aguilar y Meyer (1993:249-285) hacen un breve análisis de la administración de ambos presidentes.

núcleos aborígenes que en la actualidad, a pesar de todo, siguen siendo testimonio latente de la capacidad artística y artesanal de este conglomerado autóctono, que con su presencia enaltece sin límites la personalidad social y moral del Estado de Oaxaca (Canseco, 1982).

Los autóctonos, identificados aquí como los indígenas, son cosificados en el discurso que nuevamente refiere a una forma de concepción particular de algunos sectores urbanos de Oaxaca, que mantiene las diferencias de unos con respecto de otros. Como las así llamadas "razas" son parte del patrimonio, son -entonces- propiedad de unos cuantos, lo que legitima las acciones que sobre ellas se emprendan; en este caso, la tolerancia imaginada, como parte de una estrategia positiva de autorepresentación, refuerza la discriminación de un grupo sobre otro (Van Dijk, 1984:131). De lo anterior, podemos inferir que el patrimonio también manifiesta un tipo de ideología. La propuesta de que determinados elementos sean o no parte de él, surge en el contexto de ideas preestablecidas, puesto que se valoran de acuerdo a una óptica específica, que en la acción no hace sino reforzarse a sí misma. Los bienes reunidos por cada sociedad en la historia realmente no pertenecen a todos, aunque se asegure lo contrario (García, 1993). De ahí que la reactivación del patrimonio responda a intereses específicos, sean éstos de clase, políticos o de cualquier otra índole.

La catalogación de la Guelaguetza como patrimonio únicamente es entendida con base en la acción del poder político. No todos los elementos culturales son calificados así ni todas aquellas propuestas son consideradas, sino solamente aquellas que tienen un respaldo para poder ser aceptadas de tal forma. Como dijera Prats (1997:35), sin poder no existe patrimonio. De ahí que, en el caso que nos ocupa, la cúpula del poder político local, que impulsó la formación de un nuevo modelo de celebración de la fiesta urbana, que alentó en su campo de acción el desarrollo de la misma, que cobijó bajo su sombra una recreación de los símbolos del oaxaqueñismo concentrados en la fiesta, sea la que después la califique como patrimonio de los oaxaqueños, la sacralice aún más y se

mantenga unido a ella, porque refiere a un orden social que con su repetición anual lo legitima. De ahí que sea el mismo poder político el que se muestre interesado por su conservación:

Con el objeto de que las futuras generaciones conozcan sus raíces y las riquezas encerradas en nuestra patria chica, el Gobierno del Estado ha instrumentado el plan piloto "Oaxaca, patrimonio cultural de la humanidad", para que se integre al calendario escolar en el nivel de secundaria. El responsable de la unidad, indicó que los objetivos persiguen crear conciencia en los jóvenes sobre el valor del universo cultural que es Oaxaca, así como conservar para las futuras generaciones un legado histórico que por su trascendencia y originalidad forma parte destacada del patrimonio de Oaxaca, México y el mundo¹⁹.

Si deseáramos resumir lo dicho hasta aquí, podríamos indicar que para llegar a ser considerada patrimonio, la Guelaguetza necesitó primero legitimar sus orígenes, datarse en una época que iba mucho más allá del control de los urbanitas. Del binomio antigüedad-ancestros, a través de un proceso de continuidad se pasaba al de actualidad-descendientes. Posteriormente, requirió encerrar en ella elementos compartidos por los actores sociales. De esta forma se convirtió en un símbolo. Ese conjunto de elementos refería a una expresión de la identidad social, por lo que se erigía como sustento de la misma. No obstante lo anterior, la que la dotó de sentido y caracterizó como patrimonio fue la acción del poder político. De esta manera la fiesta pasaba a tener un valor agregado, puesto que conjuntaba en ella tanto elementos materiales como sentimentales, imposibles de ser separados. Si la fiesta logra encender emociones, es porque es considerada como herencia, pero también representación.

Con esto concluimos este apartado. Los discursos sobre la autenticidad de la fiesta y de los actores que la realizan, las consideraciones que se tienen de ella como parte de un legado cultural que hay que conservar, las formulaciones identitarias a que refieren y los

¹⁹ Noticias, lunes 25 de julio de 1988.

símbolos que encierra ha sido todo resultado de una acción intencional, de una construcción social que se ha dado a través del tiempo, que se fue ajustando al devenir mismo de los actores sociales, del contexto en el que surgió y se desarrolló, influenciado asimismo por otros factores externos. Todo concurre para que la fiesta fuera considerada como patrimonio de los oaxaqueños. Sin embargo, el Estado y sus intelectuales jugaron en ello un papel de vital importancia, ya que fueron sus ingenieros que - presentados bajo el vestuario de ser sus más decididos guardianes- lograron erigir un discurso que la legitimaba, que hacía una lectura particular de la realidad oaxaqueña, que convertía en sagrada su propia creación, y que la vendía como una lectura presuntamente totalizadora de su ser social y del sentido de su existencia colectiva (Pujadas, 1992:4).

2. LA REAFIRMACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

A lo largo del tiempo, la fiesta oaxaqueña ha hecho referencia al orden social vigente en la ciudad de Oaxaca y, por ende, refrendado en el imaginario de muchos de los actores sociales que en ella viven. Este conjunto de ideas resalta las relaciones de dominación-sujeción que se da entre mestizos e indios, dando por sentado que *así han sido* y que *así deberían ser*. La afirmación anterior no es otra cosa que constatar que existe en la sociedad oaxaqueña un núcleo de ideas preestablecidas que orientan la conducta en la vida social (Berger y Luckmann, 1998), pues con base en ellas, los actores sociales adecuan su manera de relacionarse con otras personas, visualizadas de manera etnocéntrica, como diferentes. Los elementos preteóricos que contienen se han ido construyendo a lo largo del tiempo, son producto de la sedimentación de una infinita cantidad de interacciones sociales y han posibilitado una forma específica de concebir la realidad social (Schutz, 1974). Es lo dado de antemano, lo supuesto, el conocimiento que permite la vida social, porque la realidad es captada desde una óptica específica que comparten los miembros de un colectivo (Berger y Luckmann, 1998). Como cualquier forma de conocimiento, este conjunto de imaginarios es histórico, puesto que a pesar de ser considerado como "natural" por

aquellos que lo comparten, ha surgido de una situación específica y de intereses particulares. Los modos de ver siempre son históricos, porque dependen del tiempo y del contexto social.

Sin embargo, parafraseando a Mannheim (1997:3)²⁰, cuando nos referimos a "los imaginarios de los oaxaqueños" no estamos hablando de una sola persona ni que ésta ha sido la que ha creado el suyo propio con el que orienta su conducta. Afirmar lo anterior sería un error. Es mucho más adecuado insistir en que el individuo participa de los creados por otros hombres que existieron antes que él; de ahí que se encuentre ante una situación heredada, con formas específicas de leer la realidad social que se adaptan a momentos concretos y que son susceptibles de ser transformadas para que se puedan así adaptar a las alteraciones y cambios que se suceden en la vida social. Las formas de ver y de pensar se construyen socialmente. Asimismo, los "imaginarios" no fueron creados colectivamente por consenso, sino que ciertos individuos, que pertenecen a ciertos grupos, bajo ciertos intereses son los que los han originado y que, posteriormente, los han transmitido a través de un proceso de imposición, en la mayoría de los casos, a los demás individuos de su sociedad. El que actualmente muchos de los oaxaqueños los tomen como lo ya dado implica la existencia de un proceso de institucionalización logrado a lo largo del tiempo y que ha dado como resultado que esos conjuntos de ideas se experimenten como una realidad objetiva, como parte de su sociedad y que, por tanto, sean transmitidos a las nuevas generaciones, proporcionándoles una forma concreta de aprehender la realidad que los circunda y que ellos mismos siguen construyendo (Berger y Luckmann, 1998:74-82).

En el caso de Oaxaca, en este conjunto de ideas preestablecidas se distinguen claramente dos actores sociales, los indios y los no indios²¹.

²⁰ Mannheim se refiere explícitamente en estas páginas citadas al concepto sociológico de pensamiento.

²¹ El hecho de que nuestra descripción sea breve no intenta, de ninguna forma, hacer una lectura simplista de las relaciones sociales que se realizan en la ciudad de Oaxaca, es

En ambos casos, cada uno tiene ciertas especificidades, dependiendo del grupo étnico al que pertenezca. Las relaciones que entablan entre ellos son, básicamente, de dominación-sujeción, donde los no indios se erigen como el grupo dominante, mientras que los indios son el dominado. Esta estructura social tiene sus orígenes en la época colonial, cuando se configuró la sociedad regional con base en la clara distinción de los actores sociales que en ella participaban, asignándole a cada uno un lugar específico (Montes, 1998^b:46). El orden social surgió -como en todos los casos- como producto de la actividad humana y se mantiene porque esa misma actividad humana lo sigue produciendo (Berger y Luckmann, 1998:73). De tal forma que en la actualidad es posible observar en Oaxaca la posesión de una forma particular de jerarquizar a los actores sociales con base en su adscripción étnica, en el color de la piel, en las formas de vestir, entre otras muchas características físicas y culturales. Este presupuesto norma la mayoría de las relaciones que se suceden en el seno de la ciudad. Los mismos sustantivos con los que los actores han sido identificados remiten a pensar en una dicotomía hegemónicos-subordinados²²; así, la "gente de razón", la "gente bonita", "los que tienen escuela" -la sociedad no indígena- tiene su contraparte en la "gente de costumbre", en "los yopes²³", en "los propios", es decir, en los indios. Cada uno de los sustantivos se encuentra cargado de juicios de

decir, no buscamos plantear solamente la clásica dicotomía indios-mestizos ni atribuirle la carga ideológica que el discurso antropológico clásico le ha proporcionado; en otras palabras, no pretendemos desarrollar una historia de "buenos" y "malos", sino de intentar explicitar una realidad social.

