



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y
SOCIALES**

**Guelaguetza, de la construcción de la
identidad en la población de los Valles
Centrales a partir del espectáculo
folklorístico en el Estado de Oaxaca**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA:
ABRIL CAMPOS HERNÁNDEZ**

**TUTOR-DIRECTOR DE TESIS:
SELENE ROMERO GUTIERREZ**



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX; 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos	3
Introducción	6
Capítulo 1 Instituciones de gobierno, derechos y pueblos originarios.....	15
1.1 El multiculturalismo en un país nacionalista. La creación del Estado Nación en el México postrevolucionario	16
1.1.1 La transformación del artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos	27
1.1.2 La constitución del estado de Oaxaca y los pueblos originarios	34
1.2 La clasificación institucional de la cultura indígenas	35
1.2.1 La población indígena	41
1.2.2 La población originaria	43
1.3 Políticas indigenistas. Acciones federales y estatales en los Valles Centrales	45
1.3.1 Antecedentes históricos de las políticas indigenistas	45
1.3.2 Acciones federales y Estatales en los Valles Centrales	50
Capítulo 2 La división entre folklore y folklorismo, la modernidad se apodera de la tradición.....	65
2.1 El papel de la modernidad en las culturas originarias	65
2.1.1 El reflejo de la modernidad en el turismo	75
2.1.2 Modernidad, globalización, cultura y tradiciones	83
2.2 Alta cultura, Folklore y folklorismo	94
2.2.1 Tres niveles de Folklorismo	105
2.2.2 Autenticidad	111
Capítulo 3 La construcción de la identidad a partir del espectáculo turístico: la Guelaguetza en los Valles Centrales del estado de Oaxaca.	115
3.1 Monografía de los Valles Centrales	115
3.1.1 Historia del Estado de Oaxaca	115
3.1.2 Características demográficas	121
3.1.3 Tradiciones, costumbres	125
3.2 La Guelaguetza	133
3.2.1 Contextualización social y política a través del tiempo	133
3.2.2 Homenaje racial	136
3.2.3 Antecedentes/origen de la festividad	144
3.2.4 Comité de autenticidad	163

3.3 Cultura y turismo, la Guelaguetza como espectáculo turístico y la creación de nueva identidad	169
3.3.1 El turismo cultural.....	169
3.3.2 ¿Es la Guelaguetza Patrimonio Cultural Inmaterial?.....	176
3.3.3. La identidad, impacto en la vida de la población de los Valles Centrales de Oaxaca.	180
3.3.4 Critica, balance y opiniones de los participantes	187
Conclusiones.....	192
Referencias.....	195
Anexos	201

Agradecimientos

El esfuerzo para realizar esta tesis inicia desde antes de llegar a la Ciudad de México a estudiar, porque el amor que le tengo a Oaxaca, que me ha dado tanto, en donde siempre encuentro mis mayores alegrías, un estado digno de reconocimiento, por lo combativa que es su gente, por sus tradiciones, costumbres, historia, porque su belleza inspira.

Karla, Adair, Omar, nuestra amistad trascendió en el tiempo, Karla desde que te conocí me has brindado tu amistad y cariño, me has apoyado en tantas cosas, compartimos ese amor por el baile que es lo que hizo surgir esta amistad, fuiste parte de la inspiración para esta tesis, gracias por todo, Adair y Omar ustedes me apoyaron desde un inicio, porque nuestra amistad es tan autentica que rebasa todo, por hacerme ver que la vida es todo menos perfección, y eso la hace increíble, gracias.

A Samara, Fernando e Ivón, les agradeceré siempre el haberme acompañado en tantas aventuras y desventuras, por no dejar que me diera por vencida en los tiempos más difíciles de la vida y de la carrera, porque las risas nunca faltaron y sin ustedes este trabajo académico no hubiera sido posible de concretar, porque mi corazón siempre estará con ustedes.

Además del conocimiento la sociología me permitió conocer a las amigas más increíbles de la vida, Abigail, Jenny, Allison, gracias por el apoyo en todo lo relacionado a la carrera y por lo que no tenía nada que ver con la sociología, por su compañía, por su cariño y su amistad.

Amra, Derek, Ricardo, Irving, Alexander, gracias por enseñarme otras maneras de entender la sociología, por escuchar mis platicas infinitas sobre todo lo que me pasaba y lo emocionada que siempre estuve por alcanzar este objetivo.

A la Maestra Selene Romero por aceptar dirigir este proyecto, gracias por la confianza que siempre tuvo en mí y pese a las condiciones adversas siempre conté con su apoyo, gracias por orientarme y ayudarme a no perderme en el camino.

Muchas gracias, Doctora Cecilia Peraza Sanginés, haberla conocido en el primer semestre de la licenciatura fue como haber encontrado un faro de luz, ha sido una guía y ejemplo de tenacidad, gracias por las oportunidades de crecimiento, por enseñarme nuevas formas de enseñanza, por compartir sus conocimientos metodológicos, por el cariño y la paciencia.

Alyz gracias por aguantarme en esas noches de desvelo, porque podía hablar contigo sobre cómo no lograba aterrizar los temas, por ese apoyo incondicional que como hermana siempre me brindas, por las videollamadas cuando estaba lejos, porque junto con Danna estuvieron siempre para lo que fuera necesario, por las risas, las lágrimas, las pláticas infinitas, esta también es tu tesis.

Beto te agradezco hermano por estar en la distancia, por el apoyo, porque me inspira tu valentía y la manera que tienes para afrontar los problemas, pero también tu nobleza.

A mi papá Alberto y mamá Anabel, no me alcanzará la vida entera para agradecerles por todo lo que me han brindado, por su amor incondicional, porque siempre me han apoyado en todas mis decisiones y a la distancia me acompañaron, para mi es un orgullo decir que fueron ustedes los que hicieron posible toda esta tesis, por la pasión que sienten por los bailes de Oaxaca, por inculcarnos a mí y mis hermanos el amor por nuestro Estado y sobre todo por enseñarnos a esforzarnos para alcanzar nuestras metas, esta tesis es tan mía como suya.

A toda mi familia mis tíos, tías, primos y primas, por la ayuda, los consejos, las comidas, por el acopio que me brindaron, por recibirme en su casa, por no dejarme caer, por animarme, Uziel gracias por tantas experiencias compartidas, porque hemos crecido y aprendido tanto en este viaje, la vida en la universidad no hubiera sido lo mismo sin ti.

Abuelita lo logré, todo ese tiempo que me brindaste, que me enseñaste y pasaste junto a mi dieron resultados, quisiera que pudieras leer este trabajo y sentir tanto orgullo como el que yo siento.

Le agradezco al profesor Eduardo Silva, al licenciado Franco Morales y al profesor José Avendaño su ayuda en la realización de las entrevistas.

Agradezco al Sistema de Becas para Estudiantes Indígenas y Afrodescendientes perteneciente al Programa Universitario de Diversidad Cultural e Interculturalidad, por otorgarme una beca para la realización de esta tesis.

Introducción

El inicio de esta investigación surge de la inquietud por entender el espectáculo que es la Guelaguetza, conocer el punto de vista de las personas que se encuentran inmersas en ese campo, los sentimientos que llegan a tener, en específico sobre compartir su historias, cultura y tradiciones, con la población oaxaqueña y con el turismo que crece cada año.

Saber si se sigue manteniendo fuerte la idea de identidades regionales, o si se ha logrado formular una identidad estatal que logre englobar a todas las regiones, alrededor de esta idea se construyen los objetivos, las preguntas de investigación y se desarrolla la hipótesis del trabajo.

La búsqueda de información se inició a partir de la idea de la mercantilización de la cultura, la forma en la cual se asigna valor a los objetos intangibles, pero al leer más sobre la construcción de identidades nacionales en países con una gran variedad de culturas y la resistencia que existe por parte de las y los habitantes y defensores de sus culturas, el tema de la mercantilización empezó a quedar rezagado.

No se eliminó por completo la idea de la mercantilización de la cultura, solo paso a segundo término, siendo que primero debía delimitarse lo que es la cultura, sabiendo que, al ser producto de la expresión del ser humano, y como todo lo creado por el mismo ser humano, debe poder nombrarse para existir, la cultura ha de definirse y dentro de esa definición se ha de clasificar.

La clasificación de la cultura que se ha hecho viene dada por las elites, pertenecientes a las clases económicamente superiores, esta división se puede observar en los lugares, el costo y el habitus de las personas que asisten a los eventos culturales.

A pesar de que la danza es tomada como una bella arte, no es lo mismo asistir a una función de ballet en un teatro a ir a una presentación de danza folklórica, tal parece que el ballet debe “apreciarse” como un arte, mientras que las danzas folklóricas no fueron creadas con ese fin.

Esta división en las formas de consumir un producto cultural dio paso a más reflexiones, sobre todo a pensar quiénes o quién determina qué es lo folklórico, sus elementos, características y consumidoras.

Si se toma como punto de partida que los bailes y danzas denominadas folklóricas provienen de las comunidades mestizas u originarias, puede comprenderse que esa división de cultura esta atravesada por un sesgo de clases sociales, lo que deja clara una línea más dentro de la investigación, los pueblos y comunidades originarios.

Para hablar sobre la cultura de los pueblos y comunidades originarios debe analizarse su historia, aquella que se encuentra rodeada de opresiones y resistencia, es en esta línea donde surge la primera delimitación de la investigación, la historia de los pueblos y comunidades inicia desde la población del país, pero, su visibilidad como sujetos de reconocimiento jurídico fue hasta muchos siglos después.

Por eso ha de tomarse el tiempo desde la época después de la revolución, cuando se estaba iniciando con la construcción de un proyecto de nación, en donde empezaban a cambiarse las formas de participación política, con el inicio de la pluralización de ideologías, la esperanza de las clases desfavorecidas por los años de dictadura emergió y no parecía que bajarán esos ánimos en la búsqueda de respeto.

Con el surgimiento de la idea de Estado Nación, las identidades que habitaban el país empezaron una carrera contra la ola de homogenización que representaba el proyecto, en un estado tan diverso como lo es Oaxaca estas ideas centralistas encontraron una barrera que logro frenar por un tiempo la idea de que era posible hablar de una sola identidad, la mexicana.

Conociendo la división en la clasificación de culturas, la diversidad de identidades existentes en un solo país y la resistencia que había en el Estado hacia una idea homogeneadora de identidad, la última delimitación que se realizó fue con base a la festividad denominada Guelaguetza.

Una festividad que cuenta con todos los elementos para considerarse como la representación ideal del folklor mexicano, teniendo una historia que puede ser el anclaje al pasado que es lo que busca el folklorismo, la falsa idea de respetar y preservar las tradiciones y costumbres y dar parte a las comunidades y pueblos de un reconocimiento.

Para poder sustentar el hecho de ver a la Guelaguetza como un espectáculo folklorístico, es necesario tomar como base al antropólogo Josep Martí, el cual logra establecer la definición de folklore, folklorismo y producto folklorístico, para poder aterrizar el tema hay que comprender que son términos que se utilizan en la academia, por lo que el concepto folklore se verá como una actividad investigadora en el estudio de la denominada "cultura tradicional", según perspectivas predominantemente etnográficas (Martí,1999).

El factor que diferencia al folklore y folklorismo es la visión que se tiene sobre el pasado

Si folklore es vivencia, el folklorismo es vivencia de una vivencia. Esta pertenencia a dos mundos diferentes, esta confrontación forzada del folklorismo, puede ser vista como «discontinuidad» que contrastaría, por tanto, con la continuidad que ofrece el folklore [...] encontrar una «verdadera» continuidad cuando se mantienen la forma externa, la función, los actores, y los ámbitos espaciales y temporales. Esto representa, no obstante, una idea demasiado estricta del concepto la cual rayaría con el inmovilismo, algo que como todos bien sabemos no conoce la cultura cuando se mantiene viva. (Martí,1990;320-321).

Parte de los estudios que dedica Martí al folklore, se acompaña de otro elemento de estudio que es la autenticidad, pero no para delimitarla por completo, si no, para entenderla como forma de comparación, del presente con el pasado.

Se empieza a valorar lo auténtico como forma de comercialización, las manifestaciones culturales aumentan de valor mientras más puedan comercializarse dentro del grupo dominante. Durante los últimos años el gran

desarrollo del turismo ha permitido que esté se convierta en la fuente principal de consumidores de folklorismo (Martí,1990).

Mientras más se mencione al pasado, mayor será el impacto de cualquier celebración o festividad

Se intenta rescatar la tradición para justificar la validez actual de una diferencialidad étnica, para dotar con nuevas facetas de dimensión histórica al grupo -ya sabemos que la sociedad occidental, a diferencia de otras, es marcadamente «historiófila»-, y de manera más prosaica también se desentierra la tradición para ofrecerla como producto comercial o bien para promocionar turísticamente al país que representa (Martí,1990;342).

En el tema de la identidad Héctor Díaz-Polanco y Luis Villoro, son los que mejor pudieran describir como se crean, delimitan, coexisten o son absorbidas las identidades.

La parte de enfoque que da Villoro (2002) a la identidad versa sobre dos puntos de vista, el primero es señalar la diferencia que hay entre un objeto y otro, el segundo es la manera en que se diferencian los objetos en distintos momentos temporales.

Por el planteamiento realizado por Villoro, es que se entiende como las identidades de las comunidades y pueblos van obteniendo fuerza y logran resistir los embates de la modernidad, sin embargo, no pudiera decirse que esa diferenciación es un factor calve para su supervivencia.

Esa resistencia que existe a la homogenización es lo que ocupa Díaz-Polanco para plantear la etnofagia, la herramienta perfecta para lograr el avance de la modernidad de manera tan sutil que pareciese que es parte del desarrollo de los pueblos.

No puede describirse de una mejor forma que como un proceso, en el cual se convierte a los actores clave en una especie de aliados al proyecto nacional, sin que puedan percibirlo de manera completa en un inicio, logrando así que el proyecto estatal pueda estar latente en la mente de las comunidades, ya que no busca “la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las

otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación” (Díaz-Polanco,2006;28).

No hay mejor autor para tocar el tema de la Guelaguetza que Jesús Lizama, ya que fue el pionero en estudiar este espectáculo por lo que su tesis es la base fundamental del desarrollo histórico de este trabajo.

Para poder entender a la Guelaguetza se debe saber que no es una sola cosa o algo tangible, por ello no existe un consenso sobre lo que este término significa, ya que proviene del zapoteco y generalmente se representa como una ayuda que se brinda.

Para Lizama el espectáculo tiene su origen en la época prehispánica, pero se empezó a desarrollar la escritura de su historia en las primeras décadas del siglo XX, en la historia se plasmó que esta festividad surgió como una manera de enaltecimiento de la región y de las raíces precolombinas, ya que se liga la festividad del lunes del cerro con las ceremonias que se hacían en honor a la Diosa Centeótl, o Diosa del maíz (Lizama, 2006).

Esta diversidad de formas en la que se utiliza la palabra da pie a muchas críticas, sobre todo en la forma que se ha desarrollado, la duda que queda por resolver es si en verdad ha conservado esa esencia con la que se creó o ha cambiado, para cumplir otros fines.

La función que cumple Pierre Bourdieu dentro de este estudio es para lograr identificar las formas en las que la elite determina qué se engloba como alta cultura y que como cultura popular.

El objetivo general de trabajo se centra en describir y explicar cómo se relaciona la construcción de la identidad en la población de los Valles Centrales a partir del espectáculo folklórico de la Guelaguetza en el Estado de Oaxaca.

Tomando en cuenta que las identidades que alberga el Estado se resisten a desvanecerse por completo y estar a disposición del proyecto nacional, se establecieron objetivos específicos que ayuden a delimitar la situación de estas comunidades frente a las instituciones estatales y federales.

Por ello se pretende describir y definir la relación entre las instituciones de Gobierno con las poblaciones originarias del Estado de Oaxaca, explicar el origen y la evolución del espectáculo turístico de la Guelaguetza en el estado de Oaxaca, así como identificar los elementos y factores que construyen la identidad de la población de los Valles Centrales del estado de Oaxaca a partir del espectáculo folklórico de la Guelaguetza

La pregunta que da forma al trabajo de investigación se centra en la relación entre identidades y su forma de expresarse, quedando como pregunta de investigación la siguiente, ¿Cómo se relaciona la construcción de la identidad en la población de los Valles Centrales a partir del espectáculo folklórico de la Guelaguetza en el Estado de Oaxaca?

Además de esa relación se pretende entender ¿Cómo se relacionan las instituciones de Gobierno con las poblaciones originarias del Estado de Oaxaca?, ¿En qué consiste el espectáculo turístico de la Guelaguetza en el Estado de Oaxaca? y ¿Cuáles son los elementos/factores que construyen la identidad de la población de los Valles Centrales del Estado de Oaxaca a partir del espectáculo folklórico de la Guelaguetza?

Como posible solución al cuestionamiento principal se planteó la idea que, la Guelaguetza solo es un medio por el cual se expresan esas costumbres y tradiciones, pero está muy lejos de representar una parte fundamental de la identidad que caracteriza a las personas habitantes de los Valles Centrales.

La población de los Valles centrales ha ido desarrollando su identidad con el paso de los años, tomando como base las costumbres y tradiciones de sus antepasados, que no es la identidad homogénea que se plantea en los discursos oficiales ni la que se quiere dar a conocer en los medios de comunicación masivos, la identidad se construye con base en características que cada persona va desarrollando y que la llega a identificar con el grupo y al mismo tiempo puede diferenciar de otro.

La tesis se encuentra dividida en tres capítulos, el primero desarrolla la historia de los pueblos y comunidades indígenas, en su búsqueda por convertirse en sujetos

de derecho, desde 1917 hasta el año 2021, se hace una comparación de los cambios que han sucedido históricamente en el artículo segundo constitucional.

La pandemia por el SARS COV-19 significo un parteaguas en la forma mediante la cual se realiza la Guelaguetza, sin embargo no se enfocará esta investigación en lo que la pandemia significo para la Guelaguetza, debido a que los cambios solo podrían compararse una vez que se vea como se realizaría la Guelaguetza en tiempos postpandemia.

Lo que puede mencionarse es como se realizó el espectáculo durante los años de confinamiento, de una manera muy genérica, porque los objetivos específicos no engloba de ninguna manera la comparación entre el montaje del espectáculo en los años anteriores a la pandemia y durante la pandemia.

Siguiendo el surgimiento del indigenismo en 1940, el desarrollo de la políticas indigenistas, el levantamiento zapatista ante el nulo apoyo y dialogo por parte del Gobierno Federal, aterrizando en la situación local del estado de Oaxaca, describiendo las leyes que han surgido en la materia de reconocimiento y protección de los pueblos y comunidades, así como la redacción del artículo 16 de la constitución oaxaqueña.

Se busca establecer los términos adecuados para nombrar a los pueblos y comunidades que existían antes de la invasión española en 1521, diferenciando entre los términos pueblos indígenas y pueblos originarios, para poder escribir respetando la diversidad.

Dentro del segundo capítulo se encuentra el desarrollo teórico que permite analizar el espectáculo folklórico, desde la entrada de la modernidad y su efecto universalizador, el papel que juega el turismo cuando va de la mano con la modernidad, creando cambios en las regiones en donde se descubre un potencial que explotar.

Poder describir los términos que han de utilizarse para poder conocer la situación de la Guelaguetza y las identidades, desde lo que es la modernidad, pasando por definir el folklore, folklorismo y producto folklórico, la división de la cultura, los

campos y el habitus, para encontrar la definición de autenticidad que pudiera acoplarse a la delimitación hecha.

Por último, el capítulo tres se encuentra con la narración de la historia de la Guelaguetza, iniciando con la descripción de los Valles Centrales y su monografía, destacando la información estadística de la región, para poder entender la importancia que tienen las comunidades en la festividad, no es siempre el municipio con mayor porcentaje de población originaria el que representa las tradiciones y costumbres de su región.

Se describe la historia de la Guelaguetza, qué significa el vocablo, de donde deriva, porque se realiza en la capital y no en otras regiones, cuáles son las delegaciones con mayor presencia en los espectáculos y el valor económico que significa para el Estado, dejando críticas hacia las formas e instituciones que hasta la fecha han acaparado la organización.

Por último, se encuentra la crítica hacia la forma como se describen las identidades nacionales y el papel de este espectáculo como herramienta etnófaga, finalizando con las experiencias de personas que han participado de este espectáculo, por lo que se recurre a las entrevistas.

Toda la investigación se realizó bajo la búsqueda de información de segunda y tercer fuente, siendo en su mayoría consultas en artículos y libros digitales, la información conseguida de primera fuente fueron las entrevistas se realizaron en dos modalidades, presencial y vía telefónica.

Se determinó que las personas entrevistadas fueran aquellas que han fungido o fungen como directores de las delegaciones representativas del Estado, fue importante considerar el tiempo que han estado dentro de esa delegación para poder obtener información sobre las costumbres y tradiciones, sobre los cambios que han ocurrido, desde que iniciaron el proyecto de delegación al presente.

La elección del método cualitativo para la realización de entrevistas, se dio específicamente por la búsqueda de información proveniente de fuentes no oficiales, debido a que estas fuentes son las que crean y reproducen el discurso de

la historia oficial, era necesario el tener la información proveniente de fuentes alternas de información para poder realizar una crítica a la visión histórica oficial que se tiene del espectáculo, desde la consagración de la idea, pasando por la planeación hasta llegar a la materialización de esa idea, la cuál es representar de manera vivida su historia, tradiciones y costumbres.

Capítulo 1 Instituciones de gobierno, derechos y pueblos originarios

En el siguiente capítulo se realizará un recorrido histórico desde los inicios de México bajo el término de Estado Nación, hasta la época actual, centrándome en los artículos, leyes, tratados y documentos legales que ha realizado o ratificado el estado mexicano con la finalidad de proteger y respetar los derechos de los pueblos originarios, entendiendo que al referirse a pueblos originarios o indígenas se habla de las comunidades que habitaban el territorio nacional antes de la conquista española.

Los cambios que ha sufrido la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos son el punto clave para entender el rumbo que han tomado las políticas indigenistas y como se han manejado las instituciones que han sido creadas para verificar que se respeten los derechos y se cumplan en la mayoría de las posibilidades los tratados internacionales y las leyes locales.

Al ser Oaxaca uno de los estados que cuentan con mayor diversidad étnica, las leyes que ha formulado en materia de pueblos originarios o indígenas son en ciertos puntos adelantada a las leyes y acuerdos que se han desarrollado en materia federal, llegando a parecer una base para la conformación de estos.

El papel que desempeñó el Ejército Zapatista de Liberación Nacional es sin lugar a duda el parteaguas de todos los movimientos sociales indígenas u originarios, la presencia que tuvo en los medios de comunicación masiva y sobre todo el poder y esperanza que simbolizó para las comunidades que históricamente han sido blanco de la opresión.

Los términos que se han ocupado para nombrar a las comunidades y pueblos que tienen una auto adscripción distinta a la mestiza que tiene la mayoría de la población mexicana, han llegado a ser términos que no engloban todas las cualidades que tienen las comunidades y pueblos, un ejemplo de eso es el termino indígena que es el que institucionalmente se ocupa, pero como se verá en los apartados siguientes contiene todavía un significado de diferenciar entre lo que entra dentro del esquema de normal y que sigue quedando por fuera.

1.1 El multiculturalismo en un país nacionalista. La creación del Estado Nación en el México postrevolucionario

La revolución fue un parteaguas de la historia nacional, para fines de la investigación presentada será el punto de partida para analizar la creación de un estado nación, desde donde se puede rastrear el moldeado de una identidad nacional, que puede ser nombrada homogénea, pero en lo práctico es más heterogénea.

Para poder llegar a entender cómo se dio la creación de una identidad que parecía en los planes llegar a ser muy solidada apelando a la idea de que el ser mexicano o mexicana bastaba para pensar en que defender a “la madre patria” como el objetivo principal.

Con esta frase no queda claro en realidad lo que puede concebirse como “madre patria”, ¿Qué es lo que se va a defender, el territorio, las personas que habitan ese territorio, las formas de gobierno, la historia, las lenguas nacionales o la cultura?

No hay nada tan molesto para las personas en el gobierno que la pluralidad en los pensamientos, sobre todo para los gobiernos que se forjaron a partir del fin de la revolución, lo más complicado era tratar con la diversidad de identidades y de ideologías, las causas por las que se pelaba.

A fin de unificar a todas y todos los habitantes del territorio mexicano se apostó por que la educación fuera ese pegamento, por lo cual la función del magisterio fue de intermediario entre los grupos revolucionarios y los diferentes sectores y comunidades, para poder mediar los mensajes ideológicos y políticos. (Garcíadiego y Kuntz, 2015)

La participación del magisterio dependía de la zona geográfica donde se encontrarán, se cambiaron las formas de luchar, las armas fueron cambiadas por instrumentos políticos de propaganda, que tenían ideas más radicales a comparación del profesorado que se encontraba en las ciudades, en el campo se vivió la lucha revolucionaria más que en el centro.

El impacto de la educación llegó hasta el congreso que en 1917 dictaminó la nueva Constitución Política, en el artículo tercero se redactaba que la educación fuera laica. No solo en los niveles de educación básica hubieron cambios, también en la educación superior con José Vasconcelos a la cabeza de esos cambios.

La Universidad Nacional fue fundada en 1910, y fue cambiando conforme a la situación del país, en sus inicios como una institución elitista pasando por el proceso de albergar a estudiantes de clase media, cambio que se dio con la rectoría de José Vasconcelos.

El arte jugó al igual que la educación un papel prioritario en la formación de la identidad nacional, una vez que se estableció un escenario político y económico más estable la música, la literatura y la pintura desarrollaron un claro espíritu nacionalista de inspiración popular. (García diego y Kuntz, 2015)

Después de que Venustiano Carranza subiera al poder el plan de formar un Estado y unificar a la población bajo una identidad nacional empezó a tener forma,

parte fundamental de este proceso fue, a fines de 1916, la convocatoria nacional al congreso constituyente que, con representantes adeptos al constitucionalismo originarios de todo el país, concluyó con la Constitución de 1917, texto jurídico fundacional que definió el sistema de organización política y la estructura legal del Estado mexicano de gran parte del siglo pasado. (Castillo, 2015; 105)

Pero con el triunfo de la revolución y la veneración de sus líderes el papel de la comunidad indígena abrió las puertas a una “nueva sociedad”, se dotaron con tierras y reconocieron sus propiedades colectivas, “se establecieron instituciones y políticas destinadas a elevar su condición socioeconómica y transformarlo en ciudadano de un México mestizo.” (Pineda, 2012;15) Tratando de no dejar de lado las lenguas, tradiciones y costumbres.

Aunque existían riñas armadas para 1920 la situación empezaba a vislumbrarse la paz, sobre todo después del Gobierno de Victoriano Huerta, se percibían cambios

en los cargos políticos. En los años veinte surgieron varios partidos políticos entre los cuales cuatro “eran los más importantes: el liberal Constitucionalista, el Nacional Agrarista, [...] el Laborista [...] y el Cooperativista. Más que de sus propios medios estas organizaciones políticas dependían en gran medida de la cercanía y protección de alguno de los caudillos.” (Aboites, Loyo, 2015; 598)

Tras empezar a surgir figuras con un gran carisma y apoyo por parte de las elites que aún quedaban y del pueblo el rumbo que tomaba la nación era incierto, principalmente en lo económico, ya que con la expedición de la nueva constitución las compañías petroleras extranjeras mostraron su inconformismo, en lo social las agrupaciones religiosas en conjunto con el clero se oponían a que el gobierno les quitara sus derechos a la propiedad privada y a que ya no pudieran tener tanta injerencia en la vida política.

Para los siguientes gobiernos las decisiones tenían que consultarse con el Congreso de la Unión ya que la figura del presidente aun no tomaba tanta fuerza como lo haría en los años posteriores.

La lucha armada se había reducido, pero aún no se veían los logros que se nombraban con el triunfo de las batallas, o en los planes que los caudillos y comandantes ondeaban en sus campañas, las personas en el campo no veían que se les entregaran sus tierras, sus necesidades seguían creciendo y nadie les ponía atención, el poder comenzaba a centralizarse de nuevo.

Fue hasta que Álvaro Obregón fue electo presidente que se empezaron a ver los cambios, durante su periodo se logró “someter al ejército, impulsar el reparto agrario, echar a andar una política educativa y lograr el reconocimiento diplomáticos de Estados Unidos.” (Aboites y Loyo, 2015; 599)

Obregón apostó por la educación para poder ir “reparando” el tejido social que la revolución habría logrado romper, al igual que con el reparto de tierras ejidales logró el apoyo de los agraristas, “el reparto ejidal y más tarde las escuelas rurales

posibilitaron el contacto estrecho y cotidiano de las autoridades federales con la población campesina a lo largo y ancho del país.” (Aboites y Loyo, 2015; 601)

Para 1921 Obregón consiguió que se reformara el artículo tercero de la Constitución de 1917, con el fin de que la educación pudiera llegar a todos los estados de la república y erradicar el analfabetismo que para esos años afectaba al 77% de la población, lo cual fue la misión de la Secretaria de Educación Pública (SEP) siendo el promovente principal de esta José Vasconcelos. (Aboites y Loyo, 2015)

La SEP atribuyó a la educación la responsabilidad de construir una identidad nacional y de forjar un hombre nuevo, sano, moral y productivo mediante la difusión de la lengua nacional y de un modo de vida homogéneo que pusiera fin a la diversidad cultural. (Aboites y Loyo, 2015; 602)

Con esta implementación del nacionalismo empezaron a verse las intenciones reales de lo que significaba una nación unida para los líderes políticos, gobernantes y las cabezas de las instituciones, Vasconcelos fue la figura clave durante esta etapa temprana del nacionalismo, desde que fue nombrado rector de la Universidad Nacional hasta que fue dirigente de la SEP.

Vasconcelos proponía integrar a los indígenas, al resto del país, *civilizarlos* bajo los postulados de una cultura humanista que se consideraba universal. [...] se formaron las Misiones Culturales, constituidas por expertos en diversas materias que por tres o cuatro semanas visitaban pequeños poblados o centros urbanos para ayudar a la formación de maestros y llevar el mensaje de la SEP. (Aboites y Loyo, 2015; 602)

No se veía a la diversidad cultural existente como algo positivo para la nación, todo lo que fuera diferente causaba problemas, las zonas atrasadas en el país no generaban más que conflictos en el plan de desarrollo que tenían los gobernantes, al indígena se le seguía viendo como un sujeto que no tiene agencia sobre si y necesita ser guiado, ser protegido o en el mejor de los casos ser moldeado a la forma del desarrollo, es decir, despojarlo de toda su historia, tradiciones y cultura, de su identidad ancestral.

El gobierno federal intentaba poner en marcha una empresa cultural sin precedentes. La SEP contrato entre otros a Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros para pintar los muros de algunos edificios públicos de la capital del país. En estos murales se insistía en diversos episodios de las luchas populares, entre ellos la Revolución de 1910, que se mostraba como la lucha de los más pobres y explotados por alcanzar la justicia social. [...] Los pinceles de esos pintores contribuyeron a la elaboración de un discurso sobre la nueva nación que dejaba atrás aquella sustentada en caciques y privilegiados del régimen de Porfirio Díaz. (Aboites y Loyo, 2015; 602)

Eso en el caso de la SEP, la Universidad Nacional empezó a tener su visión nacionalista con la creación de su logo y su lema tan controversial “*por mi raza hablará el espíritu*”.

No hay una raza superior a la otra, sabiendo que en el territorio mexicano existen diversas culturas las cuales no pueden juntarse, cada una tiene su propia historia y por lo tanto su propia identidad, al querer homogeneizar a toda la población en una sola raza, lo que se quiere es que no existan diferencias que provoquen rupturas en los planes del gobierno para la construcción de una identidad nacional.

Para que existiera una sola raza una sola Nación debía exterminarse lo diferente, y la educación era la única forma de eliminarlo

Los educadores de nuestra raza deben tener en cuenta que el fin capital de la educación es formar hombres capaces de bastarse a sí mismos y de emplear su energía sobrante en el bien de los demás. Esto que teóricamente parece muy sencillo es, sin embargo, una de las más difíciles empresas, una empresa que requiere verdadero fervor apostólico. Para resolver de verdad el problema de nuestra educación nacional, va a ser necesario mover el espíritu público y animarlo de un ardor evangélico, semejante [...] al que llevara a los misioneros por todas las regiones del mundo a propagar la fe. (Vasconcelos 1920, citado en Donoso, 2010)

La idea que tenía Vasconcelos como raza cósmica, no fue la misma que llegó a compartirse, para él, todas las etnias debían unirse en una sola, la cual pudiera potenciar y socializar lo mejor de cada una de las etnias, uno de los preceptos que tenía Vasconcelos al hablar de la raza cósmica era que se tener un solo propósito el cual fuera enfrentar el imperialismo norteamericano. (Donoso, 2010)

Este pensamiento fue la base para el pensamiento de Lázaro Cárdenas desarrollará los inicios de su política indigenista, y el Primer Congreso Indigenista Interamericano. La corriente indigenista que se desarrolló en los veinte vio su mejor época hasta la década de los cuarenta, dentro de esta corriente se produjeron obras de Antonio Mendiz Bolio y Andrés Henestrosa, frente a esta corriente se opusieron los “colonialistas” que buscaban revivir tres siglos en los que para ellos se había denostado la grandeza de la Nueva España.

Además de los muralistas otros artistas también recibieron apoyos por parte del gobierno, “los contemporáneos [...] que junto con los Estridentistas dominaron el escenario cultural de la década de 1920.” (Aboites y Loyo, 2015; 610). Los Estridentistas buscaban mediante un lenguaje metafórico y provocador modernizar al mundo. “Los Estridentistas convirtieron el arte en un medio de combate y protesta y lo acercaron a grupos populares, a carpas, barriadas, a donde asiste el pueblo, a donde se debe llegar el arte.” (Aboites y Loyo, 2015; 611)

Este grupo sostuvo duelos provocadores con los contemporáneos, a los cuales se les juzgaba por la situación privilegiada desde donde actuaban, además de la indiferencia que tenían hacia lo social y popular, con tendencias que se alejaban del espíritu revolucionario que se respiraba en la época. (Aboites y Loyo, 2015)

Para el mandato de Plutarco Elías Calles aún seguía vigente la idea de que la educación sería el medio conducto para homogeneizar, Puig Casauranc secretario de educación en ese periodo creó el

Departamento de Psicopedagogía e Higiene y puso en práctica en las escuelas federales pruebas antropométricas y de inteligencia. Las autoridades educativas alentaron dos experimentos: multiplicaron las Escuelas de Pintura

al Arte Libre en localidades con población indígena para mostrar la sensibilidad y creatividad de la “raza” exhibieron los trabajos de los alumnos con un despliegue de propaganda en México y en el extranjero. (Aboites y Loyo, 2015; 614)

Fueron varios los experimentos que se llevaron a cabo con las poblaciones indígenas, en las que se ponían a prueba su inteligencia, el subsecretario de educación Sáenz puso a prueba los modelos que se utilizaban por lo cual “200 jóvenes fueron separados de sus pueblos y concentrados en un internado en la Ciudad de México a fin de transformar sus manifestaciones culturales y más tarde enviarlos de regreso con los suyos con la tarea de promover la “buena civilización”. (Aboites y Loyo, 2015; 614) Sin embargo este ensayo solo demostró ser perjudicial para los jóvenes, el logro positivo fue el de la posibilidad de una enseñanza bilingüe.

Para el mandato de Emilio Portes Gil lo que se buscaba era empezar a hacerse cambios de forma más institucionalizada y evitar las revueltas armadas que en los años anteriores habían de presentarse, es por lo que en 1929 se crea el partido que más ha ostentado el poder en toda la historia política de México, en ese entonces Partido Nacional Revolucionario (PNR).

Así como surgieron cambios políticos, la forma de seguir forjando identidad iba cambiando, estando muy apegadas a las atribuciones federales, durante los siguientes años los gobiernos de Pascual Ortiz Rubio y Abelardo Rodríguez se dieron los desarmes de las organizaciones agraristas, lo que les permitió tomar el control de las que subsistieron y poder controlar los conflictos, así como evitar que hubiera enemistades.

En los años que duró el Maximato parecía que la construcción de la identidad nacional se había quedado pausada y seguía estando atada a la educación mediante las enseñanzas del profesorado y los libros de texto, pero cuando Lázaro Cárdenas recibió el poder un nuevo pilar se sumaba a esa construcción de la identidad y fue la de la figura presidencial.

Se vislumbraba un horizonte nuevo en el cual el tema de lo indígena sería clave para el gobierno, se crearon más “Centros de Educación Indígena, la creación del Departamento de Asuntos Indígenas para atender lo concerniente a sus interés y problemas, y la convocatoria a varios congresos regionales con el propósito de servir de foro para exponer peticiones y quejas.” (Aboites y Loyo, 2015; 632)

Se llevó a cabo el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940 en Michoacán, con excepción de Canadá, Haití y Paraguay se reunieron todas las naciones y sus principales exponentes indigenistas, este congreso fue la base para la creación de las políticas e institutos indigenistas en toda América Latina.

Además de las políticas indigenistas y los institutos el Congreso puso en el debate la creación de un nuevo Estado Nación en América Latina, con un corte socialista y comunista en el que se integrarán a las comunidades indígenas como actores sociales oprimidos por las clases hegemónicas. (Pineda, 2012)

El presidente Cárdenas enfatizó en su discurso inaugural del Congreso que se les debe brindar reconocimiento a las poblaciones indígenas por sus contribuciones a la historia de México, también comparó la emancipación con la emancipación del obrero, queriendo incorporarles a la cultura universal, a las ciencias y al progresivo avance de la tecnología “de manera que puedan ser ciudadanos útiles.” (Pineda, 2012;18)

No pensaban ni estaban en la disposición de reconocer a las comunidades como entes que tuvieran la libertad de expresarse fuera de la cultura universal, fuera de lo que estaban construyendo como lo mexicano, para el gabinete presidencial las comunidades indígenas solo podían ser reconocidas si podían convertirse en ciudadanos y ciudadanas funcionales para la patria.

Dentro del discurso que se manejaba en la época una frase es la que más puede resaltarse de cómo lograr que México se uniera como una gran nación, en palabras del propio Lázaro Cárdenas el “problema no es conservar indio al indio, ni en

indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Para ello es necesario dotarlo con tierra, crédito y educación”. (Pineda, 2012;18)

Con la idea de que la situación social ya estaba bien cimentada los gobernantes que siguieron al Lázaro Cárdenas pusieron objetivos de modernizar el país desde Manuel Ávila Camacho, Miguel Alemán Valdés, Adolfo Ruíz Cortines, Adolfo López Mateos y Gustavo Díaz Ordaz, lo que era primordial era construir y dejar obras como recordatorio del desarrollo que estaba teniendo el país.

En 1952 el presidente Miguel Alemán inauguró la Ciudad Universitaria, en mayo de 1954 ya con su mandato terminado se inauguró el Aeropuerto Internacional Benito Juárez en la capital del país, más tarde Adolfo Ruiz Cortines en 1957 cortaba el listón de Ciudad Satélite también ubicada en la capital, para 1961 se inauguraba también el primer tramo de anillo periférico y en 1964 el Museo de Antropología e Historia, al año siguiente era el turno de la unidad Habitacional Nonoalco-Tlatelolco y la Plaza de las Tres Culturas, finalizando en 1967 con el inicio de los trabajos en la primera línea del metro. (Loaeza, 2015)

Junto con estos desarrollos en la capital también crecían los cinturones de pobreza y empezaba a abrirse la brecha entre las clases sociales, media y alta, así como las migraciones del campo a las ciudades. “A partir de los años cuarenta, el nacionalismo cultural del cardenismo pasó a nutrir la ideología oficial; en cambio, artistas y escritores miraban al exterior.” (Loaeza, 2015; 693)

Es en estos años empieza a darse la diferenciación entre la alta cultura y la cultura popular, de aquí en adelante esta división va a estar presente en toda la vida social y económica del país, el pensar que hasta en la cultura haya divisiones da cuenta de las estratificaciones de la gente, quien puede hacer y adquirir esto que se llama alta cultura y quienes solo pueden consumir y producir la cultura popular.

Por parte de la alta cultura se crearon espacios para el esparcimiento de esta, dejando en mano de los medios masivos la divulgación de la cultura popular, las programaciones de radio, cine y televisión, creándose programas como *la hora*

Nacional, siguiendo con el discurso de cambio en los ritmos de vida, pasando de un escenario rural a la vida urbana.

La transición que se mostraba en los melodramas exhibidos en los medios de comunicación masiva era solo una pequeña muestra de lo que sucedía, la realidad que se estaba viviendo, este lío entre encontrar la esencia de lo que es ser mexicano, *El Laberinto de la Soledad* de Octavio Paz.

“El Estado también buscaba alcanzar la nueva conformación territorial, demográfica, estableciendo agentes e instituciones culturales en los nuevos centros urbanos.” (Rodríguez y González, 2015; 712) Por medio de la apropiación de los medios de comunicación masiva es como se fue dando el esplendor priista.

Este esplendor que se tuvo fue porque la cultura se utilizó como un medio de propaganda para el partido y tratar de difuminar las líneas que dividían a las clases sociales. Mientras PRI se reorganizaba el presidente Miguel Alemán planeaba “con el Instituto Nacional de Bellas Artes, una serie de políticas de la cultura que pueden comprenderse mejor al relacionarlas con las políticas oficiales sobre la radio y la televisión.” (Rodríguez y González, 2015; 713)

Para los años setenta esa brecha que pretendían cerrar entre las clases sociales se empezó a fracturar, quedaba cada vez más lejana la idea de una identidad nacional homogénea, las identidades regionales empezaron a surgir con mucha fuerza.

A inicios de 1994 México entraba en la etapa de neoliberalismo a tope, demostrando que en el país las cosas iban a mejorar, las esperanzas estaban puestas en la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) con Estados Unidos y Canadá, este tratado no fue lo único que se anunció en las noticias del 1 de enero del 94, puesto que la situación del país nunca ha sido la misma, los polos opuestos se juntaron, aquellas personas que apoyaban y se beneficiaban del neoliberalismo festejaban, al igual que aquellas personas que nunca se beneficiarían de esto y solo tendrían consecuencias se manifestaban.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) entro marchando a la capital ese primero de enero de 1994, toda esa “marginación, la injusticia y el rezago social acapararon las primeras planas de la prensa nacional e internacional” (Meyer y Márquez, 2015; 758) demostrando a la ciudadanía las dos caras de México, explotados y explotadores.

La movilización tuvo tanto impacto en medios nacionales e internacionales que para 1995 se aprobó en el Congreso de la Unión una ley para el diálogo, la paz y reconciliación en Chiapas. (Meyer y Márquez, 2015)

En 1996 se crearon los Acuerdos de San Andrés, además de la creación del congreso Nacional Indígena, sin embargo en ese mismo año las mesas de diálogo se suspendieron por la falta de escucha por parte del gobierno Federal, el diálogo dejo de fluir cuando se presentaron las iniciativas de reforma a los artículos 4 y 115 de la constitución política, estas modificaciones le darían reconocimiento como sujeto político a los “pueblos indígenas” además de los derechos a la libre determinación y autonomía. Esta iniciativa se creó por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) (Gómez, 2016)

Los Acuerdos de San Andrés fueron vetados por el presidente, bajo el argumento que se podía caer en una desigualdad ante la ley, la cual significaría

que unos mexicanos sean tratados de manera diferente a los demás por su condición de indígenas [...] ustedes deben tener exactamente los mismos derechos que tenemos todos los mexicanos, y sería un error pensar que los problemas de los indígenas de México habrán de resolverse estableciendo una distinción en nuestra Constitución para los indígenas, tratándolos como si no fueran igual que los otros mexicanos. La respuesta está en apoyarlos, la respuesta está en mantener nuestra unidad y, al mismo tiempo, respetar sus costumbres, sus creencias, sus valores y su cultura. (Gómez, 2016;55)

En 2001 el EZLN aceptó reanudar las mesas de diálogo con el gobierno Federal, una de las condiciones que pusieron para entablar el diálogo fue que se aceptara la iniciativa de la Cocopa. Pero el diálogo se quedó otra vez pausado, dado que los

discursos del EZLN y el Consejo Indígena fueron ignorados, en cambio se lanzó la propuesta de reformar el artículo 2° imponiendo la razón del estado sobre las necesidades. (Gómez, 2016)

1.1.1 La transformación del artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

El artículo 2° de la Constitución causó polémica desde la primera reforma que se realizó, el antecedente de esta reforma son los acuerdos de San Andrés, no por el hecho de que hayan sido la base para la reforma, a manera de contrarreforma.

Después de los fallidos acuerdos de San Andrés y la nula preocupación por el gobierno de entablar más mesas de diálogo con el EZLN y el CNI, el 14 de agosto de 2001 fue publicada la aprobación de la reforma al artículo segundo.

Con esta reforma se “Se procuró evitar que los pueblos indígenas se reconstituyeran y contarán con el uso y disfrute de los recursos naturales en sus tierras y territorios (Berraondo, 2006 citado en Gómez, 2016) puesto que el proyecto neoliberal que se estaba planeando no podía retroceder y el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas solo obstaculizaba ese plan.

El gobierno defendía en los espacios internacionales que se habían consultado al EZLN y al CNI antes de aprobar la reforma, sin embargo, en los medios quedaban las pruebas de cómo el Congreso no quería que entraran a San Lázaro.

Teniendo en cuenta los antecedentes de la primera reforma del artículo en cuestión, los cambios que se han dado han ido versando bajo la misma reforma que se realizó en el 2001, dejando muy claro cuáles son los derechos permitidos y prohibidos que tienen las comunidades indígenas.