²² Hay que indicar que las relaciones de dominación-sujeción no se conducen únicamente en la dirección no indios hacia los indios, o de la sociedad nacional hacia la sociedad indígena, sino que cada uno de estos grupos las reproduce a su interior, haciendo una realidad mucho más compleja que la que aquí estamos simplificando. En el primer caso, abundan los trabajos sobre clases sociales, castas, etc. Sobre las relaciones desiguales que los grupos indígenas mantienen entre sí, remitimos al trabajo de Hernández y Lizama (1996), desarrollado en el Istmo de Tehuantepec, en el que se expone la dominación que ejercen los zapotecos sobre los huaves, tanto en aspectos políticos, como económicos y culturales.

²³ Montes (1998^b:36) indica que éste "es un término despectivo para denominar a los indios de Oaxaca. Actualmente se usa como sinónimo de tonto, bruto, ignorante, que carece de buen gusto, adjetivos con que suele calificarse al indio. A principios de siglo se utilizó esta palabra para designar a los indios de la Sierra Juárez que llegaban a la ciudad de Oaxaca a trabajar como mozos en las casas de los ciudadanos, a cambio de su trabajo se les enseñaba el español. Es importante señalar que realizaban los trabajos más pesados e insalubres, como limpiar las cañerías".

valor y el que sea empleado para denominar a los individuos de un grupo, los hace exclusivos de ese conglomerado, evidenciando una rígida y estricta clasificación social.

Los imaginarios de los oaxaqueños urbanos remiten, también, a la idea de una superioridad de la ciudad sobre las poblaciones del interior del estado, sean éstas indígenas o mestizas. La supremacía de la ciudad y, por ende, de los que en ella habitan, se da por ser el centro político, económico, religioso, educativo y comercial -entre otros- de la entidad. En el caso de las poblaciones indígenas, éstas son concebidas como doblemente inferiores, porque por un lado no pertenecen al mundo urbano, identificado como el mundo moderno y, por el otro, son habitadas por los indígenas. De tal forma que ser indio en Oaxaca es -en el imaginario mestizo- ser pobre, ignorante, del interior del estado, ser de costumbre, es decir, cargar con una serie de estereotipos, donde el estigma es utilizado como un medio para garantizar la desigualdad. De esta forma, un individuo cualquiera que pudiera tener una relación común con personas de la ciudad, cuando se identifica o es identificado como indio, adquiere una diferencia indeseable que anula en él todos sus restantes atributos (Goffman, 1970:15).

Los imaginarios, como conjuntos de ideas, se hacen visibles sólo a través de la acción social, es decir, cuando se materializan en discursos o en acciones concretas. Charlas informales, por ejemplo, en las que se toca en algún momento la cuestión indígena son ricas vetas para el análisis de las formas de pensar que las han originado (Todorov, 1992:19). En algunos casos, los urbanitas de Oaxaca diferencian a dos tipos de indígenas, los revoltosos o eternos inconformes, y los "inditos". Los primeros son aquellos que llegan a la ciudad para manifestarse en busca de soluciones a las numerosas problemáticas que se tienen en sus comunidades; al llegar, organizan marchas, cierran calles, realizan plantones frente a oficinas gubernamentales, dando un "mal aspecto" a la ciudad; en otras palabras, "afean" el paisaje urbano; los segundos son los

que se considera que se conducen bajo las normas sociales impuestas en la urbe; a ambos se les trata con desprecio y racismo, pero a los segundos, el rechazo se disfraza bajo un falso humanismo; por eso no son llamados indios -una palabra tenida por muchos como un insulto- sino "inditos" (Bartolomé, 1993:80), una término que denota lástima y que, nuevamente, refiere al papel dominante del grupo social al que pertenece el individuo que la pronuncia.

El orden social oaxaqueño es profundamente desigual; jerarquiza con base en la condición étnica a aquellos que habitan no sólo la ciudad sino el estado. La población no-india está considerada por encima de la india; en lógica conclusión, esta última se encuentra en un nivel inferior, y por ello mismo se justifican las acciones emprendidas por los grupos dominantes que buscan dotar de un pretendido progreso y desarrollo a las poblaciones indígenas, pero a consecuencia, en muchos casos, de que dejen de ser tales²⁴. La dominación de estos grupos, ejercida bajo aparatos de control político e ideológicos, a través de la violencia física y simbólica, ha transitado por una historia que se remonta a la época colonial y que aún ahora continúa vigente, a pesar de que sus formas se hayan transformado. La ciudad de Oaxaca, por igual, sigue manteniendo el estatus que en el Virreinato llegó a poseer, ser el centro de los distintos poderes, ser un núcleo del progreso y la modernización en medio de una "tierra de indios". La reproducción de las ideologías dominantes, lo mismo que el estatus dado, hacen que en la ciudad se siga manteniendo una estructura social semejante a la del período colonial (Montes, 1998b:46).

La Guelaguetza, considerada como "la máxima fiesta de los oaxaqueños", refiere a este orden social²⁵. En ella se plasman de manera

²⁴ Montes (1998b) en su estudio sobre la oligarquía oaxaqueña, indica que las imágenes que posee este grupo sobre sí mismos (como civilizados y educados), así como las que poseen sobre los indígenas (como inferiores) les permite reproducir su dominación.

²⁵ Esta no es, de ninguna manera, una característica exclusiva de la fiesta oaxaqueña; diversos autores que han trabajado el tema han puesto de relieve que ésta se encuentra en casi todas las festividades que han estudiado. Por poner tan sólo algunos ejemplos, de

especial los estereotipos dominantes sobre la población indígena; afloran las imágenes creadas a lo largo del devenir, se presenta todo bajo el atuendo de una "fiesta de la hermandad" y se evoca a una conducta idealizada, al *deber ser* que no hace sino reforzar las diferencias entre lo urbano y lo rural, entre lo mestizo y lo indígena, entre lo dominante y lo subalterno. Cada actor social posee un papel en este teatro festivo, representa sobre el escenario un rol social a él asignado, y la fiesta logra ser calificada positivamente con adjetivos diversos cuando cada uno de los que en ella participan desempeñan fielmente la tarea que les fue encomendada. Por eso refiere a un orden social, puesto que en ella se celebra a la sociedad actual, se reconoce la primacía de la ciudad por encima de poblaciones del interior del estado; Oaxaca se reafirma como capital, y los urbanitas como superiores. La fiesta es, por tanto, un reflejo de la estructura urbana, una simbolización más o menos ritualizada de la realidad social y de los valores dominantes (Moreno, 1982). Veamos:

Si asumiéramos, como lo hacen diversos folkloristas locales (Martínez, 1966; Castro, 1971; López, 1993; González, 1990), que la actual Guelaguetza tuvo su origen en el Homenaje Racial tendríamos un hecho festivo construido expresamente para que los indígenas rindieran homenaje y pleitesía a Oaxaca, poniendo a sus pies los símbolos de la autoridad de sus comunidades, los productos de sus regiones y su expresión artística aceptando con ello, de manera simbólica, la primacía de la ciudad y la inferioridad de los pueblos indígenas. Como habíamos indicado extensamente para el IV Centenario, del que el Homenaje Racial fue la principal actividad:

Se elaboraron programas especiales en el cual se le rindiese homenaje a nuestra Ciudad, la cual debería estar representada por

la amplia bibliografía sobre el tema, podemos mencionar el estudio de Gilmore (1975), al hablar sobre las ferias anuales en una comunidad española y, en México, trabajos como el de Brandes (1988) sobre las relaciones de poder en una comunidad del estado de Michoacán, pueden ser representativos de esta temática. Otros textos como el de Bricker (1973), sobre los rituales festivos en Chiapas, aborda esta característica de las fiestas.

las siete regiones del estado. Este homenaje racial fue celebrado en el cerro del Fortín en el que desfilaron como en épocas pretéritas de las que habla la leyenda; las vírgenes impúberes; al compás de las estridentes chirimías, y sonoros tambores... (Castro, 1971:13).

No queremos repetir aquí lo dicho anteriormente, baste recordar que si los inicios de la fiesta actual se remontan a los festejos del IV Centenario, entonces hablaríamos de un programa estructurado a través del racismo y el estigma hacia la población indígena. De esta forma, se festejaba la ciudad, y el grupo de proponentes de esas actividades también se celebraba a sí mismo. No fue una fiesta de la igualdad sino que básicamente se reafirmó en ella todo lo contrario. El hecho festivo, por tanto, fue elaborado sobre estas bases, y si la población indica que la actual festividad se remonta a ella, hablaremos de una fiesta que mantiene los mismos contenidos ideológicos, aunque en el discurso se niegue. Si por otra parte, dejamos a un lado el supuesto origen de 1932 de la Guelaguetza nos encontraríamos de nueva cuenta con una celebración que no busca sino mantener las diferencias, apelando a la diversidad. Los que son convocados para realizar la fiesta oaxaqueña, en 1951, son precisamente los auténticos, los autóctonos, los indios, cuya presencia en la ciudad en esas fechas se encuentra totalmente aceptada y legitimada; es vista con buenos ojos, porque son ellos la atracción principal, mostrando lo que los mismos organizadores les pidieron que manifiesten y conduciéndose bajo normas establecidas. La utilización que se hace de los indígenas, para que a través de ellos la ciudad pueda tener mayor fuerza de atracción turística, alude a las relaciones asimétricas que entre los dos tipos de sociedades se mantienen. Así, se afirma en un medio propagandístico que:

La Guelaguetza de los Lunes del Cerro se expresa en la ofrenda a la Ciudad de Oaxaca que hacen grupos representativos de las siete regiones tradicionales: los Valles Centrales, la Sierra Juárez, la Cañada, Tuxtepec, la Mixteca, la Costa y el Istmo de Tehuantepec. Cada delegación presenta una muestra de su patrimonio cultural a través de bailes que ejecutan al son de la música y los cantos que les son propios, vistiendo indumentaria de gala de sus respectivos pueblos (Sedetur, 1999).