El artículo segundo de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos se ha ido transformado con el paso de los años, desde su redacción en 1917 ha tenido cambios radicales en su contenido, el primer cambio data del 14 de agosto de 2001 en donde se encuentra el cambio más amplio, la segunda reforma se da el 22 de mayo de 2015 con pequeños cambios, la tercer reforma es del año 2016 el 29 de

enero, la cuarta y quinta reforma se realizaron en el 2019 el 06 de junio y el 09 de agosto, correspondientemente.

Tabla 1. Cambios al artículo 2° constitucional

Reformas	Cambios
Texto Original 05 de febrero de 1917	Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán, por ese sólo hecho, su libertad y la protección de las leyes.
1ª reforma 14 de agosto de 2001	Artículo reformado
2ª Reforma 22 de mayo de 2015	III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutará y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales.

<p>3ª Reforma 22 de mayo de 2015</p>	<p>VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.</p> <p>Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.</p>
<p>4ª Reforma 29 de enero de 2016</p>	<p>B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.</p>
	<p>IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes de las entidades federativas, de los Municipios y, cuando proceda, de las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.</p>

<p>5ª Reforma 6 de junio de 2019</p>	<p>X. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes de las entidades federativas, de los Municipios y, cuando proceda, de las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.</p>
	<p>VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos, observando el principio de paridad de género conforme a las normas aplicables.</p>
<p>6ª Reforma 9 de agosto de 2019</p>	<p>C. Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afroamericanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social.</p>

Fuente: Elaboración propia con datos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (2021)

Tabla 2. Cambios al artículo 4° constitucional

Reformas	Cambios
Artículo 4°	A ninguna persona podrá impedirse que se dedique a la profesión, industria, comercio o trabajo que le acomode, siendo lícitos. El ejercicio de esta libertad sólo podrá vedarse por determinación judicial, cuando se ataquen los derechos de tercero o por resolución gubernativa, dictada en los términos que marque la ley, cuando se ofendan los derechos de la sociedad. Nadie puede ser privado del producto de su trabajo, sino por resolución judicial. La ley determinará en cada Estado cuáles son las profesiones que necesitan título para su ejercicio, las condiciones que deban llenarse para obtenerlo, y las autoridades que han de expedirlo
Reforma 28 de enero de 1992	La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.
Reforma 14 de agosto de 2001	Derogación del primer párrafo

Fuente: elaboración propia con datos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (2021a)

El 23 de junio de 2019 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la convocatoria para el proceso de consulta libre, previa e informada para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano. Teniendo como objetivo el “recibir opiniones, propuestas y planteamientos sobre los principios y criterios que habrán de sustentar la iniciativa de Reforma Constitucional y las correspondientes leyes reglamentarias sobre los derechos de los pueblos indígenas y afromexicanos.” (DOF, 2019)

Se eligieron 16 ejes temáticos para poner en discusión dentro de los Foros Regionales de Consulta, los cuales se establecerán en una de las 51 regiones que ha propuesto el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.

Los artículos que se proponen reformar son el 115 y el 2 que son los que más afinidad tienen con la investigación que se está llevando a cabo en los siguientes puntos.

Tabla 3. Cambios propuestos en la Reforma propuesta en 2019

Consulta 2019		
Artículo	Tema	Reforma
2	Pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho público	Auto adscripción y reconocimiento de los pueblos, cambio del término usos y costumbres a sistemas normativos indígenas
115		Reconocimiento de las autoridades de las comunidades
2		Disponer de los recursos y medios para ejercer su autonomía, administración de presupuesto
2	Pueblo afromexicano y reconocimiento de sus derechos fundamentales	Definición de pueblos afromexicano, su libre determinación y autonomía

115	Nueva relación del estado con los pueblos indígenas y reforma institucional	Reconocer el carácter pluricultural en la forma de gobierno de los estados de la Federación
------------	---	---

Fuente: Elaboración propia con datos del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2019)

Lo que se propone con estas reformas es que las comunidades indígenas tengan el reconocimiento que se proponía desde 1996 que surgieron los Acuerdos de San Andrés, que tengan el derecho al autogobierno, al territorio y al auto derecho.

Lo que se puede apreciar en las reformas que se han realizado hasta la fecha es que solo tienen cierto reconocimiento, pero no autonomía, esto se deja claro desde el primer párrafo del artículo 2º, donde se menciona que la Nación Mexicana es única e indivisible y que es una Nación Pluricultural que se sustenta en sus pueblos indígenas.

Sin embargo, al establecer que los estados se encargaran de resolver los problemas que se pudieran generar, así como las autoridades municipales tendrán poder sobre las asignaciones presupuestales.

En el texto puede decirse que se les reconocerá su derecho, pero no tendrán autonomía, porque estará bajo la “tutela” de las demarcaciones municipales o regionales, pueden tener derecho a elegir a las personas que les represente y gobierne, pero no pueden tener poder sobre sus recursos naturales ni sobre cómo utilizar el presupuesto.

La falta del reconocimiento como sujetos políticos hacia las comunidades y pueblos indígenas, es un tema que se ha retomado apenas en la actualidad, con la consulta que se ha propuesto se planea que la voz de las comunidades sea escuchada.

Ante la propuesta de Consulta que ha realizado el gobierno Federal uno de los escenarios latentes es que se repita lo que sucedió con los acuerdos de San Andrés y con la reforma al artículo 2 en el 2001, que la versión institucional se imponga ante

la decisión de las comunidades y pueblos ignorando por completo las opiniones y necesidades de las comunidades.

}Tras las reformas señaladas el artículo hasta la fecha versa de la siguiente manera: **Anexo 1 Artículo 2°**

1.1.2 La constitución del estado de Oaxaca y los pueblos originarios

Para la elaboración de este apartado se buscó información para realizar una compilación cronológica de las modificaciones que ha sufrido el artículo 16° que es el que corresponde a los pueblos indígenas, pero no se encontró información suficiente sobre estas modificaciones. Debido a la pandemia a causa del SARS-CoV-2 19 las bibliotecas están cerradas en el Estado de Oaxaca y los textos de consulta en línea no son de gran alcance histórico.

El Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Oaxaca en su edición digital solo abarca hasta el año 2010, por lo cual no se puede llevar a cabo el análisis histórico, solo se pueden ver las reformas de 2013 y 2017

La reforma que se realizó el 30 de agosto de 2013 es importante debido a que nombra a las comunidades afromexicanas, pero no cambia nada más en su favor, solo se adiciona dentro de todo el artículo el uso de la frase del Pueblo y comunidades afromexicanas (P.O, 2013), para el 2017 se adiciona el párrafo séptimo del artículo quedando de la siguiente manera

Se reconocen los sistemas normativos internos y comunidades indígenas y afromexicanas, así como jurisdicción a sus autoridades comunitarias; los cuales procurarán la paridad entre mujeres y hombres en los derechos políticos electorales. La ley reglamentaria establecerá los casos y formalidades en que proceda la jurisdicción mencionada y las formas de homologación y convalidación de los procedimientos, juicios, decisiones y resoluciones de las autoridades comunitarias. (P.O, 2017)

Se anexa el artículo 16° tal y como se encuentra en la actualidad 2021 al final del documento.

Anexo 2. Artículo 16

1.2 La clasificación institucional de la cultura indígenas

Las comunidades y pueblos indígenas han tenido que pelear por el reconocimiento y respeto de sus derechos, algo que está plasmado en las leyes y acuerdos internacionales que a cualquier ser humano debe respetársele, para los pueblos indígenas ha sido largo el recorrido para hacer valer esos derechos, así como la lucha por que se les considere como sujetos políticos.

La búsqueda de este reconocimiento, así como del

pluralismo jurídico y político como valor constitucional y la defensa de las minorías tanto en el Derecho interno como en el Derecho Internacional ha permitido un gran avance, facilitando la salida de muchas comunidades de la marginalidad jurídica al dotar de cierto reconocimiento al Derecho diferencial indígena, contribuyendo con ello a garantizar su supervivencia, modos de vida. (Izquierdo, 2005; 111)

Esta búsqueda se da debido a la falta del reconocimiento del pluralismo étnico en los textos oficiales, como la redacción de los artículos constitucionales, un ejemplo es la redacción del artículo segundo en el que se describe la "idea de que "todos los mexicanos somos iguales ante la ley" implicó el rechazo del orden constitucional por muchas comunidades, por entender que con ello se les generaba una gran desigualdad." (Izquierdo, 2005; 112)

La tutela bajo la que tuvieron que someterse por muchos años los pueblos y comunidades fueron las instituciones militares y el clero, ya que estas podían entrelazarse bajo las formas de gobierno indígena, históricamente los han sometido y al ser el vínculo que han creado para poder entrar con la civilización fue la manera de acceso a la representación jurídica.

No solo la redacción en el artículo segundo de la constitución ha sido causante de polémicas, cuando se dio la adición del primer párrafo al artículo cuarto en 1992 hubieron autores que se pronunciaron de una manera negativa ante esta adición,

que en sus palabras era algo contraproducente ya que el "reconocimiento de la pluralidad cultural corría el riesgo de caer en un integracionalismo jurídico estatal" (2005;113) esto significaría que no se tomaría en cuenta el derecho más que en juicios de procedimiento agrario, lo cual implicaba que estuviera devaluado.

La necesidad de las comunidades de poder resolver sus problemas legales con instancias en las que pudieran participar y se rigieran bajo de sus propias autoridades, además de llevar la justicia de acuerdo con sus tradiciones y costumbres y no resolverlas hasta las instancias estatales.

La adición al artículo cuarto fue un paso importante para el reconocimiento de los indígenas como sujetos jurídicos, pero no era la meta, aún habían cosas que debían realizarse, y esto solo era una mínima parte teniendo en cuenta que años antes México había ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT. El vacío más importante que había que llenar era la del reconocimiento que deben tener los pueblos sobre "el control de sus propias instituciones, de sus formas de vida y de su desarrollo económico, y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del marco de los Estados donde viven" (Izquierdo, 2005; 114)

Con el levantamiento del EZLN los pueblos y comunidades indígenas se sintieron identificados con la lucha, demostrando que todos los programas sociales que se habían aplicado hasta 1994 no habían resuelto las demandas ni objetivos por los que fueron puestos en marcha.

Tras la firma de los acuerdos de San Andrés el compromiso del gobierno se puso en las reformas a los artículos 4° y 27° constitucionales además de la creación de una ley indígena en donde se recogieran y propusieran soluciones a sus demandas, pero lo único que se obtuvo fue el reconocimiento constitucional de la multidiversidad existente, sin tener un plan para comenzar con la ejecución de medidas para garantizar el cumplimiento en el reconocimiento de los pueblos.

aun cuando se reconozca la importancia de estas reformas de las constituciones locales, lo cierto es que su reconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas se hizo de una manera sumamente restringida. Ni estas reformas en las constituciones locales ni la aprobación de las subsiguientes leyes indígenas aseguraban el real alcance de estos derechos (Izquierdo, 2005; 118)

La reforma del 2001 también generó controversias en cuanto a la redacción del artículo segundo y la eliminación del primer párrafo del artículo cuarto como parte del paquete de reformas en materia indígena, los estados que se verían mayormente afectados, Oaxaca y Chiapas votaron en contra del dictamen que el Congreso de la Unión proponía. (Izquierdo, 2005)

Dentro de los autores que criticaron la reforma del artículo 2° se encontraron Vicente Cabido, Eduardo Sandoval y Miguel Carbonell, para el primero el texto del artículo

aun cuando recoge diversos postulados constitucionales en materia indígena que habían sido presentados en los últimos años, también se aleja de ellos en varios temas claves del debate, como con la disyuntiva sobre si las comunidades indígenas deberían ser tratadas como entidades de Derecho público o como entidades de interés público; si se deberían prever el acceso de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de las tierras o bien regular el acceso a los mismos con arreglo a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución y las leyes; o si se deberían respetar o no los derechos de uso y disfrute preferente de los recursos naturales adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad. (Izquierdo, 2005; 121)

Eduardo Sandoval Forero, dirigía más su crítica hacia la forma de consideración que se tendría de las comunidades indígenas como sujetos de interés público, lo cual sería negarles la condición de sujetos de derecho, condición sin la cual no podrían ejercer su autonomía. (Izquierdo, 2005) En cuanto al uso y disfrute de los derechos naturales el autor critica la eliminación de “la referencia al territorio con el

que tanto se identifica el pueblo indígena, esto es; que se añaden una serie de limitaciones a este uso y disfrute, y no emplea más el término colectivo.” (Izquierdo, 2005; 122)

Las críticas más específicas las realiza Miguel Carbonell ya que señala punto por punto las fallas que encuentra en toda la redacción del artículo 2º, las cuales van desde la forma en que se establece la indivisibilidad de la nación mexicana, pasando por los errores técnico en la redacción que en futuro podrían causar controversias hasta la transición de un “paternalismo integracionista a un patronazgo multicultural y segregado.” (Izquierdo, 2005; 123) En el que lejos de incluirse las formas de organización comunitaria se amenaza la conformación de una sociedad civil.

Otra de las críticas que realizó Carbonell fue en torno a la operatividad, ya que no se explica cómo se validarían los derechos humanos y el respeto a las garantías individuales.

el apartado B del art. 2 constitucional contiene una serie de obligaciones; sin embargo, la duda surge cuando se preguntan analistas e investigadores de la materia, si todos esos justificados propósitos deben o no formar parte del texto constitucional, pues algunas funciones de dicho apartado parecen más bien extraídas de un Plan Nacional de Desarrollo y poseen una carga retórica. (Izquierdo, 2005; 123)

Esta búsqueda por reconocimiento de los derechos se empezó a dar con base en las demandas de identidades de los pueblos y la delimitación del alcance de sus derechos que se han establecido en la constitución, no solo se limitaron a conseguir el respeto por los derechos humanos que tienen, también se organizaron mediante el fortalecimiento de su “identidad etno-política reforzando la conciencia de su opresión; identidad que les ha permitido delinear sus exigencias apelando al marco del Sistema Internacional de Derechos Humanos SIDH.” (Pedraza, 2020; 173)

Para poder lograr ese reconocimiento los pueblos y comunidades debieron tomar las riendas de su destino y eso lo lograrían mediante organizaciones, mediante las

cuales “desarrollaron formas de identidad basadas en su condición étnica y/o su condición de clase”. (Sánchez, 1999; 103)

Durante las décadas de los setenta y ochenta los movimientos indígenas tuvieron dos particularidades, la primera fue el despertar de la conciencia étnica y de clase, la segunda fue la articulación por la lucha de la tierra como una lucha por el respeto a la identidad étnica. (Sánchez, 1999)

Las organizaciones indígenas comenzaron a utilizar su etnicidad como instrumento movilizador y constructor de conciencias, empezando con nombrarse de forma que tuviera afinidad colectiva por ejemplo zapotecas, nahuas o mixtecas, también asumiendo que tienen un pasado en común, al igual que el vincular la cultura con la tierra de forma que su posesión y conservación se entrelazan con sus identidades étnicas, apelando a sus raíces históricas y culturales para defender sus derechos colectivos, por último la asociación en la resistencia y rescate de su cultura con la lucha política. (Sánchez, 1999)

Esta lucha por el reconocimiento de sus derechos se enlaza con la teoría de la acción colectiva y los nuevos movimientos sociales, los cuales como señala Alan Touraine no buscan una inclusión al sistema político, lo que pretenden es el crear una identidad mediante la que puedan actuar obteniendo beneficios para sí mismos. (Pedraza, 2020)

Fue el proceso de definirse lo que creó problemas para poder sentirse representados dentro de los parámetros nacionales, iniciando con el problema del sesgo étnico, el cual producía “una relación de poder entre la cultura hegemónica y las llamadas minorías, pero siempre en términos de menosprecio; las minorías son los otros, lo ajeno.” (Pedraza, 2020; 176)

La autodeterminación comunitaria ha funcionado como constructo de la identidad indígena ya que parte de una "herencia ancestral, tradicional, que era necesario no conquistar, sino conservar y defender frente a las amenazas externas [...] y el "sistema de poder opresivo" nacional” (Sánchez, 1999; 104)

El problema de la adhesión a una cultura nacional era para la corriente etnicista algo demasiado violento, ya que los pueblos tienen el derecho a ser diferentes y eso debe respetarse, pero su mayor fallo fue el ignorar la lucha de clases existente que es también parte del no reconocimiento, para los etnicistas solo era un enfrentamiento entre dos civilizaciones, la ya existente en el territorio y la que llegó a colonizar quienes no entendía cómo coexistir

Sin embargo, esta línea de pensamiento no solucionaba los problemas, porque lo que se entendía con el discurso era la separación de la unidad nacional, lo cual alejaron a las personas no indígenas de la lucha y con ello se aislaba más a la población indígena. Por ello la politización de las identidades se vieron más radicales y dieron el paso a la conformación de grupos que llevarán las demandas ante las autoridades con los movimientos indígenas.

El punto clave de los movimientos indígenas ha sido la politización de las identidades étnicas y la construcción de estas a partir del reconocimiento por parte de las autoridades de sus derechos políticos, económicos, culturales y sociales. (Pedraza, 2020)

Esta combinación de las demandas de los movimientos sociales y la apropiación de las categorías de herramientas jurídicas contenidas en el SIDH, facilitan la creación de un sujeto político, ya establecido como sujetos políticos pueden decidir si se define como indígena, para de esta manera poder posicionar sus demandas en las instituciones insertadas en la estructura de reconocimiento de sus derechos, es por ello que “los movimientos etno-políticos, en la lucha por sus derechos humanos, han mutado en la categoría político-jurídica de pueblos indígenas.” (Pedraza, 2020; 180

1.2.1 La población indígena

No existe una sola definición de pueblos indígenas, puede ocuparse una como la oficial ya que aparece en todos los textos y páginas oficiales del gobierno mexicano que es la definición que estableció la OIT en 1989 con el convenio 169, sin embargo, existen otras que también tienen puntos de vista diferentes pero válidos.

Estas definiciones dejan en claro que no se puede englobar en una sola definición a todos los grupos y comunidades que existieron antes de la llegada de los colonizadores al continente americano, ya que el término indígena o indio tiene una connotación de separar lo que ya se estableció de lo extraño o desigual.

Tabla 4. Definiciones de población indígena

Autores	Organización Internacional del Trabajo	Segundo Congreso Indigenista	Antonio Warman
Definición	Considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.	El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños.	Establece una categoría social informal de contenidos confusos, delimitada con fronteras inciertas y variables, que divide y segrega, que opera y tiene consecuencias graves [...] jurídicamente preciso en la época colonial, se extendió y se volvió difuso en el siglo XIX bajo el influjo del pensamiento racista y evolucionista. Se aplicó a grupos que no conservaban lenguas y tradicionales indígenas y que probablemente eran mestizos pobres y rurales.

Fuente: Elaboración propia a partir de Zolla y Zolla (2004) y la OIT (1989)

Estas definiciones dejan en claro que no se puede englobar en una sola definición a todos los grupos y comunidades que existieron antes de la llegada de los colonizadores al continente americano, ya que el término indígena o indio tiene una connotación de separar lo que ya se estableció de lo extraño o desigual.

Se definió a la población indígena durante muchos años mediante las necesidades de las políticas públicas, para los años setenta cambió la diferenciación de la población a términos que fueran útiles para la administración pública, enfocándose en la marginalidad y pobreza de los sujetos, a partir de esta delimitación los programas sociales se enfocaron en localidades con altos índices de marginación, sin importar el reconocimiento como población indígena o no. (Stavenhagen, 2010)

Además de la influencia y necesidades de las políticas públicas, existió una influencia por parte de la Teología de la Liberación para que las y los habitantes de comunidades y pueblos se pudieran organizar y apropiarse de un término que les definiera en comunidad y pudieran así alcanzar la tan deseada autonomía. Para la década de los ochenta hizo presencia el EZLN mediante la concientización colectiva, con la firma de los acuerdos de San Andrés Larráinzar a inicios de 1996, se hacía más fuerte la idea de la autonomía, idea que fue creciendo con la ayuda de las organizaciones indígenas regionales y nacionales; la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI), el Congreso Nacional Indígena, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), la Coalición de Campesinos y Estudiantes del Istmo (Cocei) y los Servicios del Pueblo Mixe (Ser). En el estado de Oaxaca empezaban las pugnas por la autonomía. (Stavenhagen, 2010)

Pronto se desprendieron dos ramas de autonomía, la regional y la comunitaria, la propuesta que se hacía desde la autonomía regional proponía la creación de Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) que crearían un nivel en el gobierno regional, justo en medio de los estados soberanos y los municipios libres, esta propuesta fue discutida en mesas y congresos y para la negociación de los acuerdos de San Andrés fue puesta sobre la mesa. El gobierno descartó la propuesta por miedo a la división y pérdida de estabilidad en el país. (Stavenhagen, 2010)

Las propuestas de autonomía presentadas sirvieron para que los gobiernos accionaran de manera que les permitieran cierta autonomía que muchas veces se limita a que resuelvan sus problemáticas en tribunales estatales y no municipales, con la búsqueda de la autonomía y de la autodeterminación se tiene más claro que

no existe una única definición aceptada de pueblos indígenas que exprese la diversidad de sus pueblos. La autoidentificación como indígena o tribal se considera usualmente como el criterio fundamental para determinar si los grupos tienen o no este carácter, a veces en combinación con otras variables, como el “lenguaje hablado” y “la ubicación o concentración geográfica.” (PNUD,2001)

1.2.2 La población originaria

Como parte de la necesidad de englobar a toda la población que ya residía en América en un solo término para poderse referir sin sentir que excluyen a alguien, se empezó a hablar de pueblos o poblaciones originarias, sin embargo, es muy difícil establecer una manera en la cual referirse a la totalidad de población que no se identifica como mestiza, buscando maneras de como poder nombrarles se piensa en la temporalidad que tiene las personas habitando la zona.

Sin embargo, no es el único factor para considerar si se piensa que puede englobarse a los 68 pueblos que habitan en todo el territorio denominado México, si no se quiere dejar a nadie fuera y sin representación debe buscarse la manera para que con toda las diferencias pueda existir convivencia, para lograr esto se ha recurrido al interculturalismo, multiculturalismo y pluriculturalismo, tenido en cuenta sus limitaciones.

La acepción generalizada de interculturalismo designa la interrelación entre culturas. Multi y pluriculturalismo sólo denotan yuxtaposición o presencia de varias culturas en una sociedad. Interculturalismo es enriquecimiento mutuo entre culturas lo que significa adquirir conocimiento, comprensión y respeto por las diversas culturas, mientras que la multiculturalidad se refiere, entre otras cosas, a programas que implican a dos o más grupos étnicos, la perspectiva intercultural constituye un principio general para la formación de

todo ciudadano en las sociedades actuales, no está dirigida a ciertos grupos aislados, es para todos en reciprocidad de perspectivas, incluso para los no indígenas. (Pérez y Rivera, 2011; 15)

Es cierto que la interculturalidad conlleva al respeto no hay que olvidar que el reconocimiento de los pueblos no se ha dado por los prejuicios y estereotipos que rodean a las poblaciones, los cuales los han apartado, desde la colonización hasta la actualidad.