Ahora bien, las quejas por la falta de autenticidad pueden tener también otra lectura en este espacio. En nombre de la defensa de las diferencias culturales y de las identidades colectivas -de la riqueza de la fiesta, en otras palabras-, se defiende un "desarrollo separado", que es un nuevo disfraz que toma el racismo (Solana, 2000:102) y que permea las relaciones sociales oaxaqueñas. Se pide que los indígenas no cambien, que mantengan sus tradiciones, que sigan siendo, por sobre todas las cosas, "gente de costumbre", con toda la carga ideológica que el término posee. El cambio no está permitido, puesto que ello podría conllevar una transformación de la base a través de la cual se estructuran las relaciones sociales. Por eso se alaba lo auténtico, lo típico, lo peculiar, porque se elogia también a la estructura social a que refiere. Así, la llamada "fiesta de la hermandad" no implica que todos sean iguales, sino provoca que los participantes estén claramente definidos, de acuerdo a su condición étnica y al papel que por ella llevan asignado. Este papel, incluso, permite lo que podría considerarse como un "atentado al orden", cuando los indígenas, en el momento en que se les concede la palabra en los foros de la fiesta, hablan de su condición de sojuzgados, marginados y olvidados socialmente. Son ampliamente aplaudidos, algunos espectadores hasta les gritan vivas, y otros llegan a exclamar "pobrecitos". Sin embargo, esto también está plenamente legitimado en la fiesta, porque se piensa que los indígenas así son, que siempre han sido así y que seguirán siendo de ese modo. Se piensa, de igual forma, que es la fiesta su único espacio y por ello, ese tipo de intervenciones no atenta contra la festividad sino, antes bien, refuerza el pretendido humanismo y la exaltada solidaridad que se dice existe en la ciudad. Para el público local, las quejas que los indígenas exponen están dirigidas a personajes sin rostro, anónimos. El *ellos* contenido en discursos como "nos han olvidado", "nos explotan", "los hombres barbados", expresados por los indígenas no remite a personaje alguno en particular; son sujetos sin cara, sin forma, sin personalidad, sin historia; es un *ellos* ambiguo, como

si fuera un *otro generalizado*²⁶, cuya propia constitución es lo ausente, pero que se lleva incorporado, ya que uno mismo tiene que buscarse siempre ante alguien.

La celebración que de estos discursos hacen los urbanitas pareciera denotar un tipo de solidaridad con la causa indígena, pero es un reflejo de la misma insolidaridad, al no sentirse aludido en esos discursos y, por tanto, tampoco responsable de las situaciones que se denuncian. Los urbanitas expresan a través de aplausos, vivas o exclamaciones que aceptan las reivindicaciones propuestas en el discurso, que apoyan la búsqueda de justicia social para los pueblos marginados, como aplauden de igual forma que las jóvenes exalten algunas costumbres "místicas" de sus pueblos, como el que sus padres las vendan para un matrimonio por ellos concertado, o que la mujer esté sujeta a la voluntad del hombre. Todo es aplaudido porque todo en la fiesta se convierte en mercancía, en folklore, todo es parte de la estructura sobre la cual gira y, por ello, esas voces que parecen denunciar la injusticia social en que viven los indígenas, a final de cuentas forman parte del mundo concebido como ordenado y su expresión y denuncia, como un elemento más del mundo folklórico. La falta de un compromiso serio por parte de las autoridades locales y de los mismos urbanitas por convertirse en solidarios con los indios denota una profunda indiferencia a la lucha de éstos, porque hacerlo efectivamente significaría cambiar la estructura que la sociedad oaxaqueña ha mantenido por un tiempo prolongado.

Cada elemento contenido en la festividad delata la base ideológica que le ha dado origen y remite a las concepciones asimétricas entre dos tipos distintos de sociedad, la no india y la indígena. Cada una se vincula a la Guelaguetza desde su propia tribuna (Turner, 1990:29), cada

²⁶ El concepto ha sido introducido por G. H. Mead, quien lo utiliza para referirse a la comunidad o grupo social organizados que proporcionan al individuo su unidad de persona. Para Mead, la actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad (1993:184).

una de las partes tiene un motivo para participar en ella. Los mensajes transmitidos en la celebración festiva vienen a reflejar aspectos de la vida cotidiana (Solé, 1991:22), formas de relación, tipos de conducta social. A unos les mueve el interés económico y de prestigio, a otros, hacerse visibles en un contexto que siempre los ha marginado. Con su acción provista de sentido construyen la fiesta en cada una de sus ediciones, dan vida al "espectáculo folklórico más importante de América Latina" y representan simbólicamente un orden social antiguo, pero que se conserva en la actualidad. Lo observado por Nolasco (1981:234) en los años ochenta parece seguir teniendo la misma vigencia: Oaxaca "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".

3. LA GUELAGUETZA, SÍMBOLO DE LA CIUDAD

El proceso por el cual la fiesta llegó a constituirse como la forma a través de la cual la ciudad se presenta como específica y particular en contextos más amplios, corrió en paralelo con la construcción que de ella hicieron los actores sociales hasta convertirla en un elemento por medio del cual dotaron de sustento sus diversas identidades. No fueron dos procesos distintos sino que estuvieron íntimamente relacionados, puesto que para llegar a ser la expresión pública de la ciudad de Oaxaca necesitó primero que los actores sociales se identificaran con ella y a su través. La fiesta reunió en su interior un conjunto de elementos que fueron asumidos como lo propio por los oaxaqueños, que fueron valorados positivamente y que, posteriormente, se convirtieron en símbolos de una identidad, porque referían a lo más profundo de los actores sociales, al "alma oaxaqueña" como ellos mismos indicaron. Por tanto, lo que residía en la festividad era una versión ensalzada y exaltada de la identidad local, cargada de valores morales, que no sólo era sentida o pensada de tal modo sino que, también, debía de ser manifestada abierta y públicamente (Frigolé, 1980:5)²⁷.

²⁷ La identidad no sólo es un medio de diferenciación con respecto a sociedades diferentes, sino que también puede ayudar a los miembros de esa misma sociedad a

Pero además de lo anterior, en el proceso que siguió la fiesta hasta adquirir la categoría de símbolo de la ciudad tomaron parte las diversas formas a través de las cuales ésta era pensada y vivida por los mismos habitantes o -mejor dicho- por un sector de esa población que habitaba en su seno. La Guelaguetza no pudo llegar a ser símbolo de la ciudad únicamente porque los actores sociales se sintieran identificados con ella, sino que era necesario que la valoración que se hiciera de la urbe fuera, de igual modo, positiva. En este pensar la ciudad se revisitaron sucesos pasados, se construyeron héroes locales, se revalorizaron conjuntos arquitectónicos y se reelaboró una historia. De ahí que se transitara por diversos procesos que, finalmente, lograron construir una imagen de la ciudad, a través de una fiesta que reunía en su seno elementos diversos, pero igualmente valorados.

Si bien en un inicio el motivo que subyacía en la introducción del modelo de celebración de 1951 era básicamente el consumo de la fiesta por parte de actores externos al ámbito oaxaqueño, eso no implicaba que, para sus habitantes, la ciudad no estuviera llena de virtudes y valores positivos. Estas consideraciones provenientes de un grupo de urbanitas, que fueron después extendidas a otros que también vivían en el lugar, era -para la década de los años cincuenta del siglo pasado- lo dado de antemano, el *a priori*, la base sobre la cual, posteriormente, se construyó la fiesta y se le identificó con la ciudad²⁸. De ahí que nuevamente insistamos, con el peligro de parecer repetitivos, que para que la Guelaguetza llegara a ser un símbolo necesitó, por un lado, que los actores sociales la aceptaran como tal y, por otro, que esos mismos

reafirmarse como diferentes, en contextos específicos. Frigolé (1980:21-26), al respecto, indica que la fiesta de entronización de la Virgen de Montserrat, en Cataluña (España), en 1947, fue un medio para fortalecer la identidad regional después de la Guerra Civil española y el inicio de la imposición de un nuevo orden político y de la represión que la acompañaba.

²⁸ Un ejemplo de la forma en que la ciudad era considerada por los urbanitas, podría ser visto en el capítulo cuatro, a través del programa de festejos del IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad. Como cualquier otro proceso ideológico, la forma en que algo es valorado, únicamente puede ser observado a través de referentes empíricos, es decir, cuando el pensamiento deviene en acción.

actores valoraran positivamente el lugar en donde la fiesta se desarrollaba.

Hay que reconocer que como cualquier otro proceso identitario, la definición de un grupo social, a través de elementos culturales que sustenten su diferenciación solamente se realiza en situación de contraste con otro u otros grupos, implicando una afirmación del *nosotros* frente al *otro* (Cardoso, 1992:23). La constitución de la diferenciación de cada grupo no viene dada primero por un rendimiento de la conciencia; es decir, no nace en la conciencia para después ser proyectada fuera de ella, sino que primero se asume al otro que confronta y después se buscan o construyen los elementos a través de los cuales se establece la diferenciación (Grimberg y Grimberg, 1971; Barth, 1976). El tipo de relación que se mantiene con los *otros* es lo que condiciona la forma en la que un grupo se presenta ante ellos. En unas relaciones somos de una manera y en otras, de otra manera. Lo que sostiene la unidad última de la representación es la imagen que se tiene de lo que el *otro* espera de la acción grupal. Por eso, la construcción de la fiesta como símbolo no está dada sólo para consumo de los mismos urbanitas, que la tienen como referente de identidad, sino también para aquellos actores que no participan de esos elementos comunes y que, por tanto, son identificados como externos al grupo y al contexto²⁹.