Con los cambios que han existido en la constitución, la creación de organismos y la firma de tratados entre otras acciones, se ha tratado de contrarrestar esa diferenciación implementando un modelo de interculturalidad, aunque las políticas públicas que se habían manejado desde el final de la revolución recaían en la sectorialidad y la promoción de un idioma oficial, el español, el cual se nombró idioma oficial y en el que se realizan los trámites, se lleva la economía y la educación.

Esta diferenciación que se busca entre indio, indígena, pasando por originario llegando hasta étnico deja ver que aún no hay una disponibilidad total para la interculturalidad, poder romper esa barrera que hace ver a las identidades como algo que rompe en lugar de ver que son algo que es necesario para reconocerse en el otro y poder diferenciarse al mismo tiempo, debería ser el siguiente paso.

Las características que definen a los pueblos originarios se encuentran depositadas en su identidad étnica, ya que crea una interrelación entre componentes étnicos como los culturales, sistemas de organización, normas, cosmovisión, recursos naturales pautas de conducta, tradiciones, costumbres, lealtad para la comunidad, costumbres e historia. (Pérez y Rivera, 2011)

La diferencia entre culturas indígenas e identidades étnicas es que la primera se legitima en un pasado propio que es distinto a lo establecido, mientras que la segunda pone límites para establecer la comunidad o región, esta colectividad tendrá una relación con el patrimonio cultural común y con esto se “afirma su derecho exclusivo de decisión; un grupo que en conjunto desarrolla una fuerte

solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos compartidos y, finalmente, una conciencia de origen.” (Pérez y Rivera, 2011; 28) Por lo tanto, el apego que se tiene con el territorio es vasto, haciendo que la comunidad en donde se encuentran establecidos adquiere dimensión y significado.

Pasa lo mismo que con las definiciones de pueblos indígenas hay autores con distintas posiciones sobre lo que son los pueblos originarios sin embargo puede verse que hay mayor similitud en los términos que se utilizan para definirlos, por ejemplo, para Enrique Francisco Antonio

cuando nos referimos a los pueblos originarios hablamos de una cultura de pertenencia. Como tal, tiene una historicidad que la antecede, ha creado sus propios simbolismos y prácticas sociales mediante usos y costumbres, así se constituyen los pueblos que se articulan entre sí a través de su lengua. Resulta indispensable en la transmisión de conocimientos, prácticas y formas de entender el mundo que rodea a los pueblos originarios. A partir de la oralidad se materializa ese mundo objetivado, construido a lo largo del devenir histórico de la humanidad en la cultura indígena. (Fabro, 2019)

Se están dando los primeros pasos hacia lo que podía ser la autonomía de los pueblos, hace falta mucho por delante, pero el pensar en que la interculturalidad puede ser una vía para la convivencia entre todas las identidades que existen en el territorio mexicano y el pensar en la manera de poder reconocerse en a través de los demás mediante la diferenciación serán claves para existencia en comunidad.

1.3 Políticas indigenistas. Acciones federales y estatales en los Valles Centrales

1.3.1 Antecedentes históricos de las políticas indigenistas

Las políticas indigenistas se pueden entender como las que son creadas para los pueblos indígenas (Val, 2000), aunque la definición más adecuada puede ser la que surgió en el congreso de Pátzcuaro 1940, “el conjunto de desiderata, de normas y de medidas que deban aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América” (Val,2000;246)

Con una visión más crítica para Favre (1998) puede entenderse como una posición que tienen los no indígenas ante los indígenas en América Latina, existen tres periodos de desarrollo del indigenismo en México, para la delimitación temporal de este apartado se hablará desde el indigenismo institucionalizado que tiene su auge tras el congreso de Pátzcuaro en 1940, la creación del Instituto Nacional Indigenista INI en México en 1948, pasando por la crisis del indigenismo institucionalizado, para llegar a lo que se conoce como neoindigenismo. (Korsbaek, y Sámano-Rentería, 2007)

La política indigenista que se maneja a partir de la creación del INI tomó como base la aculturación, en el México Post revolucionario lo que se buscaba era que actuara como una política de asimilación e integración que tenía ciertos tintes colonialistas, esta política se centraba en la alfabetización y aculturación, medidas que fueran pilares para poder seguir desarrollando las demás políticas. (Korsbaek, y Sámano-Rentería, 2007)

La educación como pilar del nacionalismo demostró cómo podía usarse la enseñanza como medio de adoctrinamiento, mediante el cual los gobiernos post revolucionarios pretendían unificar a la población, con Sáenz a la cabeza del proyecto en la SEP.

El gobierno de Lázaro Cárdenas entra en el periodo del indigenismo institucionalizado y con él entran las campañas de alfabetización de la mano de promotores nacionales y extranjeros que no solo buscaban nacionalizar a las comunidades indígenas, sino que pretendían evangelizarles, como era el caso de los promotores del Instituto Lingüista de Verano, un instituto privado proveniente de Estados Unidos. (Stavenhagen, 2010)

El Primer congreso Indigenista Interamericano de 1940 promovió la política indigenista como política intercontinental, a raíz del congreso celebrado en México también se asentó el Instituto Indigenista Interamericano encabezado por el Antropólogo Manuel Gamio, más tarde en 1948 se crea el Instituto Nacional Indigenista quedando bajo el mando de Alfonso Caso, para Caso el indigenismo era

una política pública, la cual consistía en una decisión gubernamental, expresada por convenios internacionales, de actos legislativos y administrativos que tienen por objeto la integración de comunidades indígenas a la vida económica, social y política de la nación. " En pocas palabras es una "aculturación planificada por el gobierno mexicano para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales que se consideran de valor positivo para sustituir los elementos culturales que se consideran negativos en las propias comunidades indígenas. (Stavenhagen, 2010; 32)

Gonzalo Aguirre Beltrán el mayor exponente teórico del indigenismo mexicano, profesaba que "la finalidad última del indigenismo era la formación de una nación a partir de la pluralidad de grupos étnicos establecidos en el territorio, que constituye la base material del Estado, y el indigenista tenía puesto su interés en la nación como una globalidad, y no en el indio como una particularidad." (Beltrán, 1976; Citado en Stavenhagen, 2010)

Los años decisivos de la crisis del indigenismo fueron la década de los sesenta entre las muertes de Manuel Gamio 1960 y Alfonso Caso 1970, para el estudio de este Stavenhagen designo tres tipos de enfoques al indigenismo, el enfoque culturalista, clasista y el de etnia y clase. (Korsbaek, y Sámano-Rentería, 2007)

Al inicio de los setenta con el mandato de Luis Echeverría (1970-1976) se diseñó una nueva política indigenista caracterizada por el reforzamiento y ampliación de la acción indigenista por medio del presupuesto al INI y la creación de 58 nuevos Centros Coordinadores Indigenistas, y las maniobras para organizar en una estructura corporativa de los indígenas, mediante la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y los Consejos Supremos de cada una de las 56 etnias reconocidas. Con la creación de estos CNP las críticas sobre la corporativización y mediatización de las luchas comenzaron a surgir, el presupuesto asignado a las comunidades era mediado por fideicomisos y programas especiales por parte del INI reafirmando su carácter tutelar. (Sánchez, 1999)

Dentro de los años de gobierno de Luis Echeverría se promovió la creación del Movimiento Indígena en 1973, y el Primer Congreso Indígena de Chiapas en 1974,

de 1971 a 1975 se realizaron 56 congresos regionales indígenas, patrocinados por el Estado con apoyo del INI, la SEP, la SRA y la CNC. (Sánchez, 1999)

Como parte del CNPI surgió la Carta de Pátzcuaro en 1975, esta carta reflejaba la situación indígena en el país. En un principio estos Consejos Supremos y CNPI lograron ser un espacio de participación política en donde podían expresar sus demandas, la realidad fue que en el campo de la acción se quedó muy limitada debido a la dependencia hacia el Estado. (Sánchez, 1999)

En el siguiente gobierno que estuvo a cargo de José López Portillo, se definió a la problemática indígena como una cuestión de marginalidad y diferenciación cultural, para el tratamiento de estos problemas surgió el programa de Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados COPLAMAR en 1977, en lo que más se enfocó fue en procurar la modernización de las zonas marginadas indígenas, también se implementó un modelo educativo bilingüe-bicultural, que proponía contribuir a la concientización de los grupos étnicos sobre las causas de su marginalidad. (Sánchez, 1999)

Se tomó el discurso del "indigenismo participativo" como consecuencia de la participación política que pedían las comunidades sobre todo en la elaboración de las políticas estatales, al igual que en el gobierno de Luis Echeverría solo se quedó en el discurso pues en la práctica las decisiones se tomaban de manera unilateral. Como parte de ese "indigenismo participativo" la SEP y el INI otorgaron puestos en la burocracia a maestros e intelectuales indígenas, algunos formaban parte de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A.C. (ANPIBAC) (Sánchez, 1999)

Las organizaciones independientes sufrieron un fuerte golpe ya que sus reclamos eran demeritados por el gobierno, que se enfocaba más en las demandas de tipo cultural y educativo, centrándose en la ayuda a maestros y profesionistas indígenas que era lo que le daba una mejor cara a los "avances" que tenía el gobierno. El CNPI trató de democratizar su estructura y zafarse del control oficial, manifestándose en contra de la Ley de Fomento Agropecuario y el Sistema

Alimentario Mexicano, confrontando al INI por la suspensión de subsidios y la nula participación indígena en la elaboración y ejecución de programas, sin embargo en 1981 el CNPI fue sometido al imponérsele un coordinador que se doblegaba al gobierno, con esta acción el CNPI se ingresó al CNC y al PRI, de esta manera se convirtieron al ANPIBAC y al CNPI en instrumentos de legitimación política del Estado que neutralizó las demandas indígenas y campesinas (Sánchez, 1999)

Durante el mandato de López Portillo los programas de apoyo a indígenas se vieron duramente criticados, tachándolos de querer formar "caciques ilustrados que se manejaran con facilidad por el indigenismo oficial." (Sánchez, 1999; 116) críticas que fueron muy acertadas, sobre todo para el Programa de Formación de Etnolingüistas, que tenía como objetivo el formar personal especializado con las personas de las comunidades y pueblos étnicos, para que se promoviera el desarrollo lingüístico y étnico de las comunidades y pueblos. (Sánchez, 1999)

La mayoría de los recursos se dirigieron al estado de Oaxaca con la finalidad de separar la lucha de las comunidades étnicas de los sectores obreros, estudiantiles y campesinos. (Sánchez, 1999)

Los presidentes que siguieron tomaron la misma línea de las políticas indigenistas, iniciando la agonía del indigenismo, el gobierno de Miguel de la Madrid solo realizó un cambio y fue el de finalizar los programas sexenales de apoyos a campesinos. Carlos Salinas de Gortari, suprimió el reparto agrario para abrir las puertas a las inversiones extranjeras, mediante la reforma del artículo 27 constitucional, sólo dándole prioridad a las demandas de los pueblos y comunidades étnicas de carácter cultural reformando el artículo 4. (Sánchez, 1999)

El 7 de abril de 1989 se creó la "Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas" siendo conformada por intelectuales no indígenas que favorecían a las políticas neoindigenistas. Esta comisión realizó la propuesta que reformó la constitución en 1992 en el primer párrafo del artículo 4°. Aunado a esta reforma se creó el Programa Nacional de Solidaridad PRONASOL que tenía como población objetivo a personas de bajos recursos o en extrema pobreza, no logrando su

cometido e incrementando la pobreza de las zonas que pretendía apoyar. (Sánchez, 1999)

Las cosas no mejoraron con el gobierno “del cambio” del 2000, con el ascenso de grupos de extrema derecha, que tenían bases fundamentalistas religiosas con personajes “con relaciones con organizaciones como Opus Dei, Legionarios de Cristo, El Yunque, etc.” (Korsbaek, y Sámano-Rentería, 2007; 212) El tema indigenista estaba dado el último paso para establecerse como neoindigenismo.

El punto clave a observar la finalización del indigenismo institucionalizado es el cierre del Instituto Nacional Indigenista en el 2003, con la creación la de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, cambiaron el nombre y se finalizó la etapa institucional pero no se solucionó problemática alguna.

La visión que propone el antropólogo Darcy Ribeiro sobre el neoindigenismo resulta de un análisis de las estructuras de poder y qué fuerzas son las que se encargan de proscribir las, no solo a través de un estudio academicista desinteresado, más bien como “una investigación intencionalizada que busca determinar la composición y naturaleza de las clases dominantes, su clase de convivencia en la perpetuación del subdesarrollo, así como su capacidad de autotransformación para el ejercicio de una función autonomista y renovadora.” (Korsbaek, y Sámano-Rentería, 2007;213)

Este análisis lleva a la conclusión que el neoindigenismo mexicano será la nueva relación que tiene el indígena con el Estado, de tal modo que es imposible no reconocerle. Sin olvidar que este neoindigenismo se asienta sobre lo que dejó el indigenismo institucionalizado, es decir de sus fallas y aciertos, sobre todo con una mentalidad de asistencialismo que recae en un paternalismo que no deja que exista una participación colectiva, siguiendo los consejos emitidos por los organismos internacionales como lo son el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

1.3.2 Acciones federales y Estatales en los Valles Centrales

El 19 de junio de 1998 fue publicada la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, la cual consiste en 61 artículos que

se dividen en 8 capítulos, dentro de los cuales se habla sobre autonomía, reconocimiento de sus derechos y de la relación de las comunidades y pueblos indígenas con el medio ambiente que les rodea. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

La iniciativa mediante la cual se creó esta Ley fue promulgada por el entonces gobernador del estado Lic. Diodoro Carrasco Altamirano, ya se habían hecho con anterioridad cambios en las legislaturas del estado, en 1995 se aprobó la reforma al colegio de Instituciones Políticas y Procedimientos electorales de Oaxaca, en el cual se reconocieron los procedimientos tradicionales mediante los cuales las comunidades elegían a sus autoridades. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

En el primer capítulo se encuentran las disposiciones generales, en donde se describe cual será el carácter, ámbito espacial y material de la ley, cual es la definición y caracterización que se ocupara para pueblos indígenas, los conceptos y fundamentos de la iniciativa de ley, desde los dos tipos de sujetos de los derechos sociales reconocidos, pasando por la definición jurisdiccional que se ocupara en delante de autonomía, los derechos sociales e individuales de los que gozaran los pueblos y comunidades, hasta llegar a los sistemas normativos internos. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

Dentro del capítulo segundo se establecen el derecho social a determinar libremente su propia existencia, las obligaciones de las autoridades de los distintos niveles y al reconocimiento y respeto de su identidad. En el capítulo tercero se establecen cuáles serán los límites aplicables a la autonomía, centrándose en la autonomía municipal. El capítulo cuarto se refiere a las condiciones de vida en paz, seguridad y libertad que tendrán las comunidades y pueblos indígenas, para que se puedan salvaguardar su patrimonio cultural e intelectual. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

Dentro del capítulo quinto se encontrarán los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades, resaltando al tequio como forma de la vida social indígena; el capítulo sexto está orientado a la promoción del reconocimiento, el respeto y la

participación, de las mujeres indígenas, estableciendo las obligaciones que tiene el Estado en materia. El contenido del capítulo séptimo va sobre la conservación del ambiente y protección de los recursos naturales que se encuentran dentro de los territorios de las comunidades y pueblos indígenas, teniendo como innovación el derecho a exigir una reparación de daños ecológicos, por último, el capítulo octavo dictamina la obligación que tendrá el Estado para evitar y combatir la desigualdad, así como el apoyo a programas y proyectos que se formulen en las comunidades y pueblos indígenas. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

Para 1997 se reformó la constitución del Estado, cambiando los artículos 25, 29 y 98, esto con la finalidad de establecer el respeto a los derechos electorales de las comunidades, en ese mismo año en el mes de septiembre se realizaron cambios en el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca, teniendo como meta una mejora en la “funcionalidad y claridad al ordenamiento del proceso electoral por usos y costumbres” (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998; 5)

El primer registro que se tiene en el estado de un documento en el que se estipule la presencia de los pueblos indígenas que anteceden a la creación de la entidad se remonta a 1824, siendo este la Ley Orgánica del estado de Oaxaca; en 1895 se reconocieron en la Constitución las repúblicas de indígenas que ya habían sido reconocidas con anterioridad por la corona española, este reconocimiento se realizó con la intención de convertirla en un corto tiempo en ayuntamientos pero lo que logró fue que se multiplicaran. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

Fue en 1848 bajo el mandato de Benito Juárez quien proclamó que al “establecerse la Federación “los pueblos no solo han recobrado sus ayuntamientos y repúblicas, sino el derecho de elegirlos conforme a sus antiguas costumbres, quedando así organizada la administración que lejos de obstruir, expedita la marcha de la administración general del Estado.”” (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998; 6)

Los gobiernos que sucedieron a la revolución se comprometieron en respetar las formas de organización y prácticas de la comunidades y pueblos indígenas del estado, así en 1969 se creó el Instituto de Investigación e Integración Social del

Estado de Oaxaca, que tenía como objetivo el formar a maestros y promotores bilingües, investigar sobre la variedad de costumbres, tradiciones e idiomas de los pueblos que habitan el territorio oaxaqueño.

En las siguientes décadas fueron creándose leyes y reformas en materia indígenas, en 1986 fue emitida la Ley que creó a la Procuraduría para la Defensa Indígena, años más tarde en 1990 se presenta una reforma a la constitución del estado, en donde se reconoce que la composición étnica del estado es plural. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

Conforme se adoptaban nuevas leyes, se hacían reformas y se ratificaban tratados internacionales, el tema indígena empezaba a tomar fuerza en los foros de discusión, los años noventa estuvieron llenos de cambios, fue el 5 de septiembre de 1990 que se ratificó en el Senado de la República el convenio 169 Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo OIT, para 1992 se reforma el artículo 4º constitucional, agregando un primer párrafo en donde se reconoce la composición étnica pluricultural del país, sustentándose en sus pueblos indígenas. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

El Congreso de la Unión en conjunto con el Gobierno Federal 1996 realizan la consulta Nacional Sobre Derechos y Participación Indígena en Oaxaca, teniendo como resultado el 18 de febrero de ese mismo año un Coloquio Sobre Pueblos Indígenas. (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998)

Estas reformas y creaciones de leyes fueron una base necesaria para el desarrollo de la historia oaxaqueña siendo que la “propiedad social de la tierra abarca en Oaxaca cuatro quintas partes de la superficie total del estado y tenemos la cuarta parte de la tierra comunal, lo municipios y los pueblos indígenas del país.” (Gobierno del Estado de Oaxaca,1998; 6)

De la misma manera en 2019 la Reforma al artículo 43 de la Ley Orgánica del Estado de Oaxaca le otorga a la Secretaria de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes SEPIA facultades para diseñar impulsar y evaluar políticas

públicas, planes y programas en materia indígena, además de participar en la formulación, aplicación y evaluación de programas y planes desde la coordinación de las instancias que competan a las Dependencias y Entidades Administrativas estatales, entre otras acciones. (Ley Orgánica del Estado de Oaxaca)

Los cambios obtenidos en los documentos legislativos demuestran los esfuerzos del gobierno local y federal por priorizar el tema indígena, si bien en cierta medida se escuchaban las necesidades las comunidades, un gran porcentaje de las leyes fueron producto de convenios discutidos en las Naciones Unidas, como en 1966 que se da el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos la ONU.

El convenio lo ratificó el estado mexicano en 1981, en el cual se comprometía a respetar y garantizar que todos los individuos que habiten dentro del territorio los derechos que se reconocieron dentro del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos sin distinción alguna, además de adoptar las medidas oportunas que sus procedimientos y disposiciones constitucionales le permita así como no se les negará a las comunidades minoritarias que ejerzan sus derechos ni que se expresen en su propio idioma o lengua. (Comisión interamericana de Derechos Humanos, 2001)

Fueron varios los tratados que mencionaban el respeto a los derechos humanos de los grupos minoritarios que México ratificó, iniciando con la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, pasando por la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial de 1965 que entró en vigor en México a partir del 2002, para 1981 la nación mexicana ratificaba la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en 1989 se redacta el Convenio 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Organización Internacional del Trabajo que México ratifica dos años después en 1991, la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas de 1990 y para 1994 se da el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas que se terminó de fundamentar y aprobar en el 2007, siendo México uno de los países que votaría a favor de la creación de esta declaración. (Comisión Interamericana de Derechos Humanos,2001)

El énfasis que se pone en el convenio 169 de la OIT es debido a que dentro de este se reconoce la libre determinación de los pueblos, es decir que lleguen a tener su autonomía como pueblos y que del artículo 2° se toma la definición de pueblos indígenas que es la que se encuentra en los textos oficiales del gobierno mexicano.

Para 2001 se dio una situación dentro de una reunión en la Organización Internacional de Trabajo ya que se

questionó las supuestas evidencias del Estado respecto a sus políticas para pueblos indígenas y concluyó con una serie de sugerencias que han quedado en el olvido. Posteriormente se han emitido diversas recomendaciones en espacios de derechos humanos de la ONU, que dan cuenta de que el Estado mexicano ha sido derrotado en su esfuerzo por negar el incumplimiento a los Acuerdos de San Andrés. (Gómez, 2016; 58)

Las medidas que se implementaron luego de las recomendaciones hechas por los organismos internacionales fueron funcionales para los institutos y comisiones que atienden los asuntos indígenas en México, desde 1948 que el presidente Miguel Alemán crea el Instituto Nacional Indigenista con el fin de estudiar y presentar medidas ante el poder ejecutivo que se requieran en los núcleos indígenas. Para 2003 el mandatario Vicente Fox expide la ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI abrogando la ley de creación del Instituto Nacional Indigenista, la Comisión tenía como objetivo el “orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas” (DOF, 2003)

La última transformación que tuvo la CDI fue en el 2018 cuando se dio el cambio de gobierno, pasando a ser el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas INPI, abrogando la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, desde su creación el INPI tiene como objetivo “definir, normar, diseñar, establecer, ejecutar, orientar, coordinar, promover, dar seguimiento y evaluar las políticas, programas, proyectos, estrategias y acciones públicas, para garantizar el

ejercicio y la implementación de los derechos de los pueblos indígenas y afroamericano” (DOF, 2018)

Con todos esos cambios y ratificaciones el Gobierno del estado de Oaxaca y el Gobierno Federal en turno han esbozado planes y programas con objetivos dirigidos a la resolución de las problemáticas indígenas, de los cuatro que se esbozaron en el Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024 no se encontraron acciones ni objetivos que se pudieran entender como relacionados a las problemáticas de las poblaciones y comunidades indígenas

Tabla 5. Comparación de los Planes Nacionales y Estatales

Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024	Programa Nacional de los Pueblos indígenas 2018-2024	Plan Estatal de Desarrollo 2016-2022	Plan Estratégico Transversal para la Atención de los Pueblos Indígenas y Afroamericano de Oaxaca 2016-2022
	Impulsar y garantizar el desarrollo y bienestar integral de los Pueblos Indígenas y Afroamericanos como sujetos de derecho público en el marco de una nueva relación con el Estado mexicano	Mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas y afroamericano de Oaxaca, fortaleciendo su inclusión al desarrollo social estatal, a través de la creación de infraestructura social básica que permita optimizar las capacidades de las familias y sus comunidades.	Promover programas y proyectos que impulsen el desarrollo integral de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas, bajo los principios de interculturalidad y sustentabilidad, a través de acciones de coordinación interinstitucional en los tres órdenes de gobierno.

	<p>Apoyar, impulsar y fortalecer las economías y las actividades productivas de las comunidades y regiones indígenas, para lograr la autosuficiencia y soberanía alimentaria, la generación de empleos y la suficiencia de ingresos económicos</p>	<p>Implementar acciones orientadas a la capacitación, desarrollo de proyectos productivos sustentables y la comercialización de los productos generados que vayan acorde con su cultura y valores, para garantizar el desarrollo económico de los pueblos y comunidades indígenas de Oaxaca.</p>	<p>Fomentar en los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas la implementación de un nuevo modelo de desarrollo que garantice la producción sostenible y eleve el valor agregado de productos, así como su comercialización justa, en un marco de coordinación con los diferentes ámbitos de gobierno, autoridades indígenas y organizaciones de la sociedad civil, basados en la soberanía alimentaria y la libre determinación de los pueblos</p>
--	--	--	--

	<p>Adoptar las medidas para preservar, difundir, investigar, documentar, fortalecer y revitalizar las culturas, lenguas valores, saberes, tecnologías y demás expresiones que conforman el patrimonio cultural tangible e intangible y biocultural de los Pueblos Indígenas y Afromexicano para su reconstitución integral y la consolidación de sus instituciones culturales, artísticas y deportivas.</p>	<p>Fortalecer la cultura y lenguas indígenas y afromexicana por medio de políticas y acciones a favor de la identidad cultural y el diálogo intercultural con los diversos actores de la sociedad oaxaqueña.</p>	<p>Promover y difundir las manifestaciones culturales de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, a través de la instrumentación de acciones en materia de educación y comunicación comunitaria intercultural, medicina tradicional y lenguas originarias, privilegiándose el diálogo intercultural para su revitalización y fortalecimiento</p>
--	---	--	--

.	<p>Garantizar la implementación de los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas y Afromexicano en los ámbitos político, jurídico, económico, social y cultural. La libre determinación, autonomía y sistemas normativos; la protección, defensa, conservación y aprovechamiento de las tierras, territorios y recursos naturales.</p>	<p>Garantizar la implementación de la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas y afromexicano del estado en el ámbito correspondiente</p>	<p>Implementar acciones para el cumplimiento y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas y afromexicano, contemplados en la legislación estatal, nacional e internacional; en particular el ejercicio de la libre determinación, tierras, territorios y recursos naturales, sistemas normativos, la participación y representación política y los derechos de la mujer indígena; así como investigar y formular propuestas para la creación y reforma del marco normativo e institucional en materia de derechos.</p>
---	--	--	--

	<p>Implementar acciones para el establecimiento, mantenimiento y ampliación de la infraestructura social y de comunicaciones, conectividad y espacios públicos comunitarios para lograr mejores niveles de bienestar de los Pueblos Indígenas y Afromexicano</p>		
	<p>Promover e impulsar el reconocimiento constitucional y legal de los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas y Afromexicano, en especial el de sujetos de derecho público</p>		
	<p>Definir, evaluar e instrumentar los procesos de desarrollo integral, intercultural y sostenible de los Pueblos Indígenas y Afromexicano</p>		

	<p>Garantizar el reconocimiento, respeto y ejercicio de los derechos de las Mujeres Indígenas y Afromexicanas en el contexto de sus pueblos y comunidades</p>		
	<p>Salvaguardar los derechos de la niñez, juventud, migrantes, desplazados, personas mayores, personas con discapacidad, personas con diversas identidades de género y preferencias sexuales, así como cualquier otro sector en situación de vulnerabilidad o víctima de la violencia y discriminación, pertenecientes a los Pueblos Indígenas y Afromexicano</p>		
	<p>Promover e instrumentar el derecho a la participación y representación, así como la consulta y consentimiento libre, previo e informado, mediante procedimientos apropiados y a través de sus instituciones representativas</p>		

Fuente: Elaboración propia con base en datos del Gobierno del estado de Oaxaca. (2016) y el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2018).

Los primeros cuatro objetivos presentados en la tabla anterior tienen una gran semejanza entre sí a pesar de que fueron diseñados con dos años de diferencia, se puede apreciar que el programa ofrece objetivos que se relacionan con los derechos sexuales, mientras que en los planes estatales hace falta reforzar ese punto.

La comparación que se tiene de todos los objetivos nos deja ver que al menos en lo escrito tanto el gobierno local como el gobierno federal buscan la libre determinación de los pueblos, pero a diferencia de los planes locales el Programa Nacional plantea la necesidad de la autonomía de los pueblos.

La comparación hecha anteriormente se complementa con el cuadro que se encuentra en el Plan Estratégico Transversal, donde se comparan los 17 Objetivos del Desarrollo Sostenible de la Agenda 2030 con los objetivos que tiene el plan.

Tabla 6. Comparación entre el Plan Estratégico Transversal y los ODS

Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible de la ONU	Plan Estratégico Transversal
<p>Objetivo 1.</p> <p>Fin de la pobreza. Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.</p>	<p>Objetivo 1.</p> <p>Promover programas y proyectos que impulsen el desarrollo integral de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, bajo los principios de interculturalidad y sustentabilidad, a través de acciones de coordinación interinstitucional en los tres órdenes de Gobierno.</p>

<p>Objetivo 2.</p> <p>Poner fin al hambre. Lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible.</p>	<p>Objetivo 2.</p> <p>Fomentar en los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas la implementación de un nuevo modelo de desarrollo que garantice la producción sostenible y eleve el valor agregado de sus productos, así como su comercialización justa, en un marco de coordinación con los diferentes ámbitos de gobierno, autoridades indígenas y organizaciones de la sociedad civil; basados en los principios de la soberanía alimentaria y la libre determinación.</p>
<p>Objetivo 5.</p> <p>Lograr la igualdad de género y empoderar a todas las mujeres y niñas.</p>	<p>Objetivo 4.</p> <p>Implementar acciones para el cumplimiento y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas y afro-mexicano, contemplados en la legislación estatal, nacional e internacional; en particular la libre determinación, tierras, territorios y recursos naturales, sistemas normativos, la participación y representación política y los derechos de la mujer indígena; así como investigar y formular propuestas para la creación y reforma del marco normativo e institucional en materia de derechos.</p>
<p>Objetivo 10.</p> <p>Reducir la desigualdad en y entre los países.</p>	<p>Objetivo 1.</p> <p>Promover programas y proyectos que impulsen el desarrollo integral de los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas, bajo los principios de interculturalidad y sustentabilidad, a través de acciones de coordinación interinstitucional en los tres órdenes de Gobierno.</p>

<p>Objetivo 12.</p> <p>Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles.</p>	<p>Objetivo 2.</p> <p>Fomentar en los pueblos y comunidades indígenas y afro mexicanas la implementación de un nuevo modelo de desarrollo que garantice la producción sostenible y eleve el valor agregado de sus productos, así como su comercialización justa, en un marco de coordinación con los diferentes ámbitos de gobierno, autoridades indígenas y organizaciones de la sociedad civil; basados en los principios de la soberanía alimentaria y la libre determinación de los pueblos.</p>
--	--

Fuente: Gobierno del Estado de Oaxaca. (2016).

Dejando ver que hay organismos que puedan responder a las demandas que tienen los pueblos y comunidades, lo que falta es el desarrollo de programas e investigaciones donde se exprese cuáles son los ideales de autonomía que persiguen estos pueblos, sus derechos deben ser respetados al igual que sus identidades y parte de ese respeto que merecen es el de autodeterminarse y tener autonomía sobre sus territorios.

Un pilar fundamental de la identidad de los pueblos y comunidades originarios es su cultura y expresiones culturales, partiendo del supuesto que lo que los pueblos tienen es cultura, ya que el término se ha polarizado para elevar lo que es cultura legítima que sirve a las necesidades del dominante, y lo que bien puede ser cultura popular o folklore.

Esta división hace que se evalúen a las expresiones culturales según su lugar de origen, cuales pueden disfrutarse desde el estrato más alto en la división de clases sociales y cuales en el más bajo, tomado en cuenta el lugar en donde se expone el acto cultural, ya sea en un teatro, auditorio, museo, galería de arte o en la calle.

Denominar a cierto tipo de cultura como folklore o arte popular no solo demerita esa expresión también a las personas que la presenta y elaboran, diferenciando se dé la alta cultura aquella por las personas que la realiza, la aprecian y la compran,

siendo estas personas de un estrato social alto las que aceptan que es y que no es valorado.

Todas estas denominaciones y divisiones entre alta cultura y cultura popular se logran por la temporalidad en la que se vive, la modernidad ha jugado un papel de gran importancia al lograr conformar instituciones que permiten clasificar las culturas, conocer cuales tienen una mejor recepción y en qué lugar existe apertura para poder insertar otra manera de vivir en la cotidianidad.

Capítulo 2 La división entre folklore y folklorismo, la modernidad se apodera de la tradición

2.1 El papel de la modernidad en las culturas originarias

La delimitación temporal ha servido para poder estudiar y diferenciar de maneras más eficientes los hechos ocurridos, para efectos de este estudio se tomará como delimitación la etapa conocida como modernidad.

Para poder entender como la modernidad ha tenido influencia sobre los pueblos originarios debe establecerse una base, como tal no existe una definición única y mucho menos una delimitación temporal sobre la modernidad y esto puede verse en los escritos de autores como Giddens, Eisenstadt y García Canclini.

Giddens (1994) entiende a la modernidad como los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales.

García Canclini (1990), proporciona una definición que complementa a la presentada por Giddens en cuanto a que para el autor “la modernidad abarca cuatro movimientos básicos: "un proyecto emancipador, un proyecto expansivo, un proyecto renovador y un proyecto democratizador." (citado en CEPAL, 1993;93) y estos movimientos llegan a convertirse en mundiales.

Para Eisenstadt la modernidad se asemeja a una “civilización particular con características institucionales y culturales distintivas: el último cambio axial en la historia.” (Araujo,2020;233) además de que involucra la “noción de agencia humana que subraya la autonomía y la búsqueda de la reflexividad” (Ibidem)

De esta manera la modernidad es como una mancha que se esparce de forma escalonada por todos los territorios, dando cuenta que a pesar de la temporalidad en la que se vive es distinta la modernidad llega a extenderse hasta lo más recóndito de los territorios.

Las características de la modernidad ayudan a entender la forma en la que se pudo extender hasta las comunidades existentes en el continente americano. Parte importante de las características la modernidad no “es el abrazar lo nuevo por sí mismo, sino la presunción de reflexión general en la que naturalmente, se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la misma reflexión.” (Giddens, 1994;46)

Lo primero es definirla como reflexiva ya que el mundo en donde nos encontramos “es en un mundo totalmente constituido a través del conocimiento aplicado reflexivamente, pero en donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento.” (Giddens, 1994;47)

Las fuentes dominantes de la modernidad separación entre tiempo y espacio, desarrollo del mecanismo de desanclaje y la apropiación reflexiva del conocimiento, que en conjunto ayudan a la explicación de cómo el mundo moderno se asemeja con ir manejando en un carro con la técnica adecuada y a la velocidad más segura.

“La reflexiva apropiación del conocimiento, intrínsecamente estimulante pero también necesariamente inestable, se extiende hasta incorporar enormes lapsos entre tiempo y espacio. Los mecanismos de desanclaje proporcionan los medios para dicha extensión al remover las relaciones sociales de su ubicación en lugares específicos.” (Giddens, 1994,58-59)

Los mecanismos de desanclaje de la vida tradicional son representados por las señales simbólicas y sistemas expertos que implican fiabilidad, las señales simbólicas son “medios de intercambio que pueden ser pasados de unos a otros sin consideración por las características de los individuos o grupos que los manejan en una particular coyuntura.” (Giddens, 1994; 32-33) Mientras que los sistemas

expertos representan “logros técnicos o de experiencia profesional que organiza grandes áreas del entorno material y social en el que vivimos.” (Giddens, 1994; 37)

La implicación de la fiabilidad en los mecanismos de desanclaje de la vida tradicional es necesario, tomando en cuenta que la fiabilidad “es una forma de fe en la que la confianza puesta en resultados probables expresa un compromiso con algo, más que una mera comprensión cognitiva.” (Giddens, 1994; 37)

Empezar a confiar más en las instituciones, en las experiencias comprobadas de los sistemas, más que en el individuo, por lo cual la fe “no es tanto en ellos, aunque tengo que confiar en su competencia, sino en la autenticidad del conocimiento experto que han aplicado” (Giddens, 1994;37)

Giddens (1994) describe la forma en la que el conocimiento aplicado reflexivamente a la actividad social es filtrado a través de cuatro factores:

1. Poder diferencial algunas personas o grupos están más prontamente capacitados que otros para la apropiación de conocimiento especializado.
2. Papel que desempeñan los valores, los valores y el conocimiento van entrelazados en una malla de influencias mutuas.
3. El impacto de las consecuencias involuntarias, el conocimiento sobre la vida social trasciende las intenciones de aquellos que lo aplican en pos de fines transformadores.
4. La circulación del conocimiento social en la doble hermenéutica, el conocimiento aplicado reflexivamente a las condiciones de reproducción del sistema, altera intrínsecamente las circunstancias a las que originalmente se referían.

“La dificultad deriva del hecho que la modernidad necesita ser analizada, simultáneamente, como época, estructura institucional, experiencia vital y discurso.” (Brunner, 2001; 2)

Para el caso de América Latina el colonialismo y la colonialidad son definidas como la parte “oscura” de la modernidad, mediante la cual forjó su permanencia en los territorios colonizados. En el caso de colonialidad Aníbal Quijano lo observó como

un patrón de poder mediante el cual se da la “naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas que permiten la reproducción de las relaciones de dominación. La colonialidad se refiere a la construcción de diferencias jerárquicas y cargadas de valor y a su perpetuación.” (Araujo,2020;235)

La erradicación de formas de vida tradicionales para poder implantar nuevas fue una de las señales claras de la entrada y perpetuación de la modernidad en los lugares más alejados de los centros urbanos. (Giddens, 1994)

Este proceso de erradicación de antiguos modos de vida dio paso a “una globalización heterogénea que, impulsada por los procesos de transformación estructural operados en las sociedades occidentales, afecta directamente la vida de todos los seres humanos dondequiera que se encuentren.” (Castro-Gómez, 2011;45)

Con el paso de los años y como se describió en el primer capítulo, tras años de lucha se consiguió la creación de una nación mexicana que no tuviera que depender de otras naciones para poder operar con libertad. La búsqueda de una identidad nacional es un proceso que parece reformularse con el paso de los años, la construcción y ascenso del estado nación es resultado de la modernidad.

Tomando en cuenta los mecanismos de la modernidad puede entenderse el papel que juega el Estado Nación al momento de crear y legitimar las instituciones burocráticas que permitan el control del poder administrativo, esta infraestructura burocrática logra movilizar recursos económicos y sociales que en los tiempos premodernos no se contemplaban. (Giddens,1994)

Sin embargo, no puede decirse que la modernidad solo trajo cambios positivos en la vida de las y los habitantes de esta nación, ya que con la venida de la modernidad el sistema capitalista se desato de una manera tan voraz que no solo se quedó en circulo económico, las consecuencias de ese desenfreno desato el poder que poseía los mandos militares, haciendo que la expansión fuera a una velocidad mayor que ya no se podía detener. (Giddens,1994)

El mundo en el que vivimos es espantoso y peligroso. Esto nos ha obligado a algo más que suavizar o matizar la suposición de que el surgimiento de la modernidad nos conduciría a la formación de un mundo más feliz y seguro. (Giddens, 1994; 22)

Esta replicación de legitimidad de las instituciones creadas en el seno del estado nación en conjunto con el capitalismo promovieron la expansión de las instituciones modernas, entendiéndose que no pueden existir estados nación sin capitalismo. Así como los estados nación van de la mano con el capitalismo la modernidad va a construirse desde el centro hacia la periferia y a tratar de unificar el pasado haciendo que la historia este bajo constantes reinterpretaciones. (Giddens, 1994)

Los cambios propuestos en el centro retumban en la más lejano de la periferia, por eso se da un constante flujo de actividades y cambios que construirán el eje de la vida moderna, para Goethe (1999) dentro de la vida moderna al individuo “ningún deleite le satisface, ninguna dicha le llena, y así va sin cesar en pos de formas cambiantes”. (citado en Brunner; 2001; 6)

la modernidad nos viene impuesta desde fuera y, en el proceso de adaptarnos a ella, se generan simulacros y distorsiones. La periferia imita al centro. Le pide prestado un traje histórico que le viene mal y la desfigura. Es una perspectiva emparentada con las teorías de la dependencia y el imperialismo cultural, así como con las corrientes académicas que, en su momento, analizaron la comunicación como un proceso uni-direccional y sus efectos sobre las naciones y las personas como una verdadera jaula simbólica. (Brunner, 2001; 9)

Ver a la modernidad desde el punto de vista de una imposición parece ser la única forma para América Latina, aunque existen visiones en las que esa imposición pasa a ser una apropiación en la cual existe una comunicación directa con los cambios y no son como llegaron a imponerse, que estas formas lleguen a apropiarse no significa que haya una libertad para elegir cuales aplicar y cuáles no, más bien es buscar la forma más laxa para que puedan ser aplicadas, entendiendo que se opera desde la desigualdad. (Brunner, 2001)

Con los ejemplos de apropiación de la modernidad por parte de la periferia viene otra división entre las sociedades modernas y las tradicionales, quedando las sociedades modernas como el pináculo de lo democrático, científico y capitalista o en pocas palabras del desarrollo. (Araujo,2020)

Con la finalidad de que aquellas sociedades tradicionales puedan entrar al mundo del desarrollo es que Taylor (1992) pensaba que “la modernidad constituye un “paquete” universalmente aplicable y que, en todos los casos, sus consecuencias son uniformes, para bien o para mal.” (citado en Brunner, 2001;7)

Sin embargo, esto no sucedió con la modernidad en América Latina, no solo existieron otras formas con las que trataron de acoplarse las formas de vida modernas, el mayor obstáculo con el que se encontró la expansión de la modernidad fue la falta de “antecedentes intelectuales y las instituciones que le dieron origen en Europa. Dicho déficit histórico conduciría a una experiencia de la modernidad como disfraz que encubre y disimula.” (Brunner, 2001;9)

Ese salto que hubo entre escalones hacia el desarrollo moderno fue aprovechado en cierta medida por los pueblos y comunidades originarios para bajar la velocidad con la que cambiaban los modos de vida y producción, no puede decirse que sirvió como freno de la modernidad la falta de antecedentes intelectuales, porque existieron muchos intelectuales que se apropiaron del conocimiento derivado de la modernidad, ese tiempo que se pudo retardar fue perdiendo terreno ante las instituciones que se creaban en el estado nación, no había manera de frenar en seco el avance de la modernidad.

Teniendo un avance indiscutible en la forma de llevar la política del “desarrollo” los estados nacionales crearon instituciones para poder dar “solución” a las problemáticas indígenas que por mucho tiempo fueron víctimas del desarrollo que buscaba su exterminio en lugar de su inclusión, tratando de crear un fe en los sistemas expertos.

El discurso del desarrollo y progreso se siguió repitiendo dentro de las instituciones, para tratar de homogeneizar a las minorías, pero para 1945 empezaron a surgir con

más fuerza los movimientos anti-coloniales principalmente en Asia y África llegando a retumbar en América Latina.

Fue en este punto que “desarrollo” empezó a ser usado como una palabra en clave para la creencia en la posibilidad de que los países del Sur podían “desarrollarse” por sí mismos, como opuesta a estar “en desarrollo” gracias a los países del Norte. La nueva asunción fue que, sí los países del Sur adoptaban las políticas apropiadas, un día, en algún tiempo futuro, serían tecnológicamente modernos y tan ricos como los países del Norte. (Wallerstein, 2004;6)

El periodo de 1945 a 1970 fue el punto más alto en el que convergieron dos movimientos, el desarrollismo y los movimientos anticoloniales, sin embargo, después de 1970 los movimientos empezaron a decaer mientras que la idea de desarrollo seguía creciendo hasta que se convirtió en una globalización. (Wallerstein, 2004)

A pesar de que fueron sucumbiendo los movimientos sociales, los pueblos y comunidades originarias seguían resistiendo desde sus formas de vida tradicionales, en conjunto con la sensación de incomodidad que trajo a ciertos sectores como el académico, político y obrero, todos los cambios de la modernidad en el ámbito del “desarrollo” económico.

los pueblos indígenas muestran su no-ser-ajenos a los modos de reproducción social modernos (mercado, estado, etc.). Del mismo modo, los esfuerzos teóricos y prácticos vinculados al multiculturalismo y a la interculturalidad no son otra cosa que esfuerzos o líneas de desarrollo dentro del horizonte democrático contemporáneo, expresión de una forma más del ecumenismo que marca con mucha fuerza la historia y el modo de ser de la modernidad. (Arenas, 2006)

La forma en la que resistieron los pueblos y comunidades es solo una de las caras de la moneda de la modernidad, la otra cara es representada por el desarrollo que presenta las comunidades y pueblos, una visión en donde se plantea que aunque existen obstáculos que vencer el desarrollo es algo que debe celebrarse,

organismos internacionales y regionales como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL se han interesado en esta visión de modernidad en pueblos indígenas y como han avanzado estos.

Si se centra la discusión en el lado positivo que muestra la modernidad, solo se vería una parte en la que se ayuda a crear tolerancia hacia la diversidad, logra que los movimientos ecologistas se vuelvan de importancia mundial y que exista una difusión de los derechos de los pueblos indígenas. (CEPAL, 1993)

Hablar del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas no es algo que se haya logrado de manera imprevista, para eso fue necesario que se les reconociera como actores sociales, pero no se puede quedar en ese reconocimiento simplemente, aún siguen necesitando de cuatro factores para poder “desarrollarse” por completo: recursos, entorno favorable, alianzas y una estrategia. (CEPAL, 1993)

Su cultura, así como la apropiación del conocimiento que se le llama universal es lo que hace que las comunidades sigan resistiendo “y que tanto el entorno favorable como las alianzas necesarias para ese éxito pueden surgir de la expansión de la modernidad en el mundo.” (CEPAL, 1993;90)

Así como su cultura les ha hecho acreedores de admiración esta misma cultura es la que ha sido marginada por las naciones que se encuentran más “desarrolladas”, dejando en claro que sus prácticas pueden estar dentro del concepto de cultura, pero siempre existirá una distancia entre lo que es alta cultura y lo que es cultura popular o folklor.