Es a partir de la década de los años cincuenta cuando se comienza a hacer hincapié en los periódicos locales, que la fiesta es un símbolo de la ciudad, porque los elementos que contiene son con los que, paulatinamente, comienza a distinguirse; podemos indicar que estos primeros años fueron de propuestas sobre la forma en que la festividad podía ser la representativa de la ciudad, por eso se insiste en que es el

²⁹ Ejemplo de ello es el siguiente extracto: "Todos y cada uno de los asistentes llevan un motivo sentimental al asistir a esta fiesta; otros, los de fuera de esta tierra de virilidad y leyenda, porque quieren conocer algo de lo mucho que tiene Oaxaca y los extranjeros porque hechos a un medio moderno proporcionan a sus espíritus algo que en sus países no tienen..." (El Imparcial, martes 21 de julio de 1953).

foro en el que se presentan "nuestra" tradición y costumbres³⁰, vinculándola de esta forma con aquello que en el imaginario de los actores sociales era considerado como "tradición", es decir, elementos culturales antiguos, propios, exclusivos del lugar, que fueron construidos de tal forma a causa de un interés específico. De esta manera, la ciudad de Oaxaca se convirtió en "celosa guardián de sus fiestas tradicionales"³¹ y con este ropaje tejido por las tradiciones oaxaqueñas se comenzó a identificar "de manera especial nuestra tierra, ante cualquier otra"³². Sin embargo, la aceptación plena de la fiesta como símbolo de la ciudad se da en los años sesenta, cuando ésta comienza a ser presentada en ámbitos externos a Oaxaca, como fue el caso de la realización de la Guelaguetza en las ciudades de Durango y Mexicali, Baja California, ya que con ella "el pueblo de Oaxaca entregaba el corazón a sus hermanos... con su música y danzas"³³. De ahí seguirían otras presentaciones, ya no sólo en el territorio nacional sino también en el extranjero. Si bien éstas fueron parte de un programa de promoción de la fiesta oaxaqueña y de una búsqueda por atraer turismo, también fueron una forma de presentar que la ciudad poseía características particulares. Lo que tenía para ofrecer era la tradición plasmada en un mosaico folklórico, y la comercialización de lo considerado como propio acrecentaba su imagen pública en otros lugares, dándole un sitio específico en el panorama nacional e internacional³⁴. Los años siguientes fueron la consolidación de la Guelaguetza como símbolo de la ciudad, como un elemento en el cual se contenía la identidad de la urbe, por ser una fiesta "de la unidad y de la armonía oaxaqueñas... (que) nos identifica a todos y es motivo de justificado orgullo"³⁵.

Como presentación pública de la ciudad, ésta se había forjado una imagen que debía de cuidar. En ella, los bailes, danzas, vestuario,

³⁰ El Imparcial, martes 24 de julio de 1956.

³¹ El Imparcial, lunes 21 de julio de 1958.

³² El Imparcial, martes 22 de julio de 1958.

³³ El Imparcial, jueves 11 de julio de 1963.

³⁴ El Imparcial, lunes 20 de julio de 1970.

³⁵ Noticias, martes 30 de julio de 1985. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

música de los grupos indígenas habían sido objeto de un proceso de selección y revalorización, de ahí que "el alma" y la idiosincrasia de los oaxaqueños, refiriera a elementos altamente significativos de una identidad positiva. Por ello mismo existe la necesidad de manejar la imagen pública de la ciudad. Ésta debe de ser presentada sin mancha alguna, sin elementos que denoten la pobreza, marginación, atraso tecnológico y olvido social en que están confinadas muchas de las localidades indígenas del estado. Se trata de exhibir en ella la riqueza folklórica de las mismas y a través de un conjunto estructurado y organizado como espectáculo, poner un velo a aquello que no es posible de ser expuesto a los ojos de otros nacionales y extranjeros. Si se muestra la riqueza es porque no se puede mostrar la desnudez³⁶. Como ocurre en los procesos de presentación oficial de la persona en público (Goffman, 1997), se manifiesta una parte del ser, la mejor valorada socialmente, porque la otra simplemente no debe ser exhibida. Por paradójico que pudiera parecer, la pobreza y marginación de las poblaciones indígenas no son un obstáculo para la fiesta sino que precisamente se constituyen en su condición de posibilidad, ya que si algo se presenta es porque, efectivamente, algo otro debe de ser ocultado. Fue el caso de los indios huaves de San Mateo del Mar y los chontales de San Pedro Huamelula, ambos del Istmo de Tehuantepec, que "inspiraron lástima por su pobre condición", y se conminó a la Secretaría de Turismo que no se volvieran a presentar, por el mal aspecto que proporcionaban a la fiesta³⁷. Lo mismo aconteció con los negros de la Costa, en 1999, cuya presentación arrancó comentarios como el siguiente: "Está bien que Oaxaca sea pobre, pero no para que ellos lo demuestren a todo el mundo con su vestuario"³⁸.

³⁶ Agradecemos al Dr. Julián Zubimendi su sugerencia de ver que si la fiesta expone la riqueza cultural es porque hay algo otro detrás de ella, que no es posible de ser exhibido, pero que es condición de posibilidad para su celebración.

³⁷ El Imparcial, jueves 29 de julio de 1971.

³⁸ Noticias, sábado 24 de julio de 1999.

Ejemplos como los anteriores, que sobran en la fiesta de los oaxaqueños, evidencian la forma en que se maneja una imagen que se expone al exterior, porque la fiesta comunica contenidos, transmite ideas y cuando se presenta a otros, éstos recogen indicios en la forma en que se desarrolla, ponen en juego la información que ya poseen y pueden de esta forma calificarla aunque, por lo general, siguiendo las líneas propuestas por quienes construyen y exhiben una imagen particular de la ciudad³⁹. La fiesta es capaz de producir impresiones sobre el lugar en donde se desarrolla, ya que involucra tipos distintos de actividad significativa, la expresión que *da* y la expresión que *emana* de ella (Goffman, 1997:14). Se transmite una información intencional sobre la actividad cultural y la ciudad, y el espectador intenta, con los conocimientos previos que posee, analizar la acción de los ejecutantes y catalogarla de acuerdo a criterios muchas veces no impuestos por él. Goffman (1997) ha hablado ampliamente sobre la presentación de la persona en la vida cotidiana, comparando la acción de los sujetos con los personajes de una obra de teatro. Esta comparación nos hemos permitido también tomarla para la fiesta que nos ocupa, puesto que sobre el cerro del Fortín no sólo se presentan danzas, bailes y costumbres oaxaqueñas, sino que se pone en escena, a través de ellas, un constructo dirigido tanto para la población local como para los nacionales no oaxaqueños y los extranjeros, en donde todos toman parte, todos son actores que la representan, cada uno con un papel definido, ajustando su acción a este marco preestablecido.

A través de su principal fiesta, la ciudad ha sido construida simbólicamente⁴⁰. Es decir, ha reunido elementos diversos, se ha definido

³⁹ Ejemplo de lo anterior son las declaraciones realizadas por asistentes a la Guelaguetza: "La ciudad de Oaxaca me reconquistó; ya me tenía conquistada, pero es un pueblo que constantemente me reconquista, cosa que no hacen muchos" (Noticias, miércoles 25 de julio de 2001).

⁴⁰ Sobre construcción simbólica de las ciudades podemos citar el libro de Cátedra (1997), que analiza este proceso en la ciudad de Avila (España), manifestando que uno de los elementos que lo permitieron fue la invención de San Segundo, patrono de la ciudad. A través de un trabajo etnográfico, complementado con documentación sobre la historia de la ciudad, la autora logra reconstruir el proceso citado.

a través de términos que en sí mismos son imprecisos (tradición, costumbre, ancestros, indígenas, entre otros), pero que por ello mismo permiten a los actores sociales hablar un mismo lenguaje, tomar aparentemente los mismos caminos, y participar en los mismos ritos, Así simbolizada la ciudad, se observan dos procesos distintos; por un lado, la percepción que de ella tiene la gente de fuera (la cara pública y el modo "típico"), y el sentido de la comunidad como el reflejo de su vida y experiencia -o la cara privada y el modo idiosincrático- (Cohen, 1989:74). La fiesta se ubica como un elemento fundamental de su imagen, poseedora de una unidad temática, portadora de determinadas características físicas, sociales, históricas y, también, míticas. La imagen de ciudad tradicional remite a una situación histórica y social, desempeñando una función reguladora de relaciones, fijando un tipo de solidaridad y presentando, para el lado de fuera -como si de una vitrina se tratase- aspectos de una historia local, construida con elementos folklorizados o reinventados (Cordeiro, 1997:321). Pudiera parecer paradójico que algo identificado con el pasado como lo es la tradición, sirva para dar particularidad a una ciudad moderna⁴¹. No es ninguna paradoja. En este mundo globalizado, cuando las fronteras nacionales tienden a diluirse, cuando el flujo de las mercancías no respeta fronteras, cuando la comunicación permite ver más allá de lo que sucede en un contexto regional, afloran las diferencias, emergen los nacionalismos y los actores sociales, esos que hacen posible la misma globalización, buscan dotar de especificidad a sus lugares de origen (Friedman, 1990), para vivir en un mundo cuya unidad está dada por la continuidad de las diversidades que lo conforman⁴². Lo global solo se entiende a través de lo

⁴¹ Desde los primeros años de la fiesta se hizo hincapié en ello: "los extranjeros... a través de las cintas cinematográficas o placas fotográficas que imprimen, llevan a su país para mostrar a sus amigos las fiestas que aún se celebran en México, que es todo y por todos lados un país de leyendas y tradiciones hermosísimas, aparte de su especial lugar en el mundo civilizado donde no hace ningún papel fuera de tono puesto que si cuenta con tradiciones que celebra, también va codo con codo con las naciones amantes de la libertad y del progreso" (El Imparcial, martes 21 de julio de 1953).

⁴² Uno de los periodistas locales escribió para la crónica de la Octava del Lunes del Cerro de 1999: "Es cierto, hay satélites para comunicación, internet, pero en Oaxaca todavía queremos seguir viviendo en nuestro mundo, el que nos heredaron y el que es tierno, porque es nuestro" (El Imparcial, martes 27 de julio de 1999).

local (Robertson, 1995), puesto que lo que ocurra en este ámbito es lo que al final, y de diversos modos, terminará afectando a la totalidad.

Pero aún más. La fiesta ha traspasado los límites urbanos y, ahora, se erige también como símbolo de todo el estado de Oaxaca, porque ahí confluyen de igual modo los elementos con los que se dicen estar identificados todos oaxaqueños⁴³. La vinculación de las delegaciones de las diferentes regiones, llevando a la Guelaguetza una particular forma de representar al espacio geográfico en el que habitan, redundando no sólo en identificación de la ciudad como el escenario, sino del estado como el depositario mismo que permite este tipo de manifestaciones. Lo interesante aquí es que las identidades sociales, diversas según las regiones, diferentes dependiendo de los grupos étnicos que en ellas residen, es sustentada en momentos específicos a través de una fiesta creada por un grupo urbano. Lo particular del *nosotros* está cimentado en una práctica compartida, que es utilizada de distintas formas y maneras. La Guelaguetza, entonces, propicia la yuxtaposición de las identidades y homogeneiza -aunque sea por un breve tiempo- a la diversidad cultural y étnica de un estado. Los indígenas y los mestizos, los del interior del estado y los urbanitas han construido simbólicamente la ciudad de Oaxaca, para después hacer lo mismo con el estado. Han dotado de simbolismos a una fiesta que, posteriormente, dota de símbolos a los actores sociales que la realizan.

...los que admiran la Guelaguetza no podrán caer en el fastidio, porque es algo que se renueva cada vez, ya que esa majestuosa y sublime manifestación de arte, de muchos pueblos unidos, no sólo por la circunstancia de pertenecer a un estado de la República, sino porque dentro de la múltiple diversidad de costumbres, lenguas y tradiciones se encuentra la unidad espiritual de un pueblo que

⁴³ Como ejemplo, podemos poner el siguiente párrafo que recoge las declaraciones del gobernador del Estado después de haber participado en la fiesta: "Oaxaca como pocas entidades de la República, tiene una tradición tan variada, tan rica, tan genuina, que expresan nuestros valores de manera muy viva y de la que nos sentimos profundamente satisfechos" (Noticias, martes 20 de julio de 1982).

*busca su superación sin renegar jamás de su pasado auténtico y autóctono*⁴⁴.

Queremos resumir. Los oaxaqueños construyen simbólicamente su ciudad (y después su estado) a través de la *tradición*, una palabra muy ambigua, como lo son otras muchas empleadas en el vocabulario urbano, que refiere tanto a elementos diversos, todos ellos valorados positivamente, todos empleados como símbolos de distintas formas de identidad, que condensan en sí tanto prácticas culturales recientes o antiguas, como emociones, sentimientos e imágenes diversas. La tradición identifica al lugar; a través de ese atuendo elaborado por infinidad de acciones, la ciudad y el estado se visten para que tanto ellos como los actores sociales, se presenten públicamente, se distingan en contextos que van más allá del local o del regional, que trascienden las fronteras nacionales y se sitúan en el plano internacional.

4 LAS OTRAS GUELAGUETZAS, LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL ESTADO DE OAXACA

Uno de los aspectos que aquí no hemos tratado y que consideramos importante mencionar es la realización de la Guelaguetza en pueblos del interior del estado, entre los que sobresalen los del Valle de Oaxaca, que la llevan a cabo durante el mes de julio de cada año. No tenemos la certeza de la fecha exacta en que comenzó esta práctica pero, al parecer, surgió en los años treinta, cuando en la ciudad la fiesta adquirió un impulso dado desde la cúpula del poder. De los años 30 a los 50 del siglo pasado los Lunes del Cerro se celebraban en por lo menos cinco poblaciones del Valle: Zimatlán de Alvarez, Ejutla de Crespo, Ocotlán de Morelos, Tlacolula de Matamoros y Villa de Etlá reproducían la fiesta urbana en su interior siguiendo, por lo general, la misma estructura que se desarrollaba en la ciudad. Eran momentos de convivencia comunitaria, realizados a través de festivales en los que se elegía a una señorita de la localidad para ser investida como Reina de la Azucena, o bien, como Diosa Centéolt, y en el que participaban bandas de música

⁴⁴ El Imparcial, viernes 27 de julio de 1979.

locales que, como conclusión de la fiesta, ofrecían un baile popular o un concierto ejecutando "escogidas piezas de su repertorio"⁴⁵.

Las fiestas introducidas en estas localidades reproducían, también, un discurso en donde se hacía alusión a las "clases sociales"⁴⁶, tan común en la ciudad de Oaxaca, y se presentaban como fiestas de la unidad o de la hermandad, al hacer partícipes a todos los habitantes en ellas. Asimismo, la participación de las escuelas locales era parte importante en las celebraciones; si en la ciudad se pretendía, a través de la presentación de los escolares, manifestar la forma en que el progreso y la modernización podían llegar al lugar, en las localidades del Valle esto revestía mayor importancia, debido a que en ellas se encontraba un considerable número de indígenas, que en el imaginario revolucionario debían, ellos mismos, revolucionar. Por tanto, las fiestas, más allá de ser una expresión de cohesión social, eran también una forma por medio de la cual se podía extender la imagen de la redención social a través del sistema educativo nacional. No obstante, hay que indicar que los lugares en los que se llevaron a cabo los Lunes del Cerro estaban habitados por gente mestiza e indígena, y que eran de relativa importancia por el número de personas que en ellas vivían, así como por el papel que habían tenido en algunos momentos de la historia provincial, además de ser cabeceras de distrito; es decir, centros regionales de poder económico, político y religioso.

A semejanza de la capital del estado, en algunos sitios como Zimatlán de Alvarez o Ejutla de Crespo, el desarrollo de la festividad tuvo lugar en un cerro⁴⁷; en otros más se le denominó "Lunes del Cerro", o

⁴⁵ Oaxaca Nuevo, jueves 28 de julio de 1938. La nota se refiere a la celebración de los Lunes del Cerro en Ocotlán de Morelos.

⁴⁶ Oaxaca Nuevo, 26 de julio de 1937. Reseña de los Lunes del Cerro en Zimatlán de Alvarez.

⁴⁷ En el primer caso, se desarrolló en el cerro de Llavego, mientras que en el segundo, se llevó a cabo en la loma del Cerro Escondido.

bien, "Fiesta de la Azucena"⁴⁸, como en Tlacolula de Matamoros o Villa de Etla, pero en todos los casos se mantuvieron las mismas directrices que seguía la fiesta urbana, haciendo eco de los cambios que en Oaxaca acontecían. Así, por ejemplo, si allá se elegía a la Diosa Centéotl, en algunas localidades se hacía lo mismo⁴⁹; y si en la ciudad se introducían bailables para dar un tinte regional al evento, en las localidades, también. En Ejutla de Crespo, en 1941 se presentaron las chilenas de la Costa, La Sandunga istmeña y El Palomo, un jarabe del lugar, a cargo de grupos de escolares. En la capital, la reproducción de su fiesta en otros lugares era considerada como una forma de reconocer su importancia, puesto que si una cosa se tomaba como ejemplo a seguir, era entonces por la alta valoración que se le concedía, no sólo a la práctica misma, sino a quienes la habían construido:

Pasando por alto los orígenes de la celebración netamente oaxaqueña y sólo con el fin de instituir una fecha de alegría popular, las autoridades municipales de algunas cabeceras de distrito organizan anualmente sendos programas (...) Aún cuando dichas celebraciones distan mucho de tomar carta de naturalización en donde tienen lugar desde hace relativamente poco tiempo, ya cunde el entusiasmo entre los habitantes de dichos poblados que, en tal forma, vienen a constituir un homenaje a la tradición privativa de la ciudad capital del estado⁵⁰.

No se trataba en ninguno de los casos de competir con la ciudad por el lucimiento de las festividades; éste no fue el motivo que subyacía en su realización, sino que consideramos que se realizaba en un afán por ir acordes al desarrollo cultural que en la capital se estaba viviendo; las cabeceras distritales se encontraban, de esta forma, a la vanguardia con respecto a otros núcleos poblaciones del interior del estado, puesto que en las primeras el desarrollo de la ciudad se reflejaba, de acuerdo a la medida de sus posibilidades, al contrario de lo que ocurría en las

⁴⁸ Este nombre fue impuesto a la fiesta de la ciudad por el gobernador Genaro Vázquez, en 1928 aproximadamente; sin embargo, en este lugar no fue plenamente aceptado y se siguió llamando popularmente "Lunes del Cerro".

⁴⁹ Como en Ejutla de Crespo, en 1938 (Oaxaca Nuevo, 22 de julio de 1938); o Villa de Etla, en 1942 (Oaxaca Nuevo, sábado 25 de julio de 1942).

⁵⁰ Provincia, sábado 15 de julio de 1950.

segundas. Con esta diferenciación de las cabeceras distritales con respecto a las poblaciones de su entorno se reforzaba, en cierta medida, su primacía sobre ellas. La fiesta, por tanto, refería a un esquema que reconocía la superioridad de estos núcleos por encima de otros, posiblemente porque en los primeros, la población mestiza imponía cierta hegemonía, derivada del control del poder político y económico, en tanto que en los segundos, la mayoría de los habitantes eran identificados como indígenas. Los estereotipos dominantes se reproducían así, legitimando con ello un modo de dominación regional.

A pesar de que estaban planeados para "todas las clases sociales", los Lunes del Cerro llevados a cabo en las localidades denotaban, también, la diferenciación interna que en ellas se vivía. Los organizadores de los mismos eran personas que tenían cierta influencia en sus poblados⁵¹, por lo que el programa de actividades que elaboraban era, en muchos de los casos, un reflejo de sus propias concepciones; en otras palabras, de la forma en que se veían a sí mismos y de la manera en que veían a los otros habitantes de su localidad. Por ejemplo, en la elección de la joven que presidía la fiesta, ya sea como Reina de la Azucena o Diosa Centeótl, concursaban señoritas pertenecientes a conocidas familias locales, de tal forma que la representación que ostentaban era la que les proporcionaban los miembros de la elite local. La diferenciación social, en estas fiestas, se hacía mucho más patente:

La tradicional fiesta del Lunes del Cerro revistió extraordinaria animación viéndose desde temprana hora encaminarse a gran número de personas de todas las clases sociales al lugar acostumbrado en esta población para celebrar dicha fiesta (...) La explanada donde tuvo lugar esta fiesta presentaba un aspecto grandioso por la enorme multitud allí congregada, haciendo contraste junto a la dama lujosamente ataviada, con el típico traje de las indias de la región (...) Como todos los años, en esta festividad no faltaron los exquisitos tamales de mole, de dulce y de chepil y el atole de granillo que elabora la Casa Tío Gollo; asimismo abundaron toda clase de frutas propias de la temporada... La fiesta

⁵¹ Provincia, martes 10 de julio de 1951.