Usando el discurso de que todo se encuentra en constante cambio, la CEPAL trata de borrar la diferencia marcada entre las culturas de los dominantes y de los oprimidos, “no hay culturas tradicionales: ninguna cultura en el mundo de hoy es idéntica a lo que era hace una generación, y ni siquiera a lo que era el año pasado.” (CEPAL, 1993;91)

Pero esta pronunciación no hace más que tratar de homogeneizar la cultura, aunque sus intenciones al hacer esto puedan ser las de evitar discriminación por las diferencias lo que provoca es que ese reconocimiento que tanto les ha costado

legitimar se vaya perdiendo, ya que los “pueblos indígenas han vivido una larga historia de conflicto y dominación en que sectores de la sociedad y muchos de los gobiernos nacionales los han agredido frontalmente.” (CEPAL, 1993;94)

El pensamiento que ha plasmado la CEPAL ante el mayor apoyo que existe por parte de la sociedad y los gobiernos a la causa de defender los derechos de los pueblos y comunidades originarias para tener una mejor calidad de vida, es que todo eso es posible gracias a la entrada de la modernidad en América Latina.

A pesar de los logros que la modernidad ha presentado en América Latina, incluso para la CEPAL, aún hay cosas que deben mejorarse ya que “todavía no está muy difundida la tolerancia entre distintas etnias y culturas como base de la competencia pacífica y democrática.” (CEPAL, 1993;98)

Esa falta de tolerancia y empatía es lo que ha llevado a que no se acabe con la violencia hacia los pueblos originarios que inicio desde el siglo XVI con la conquista. Con el advenimiento de esta violencia surgen los movimientos indígenas que como se mencionó con anterioridad tuvieron su auge en 1945, buscaban un cambio de paradigma analítico y de praxis política. (Varese, 1997)

Si bien no se pudo concretar un cambio de paradigma si se pudieron poner en duda la eficacia de las políticas en materias indígenas y con esto abrir la posibilidad de un interlocutor que no fuera el estado nación, pero al no romperse el paradigma se corría el riesgo de que la responsabilidad del interlocutor recayera en organismos internacionales que tenían sus bases establecidas en los proyectos de modernidad. (Varese, 1997)

A pesar de que los esfuerzos por romper con la lógica de la modernidad no fueron tan contundentes, si crearon varias grietas dentro del sistema, en palabras de Falk 1993 “frente al proceso mundial contemporáneo de "globalización desde arriba" los pueblos indios han sabido responder con una "globalización desde abajo"(citado Varese, 1997; 32)

Puede entenderse como una resistencia, pero también como una apropiación de los mecanismos de la modernidad para poder internacionalizar sus lucha, esta

internacionalización fue aprovechada y respaldada por organizaciones no gubernamentales ambientalistas, de derechos humanos y defensoría legal, la sociedad civil, dirigiendo sus acciones hacia los organismos intergubernamentales financieros y técnicos de desarrollo.” (Varese, 1997)

Esta resistencia deja ver que “existe una nueva lucha que gira alrededor de la crisis estructural de la economía-mundo capitalista que nuclea la definición de cuál de los dos posibles caminos tomará el mundo para completar la transición a un nuevo sistema.” (Wallerstein, 2004;13)

Lo que se esperaba con el cambio de paradigma era que con ello viniera un cambio en el sistema, lo esencial era preguntarse cómo sería el sistema sustituto, si volvería a ser “jerárquico y polarizado (es decir, como el sistema actual, o peor) o si, en cambio, será relativamente democrático e igualitario.” (Wallerstein, 2004;13)

Con el cambio del pensamiento a partir del auge y declive de los movimientos sociales, la forma en la que se relacionaban los pueblos y comunidades originarias fueron cambiando en correspondencia con las relaciones del gobierno y sus políticas indigenistas, este cambio es la búsqueda de nuevas relaciones pese a que siguen estando dentro de las relaciones jerárquicas dejadas por la modernidad, fueron estas las que forjaron la corriente del neoindigenismo.

No era un cambio sencillo el estar relacionándose de manera diferente con el gobierno, era también el cambio de la modernidad a la postmodernidad teniendo como puerta de entrada la globalización.

Varese (1997) tenía claras las características que traía consigo la globalización de los pueblos indígenas:

- 1) El crecimiento inaudito, masivo, omnipresente de la comunicación de masas.
- 2) Los pueblos indígenas forman ya parte del creciente movimiento de la sociedad civil mundial que está articulando respuestas "desde abajo" a la globalización impuesta desde arriba.

- 3) Los eventos de las últimas décadas de este siglo han demostrado tanto en Latinoamérica como en otras partes del mundo el fin de la ilusión y ficción nacionalista integracionista.
- 4) El fin del nacionalismo asimilacionista va acompañado de la crisis del nacionalismo de estado y del resurgimiento de los "nacionalismos" locales.
- 5) La proliferación de nacionalismos étnicos y autonomías regionales, aun en sus desafortunadas vertientes más fundamentalistas y dogmáticas, ha creado un ambiente político-cultural que favorece los procesos de redefinición de las identidades étnico-indígenas en términos autónomos y soberanos.

Todos estos cambios dejaron ver que estaba creciendo una hibridación en el campo de la cultura

Al igual que Barbero, García Canclini está convencido de que en la cultura popular es donde mejor se observa el fenómeno de hibridación entre lo tradicional y lo moderno. En América Latina los artesanos, campesinos e indígenas han aprovechado con creces la necesidad del mercado capitalista de incluir bienes tradicionales en su oferta simbólica, cada vez más transnacionalizada. La integración creativa de estos sectores a las demandas del mercado internacional deja sin piso la idea de que la modernización socioeconómica y la mentalidad del consumo destruyen inevitablemente las culturas autóctonas (Castro-Gmez,2011;58)

El sector que más aprovecharía esta hibridación sería el turístico, ya que significaría una ventana de nuevas posibilidades para hacer crecer el ámbito económico, si bien la hibridación habría de darse en la cultura de las comunidades y poblaciones originarias, verían los beneficios tiempos después de su explotación.

2.1.1 El reflejo de la modernidad en el turismo

La relación que existe entre turismo y modernidad se crea a partir de la intersección de capitalismo, medios de comunicación masiva y desarrollo de nuevos medios de transporte, así como la modernidad el turismo tiene varias caras e impactos positivos y negativos.

La forma en la que se “orientan las actividades productivas a la explotación” (Wallerstein, 2004;7) demuestra que además de la temporalidad, la sociedad capitalista moderna hace que el desarrollo de las actividades turísticas se modifique de manera más rápida. En palabras de Bauman (2003) las sociedades cambian debido a la intensificación de la productividad o la competitividad (Citado en Catalano y Tottino;2016;42)

En la modernidad, el tiempo y el espacio se separan y pueden ser analizados como categorías de estrategia y acción independientes. Por ello, cuando la distancia recorrida en una unidad de tiempo pasa a depender de la tecnología y de los medios de transportes, los límites heredados de la velocidad comienzan a transgredirse. (Catalano y Tottino,2016;41)

La Organización Mundial de Turismo, define al turismo como las “actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos al de su entorno habitual, por un período de tiempo consecutivo inferior a un año con fines de ocio, por negocios y otros.” (Sancho,1994;46) Dentro de estas actividades se entra en contacto con las personas de diversas culturas, tanto de las que ya habitan en la zona como las que llegan por un periodo limitado.

El turismo es una actividad que ha promovido la vida social y económica desde sus inicios, potencializándose debido a la constante necesidad de rapidez que tienen los viajeros y turistas de desplazarse de un lugar a otro, siendo posible gracias a la nueva tecnología y medios de transporte. (Catalano y Tottino,2016) Siendo la post-globalización “la nueva forma que asume la modernidad y se refleja en las manifestaciones que presentan las distintas formas de movilidad” (Catalano y Tottino;2016;42)

Las transformaciones ocurridas a lo largo del siglo XX modificaron y ampliaron las formas del viaje, tanto por la creación de nuevos soportes tecnológicos como por la expansión mundial del ocio turístico. Anterior a la Primera Guerra Mundial, el desplazamiento masivo del viaje de placer se realizaba en barco o ferrocarril, pero la popularización del automóvil, como medio de transporte particular y público, facilitó la inclusión de la clase trabajadora al desplazamiento masivo en Europa y Estados Unidos, multiplicando las

trayectorias e incorporando nuevos destinos para el disfrute turístico. (Osorio, 2010; 242)

Después de la década de los cincuenta, empezó a utilizarse el avión como medio de transporte masivo con mayor popularidad para recorrer grandes distancias en menor tiempo. Este avance tecnológico y de movilidad permitió que el ocio se acoplara al viaje turístico. (Osorio, 2010)

El ocio entra en la categoría de turismo debido a la relación que se tiene entre trabajo y descanso, se comprendía al ocio de dos maneras el ocio cualificado y el relacionado al descanso, el primero se relaciona con la educación y el aprendizaje que se tiene dentro del viaje a manera de goce, el segundo se basa más en la reposición de fuerzas para regresar a la actividad productiva. (Catalano y Tottino,2016)

Dentro de la actividad turística las tendencias economistas y cuantitvistas importan más la cantidad de viajes, la contribución económica, los desplazamientos que las transformaciones socioculturales. (Catalano y Tottino,2016)

La visión que se tiene del turismo desde la sociología parte de la idea de que este es un fenómeno que comprende formas conceptuales y empíricas por medio de las cuales las “sociedades distintas se mezclan, se unen y conforman un tejido multicultural en el que convergen diversos usos, costumbres y tradiciones propias de cada población.” (Catalano y Tottino;2016;44)

La mezcla de distintas sociedades, el acelerado ritmo al que crecen los flujos turísticos, la forma en la que son abordados los temas en las agendas políticas de cada país llega a encasillarse en el aspecto económico como otra forma en la que se reproduce el capitalismo actual. (Catalano y Tottino,2016)

“Los flujos turísticos en este sentido dan cuenta de las complejas relaciones de poder, desigualdades y formas de concebir a la nación y al territorio. [...] parte de los hilos conductores que engloban las moviidades, creando un sistema integrado, que puede ser observado desde distintas escalas [...] desde las familias, micro, comunidad, nacional y desde un conjunto de países, o constelación de países unidos por los flujos de personas [...] como son las

personas que viajan por ocio denominados usualmente “turistas” o “pasajeros”
(Catalano y Tottino;2016;46)

Al momento de darse esta mezcla no solo de turistas también entre las mismas comunidades se da paso a una industria que moviliza a millones de personas en la cual el turista se convierte en el objeto de la industria, adentrándolo en las formas de vida y costumbres del lugar en donde se le hospeda, exhibiéndose “la diversidad cultural, histórica y social bajo la forma de clichés estereotipados, utilizando afiches y folletos que reducen la diversidad a contados paisajes y costumbres” (Margulis, 2006:10). (citado en Catalano y Tottino;2016;46)

Por ello depende “del tipo de turista que visita la región, el impacto sociocultural será más o menos intenso, más o menos positivo.” (Sancho,1994;232) haciendo que las “artesanías y las fiestas producto de la historia y la cultura, dotadas de utilidad y portadoras de importantes funciones simbólicas, se vacían de contenido al ser reducidos a meros objetos decorativos o a puro espectáculo.” (Margulis 2006) (citado en Catalano y Tottino;2016;46)

Como se puede observar en la siguiente tabla la actividad y los factores asociados al turismo acarrear consigo impactos positivos y negativos a la región visitada y a su habitantes, esto impactos pueden ser de manera inmediata o en plazos más largos.

Tabla 7. Resumen de los impactos socioculturales del turismo

Factores asociados con el turismo	Impactos positivos	Impactos negativos
El uso de la cultura como atracción turística	Revitalización de las artes tradicionales, festivales y lenguas. Incremento de las culturas tradicionales	Cambio en las actividades tradicionales. Invasión de la privacidad.
Contactos directos entre turistas y residentes	Ruptura de los estereotipos negativos. Aumento de las oportunidades sociales.	Aumento comercialización. Introducción de enfermedades. Efectos demostración.
Cambios en la estructura	Mayores oportunidades	Conflictos y tensión en la comunidad. Pérdida de lenguaje.

Económica y roles sociales	económico-sociales. Disminución de desigualdades sociales.	
Desarrollo de infraestructuras	Aumento de las oportunidades de ocio.	Pérdida de acceso a las actividades de recreo y ocio
Aumento de la población de turistas	Mejora de las condiciones sanitarias, educación, infraestructura pública y mejora de la calidad de vida.	Congestión, multitud, aumento de la criminalidad.
características propias de los turistas y de las diferencias socioculturales existentes con respecto a los residentes		Cambio en los sistemas de valores, creencias religiosas, en las tradiciones y costumbres, en los estilos de vida

Fuente: Elaboración propia a partir de Sancho (1994)

La relación que se da entre el turismo y la población de la comunidad genera impactos en la vida económica, formas de comportamiento de consumo, mejora de los servicios públicos, aumento en la calidad de vida y acelera los cambios sociales. (Sancho,1994;232)

Las diferencias en los impactos de los flujos del turismo dan cuenta de “complejas relaciones de poder, desigualdades y formas de concebir a la nación y al territorio y comprenden parte de los hilos conductores que engloban las movilidades, creando un sistema integrado, que puede ser observado desde distintas escalas.” (Catalano y Tottino;2016;49)

el turismo puede influir directamente en la estructura social de una región o país, ya que el empleo en el sector turístico es una forma para muchos residentes de incrementar su bienestar económico y de tener más oportunidades de movilidad en la escala social (sobre todo en comunidades predominantemente rurales). El turismo ha sido, por lo tanto, responsable de transformaciones profundas en muchas comunidades, siendo la migración rural un exponente claro de este fenómeno. (Sancho,1994; 235)

El turismo trae consigo mejoras en la región y aumento por el interés de la cultura propia como factores de cambios positivos de la comunidad reflejando una mayor aceptación y tolerancia entre la comunidad.

Esta visión de desarrollo económico y cultura hace que los gobiernos pongan atención en la zona que está en crecimiento, dándoles mayor infraestructura y cubriendo las necesidades que no estaban cubiertas, estas decisiones son las que hacen que la comunidad residente empiece a tener cierto resentimiento hacia el turismo, ya que las necesidades básicas llegan a ser un tema de discusión siempre y cuando haya un beneficio económico una vez realizadas las mejoras.

El choque cultural que genera el contacto entre una cultura que llega a apreciarse como dominante (turistas) y la cultura receptora es una muestra de la lucha de poder que se vive entre occidente y la periferia, si se percibe a la cultura dominante como una con mayor nivel de vida empezaran a darse hibridaciones entre las costumbres y tradiciones occidentales y las originarias.

Además de la hibridación cultural, la extrema mercantilización de las tradiciones y cultura locales las despoja de su significado, lo cual fomenta el “proceso de desculturización, que a la vez puede acabar destruyendo los atractivos que en su día iniciaron el flujo de visitantes.” (Sancho,1994)

Mientras los impactos económicos sean positivos, la presencia de turistas en el destino es aceptada por la mayoría de los residentes. Sin embargo, si se sobrepasa ese umbral, empiezan a aparecer signos de descontento por parte de la población local que, si son percibidos por el turista, pueden significar una pérdida de calidad en su experiencia turística, especialmente teniendo en cuenta que las actitudes de acogida por parte de la población residente y la seguridad del turista constituyen aspectos claves de la experiencia turística integral. (Sancho,1994;238)

La idea de que mientras exista turismo existirán mejoras y un mayor nivel en la calidad de vida de la región llega a generar molestias en la comunidad, porque deja en claro que solo si se garantiza un experiencia turística de calidad se tendrán mejoras en la infraestructura, por lo que quedan dos opciones, pensar que su

calidad de vida está sujeta a la cantidad de turismo recibido por lo cual la comunidad se sentiría “motivada para proteger su entorno cultural y natural.” (Sancho,1994;239) y la idea de no seguir siendo presionados por la explotación cultural frente a la mejora en su calidad de vida.

La tensión aumenta cuando a pesar de no haber las condiciones necesarias para una buena calidad de vida empiezan a parecer ghettos de gran lujo en lugares dominados por la pobreza haciendo que los trabajos sean ocupados por extranjeros generando una baja en el salario para quienes trabajan en la región. (Sancho, 1994) Para los países en desarrollo esto el establecimiento de “una nueva forma de colonialismo basado en la dependencia de las divisas extranjeras como vía para el desarrollo económico.” (Sancho,1994;237)

Como parte de las diferencias en la modernidad el centro y la periferia van a encontrarse en continuo desacuerdo y desigualdad, debido a que los

“principales flujos emisores de turismo internacional que provinieron de los países desarrollados tuvieron entonces la libertad para elegir los destinos turísticos preferidos, desplazándose incluso hacia los países subdesarrollados, en donde consumieron productos de riqueza natural y cultural. Justamente, el materialismo crítico ha hecho un especial énfasis en denunciar que la operación económica de la industria turística estableció una forma de neocolonialismo en su relación con las comunidades receptoras de turismo de los países subdesarrollados” (Osorio, 2010; 249-250)

El vivir en el centro y la periferia determina también quienes pueden acceder a pagar viajes y quienes deben trabajar en los destinos turísticos para sobrevivir, las empresas crean paquetes con los que ofertan destinos turísticos de acuerdo con las necesidades del viaje, ocio, descanso, visita familiar o trabajo, crean una “estructura de oferta de servicio para dar atención permanente una demanda de viajeros a cambio de un pago en dinero.” (Osorio, 2010; 244)

La idea de viajar es el “signo más indicativo de las sociedades de consumo.” (Osorio, 2010; 248) Mediante la difusión del entretenimiento difundido en los medios de

comunicación masiva se han dado a conocer destinos, personajes, hechos y lugares históricos que producen estímulos estructurantes para el turismo. (Osorio, 2010)

El nivel de demanda de expresiones culturales indígenas se elevó debido a que un sector vasto y amorfo de la población empezó a consumirlo más, una población con niveles educativos altos, que encuentran la cultura de los pueblos originarios como algo que va más allá de un contexto mercantil, reflejan una “conciencia científica y ética moderna, que ha incorporado nociones (claras o borrosas) de la antropología, la ecología y otras vertientes.” (CEPAL, 1993;94-95)

Esta noción pertenece a un punto de vista de lo que significa la cultura de los destinos turísticos para el turismo, pero no así para las empresas que se dedican a ofertar los paquetes de viajes

es más que dudoso que los empresarios valoren la diversidad cultural como han aprendido a valorar las potencialidades de la biodiversidad, de todas maneras el empresariado se beneficia de la diversidad cultural de tres maneras: por la riqueza creativa que se traduce en la invención de nuevos productos y gustos; por la producción de bienes culturales y materiales que ya forman parte de las culturas existentes, y por la demanda de sus productos especiales por parte de los integrantes de las diversas culturas.” (CEPAL, 1993;94)

La importancia de los centros turísticos desde la visión económica es que generan empleos para las personas habitantes de la zona, llegando a ser empleos de servilismo en la mayoría de las ocasiones, creando separaciones entre quienes trabajan para el sector turístico y quienes llegan a ser vistos como parte del paquete de atracciones de lo extravagante por su forma de vida tradicional.

En la lógica divisoria del centro-periferia moderno, las comunidades también forman parte de ella, ya que no se encuentran aislados del mundo, son en el mundo de manera tal que la modernidad puede llegar hasta sus espacios, haciendo que convivan con en el turismo más cosmopolita, yendo de la mano con agendas políticas que incluyan la muestra de las raíces culturales a modo de un “atractivo diferenciado, y, con ello, fortaleciéndose políticamente inclusive.” (Barretto,2011;2)

La existencia de un mercado del turismo cultural se da debido a la existencia del poder de compra y la demanda efectiva, “si hay una demanda efectiva, monetaria, para las expresiones creativas de alguna cultura o subcultura por parte de sus integrantes y por los aficionados a ella, esa cultura prosperará.” (CEPAL, 1993;94)

La cultura sin duda prosperará, pero no se podrá evitar que haya una hibridación debido al aumento de turismo y mezcla de estilos de vida, incluso de quienes migran de comunidad dentro de la misma zona turística y cuando esa cultura deje de ser lo necesariamente exótica para llamar la atención la empresa turística buscara otro destino estrella dejando a la comunidad sin derrocha económica e inclusive sin el propio apoyo gubernamental.

2.1.2 Modernidad, globalización¹, cultura y tradiciones

La relación que se desarrolla entre tradición y modernidad se da por la búsqueda de distanciamiento con la otredad, dentro del área de las ciencias sociales se ha entendido a la tradición en palabras de Anthony Giddens como una creación de la modernidad. (Girola,2005)

Esta noción de tradición que describe Giddens tiene su origen desde el siglo XIX en donde el término se ocupaba para referirse a lo distinto de lo moderno por oposición, término que ha ido evolucionando, pasando a ser considerado como “un conjunto de características propias de la cultura y los modos de vida de pueblos y civilizaciones previos, a la irrupción de la modernidad, o como ciertos obstáculos socioculturales a la implantación de formas de vida modernas” (Girola,2005;22)

Caracterizando así la modernidad como a la tradición, en nociones de temporalidad, quedando la modernidad como “un proyecto societal de origen europeo que se ha propuesto como modelo para el resto de las sociedades.” (Girola,2005;23) oponiéndose a las formas y modos de vida que existían antes de su llegada.

¹ Se ocupará el termino globalización por su aspecto económico debido al análisis que se puede realizar, viendo sus dos caras, la expansión económica sobre todas las regiones del mundo y la desigualdad económica que surge a su paso. Entendiendo que la globalización se da solo en el contexto de la mundialización.