*fue amenizada por una orquesta y una banda de la Villa de San Antonino Castillo Velasco y por la Orquesta Industrial de esta población (...) la cual deleitó a la concurrencia con escogidas piezas de su repertorio*⁵².

De esta forma, la "tradicción" se convertía en las poblaciones del Valle de Oaxaca en el soporte festivo, que, al paso de los años, fue apropiado por otros lugares. A partir de la década de los cincuenta, es posible observar que los Lunes del Cerro se llevaban a cabo en más localidades. Si en los años anteriores a éstos solamente pudimos anotar unas cinco cabeceras distritales, ahora se habían agregado tres más, Villa de Zaachila, Miahuatlán de Porfirio Díaz y Sola de Vega, así como tenemos indicios de la celebración de la fiesta en por lo menos otras tres poblaciones, San Pablo Huitepec, San Jerónimo Tlacoahuaya y San Antonino Castillo Velasco⁵³. Los cambios efectuados en el modelo de celebrar la fiesta en la ciudad no afectaron de inmediato la forma en que ésta se llevaba a cabo en los distritos, sino que siguieron manteniendo el modelo previo a 1951, que paulatinamente se fue modificando⁵⁴. Así, por ejemplo, en Zaachila, en 1966 se presentó la Danza de la Pluma⁵⁵, mientras que, para 1968, en la misma localidad el programa de festejos incluía "vistosas danzas mixteco-zapotecas", realizadas por diversas comparsas⁵⁶. Con el transcurso de los años, en algunas localidades la fiesta dio un giro hasta convertirse en una representación de la Guelaguetza; en otras tomó tintes diferentes a los de la festividad urbana; muchas localidades más, principalmente del Valle de Oaxaca, la reprodujeron y en otras, sencillamente, desapareció. Veamos algunos casos concretos.

⁵² Oaxaca Nuevo, jueves 28 de julio de 1938.

⁵³ Los periódicos locales ofrecen muy poca información con respecto a estas festividades en los poblados del Valle; las notas que las reseñan dan a entender que desde hacía varios años que se venían llevando a cabo. La poca abundancia de datos nos impiden precisar la fecha en que se introdujo en ellas la celebración de los Lunes del Cerro. Posiblemente en algunas, su realización sea más antigua que la que aquí referimos.

⁵⁴ Por ejemplo, en 1966, en Zimatlán de Alvarez se continuaba realizando la elección de la Diosa Centéotl, cuyo cortejo de damas vestía "trajes típicos" (Oaxaca Gráfico, martes 2 de agosto de 1966).

⁵⁵ Oaxaca Gráfico, lunes 1 de agosto de 1966.

⁵⁶ Oaxaca Gráfico, viernes 26 de julio de 1968.

Hacia los años cincuenta, las notas periodísticas indicaban que en Tlacolula de Matamoros, la fiesta de la Azucena -como era llamada allí- había caído en debacle. Para 1951, el ayuntamiento local designó a un comité de festejos con el fin de que, organizando todo lo necesario, se pudieran "revivir las tradicionales fiestas"⁵⁷. Por tal motivo, corrió entre la población la noticia de que la celebración sería "rumbosa", y algunos colaboraron directamente con el mencionado comité para darle brillo⁵⁸. La fiesta se realizó según lo planeado y culminó con un baile popular que resultó muy concurrido. No sabemos qué aconteció después. Lo cierto es que si bien ya estaba en un paulatino desuso, terminó por desaparecer en los siguientes años. La fiesta había sido introducida en la década de los años 30 y veinte años después fue olvidada; hoy día, los actuales habitantes no recuerdan haber participado en ella. Caso concreto fue uno de los coordinadores de la delegación de ese lugar que participó en la edición 2001 de la Guelaguetza, un hombre de unos cuarenta años, que se considera a sí mismo un interesado en el folklore local. Al ser cuestionado sobre la continuidad de la fiesta de los Lunes del Cerro en su población, indicó:

No, pues ya hace muchos años que no (se realiza); yo mismo no he sido testigo de un evento del Lunes del Cerro aquí en Tlacolula; en donde se llevaba a cabo hasta estos momentos todavía es en San Antonino Castillo Velasco. No sé decir en qué momento se perdió esa costumbre, esa tradición⁵⁹.

⁵⁷ Provincia, martes 10 de julio de 1951.

⁵⁸ Un fragmento de la nota periodística indica: "A iniciativa de la autoridad municipal que preside el señor Diódoro Maldonado, que con su dinamismo trata de revivir las tradicionales fiestas de la Azucena, con fecha del 28 de junio pasado, en una reunión convocada por ésta se nombró al comité de festejos del Lunes del Cerro, habiendo quedado integrado éste por personas de reconocido entusiasmo y llevando como eje principal al señor don Francisco Unda Ruiz, actual recaudador de rentas y persona muy estimada por todas las clases sociales de la población. Los festejos se perfilan animados, pues esto desprende de las actividades que están desarrollando los comités que postulan como candidatas a Reina de la Azucena a las graciosas y guapas señoritas Tita Hernández Morales y María Luisa Castillo" (*cf.* Nota anterior).

⁵⁹ Entrevista realizada a Informante 13, en Tlacolula de Matamoros, noviembre de 2001. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

Cuando mencionamos que los Lunes del Cerro en algunas poblaciones tomaron tintes propios nos estábamos refiriendo a San Jerónimo Tlacoahuaya; puesto que si bien se promueve la visita a este sitio argumentando que en él se presentan los bailables de las siete regiones⁶⁰, los pobladores indican que, en realidad, la celebración de la fiesta es ante todo un ritual donde el orden establecido se revierte. Pareciera que se trata de un carnaval, puesto que para esos días, los varones se disfrazan de mujeres y forman una "comparsa". En el lugar acostumbrado -un cerro ubicado a las afueras de la población- apoyados por una banda de alientos, realizan un baile en el que invitan a bailar con ellos a otros hombres, ante el disfrute y las risas de los asistentes; caída la tarde, la comparsa se dirige al centro de la población, donde continuará bailando en la cancha municipal hasta altas horas de la noche. La ingesta de bebidas alcohólicas es parte complementaria del ritual, donde a través del humor se invierten -simbólicamente- las relaciones sociales internas. La organización de la fiesta es compleja y está a cargo del ayuntamiento, quien proporciona la comida para todos los participantes. Para el efecto, los miembros del cuerpo municipal se dividen en dos conjuntos; a uno le corresponderá preparar y servir los alimentos en el primero de los dos lunes, mientras que el otro grupo lo hará en la Octava. Esta es una fiesta en la que las autoridades municipales invitan a las familias de la localidad para participar con ellos. De esta forma, cada grupo tiene a sus invitados, pero al contrario de lo que pudiera pensarse, que los invitados son atendidos por quien les hizo la invitación; en este caso, ser invitado significa ser ayudante, puesto que se integra en las tareas de preparación de los alimentos que después serán repartidos. Fuera de este caso, no sabemos de alguna otra localidad que realice con motivo de los Lunes del Cerro una fiesta de revertimiento del orden social.

En otras localidades del Valle, los lunes de julio son utilizados como días de fiesta comunitaria, cuyo número central es la

⁶⁰ Noticias, lunes 29 de julio de 1996.

representación de la Guelaguetza. Casos concretos son los de Magdalena Apasco, Villa de Zaachila y San Antonino Castillo Velasco, entre otros muchos. En la primera localidad, la presentación de la Guelaguetza surgió como una forma de presentar a los mismos habitantes del lugar un espectáculo vistoso, ante la dificultad que tienen muchos de ellos para poder asistir al que se realiza en la ciudad. De esta forma, las autoridades locales comenzaron a hacer la presentación de diversos bailables de las regiones oaxaqueñas, y en algunos casos, a invitar a las mismas delegaciones que asistirían a la Guelaguetza de la ciudad, para que ejecutaran en su localidad lo mismo que presentarían en el cerro del Fortín. Este recurso de invitar a las delegaciones al parecer data de varios años y es utilizado por diversos poblados. Algunas autoridades municipales se vinculan a ellas a través de los funcionarios de la Secretaría de Turismo, mientras que otras lo hacen por su propia cuenta. En el caso de Magdalena Apasco, el presidente municipal acudió a la reunión de coordinadores de las delegaciones, después de la calenda realizada el sábado anterior al primer Lunes del Cerro. Ahí intentó contactar con los responsables, pero al parecer, sus gestiones fueron infructuosas, debido a que -dijo- otros "se me adelantaron", lo que denota una preparación que es realizada con tiempo suficiente en otras poblaciones. En el caso mencionado, el interés del municipio por llevar a su lugar a las "delegaciones auténticas" residía en el hecho de que ese era el último año de su gestión al frente del municipio y quería cerrarla "con broche de oro". El que una delegación se presente no es únicamente parte del folclore sino que se encuentra altamente valorado, pues se considera que, de este modo, la fiesta que realizan es "más auténtica". Es posible observar, así, que existe la concepción de unas fiestas "más auténticas" que otras, en cuanto que presentan a oriundos de las poblaciones de las cuales son los bailables que ejecutan. Sin duda alguna, la fiesta considerada como la de mayor autenticidad, en este sentido, es la de Oaxaca. Nuevamente, la primacía de la ciudad se hace presente.

En Zaachila, los Lunes del Cerro tuvieron un proceso que derivó finalmente en la representación de la Guelaguetza. Si bien la fiesta fue introducida en décadas pasadas, ahora se considera como parte del lugar. La organización depende de los barrios en que se encuentra dividido el lugar, ya que cada uno de ellos representa una región del estado, con los respectivos bailes que a ésta le son representativos⁶¹. Al contrario de lo que ocurre en otros sitios, en que las delegaciones invitadas son el atractivo principal, aquí pocas son las llegan; sin embargo, nunca falta la de los danzantes de la Pluma, porque son oriundos del lugar. Los habitantes de los barrios preparan sus bailables con meses de anticipación, buscan los vestuarios apropiados de la región que les tocó representar, ultimán los detalles a fin de que una vez sobre el escenario puedan ofrecer una representación fiel de aquella región y, con ello, una buena imagen de su lugar de origen. Es, sin duda, una preparación que sirve para que cada uno de esos sectores presente una imagen de sí ante la población en general; de ahí que el esfuerzo puesto, también busque una reafirmación sectorial y, por ende, redunde en un fortalecimiento de su identidad barrial. Pero el objetivo no es únicamente éste, sino que con el concurso de todos los barrios se pretende mantener la imagen que Zaachila se ha labrado con la celebración de esta fiesta:

En Zaachila, la fiesta es familiar, por tanto, más sentida. No apabulla, pero sí entusiasmo. El pintoresco convite popular, con bandas de música, cohetes y sorbos de mezcal. Bailarines que salen de los barrios y delegaciones invitadas, propician la íntima armonía. Es una fiesta más cercana a nuestro corazón, a nuestro pueblo... el cerro se tapiza del multicolor regocijo ciudadano. Zaachila, como Etna, hacen su propia fiesta en julio. Zaachila es único. Los bailes llevan dentro el auténtico sentimiento de un pueblo conquistado, es cierto, pero orgulloso de su herencia⁶².

A pesar de que en líneas generales podría indicarse que la Guelaguetza realizada en esta población es semejante a la que se lleva a

⁶¹ Estos barrios son el de San Jacinto, La Purísima, San Sebastián, San José, San Pedro y San Pablo, Lexio y el del Niño.

⁶² El Imparcial, martes 31 de julio de 2001.

cabo en la capital del estado, hay que reconocer que la primera guarda diferencias con respecto a la última, principalmente porque aquí se hace énfasis en exponer, además, las tradiciones propias. Una de ellas es la exhibición del baile de los Zancudos, considerado como patrimonio de Zaachila⁶³, realizado por un grupo perteneciente a uno de los barrios; otra es representar las diversas costumbres indígenas, como las ceremonias de bodas, y otra más es hacer que el municipe, junto con su esposa, ejecuten el "Baile del Guajolote"; por último, también juega un papel importante el lugar en el que se realiza, un sitio arqueológico ubicado en el centro de la población, que proporciona un sustento simbólico mucho más profundo a esta práctica social⁶⁴; es decir, la fiesta toma tintes más personales; no se trata de una simple copia, sino de una reestructuración del hecho festivo, acorde a la situación del lugar. Con esto, logra tener un impacto mucho más fuerte a nivel local, puesto que de esta manera se considera propia, diferenciándose así de la fiesta urbana. En el nivel jerárquico, aunque se reconoce a esta última su poder de convocatoria sobre los grupos de las regiones del estado, se le concibe como un espectáculo del cual se obtienen ganancias; la que se realiza en Zaachila es una confrontación de ésta⁶⁵:

...hay mucha gente que a lo mejor viene año con año y se dio cuenta de que en otros pueblos hay lo mismo, aunque no de la misma manera, no original, (sino) con bailarines del mismo pueblo, pero es lo mismo, pues; aquí nosotros también tenemos la Guelaguetza. Acá donde están las tumbas (en el centro de la población, en un sitio arqueológico), ahí se hace la Guelaguetza, hay una explanada bastante grande y ahí se hace, pues. Anteriormente, también;

⁶³ Noticias, martes 31 de julio de 2001. Se dice que el origen de este baile es religioso. Los hombres del barrio se organizaron para venerar de esta forma a San Pedro, ya que recibieron ese encargo por una persona que se les apareció a las afueras de la población.

⁶⁴ Una nota periodística indica: "Junto a la pequeña zona arqueológica donde están enterrados en el misterio las figuras de dioses zapotecas y la esencia de una cultura que no murió a pesar de que le pusieron piedras encima, allí se reunieron grupos indígenas para compartir su Guelaguetza en forma de danzas, bailes, música y regalos, en la Guelaguetza 2000, paralela a la que se presenta en la 'octava' del Lunes del Cerro" (El Imparcial, miércoles 26 de julio de 2000).

⁶⁵ El interés por atraer turismo también es uno de los que motivan la realización de la fiesta zaachileña. Sin embargo, lo que aquí se procura es buscar que los visitantes lleguen al lugar durante todo el año y no solamente para la celebración de su Guelaguetza. No obstante, ésta es bastante concurrida, ya que se estima que cerca de 5 mil personas acuden a presenciarla.

*ahorita se ha ido modificando, era en el suelo, ahora ya se le pone su tarima, pero aquí sí es gratis, porque aquí sí se practica la guelaguetza*⁶⁶.

Otra de las localidades del Valle en donde la fiesta urbana ha sido apropiada es San Antonino Castillo Velasco; a diferencia de la de Zaachila, aquí se privilegia la participación de las delegaciones que acuden a bailar en el cerro del Fortín; no obstante, habitantes del lugar también participan representando bailables de las diversas regiones. La fiesta comienza a la usanza de las de los pueblos del entorno, con el desfile de chirimías que anuncian el inminente inicio de las festividades de los santos, para después dar paso a cada una de las delegaciones, sean invitadas o bien, de la misma localidad⁶⁷. A decir de las autoridades municipales, la realización de esta actividad es básicamente por "el amor, el cariño y el respeto a nuestra cultura", en vista de que ésta perdure "de generación en generación". Sin duda aquí también, como en el caso anterior, la fiesta cohesiona a un grupo social, que busca la forma de presentarse públicamente de la mejor manera. Por eso no se escatima en su organización, puesto que se sabe que a esta actividad llegarán visitantes diversos, así como distintos medios de comunicación estatal⁶⁸. Las costumbres del lugar tienen también un sitio preferencial en el desarrollo de la Guelaguetza, puesto que ésta, además de presentar el mosaico folklórico, es un medio a través del cual se exhibe lo propio, aquello de lo que la gente se siente orgullosa y que la hace diferente al resto de los pueblos del Valle.

Los ejemplos anteriores proporcionan una idea general de la forma en que la fiesta urbana fue apropiada y reformulada de acuerdo a los

⁶⁶ Entrevista realizada a Informante 16, en Villa de Zaachila, noviembre de 2001. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

⁶⁷ En el año 2001, entre las delegaciones invitadas a participar en la Guelaguetza de San Antonino Castillo Velasco se encontraban la de Zaachila, Tlaxiaco, Miahuatlán de Porfirio Díaz, Ejutla de Crespo, Ciudad Ixtepec, San Pablo Macuilianguis y del lugar.

⁶⁸ La celebración se realiza en el Cerro de la Azucena, que en 2001 fue objeto de reformas, a fin albergar a más espectadores. Se estima su capacidad para tres mil personas. Asimismo, en el lugar se construyó un escenario sobre el que las delegaciones ejecutan sus bailables.

intereses y necesidades de cada sitio. En ellas la fiesta se instala como lo hace en la capital; son días marcados en el calendario para tal fin; sin embargo, en otras muchas poblaciones del interior del estado, esto no se realiza; es decir, los Lunes del Cerro no son días festivos para ellas, aunque esto no implica que la Guelaguetza sea un asunto externo. Por eso, podemos indicar que existen otras "Guelaguetzas" que no son realizadas por las delegaciones que acuden al cerro del Fortín, mucho menos los habitantes se organizan para ello, como lo hacen en Zaachila, sino que son dejadas en manos de grupos folklóricos regionales, que las representan⁶⁹. De esta forma, en algunos pueblos, en las celebraciones importantes dentro de sus respectivos calendarios festivos, la Guelaguetza puede ser encontrada; se le considera como un número especial dentro del programa de actividades, puesto que en ella se exponen los elementos folklóricos y culturales de otros pueblos y otras regiones. A pesar de que no son realizadas por "auténticos", no pierden por ello su significado. Por ejemplo, en El Espinal, una localidad perteneciente al distrito de Juchitán de Zaragoza, en el Istmo de Tehuantepec, la representación de la Guelaguetza dentro de su fiesta titular, en noviembre de 2001, fue realizada por un grupo folklórico juchiteco, que en esa ocasión invitó a la delegación de Putla de Guerrero que asistió a la fiesta urbana meses antes. En otras celebraciones, también se encuentra presente, como es el caso del Festival del Papaloapan, realizado en San Juan Bautista Tuxtepec, en la primavera, donde se presenta como un número especial dentro de la ceremonia de clausura y en la que la participación de las jóvenes de esa ciudad, que ejecutan Flor de Piña, es importante, además de imprescindible, puesto que son las señas de la identidad local, como antes habíamos dicho.

⁶⁹ En Juchitán, por ejemplo, la Compañía de Danza Folklórica A. C. decidió presentar, en agosto de 1993, la Guelaguetza, debido al "alto costo que implica viajar a la ciudad de Oaxaca, aunado a los precios prohibitivos para el acceso a la mayor fiesta folklórica del estado, (que) provocan que la mayoría de los habitantes de nuestra región no puedan disfrutar de este espectáculo grandioso". El director del grupo folklórico "consideró importante que todos puedan percibir la belleza de la recreación folklórica de la entidad para reafirmar la identidad étnica, 'para un reencuentro espiritual con las raíces que en gran medida conforman nuestra idiosincrasia'". (Noticias, domingo 4 de julio de 1993). Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

Otras Guelaguetzas más se desarrollan incluso fuera de las fronteras estatales y nacionales y no tienen que ver con la promoción turística propiamente; es decir, no son realizadas con un afán expreso de la Secretaría de Desarrollo Turístico por promover a Oaxaca, sino por organizaciones de migrantes que de esta forma intentan refrendar su identidad en un medio completamente diferente al de sus lugares de origen. Un caso concreto fue la organizada en Fresno, California, por el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), en agosto de 2001, realizada por un grupo folklórico que reside en ese estado. La fiesta, por tanto, se vuelve en un elemento que cohesiona a una población dispersa, como la oaxaqueña que se encuentra en Estados Unidos, pero que se siente unida a su lugar de origen. Por eso, no faltan declaraciones que hacen referencia a ello:

Estar aquí adentro de este salón donde se encuentran los oaxaqueños que vienen de varias partes de este país, llega al corazón las costumbres oaxaqueñas. Aquí adentro se siente uno que está en Oaxaca, se siente uno libre, la inspiración es profunda, por eso pienso que los que estamos aquí (en Estados Unidos) que no se olviden de nuestras costumbres porque son muy bonitas⁷⁰.