Sin embargo quedarse en la discusión de la temporalidad de modernidad y tradición es reducirse a lo antagónico de los términos, siendo que la tradición y modernidad tienen también sus características espaciales, centrarse en la temporalidad es pensar que la tradición suele ser algo inamovible, generando conductas que se apega solo a lo que se ha estado realizando con antigüedad, lo que provoca es que se vean a las costumbres tradicionales como “invariables cuando en realidad experimentan, incluso a su pesar, cambios y modificaciones constantes.” (Girola,2005;24)

Dejando de la lado la visión negativa de la tradición y lo tradicional como algo cerrado, irracional que debe ser modificado y superado en favor del progreso o lo moderno (Girola,2005) Mansilla Hugo (1999) propone que las formas de vida asociadas a la tradición han servido como medio para “resistir y compensar las tendencias masificadoras y homogeneizadoras de la modernidad, y que han asociado a la tradición con aquello esencialmente único y profundo que identifica a cada sociedad específica” (citado en Girola, 2005;25)

Sumando a la idea de Mansilla, Flores Julia (2002) comparte la idea de que la cosmovisión de lo tradicional se da en “grupos donde impera la solidaridad, el valor de las relaciones familiares, el rechazo al cambio de costumbres y el escaso interés por la participación más allá del ámbito local” (citado en Girola,2005;27)

Tradiciones y tradicionalismo se desprenden de tradición por lo cual comparte ciertas similitudes en sus definiciones, tradiciones se puede entender como el “conjunto de costumbres y prácticas recurrentes, más o menos estables y duraderas, que constituyen lo característico y propio de ciertas sociedades o culturas y que les da continuidad a través del tiempo.” (Girola,2005;25) Mientras que tradicionalismo se ve más como una forma “de pensar y actuar atendida a y acotada por la fuerza de las costumbres, y a cómo las consecuencias de tal manera de pensar y actuar pueden implicar el rechazo al cambio, a la “razón”, a la autonomía individual” (Girola,2005;25-26)

Al relacionarse en las definiciones y todas sus variaciones también se les asimila con la parte negativa, siendo que el término sociedad tradicionales surgió en el auge de las teorías de la modernidad, ocupando la diferenciación y la estrategia de desvalorizar a todo aquello que fuera diferente a su manera de ver el mundo, además que no pudieron ligarlo con esa sociedad industrial de masas que representaba la modernidad. (Girola,2005)

En el entendimiento de que al llegar la modernidad a América Latina las formas de vida existentes fueron clasificadas en ese momento como tradicionales por los países industrializados del centro, al ver tantos modos de vida diversos lo único que pudieron fue homogeneizar a la diversidad en la otredad sin importar que dentro de la misma otredad existieran otredades. (Girola,2005)

Fue así como “las tradiciones de los diversos grupos étnicos se convirtieron en folclore, y se borraron las diferencias entre ellos en aras de un proceso que pretendía su incorporación a la nación.” (Girola,2005;29) Esta incorporación solo provocó que las formas de vida de los grupos originarios fueran fotografiadas, estudiadas para ser exhibidas en museos como algo extraño, digno de preservar solo en los museos.

“Esta perspectiva, con matices diversos y a través de diferentes agentes, se sostuvo durante décadas en los espacios académicos y en las instancias políticas de decisión [...] implicó el convencimiento del valor degradado de la cultura latinoamericana, de lo inadecuado de sus estilos de vida y sus cosmovisiones, que fueron catalogados como subalternos, situación que sólo podía superarse con la integración a la economía de mercado y la homogeneización cultural promovida desde las instancias gubernamentales y las élites intelectuales.” (Girola,2005;28)

Ante esta visión prevalecen dos actitudes, una en la que se considera a las tradiciones como parte del “México profundo” lleno de costumbres y prácticas que no deben dejarse en el olvido y que al “provenir del pasado” son diferentes, debe dárseles un trato especial hasta en los aspectos legislativos, lo cual dota a las personas que viven bajo esas tradiciones de “derechos culturales”, la segunda

postura concibe a estos grupos como atrasados que necesitan integrarse lo más pronto posible a la sociedad moderna, la cual se rige bajo valores universalistas, bajo el supuesto de que las personas pertenecientes a dichos grupos son también mexicanos y se les debe considerar solo como eso, para no hacer distinciones de ningún tipo. (Girola,2005)

Dentro de las tradiciones se encuentran elementos de diferenciación tanto social, económica como política, además de

“formas y estilos de vida que permiten a la gente reivindicar su peculiaridad, y todo aquello que se siente como positivo frente a otros, [...] como medio de integración y sustento del sentimiento de solidaridad comunitaria; como prácticas vinculantes y, también, como construcciones imaginarias de ideales difícilmente alcanzables, pero deseados.” (Girola,2005;30)

Por ello no pueden entenderse las formas de vida tradicionales como un obstaculizador para el “desarrollo”, todas estas expresiones y formas de vida son constructores de una identidad que se ha mantenido vigente a pesar de la modernidad y que hasta ahorita ha sobrevivido y resistido a la modernidad, mostrando que se puede ser diverso en un espacio donde la uniformidad es latente. (Girola,2005)

Al ser Latinoamérica el terreno en donde se mezcló la tradición y modernidad, surgen ideas de cómo puede llegar a interactuar la población con el choque cultural de lo moderno con lo tradicional, dentro del ámbito cultura los grupos originarios han sido adentrados a la cultura de masas a través de los medios de comunicación masiva, en donde se reproduce la cultura de la inmediatez y del consumismo. (Magallón,2012)

La introducción de una cultura que pretende ser universal en un territorio donde el progreso tiene que ser lineal y sin dejar espacios diversos para la existencia de distintos modos de vida, hace preciso que se reformulen las visiones que se tienen del progreso, en donde el mejor de los casos sería que se pudiera vivir dentro del

tiempo y espacio de la modernidad acompañados por la herencia de las costumbres ya existentes.

Sin embargo, la realidad es muy distinta a la coexistencia pacífica de varias culturas, porque para que puedan coexistir varias culturas habrá que eliminar las brechas que dividen a los grupos originarios de la población que aun siendo mestiza no comparte sus tradiciones y costumbres con la misma vehemencia. La cultura a pesar de que se use como un término inofensivo en el que las divisiones no existen, llega a ser todo lo contrario.

En la siguiente tabla se presentan cuatro definiciones de cultura que permiten apreciar diversos puntos de vista

Tabla 8. Definiciones de cultura

Pietro Rossi	Gilberto Giménez	Gramsci	Eunice Durham
consiste en reglas sociales o en modos estandarizados de comportamiento, entonces existe total indistinción entre sociedad y cultura, porque precisamente son esas reglas y esos modos estandarizados de comportamiento los que explican la organización social y la concertación de	la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre si y comparten sus experiencias, concepciones y creencias.	una visión del mundo interiorizada colectivamente como "religión" o "fe", es decir, como norma práctica o premisa teórica implícita de toda actividad social. La cultura así entendida posee una eficacia integradora y unificante. La cultura se homologa a la	un proceso que interrelaciona los diferentes aspectos [...] que en realidad corresponden a diferentes momentos analíticamente separables de un mismo proceso de significación.

<p>las conductas sociales. Entonces, es la misma cultura la que transforma a los individuos en grupos organizados y la que asegura a estos últimos "una continuidad casi indefinida"</p>		<p>ideología, entendida en su aceptación más extensiva, como "concepción del mundo"</p>	
--	--	---	--

Fuente: Elaboración propia con datos de Giménez, G. (2005)

Lo que se puede apreciar con base en las cuatro definiciones es que la cultura no debe ser entendida como algo que puede interpretarse desde los textos, es más bien, "un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder." (Giménez,2005;71)

Al no quedarse solo en los textos la cultura se vive por lo cual, si se quiere hacer un estudio sobre esta, deben analizarse las estructuras o prácticas culturales de la región o área determinada, así como las experiencias de la vida cotidiana y la interacción entre los actores.

"las prácticas culturales se concentran, por lo general, en torno a nudos institucionales poderosos, como el Estado, las iglesias, las corporaciones y los mass media, actores culturales también dedicados a administrar y organizar sentidos. Hay que advertir que estas grandes instituciones (o aparatos), generalmente centralizadas y económicamente poderosas, no buscan la uniformidad cultural sino sólo la administración y organización de las diferencias, mediante operaciones como la hegemonización, la jerarquización, la marginalización y la exclusión de determinadas manifestaciones culturales." (Giménez,2005;72-73)

Retomando las definiciones de Gramsci y Giménez la cultura es parte de lo cotidiano y si lo cotidiano es una sociedad desigual la cultura es en si algo desigual, por lo tanto, es un "instrumento privilegiado de la hegemonía por medio de la cual una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y, en consecuencia, de su supremacía por parte de las demás clases sociales." (Giménez,2005;60)

Como parte del modelo de desigualdad y de la forma operante de la cultura se crea un "mapa cultural" en donde se muestra la jerarquización de los actores y por consiguiente de las culturas, hasta las culturas más "minoritarias o marginales" son conscientes de la existencia de ese mapa tanto que resisten y se rehúsan a aceptarlo porque eso implicaría que aceptan estar hasta el último en la jerarquía social, así como el reconocimiento de que hay una diferenciación entre la cultura, es decir, que exista una cultura dominante y una cultura "popular". (Giménez,2005)

Esta división es parte la entrada de la modernidad en principio para poder pasar a lo posmoderno o en todo caso lo pos-tradicional, desarrolla una tendencia hacia la universalización de la cultura que se considera dominante y para que exista solo una cultura las demás deben de sucumbir o ser parte de una cultura homogénea que exista solo como oposición a lo dominante. (Giménez,2005)

El problema reside en que México y en especial el estado de Oaxaca son megadiversos en materia cultural por lo que la homogeneización de las culturas étnicas no solo causaría la desaparición de elementos culturales, también pondría en riesgo las identidades de los grupos étnicos.

Las representaciones socialmente compartidas, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el stock de conocimientos propios de un grupo determinado, constituyen formas internalizadas de la cultura, resultantes de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significados por parte de los actores sociales."(Giménez,2005;81)

Tanto la jerarquización como la diferenciación fueron parte del tránsito del inicio del sistema mundial en la modernidad para continuar en la globalización, el cual se pudo

dar gracias a la creación de estados nacionales en donde pueden establecerse instituciones especializadas en la organización social, económica y política.

Los cambios que ha traído consigo la globalización traspasan los niveles económicos y políticos, si bien estos cambios se dieron para encaminar a la creación de un “enorme mercado único hegemónico y omnipotente sino también ha trastocado, alterado y transformado el modo de vida individual y colectivo, las maneras y formas de concebir a la humanidad y relacionarse con esta.” (Sosa,2000;20)

La globalización no debe entenderse como un proceso histórico, es más un apéndice “del desarrollo del capitalismo mundial en la que se producen cambios sustanciales en el sistema internacional.”(Sosa,2000;21)

La transición de una nueva etapa histórica del modo de producción capitalista, cualitativamente superior al proceso de internacionalización del capital iniciado en la segunda guerra mundial que, sin embargo, ha dejado fuera del alcance del "bienestar" y "éxito" a la mayoría de las poblaciones de África, América Latina y Asia." (Sosa,2000;21)

Giddens (1994) identifica la mundialización como un “proceso de alargamiento en lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regiones que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra.”(67) Y por lo tanto genera la intensificación de “las relaciones sociales de todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia o viceversa.” (Giddens, 1994;68)

Dentro de las características de la globalización se encuentra la desigualdad, las contradicciones y la homogeneización, esta última propone que no debieran existir resistencias antes los modos de vida impuestos, los dominantes, pero esto no es lo que sucede en los países que albergan un gran número de culturas e identidades, ya que la globalización se encuentra con una resistencia social de quienes defienden su identidad y diversidad cultural. (Sosa,2000)

En la tabla siguiente se ponen en comparación como las características de la globalización modifican las culturas e identidades.

Tabla 9. Características de la globalización, cultura e identidad

Globalización	Cultura e identidad
Superación progresiva de las fronteras nacionales en el contexto del mercado mundial	
Desarrollo acelerado e intensivo de las estructuras de producción, de circulación y de consumo de bienes y servicios mediante la aplicación de las nuevas tecnologías	<p>Genera polarización y desigualdad social el consumo local</p> <p>Impone la monopolización de las nuevas tecnologías de punta</p>
Alteración de la geografía política y del medio ambiente en las relaciones internacionales	
Surgimiento de nuevas configuraciones ideológicas fundamentalistas	<p>Establece una monopolización de los medios de comunicación, que impone valores culturales y de consumo del primer mundo</p> <p>Genera migración de los talentos intelectuales y culturales de la periferia al centro del sistema</p>
Modificación de la organización social en la escala de valores y modificación y alteraciones en la cultura nacional y la manera y forma de concebirla	<p>Produce una fuerte mercantilización de la producción cultural y artística</p> <p>Impone fuertes limitaciones de recursos para la producción y conservación cultural, en los países subdesarrollados</p>

Fuente: Elaboración propia a partir de Sosa, S. (2000).

Los cambios estructurales de la cultura en los países en vías de desarrollo crean una ventana de oportunidad para los países “industrializados” ya que mediante el cambio en la cultura es como pueden introducir un discurso de cambio y bienestar, ya que la cultura es el canal de comunicación que no se obstruye entre oprimidos y dominantes. (Sosa,2000)

Por ello "las políticas públicas se encuentren disociadas en dos horizontes de objetivos: la cultura como retorno del bienestar, por un lado, y la cultura como factor de incorporación a un mayor grado de desarrollo, por el otro." (Sosa,2000;24)

Los beneficios que proponen las globalización sobre una solo cultura “popular o folklor” no superan la necesidad de buscar y recuperar el legado histórico de la sociedad, puede ir ligado el desarrollo con la globalización y recurrir a las políticas culturales para poder tener mayor aceptación. (Sosa,2000;25)

La respuesta que se ha tenido ante la idea de consolidar la cultura como algo homogéneo es propuesta por García Canclini (2000) citado por (Sosa,2000) mediante una democratización de la cultura, en donde todos los sectores tengan participación en la gestión de los bienes culturales, incluyendo al “pueblo”

García Canclini (1989) también hace un llamado a la desterritorialización de la cultura popular.

La dinámica arrastrada por los procesos de racionalización y las nuevas tecnologías de la comunicación desligan lo popular de cualquier tipo de vinculación territorial sustancialista. Los símbolos de la identidad nacional, que el populismo había elevado a la categoría de “patrimonio sustancial” y exhibido públicamente en museos han sido separados de sus referentes primarios y convertidos en bienes simbólicos transnacionales. (Citado en Castro-Gómez,2011;59)

Mientras siga avanzando la idea de una cultura global como única que quiera reemplazar la diversidad, va a existir la contraparte de una “cultura propia” en la cual

se defenderá la idea de una relación con el territorio, los objetos, los rituales, los textos que una vez fueron tomados como la raíz de una nacionalidad. (Castro-Gómez,2011)

La idea de una cultura global deja ver que existe un etnocentrismo "cultural e ideológico" en el cual la ideología y cultura que profesan las cúpulas que ostentan el poder político y económico es la que ha de distribirse y reproducirse, este etnocentrismo se volvió "más consciente y dependiente del "otro" para sostener los mitos de la superioridad cultural" (Tomlinson,2001;87)

el etnocentrismo en el periodo moderno puede ser descrito como reflexivo. Esto se debe a que la imaginación etnocéntrica -y los proyectos de dominación cultural que autorizó- solo es posible con una interpretación deliberada atenta a otras culturas que la dominante como su espejo favorecedor. [...] los mitos de la civilización europea moderna y el "imperialismo cultural" de Occidente desde el siglo XVIII aparecen como rasgos concomitantes de una nueva modernidad global y reflexiva. (Tomlinson,2001;87)

Para que pueda seguir existiendo la cultura global como sinónimo de una cultura capitalista global Schiller (1979) opina que debe estar ligada la ideología de un cultura mundial con el poder económico y político de las transnacionales "considera que las corporaciones transnacionales de los medios de comunicación se encuentran integradas completamente al sistema capitalista mundial y desempeñan un papel funcional en su expansión." (Citado enTomlinson,2001;96)

Es cierto que la cultura no es algo estático y que va a ir cambiando conforme los individuos vayan cambiando, no es algo que se transfiera de forma lineal, se realizan interpretaciones, adaptaciones y mutaciones. (Tomlinson,2001)

Inclusive hay que aceptar que dentro de las culturas se pueden crear, inventar incluso surgir nuevas expresiones culturales y tradiciones, sin embargo, estas tradiciones inventadas tendrían que ser vistas desde todas las aristas posibles.

La aceptación de las nuevas tradiciones y formas culturales no deja de lado que deben recuperarse o rescatarse las tradiciones que existen desde antes de la modernidad, tomando en cuenta que las épocas no son las mismas que cuando surgieron por lo que no podrán ser una calca, “no existen dos épocas iguales, ni grupos humanos que empleen las mismas palabras y la sintaxis para expresar exactamente lo mismo. En esto radica lo vital de la identidad de las diversidades culturales.” (Magallón,2012;65-66)

No se puede negar la existencia de la globalización, ni que ha sido un proceso en el cual se crean condiciones de dependencia, sin embargo, como se señaló anteriormente esta dependencia y opresión ha hecho que se produzca o recupere una cultura, que se ha nombrado como “popular, o folclórica” ya que no se le reconoce como parte de la cultura dominante y cae en el espacio de la diferenciación para tener reconocimiento.

2.2 Alta cultura, Folklore y folklorismo

Retomando las ideas que concluyeron el apartado anterior la división de la cultura es algo que se da como en todas las esferas de lo social, mientras exista una diferencia entre quienes legitiman las obras creadas como alta cultura, como cultura popular o folklore para el caso de este trabajo de investigación.

Utilizando los conceptos que desarrolló Pierre Bourdieu, se puede entender cómo se da esta división de la cultura, el campo y el habitus serán los pilares para entender la función del intercambio en las relaciones sociales, llegando después a la relación del folklorismo con las culturas populares o folklore, de la mano de Josep Martí.

Bourdieu (2002;49) define al habitus como un “sistema de disposiciones inconscientes producido por la interiorización de estructuras objetivas.” Como lugar geométrico de los determinismos objetivos y de las esperanzas subjetivas,” (Bourdieu,2002;118) en donde se producen prácticas que siguen la lógica de las estructuras ya establecidas.

Estas disposiciones se adquieren como un “aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con este fin.” (*Bourdieu,2002 ;125*)

En las escuelas se proporcionan y adquieren diversos esquemas aplicables a numerosos campos del pensamiento y acción. (*Bourdieu,2002*) Pero estos esquemas que se proporcionan en las escuelas han de ser solo una parte de la formación del habitus, ya que desde el núcleo familiar es donde surgen las prácticas aprendidas, la escuela es el campo en donde se pulen estas prácticas o se modifiquen para entender el funcionamiento del campo en donde se encuentre inmerso el agente.

La manera de hablar, los ademanes al expresarse, el tipo de ropa que se utiliza, el lugar de residencia, el tipo de residencia, el círculo de personas con el que se convive hace que se desarrollen o aprendan las disposiciones que se convertirán en una historia hecha cuerpo, es decir, que se aprende a tal grado que se vuelve parte de la biografía individual y constituye parte fundamental de la identidad de los agentes.

Para la construcción del habitus debe existir un sistema de “disposiciones socialmente constituidas que, en cuanto estructuras estructuradas y estructurantes, son el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías características de un grupo de agentes.” (*Bourdieu,2002;107*)

Estas disposiciones aprendidas no surgen de manera espontánea, todo proceso y aprendizaje tiene un porqué, al habitus se le denomina una estructura estructurante debido a la organización de las prácticas sociales y su interpretación y como una estructura estructurada porque se da en condiciones objetivas que no son puestas en duda. (*Bourdieu,2002*)

Si todos los gustos aprehendidos se encuentran posicionados en una jerarquía, quiere decir que existen agentes que legitiman esos gustos como buenos o malos

dependiendo de la posición jerárquica en el campo, el buen gusto siempre se relaciona con el habitus dominante y se mantiene así hasta que el campo cambie y los gustos de los dominantes cambien de igual manera. (Bourdieu,2002)

Habitus y campos han de ir de la mano debido a la relación en sus definiciones, para Bourdieu (2002;7) el campo es parecido a “un sistema de relaciones en competencia y conflicto entre grupos situaciones en posiciones diversas, como un sistema de posiciones sociales a las que están asociadas posiciones intelectuales y artísticas.”

Se puede ejemplificar a manera de un campo magnético dentro del cual se trazan líneas de fuerza donde interactúan agentes y sistemas de agentes pudiendo restarse o agregarse para que la estructura del campo se vaya configurando, dependiendo de la temporalidad del momento. (Bourdieu,2002)

No es un concepto que se pueda percibir como estático, ya que para que un campo esté en funcionamiento debe existir algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté: dotada de los habitus que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etcétera.” (Bourdieu,2002;120)

Este juego por el poder se produce porque existe dentro de la estructura del campo una lucha de agentes e instituciones donde se aprecia la existencia de una distribución de capital específico acumulado en luchas anteriores. (Bourdieu,2002)

En un campo y esto es una ley general para todos los campos, los que poseen la posición dominante, los que tienen más capital específico, se oponen en numerosos aspectos a los recién llegados [...] a los que llegaron tarde, los advenedizos que no poseen mucho capital específico. Los que tienen más antigüedad usan estrategias de conservación cuyo objetivo es sacar provecho de un capital progresivamente. Los recién llegados tienen estrategias de subversión orientadas hacia una acumulación de capital específico que supone una alteración más o menos radical de producción y de apreciación de los productos y, al mismo tiempo, una devaluación del capital que poseen los dominantes. (Bourdieu, 2000;3)

Dentro del área de los dominantes del campo se ocupan estrategias discursivas para mantener las cosas a raya, o en donde según su parecer debieran permanecer, todo con el fin de que la línea entre dominantes y dominados siga existiendo, ya que los cambios que se dan en el campo de la alta cultura es por las luchas que existen entre los dominantes y los retadores, siendo que estos últimos queriendo “entrar al juego” se arriesgan en evolucionar y buscar cambios revolucionarios. (Bourdieu, 2000)

Lo que se produce a partir de las ideas o ideales de la clase dominante se legitima como propio y exclusivo mientras que se mantenga dentro de sus parámetros (fronteras) esa exclusividad es lo que le da distinción a un producto, evento o manifestación cultural, mientras más se divulgue más disminuye su valor. (Bourdieu, 2000)

Debe recalcar que las luchas que se den dentro del campo han de ser desiguales, empezando porque los agentes no tienen el mismo habitus y quienes sí lo tienen buscaran las formas de preservarlo, es una lucha que se vuelve integradora, ya que se busca la afirmación del poder, no se trata de quitar a los agentes del poder para repartirlo entre todos los agentes que componen el campo, se busca asegurar la permanencia del grupo o agente dominante. (Bourdieu, 2000)

Si la distinción es lo que marca la diferencia para que un producto sea parte de la alta cultura es porque hay una “etiqueta” que implica la existencia de una naturaleza social que maneja la legitimación de las etiquetas dentro del campo. Un ejemplo claro de este etiquetado se da en la moda y la alta costura

Lo que moviliza a Dior es algo que no es configurable fuera del campo; lo que todos movilizan, es lo que el juego genera, es decir, un poder que se basa en la fe en la alta costura. Y se puede movilizar una mayor parte de este poder, cuando mayor sea su situación en la jerarquía constituyente de ese campo. (Bourdieu, 2000;9-10)

Si cualquiera pudiera acceder a los vestidos confeccionados por las casas de alta costura, a los productos, servicios, celebraciones y muestras culturales que son

hechos dentro de la cúpula hegemónica dominante, el campo empezaría a perder su estabilidad. Las luchas de los agentes son por la búsqueda del poder, no para crear una nueva estructura del campo.