Este tipo de representación de la Guelaguetza se da en diversos lugares, tanto del extranjero como al interior de la República, como ocurre en la Ciudad de México. Las motivaciones que las orientan son parecidas a las mencionadas arriba. De ahí que la fiesta se convierta en el símbolo a través del cual poblaciones diversas se sienten representadas. Sus identidades locales se diluyen momentáneamente en otra más general; así, se pasa de ser juchiteco a ser istmeño, y de ser istmeño a ser oaxaqueño, por poner tan sólo un ejemplo. Se transita por diversos niveles de adscripción, se refuerza la pertenencia a un lugar generalizado, que encierra las especificaciones, y los actores sociales se

⁷⁰ Semanario El Oaxaqueño. Voz de nuestra comunidad en Estado Unidos, 25 de agosto de 2001 (Editado en Los Angeles, California). La cita es un extracto de algunas opiniones vertidas sobre la actividad realizada. Lo contenido entre paréntesis es nuestro.

definen a través de elementos que hacen referencia a ese lugar general (el estado de Oaxaca), pero no necesariamente a sus lugares de origen.

No quisiera terminar este espacio sin dejar constancia que la estructura que sostiene a la fiesta urbana está siendo apropiada por algunos sectores sociales para realizar con ella un conjunto de actividades que sea representativo de su región. El caso concreto es el festival denominado Guendalizáa⁷¹, que se desarrolla en Santo Domingo Tehuantepec y que pretende ser un espacio para que los pueblos del Istmo presenten sus tradiciones y costumbres. Esta idea, introducida y promovida por un intelectual de la localidad, surgió en el año de 1996 como el "encuentro étnico del Istmo", en donde se ofrecía un espacio para todos aquellos pueblos que no podían asistir, por diversos motivos, a la Guelaguetza de la ciudad de Oaxaca. En él participan los huaves, los chontales, los mixes y los zoques. Asimismo, se ha invitado a los nahuas de Veracruz. La idea de este proyecto es que participen todas las etnias que se encuentran en el corredor ístmico, que va de Salina Cruz a Coatzacoalcos, llevando sus danzas indígenas:

...ahorita, pues hay que empezar por la casa, por nuestra región. Entonces, el Guendalizáa yo creo que es el espacio, es el primer espacio para que la gente que está arraigada, como son los huaves, los de Huamelula, los chontales, estén dentro de ella, o sea, que la gente sepa que existen, porque mucha gente no sabía. Entonces, el Guendalizáa es el evento que va a venir a fortalecer a esos pueblos en cuestión cultural, en cuestión de danzas⁷².

Al igual de lo que sucede en la fiesta urbana, en Tehuantepec, la participación de cada contingente es precedida por un discurso que presenta al grupo étnico al cual pertenece y a las danzas y músicas que le son representativos. Cada -llamémosle- delegación asiste apoyada por un centro cultural de su lugar de origen, que le proporciona el

⁷¹ Matus (1993:151) indica que la palabra zapoteca *guendalizaa* significa "emparentar, hacer parientes a todos para una ayuda a quien lo requiere. Se realiza de distintas maneras según los requerimientos temporales".

⁷² Entrevista realizada a Informante 18, en Santo Domingo Tehuantepec, noviembre de 2001.

transporte. Los organizadores corren a cargo de la alimentación y el hospedaje. La duración de este evento es de una semana, en la que se desarrollan conferencias, exposiciones fotográficas, conciertos de música autóctona y, desde luego, bailables. El día principal es el sábado posterior al 22 de marzo; esta fecha se justifica por un motivo histórico, ya que conmemora:

la gran rebelión de Tehuantepec, que sucedió el 22 de marzo de 1660, cuando nuestra gente hizo justicia por su propia mano, o sea, cuando fueron humillados, cuando los humillaban, cuando los tenían como esclavos, entonces ellos se rebelaron. Fue una independencia del Istmo de Tehuantepec, de todos los pueblos indígenas del Istmo. Ahora es un reencuentro étnico⁷³.

En ese día, en un escenario construido para la ocasión a orillas del río Tehuantepec, los grupos asistentes ejecutan una selección de sus danzas y costumbres. Si bien en ellos participan conjuntos que han sido marginados de la Guelaguetza, otro de los motivos que subyace en el Guendalizáa es también el devolverle a Tehuantepec el estatus de capital de la región, desplazada por la importancia comercial de Juchitán y el desarrollo económico, debido a la refinería de petróleo, de Salina Cruz. Así, la confrontación de estas dos ciudades impulsa a la creación de actividades. No obstante, podemos añadir un motivo más, que es el turismo, puesto que con su realización se pretende convertir al lugar en un polo de atracción turística⁷⁴. Nuevamente se evidencia la utilización de los indios y la folklorización de sus culturas, tal como sucede en la ciudad de Oaxaca. Dejemos hasta aquí el Istmo, ya que no podemos detenernos mucho en el Guendalizáa, puesto que no poseemos los datos suficientes para su análisis; habrá que esperar la forma en que se desarrollará en el transcurso de los años siguientes. Por el momento, nos basta con notar ciertas semejanzas que guarda con respecto a la

⁷³ Ibid. Sobre esta rebelión véase la obra coordinada por Díaz (1992), así como los documentos que sobre este movimiento presentan Díaz y Manzo (1992).

⁷⁴ El mismo entrevistado (Informante 18) indicó: "Si nosotros tuviéramos el apoyo de lo que es la Guelaguetza, nosotros tuviéramos un evento de gran magnitud que le daría al Istmo una nueva fuente de ingresos en cuestión turística".

Guelaguetza: a) la referencia a un pasado que lo sustenta; b) la adopción de un nombre indígena; c) la exhibición de danzas y bailes por contingentes autóctonos; d) la posesión de un fin turístico; e) la búsqueda de una ciudad por tener un sitio particular en un contexto más amplio. Estas, entre otras características, asemejan a las dos actividades; de ahí que afirmáramos líneas arriba que la estructura festiva de la Guelaguetza ha comenzado a ser reproducida por otras localidades.

Queremos finalizar este apartado haciendo algunas reflexiones. 1) La fiesta urbana ha pasado a ser utilizada por diversos sectores poblacionales de Oaxaca como un medio a través del cual se identifican, como el símbolo que contiene aquellos elementos que hacen referencia a lo particular de cada uno de ellos. La apropiación que se hace de la Guelaguetza y su posterior reformulación depende de intereses diversos y del contexto en el que no sólo la ciudad sino también las poblaciones rurales están insertas. De esta forma, en algunos casos sirve para cohesionar a la población, por medio de la organización de los bailables, como ocurre en Zaachila; en otros, es un espacio que permite revertir los órdenes sociales, como los habitantes de Tlacoahuaya realizan; en unos más está la intención de mantener los lazos que los unen a una región particular, como los oaxaqueños radicados en la ciudad de México o en los Estados Unidos. Sea cual fuere el caso, los sectores sociales se adscriben a una fiesta para que a través de ella sus intereses sean satisfechos; la utilizan a su manera y no necesariamente siguiendo las líneas llevadas a cabo en la capital del estado.

2) Sin embargo, por otro lado, la realización de la Guelaguetza en localidades oaxaqueñas evidencia, también, la existencia de un sistema urbano, de una forma de integración de los pueblos del Valle con respecto a la ciudad de Oaxaca, y de los otros pueblos del interior del estado con su capital. Un sistema que se ha ido construyendo a lo largo del tiempo y de la historia misma del lugar.

3) La realización de la Guelaguetza en las poblaciones del interior del estado permite a los actores sociales "conocer" a través de una representación folklórica a aquellos otros grupos que habitan un territorio que posiblemente, a través de la imposición sistemática, han llegado a concebir como común. De esta manera, la actividad ayuda a reafirmar la idea de una "comunidad imaginada"⁷⁵, porque a pesar de que los oaxaqueños no se conocen todos entre sí, al menos tienen la noción de los otros con los que comparten un espacio político, una entidad federativa y una identidad general. Quizá los límites que abarca el estado no sean plenamente claros para todos; quizá tampoco todos posean una idea de cuántos nichos ecológicos posee éste, o de otras cuestiones semejantes, pero al menos, se puede llegar al conocimiento de que ese territorio está conformado por una multiplicidad de culturas, que tienen determinadas formas de vida, a veces diferentes a las de ellos y, en otras, parecidas. A final de cuentas se tiene la unidad, sustentada en la diversidad de sus partes.

4) La fiesta de la Guelaguetza llega así a poseer dos niveles claramente diferenciados. Por un lado es una fiesta enteramente urbana, porque son los mismos urbanitas los que imponen los requisitos a las delegaciones para participar en ella, porque reafirma los imaginarios urbanos con respecto a los indígenas, porque es capaz de movilizar a toda la población de la ciudad en torno a ella y porque sustenta las identidades sociales de la ciudad. Pero, por otro lado, es también una fiesta del estado; primero, porque a ella asisten representaciones de las siete regiones, porque las localidades que asisten intentan tener un espacio a través del cual darse a conocer, y porque aquello que presentan de sus poblaciones es vivido como lo profundamente propio. Independientemente de las ideas que posean los urbanitas sobre ellos y a pesar de las exigencias que les impongan, con su presencia en el cerro

⁷⁵ Lo mismo que los estereotipos asignados a cada región. El concepto está tomado de Anderson (1991), del que retomamos el carácter "imaginado" que propone.

celebran su identidad y la exhibición de ésta en contextos mucho más allá de los regionales y nacionales. En segundo término, porque en las localidades en donde la Guelaguetza se presenta llega a proporcionar un conocimiento -limitado- de la diversidad que conforma el conjunto social del estado, dotando, asimismo, de una identidad regional, porque éstas se han apropiado de esa fiesta; porque a través de ella se identifican y porque por su medio construyen simbólicamente su entidad federativa. Así, de las localidades se va a la región; de las regiones a la fiesta de la capital y de la capital se retorna a las localidades. Por eso, al inicio de este documento insistíamos en que algo que pudiera parecer tan folklórico como una fiesta inventada puede decir mucho de los actores sociales que la realizan.