Bourdieu analiza el mapa desigual de la cultura y reconoce en él un terreno minado, en el que el poder político-económico, el interés profesional, la seducción mediática y el deseo de prestigio funcionan como resortes invisibles de la acción cultural y como detonantes de la circulación de capital simbólico a todos los niveles. (Moraña, 2018;470)

Para Bourdieu como par Walter Benjamin el arte va perdiendo su “aura” cuando las luchas de poder reducen el acto de la creación del producto simbólico a solo mercancías, dejando al descubierto su cotización, tanto del grupo creador como de los marginados y los gustos de consumo que sobresalen como parte de esta historia hecha cuerpo entendida como habitus. (Moraña, 2018)

“Entre la obra y la clase productora o consumidora del producto simbólico se interpone el mundo social, en el cual Bourdieu localiza los habitus a partir de los cuales la producción simbólica se hace posible.” (Moraña, 2018;482)

Esta investigación se centrará en la cultura de lo popular, lo que está al alcance del pueblo y que bien puede ser disfrutado por los grupo marginados, existen agentes del grupo dominante que empiezan a interesarse en estas manifestaciones y productos a tal grado que el disfrute empiece a darse en los grupos dominantes haciendo que el campo siga en movimiento.

En América Latina empezó a tener expansión la cultura popular entre 1930 y 1960, como parte de la idea de la construcción simbólica de una identidad nacional, queriendo hacer que la población se sintiera integrada en un solo termino, compatriotas o en este caso mexicanos y mexicanas. (Castro-Gómez,2011)

Los medios de comunicación masiva fueron los encargados de distribuir estos ideales de lo popular como parte de una identidad arraigada que se encuentra en cada agente como parte de su habitus, este discurso iba dirigido a los grupos de

abajo, que mientras se identificaban con la idea cultural de lo mexicano más se preguntaban qué es lo que en realidad significaba ser mexicano o mexicana, mientras a los agentes con una cultura más arraigada a lo tradicional y menos a lo “mexicano” se les obligaba a deshacerse de lo arraigado para asumirse como compatriota y gozar de los derechos que se expresaban en las leyes.

El estudio y clasificación de la cultura del pueblo o folklore, tiene rasgos de dominancia sobre los agentes que confluyen en estos círculos, porque los pone en una categoría inferior en donde tienen valor en cuanto se demuestre con estudios que sus costumbres y tradiciones pueden servir como mercancía de cambio en el mercado.

No se queda solo en la definición de folklore, Josep Martí emplea el termino de folklorismo desde la parte dominante de investigador, pero también como forma de preservación de las culturas, por lo cual se entiende al folklorismo como parte de un fenómeno social del que emanan actitudes y manifestaciones concretas las cuales merecen ser estudiadas, dentro de este fenómeno se presentan relaciones entre las disciplinas académicas que se interesan en la tradición, pero que llegan a influir de manera positiva y negativa. (Martí,1999)

Tal como afirmaba el antropólogo alemán Hermann Bausinger, necesitamos el concepto de folklorismo puesto que a través de las ideas que encierra podemos llegar a entender mejor tanto los elementos de nuestra cultura actual como los de épocas más lejanas. (Martí,1999;81)

Para Bausinger, el folklorismo ayuda a dejar de lado las actitudes conservadoras que ven solo la parte de pureza y autenticidad que puedan tener las manifestaciones culturales, lo que provoca la exclusión de manifestaciones modernas dentro del folklore. Citado en (Martí,1999)

Los dos conceptos claves a tratar a partir de esta sección serán el folklorismo, folklore y en menor medida el producto folklorístico, ya que este se entiende como resultado de la folklorización.

Tabla 10. Definición y características del folklore, folklorismo y producto folklorístico

Definición	
Folklore	Folklorismo
Disciplina académica que centra su interés y actividad investigadora en el estudio de la denominada "cultura tradicional", según perspectivas predominantemente etnográficas	Conjunto de actitudes que implican una valoración socialmente positiva de este legado cultural que denominamos "folklore"

Características		
Folklore	Folklorismo	Producto Folklorístico
Forma una vivencia	Es la vivencia de una vivencia	No genuino
Continuidad	Discontinuidad	Oposición a lo tradicional, los usos y costumbres
Existencia en una realidad	Crea una separación de realidades, la primera contiene la vivencia y en la segunda se hace el cambio	Busca la homologación

Cambio en los niveles de valor social	Desvirtualizador de la tradición folklorizada y de la colectividad a quien pretende representar	Sostiene la idea de que mientras más antiguo es más genuino
Expresión de un sentido de colectividad	Idea errónea de la colectividad que pretende representar	Transformaciones para adaptarse a los gustos y necesidades del público dominante
Disciplina académica como cultura popular	Producto cultural estético que cataliza los sentimientos etnicitarios	
Crecimiento del valor de las manifestaciones culturales	inevitablemente presente en cualquier manifestación cultural viva	
	Manipulación de los elementos culturales de corte tradicional	
	Conciencia de la existencia de una tradición, pero sin cerrarse a la invención de nuevas tradiciones	
	Creación de nuevas tradiciones	
	Visión de la tradición como estática y acumulativa	

	Sensibilidad social hacia el mundo de las tradiciones	
--	---	--

Elaboración propia: con datos de Martí (1999) y (1990)

Se puede observar que las características del folklorismo son considerablemente más que las del folklore, puede señalarse que esto se debe a que el folklore es la base para la existencia del folklorismo. Puesto que el folklorismo se expresa a “través de cualquier tipo de elemento cultural que haya sido objeto de interés por parte del folklore: las leyendas, la arquitectura tradicional, la cocina, la indumentaria, etc.,” (Martí,1999;82) hay muchas aristas de donde realizar un análisis con enfoque en la evolución o aparición de las manifestaciones.

El folklorismo sin la consciencia de tradición no sería posible, y esta consciencia se basa precisamente en la idea de tradición tal como fue desarrollada por el folklore decimonónico. El actual folklorismo, como fenómeno sociocultural, no se puede entender sin el trabajo y las ideas de los primeros estudiosos del folklore. (Martí,1999;83)

La presencia de etnicidad es tomada como una consciencia de pertenencia a un grupo determinado, permitiendo que se dé la instrumentación del sentimiento de nacionalismo. (Martí,1999)

“El folklorismo implica la existencia de una consciencia de tradición, así como una selección de diferentes elementos culturales que pasan a ser su objeto según precisamente los criterios de esta consciencia de tradición.” (Martí,1999;87)

Las manifestaciones culturales del folklore sufren cambios en el folklorismo para “posibilitar de esta manera su nuevo uso social según finalidades básicamente de tipo estético, ideológico o sencillamente comercial.” (Martí,1999;88) Como parte de esos cambios se da “la supresión de la tradición de todo aquello que el grupo receptor considera antiestético o desagradable.” (Martí,1999;91)

En el caso de los productos folklorísticos, por el contrario, lo más normal es que se desentiendan de este tipo tradicional de usos y funciones, puesto que sus

motivaciones ya no son las mismas. [...] tantos productos musicales o coreográficos que se ejecutan fuera de sus tradicionales contextos espaciales y temporales. La pertenencia del folklorismo a dos realidades diferentes [...] tiene que reflejarse a la fuerza en un cambio en los aspectos semánticos y funcionales. (Martí,1999;93)

El cambio de significación que se da a través del folklorismo a las fiestas con un corte religioso pertenecientes al folklore es entendido como la desacralización de la fiesta. (Martí,1999) Por poner un ejemplo puede ser el desarrollo de las fiestas patronales de la virgen del Carmen, las cuales parecen quedar relegadas al momento de llevarse a cabo las fiestas de julio en Oaxaca, siendo que esta celebración religiosa fue la que se impuso sobre los “rituales” realizados en honor a la diosa *Centéotl* que hacían las y los habitantes de la Antequera antes de la llegada de los conquistadores y la imposición de la religión católica.

“El folklore, como disciplina, no es solamente ciencia, sino que también constituye ideología y estética. Esto hace que la idea que podamos hacernos sobre las tradiciones de cualquier lugar no se corresponda a menudo con la realidad.” (Martí,1999;94) Esta sensación de no estar en la misma realidad es lo que llama la atención de los turistas y visitantes, además de la idealización en la mitificación del legado cultural hay una visión etnocentrista que subvalora a las culturas y quiere mantenerlas con ese velo de mitificación, misterio y temporalidad pasada (Martí,1999)

Dentro del folklorismo hay una conciencia de tradición y una intencionalidad determinada sobre el uso que se le dará a la tradición. (Martí,1990) Además del uso de las tradiciones el folklorismo es un *feeling* social por el mundo de las tradiciones. (Martí,1999)

el folklorismo, tal como se ha ido desarrollando hasta la actualidad, toma como punto de partida un corpus de folklore constituido a través de un proceso selectivo altamente ideológico realizado sobre el conjunto de manifestaciones culturales de la sociedad. Cuanto más escasos sean la reflexión y el trabajo teórico en el ámbito de disciplinas como el folklore [...] más fuerte será la

influencia del folklorismo en ellas, y, a través de esta influencia, se ayudará a mantener en la práctica científica actual una manera de concebir la realidad a estudiar más propia de la disciplina del folklore del siglo pasado que de los criterios científicos actualmente en vigencia. (Martí,1999;101)

El interés que existe en la sociedad por el folklore produce una actitud pasiva por parte de los espectadores, dentro de la cual se genera “una predisposición positiva hacia todo lo que signifique «cultura tradicional», como la actitud activa que trata de reproducir fuera del contexto original (espacio, tiempo, función) este mundo tradicional.” (Martí,1990;318)

Esta actitud hace que se trate de revitalizar las tradiciones que se han perdido, por diversas razones ya sean comerciales, lúdicas, amor al país, serán consideradas como folklorismo, pero no por ello desmerecen su legitimidad. “Todos estos intentos implican por definición la manipulación directa o indirecta del legado tradicional mediante las soluciones artificiales con las que se pretende resucitarlo o mantenerlo en vida.” (Martí,1999;104)

El revitalizar las tradiciones implica también lidiar con todo lo que estas conllevan, si bien es cierto que se hereda las tradiciones pintorescas, la lengua y el saber, también se hereda el machismo, la xenofobia y los comportamientos asociales (Martí,1999)

Si folklore es vivencia, el folklorismo es vivencia de una vivencia. Esta pertenencia a dos mundos diferentes, esta confrontación forzada del folklorismo, puede ser vista como «discontinuidad» que contrastaría, por tanto, con la continuidad que ofrece el folklore [...] encontrar una «verdadera» continuidad cuando se mantienen la forma externa, la función, los actores, y los ámbitos espaciales y temporales. Esto representa, no obstante, una idea demasiado estricta del concepto la cual rayaría con el inmovilismo, algo que como todos bien sabemos no conoce la cultura cuando se mantiene viva. (Martí,1990;320-321)

Este sentimiento de continuidad se refleja al momento de que los actores canten, bailen de la manera se creían lo hacían sus antepasados, se da el seguimiento de una línea ininterrumpida de la tradición, por lo que se puede “hablar realmente de una «continuidad» en el folklore de la que, en principio, carece el folklorismo puesto que este último nos ofrece siempre la realidad de «otra» época o de «otras» latitudes.” (Martí,1990;321)

Se debe prestar atención a todos los detalles que implica revitalizar una manifestación cultural tradicional, puesto que al querer darle un uso comercial puede caerse en la creación de un producto folclorístico en el cual se vea tan forzado el cambio de temporalidad que parecerá acartonado o que es algo falso. Por ello es necesario el asesoramiento de especialistas. (Martí,1990)

La falsa idea de continuidad que da el folklorismo surge de la idea de que como resultado de este se encasillan las manifestaciones culturales en un espacio geográfico confiriéndole un protagonismo que sobrepasa la realidad (Martí,1990), como ejemplo de este sentimiento es la representación de la Guelaguetza en el Cerro del Fortín, que a pesar de que pasen los años y de la existencia de más comunidades en donde se representa esta manifestación siempre se le da más protagonismo que a la que se presenta en otras poblaciones, siendo que ya no cuenta con los mismo valores que la hicieron surgir en principio.

2.2.1 Tres niveles de Folklorismo

Josep Martí divide al folklorismo para su estudio en tres niveles, para los cuales se basó en las transformaciones que sufrió la música tradicional de España, sin embargo, al igual que con el tema de alta costura, Bourdieu planteó que podía usarse dicha diferenciación para cualquier tipo de manifestación o expresión cultural, algo similar ocurre con las divisiones del folklorismo, que pueden implementarse para las demás expresiones y manifestaciones culturales.

La primera división es lo que el autor llama base adicional, dentro de la cual se encuentra una división que es el exofolklorismo y el endofolklorismo, esta división

se dará con base en el interés que se tenga a las culturas ya sean ajenas o propias.
(Martí,1990)

El interés de esta distinción entre exo-y endofolklorismo no radica en la mera taxonomía, sino en el hecho de que nos revela importantes aspectos causales del folklorismo pertenecientes a su trasfondo ideacional. Por una parte, la fascinación por lo exótico, por otra, el interés en descubrir las propias raíces culturales. (Martí,1990;323)

Mientras que el "endofolklorismo encuentra su máxima expresión en los denominados «nacionalismos musicales». O para el caso de este estudio manifestaciones culturales como las festividades locales de tintes tradicionalistas, (Martí,1990;323) el exofolklorismo busca superar el "etnocentrismo característico de nuestra sociedad, el cual nos ha impedido ver con mirada objetiva los innegables logros de otras culturas, que también pueden ser provechosos para la nuestra" (Martí,1990;323)

Ya que uno de los elementos importantes del folklorismo es su tradicionalismo y en el entendido de que el folklore es tradición dentro de este tradicionalismo se encuentra "la presentación consciente e intencionada de contenidos culturales pertenecientes al pasado con la finalidad expresa de conservarlos o recuperarlos" (Martí,1990;324)

La necesidad de presentar, preservar y enaltecer las manifestaciones culturales puede relacionarse dentro de un endofolklorismo ya que busca la manera de establecer una cultura nacionalista que dirija hacia la creación de una identidad nacional estable, por otro lado la mirada y fascinación por lo exótico reflejado en el prestigio social que "otorga el hecho de ser conocedor de un saber para minorías, para iniciados" (Martí,1990;323) que hasta cierto punto estaba reservado para las elites y aristocracias, puede llegar a manos de más personas da lugar a que se pueda entender como exofolklorismo.

Si la guelaguetza representa para cierto grupo de la población oaxaqueña una parte importante dentro de su constructo de identidad puede referirse como una

manifestación que conduce a un nacionalismo, pero al mismo tiempo logra en menor porcentaje reducir el etnocentrismo que se tiene sobre las manifestaciones culturales enunciadas como folklore proporcionando nuevos conocimientos a quienes deseen aprenderlos.

La segunda división es la llamada producción musical, en la cual se hace referencia a la creación de productos folklóricos, estos productos

no tendrá tan solo una componente de raíz tradicional -bien que estereotipada- sino que además contará con elementos ajenos a esta tradición que provienen del grupo receptor. El producto es de alguna manera «homologado» según criterios propios del conglomerado social a quien va dirigido para que pueda ser asimilado por éste. Una de las consecuencias más evidentes es la simplificación. (Martí,1990;325)

La línea es muy delgada entre el reconocimiento de folklorismo y producto folklórico ya que al querer traer a la modernidad lo tradicional se cae en el error de pensar que lo importante es que las prácticas se queden estáticas, pero en el tiempo presente, remitiendo al pasado como la auténtico, para un producto folklórico mientras más antiguo pueda ser la expresión mejor, mientras que para la mirada folklórica pueden aceptarse cambios en la puesta en escena de la manifestación cultural.

El caso contrario de la simplificación sería el incremento de complejidad, hecho que también se produce mediante la folklorización de una pieza musical cuando, por ejemplo, se hace uso de la armonización en aquellos casos en que la tradición no recurre a ella, o se cae en el virtuosismo preciosístico instrumental. Además de estos cambios morfológicos, como resultado de la folklorización de una pieza musical, hay que contar asimismo con la «pulimentación», es decir, la supresión de la tradición de todo aquello que el grupo receptor considera antiestético o desagradable, tanto a nivel musical como textual, la exageración de aquellos rasgos considerados más «típicos» y el deseo por ofrecer una perfección técnica (uno de los valores de nuestro tiempo) que en la mayor parte de los casos es desconocida en la cultura tradicional. (Martí,1990;326)

“La mutación experimentada por una pieza tradicional cuando es folklorizada puede ser considerada como un proceso análogo al que se produce en la aculturación.” (Martí,1990;327)

Si existe una adaptación de lo tradicional a lo actual, significa que hay una división entre quien lo produce y quien lo aprueba, en la mayoría de los casos en el mundo occidental esta división se da entre lo rural y lo urbano, poniendo la cultura tradicional del lado rural y el folklorismo en lo urbano, la aparición del producto folklorístico aparece “como el resultado de un proceso de transformación interno al sistema, como el resultado del choque entre dos ambientes culturales distintos, lo que al fin y al cabo se corresponde con lo que entendemos por aculturación.” (Martí,1990;328)

El proceso de folklorización implica, por una parte, la toma de conciencia sobre la existencia de determinados elementos culturales diferenciales y adscribibles a un grupo concreto, es decir, del folklore. [...] se forma un «cuadro ideacional», es decir, el conjunto de características que se tienen por propias del estilo o género. [...] El proceso folklorizador incluye, pues, estos dos momentos importantes: la identificación y la fijación. (Martí,1990;328-329)

La pertenencia de las expresiones culturales se centra en un ámbito étnico determinado, pero cuando se difunden en otros ámbitos se asimilan y adaptan “de manera que también pasa a formar parte del legado denominado «étnico» del nuevo grupo receptor.” (Martí,1990;329)

Si bien la mayor diferencia entre productos folklorísticos y el folklorismo dejan ver que el prestigio del primero dependerá del valor económico que se tenga dentro del mercado, si este se mantiene a flote manteniendo lo tradicional continuará su existencia, mientras que en las versiones folklorizadas se llegan a alterar las versiones que se obtuvieron mediante la transmisión oral. (Martí,1990)

La tercera y última división se encuentra en la representación musical, que va dirigida a las formas de interactuar con el público presente al momento de poner en

escena la manifestación cultural, las dos formas de interacción son la representación cerrada y la participación activa.

Dentro de la categoría de representaciones cerradas las manifestaciones del folklorismo remarcan la visión de su pertenencia a una doble realidad. (Martí,1990) Porque la interacción que se tiene con el público es diferente, en ocasiones nula

Por otro lado, las manifestaciones del folklorismo de participación activa exhortan al público a un acompañamiento rítmico muchas veces a base de palmadas, chiflidos, baile e inclusive canto, esto para “diluir la rígida línea divisoria entre público y escenario para acercarse aún más a la realidad lejana de aquel mundo tradicional evocado por el folklorismo. A menudo también se fomenta la mayor interacción entre público y ejecutantes,” (Martí,1990;332)

Si bien la distribución de los roles entre participantes activos y pasivos es bien delimitada, la manifestación cultural termina perteneciendo tanto a espectadores como a ejecutantes, el público puede tener conocimiento exacto sobre la representación, mientras que los ejecutantes conocen muy bien lo que se espera de la presentación. (Martí,1990)

Ejemplificando la participación activa puede verse en los desfiles de delegaciones que se realizan un sábado antes de que sea el primer lunes del cerro y la octava, en ellos la interacción con el público se da de manera directa, sin embargo, en los últimos desfiles hubo mucha más protección hacia las personas ejecutantes y el contacto se fue reduciendo, pero no se nulifico.

Toda persona que se congregate para ver la representación, a menudo, se irá anticipando mentalmente los distintos pasos de los danzarines o las sucesivas estrofas de la canción. El público no es tan solo espectador sino también «supervisor» del cumplimiento de una tradición; los ejecutantes no hacen sino dar forma a algo que no tan solo ellos sino también el público tiene profundamente interiorizado. (Martí,1990;331)

Las representaciones del folklorismo son algo muy propio de la comunidad, por lo que se puede dar la conexión con el público. En el caso de los espectáculos folklorísticos los ejecutantes tratan de crear un escenario relajado en el cual la interacción con el público sea más informal rayando en lo humorístico. (Martí,1990)

Pero el intento de hacer participar al público o de ofrecer un ambiente relajado para dar más «credibilidad» al espectáculo no es el único recurso con el que cuentan los actos folklorísticos. A menudo se intentará crear un «ambiente» postizo que vaya de acuerdo con el contenido del espectáculo. (Martí,1990;332-333)

Debido a que el desarrollo de estas divisiones se realizó tomando como base la música tradicional, para la creación de un ambiente postizo los ejecutantes eligen vestirse con trajes tradicionales que ayuden en la creación de espectáculos coreográficos. (Martí,1990)

Para poder estudiar la puesta en escena de la Guelaguetza en el Cerro del Fortín debe entenderse que, si pueden haber algunos bailes y representaciones en espectáculos coreográficos, la utilización de trajes tradicionales se hace como parte de una visión folklorica al traer lo tradicional a la actualidad respetando el vestuario, pero cambiando las coreografías en los bailes y ocupando escenografía.

Las formas de vida dentro de la comunidad pueden ir cambiando y permitiendo que las cosmovisiones urbanas se adentren en sus cotidianidades y realicen cambios, no hay una entera sustitución de los modos de vida tradicionales y antiguos.

La concientización de la existencia de una cultura popular y de su declive resultando en un deseo por recuperarla, es lo que hace que los tipos de folklorismos surjan o se manifiesten. (Martí,1990)

Derivado de la concientización surge el interés en más personas no pertenecientes a círculos académicos y de elite por la preservación y revitalización de culturas populares. (Martí,1990) Pero con la duda de que es lo que se aprecia en las manifestaciones culturales, el pasado traído al presente o la combinación de las

tradiciones con la modernidad, haciendo que surja algo nuevo que no pierde su antigüedad.

2.2.2 Autenticidad²

La autenticidad surge como noción de la mano de la modernidad, siendo una visión propia de occidente donde se precisa conocer el origen y precisar que se tengan el menor número de cambios posibles de una actividad, o producto para poder valorarlo frente a los demás.

Ligando esta idea a la construcción de los campos que expuso Bourdieu, una actividad o producto puede ser auténtico, pero no tendrá un alto valor, a menos que los grupos dominantes de los campos le asignen el reconocimiento valorativo, en el caso del campo de la cultura, las actividades y productos producidos por la esfera de la alta cultura valdrán más por la exclusividad de ser producida por el grupo dominante.

Para la denominación de lo auténtico en la categoría de folklore, mientras más se pueda conocer el pasado de la actividad o producto y encasillarse en lo exótico, podrá entrar en el interés del círculo dominante para que sea valuado.

Por el lado del folklorismo, las motivaciones comerciales se hacen evidentes, “tanto que en ocasiones algunos autores incluso limitan el alcance semántico del término «folklorismo» a la comercialización del folklore” (Martí, 1990;338)

Se empieza a valorar lo auténtico como forma de comercialización, las manifestaciones culturales aumentan de valor mientras más puedan comercializarse dentro del grupo dominante. Durante los últimos años el gran

² La definición de autenticidad se construyó a partir de las críticas de Bourdieu y Martí sobre como se valora lo antiguo sobre lo nuevo en materia cultural, teniendo en cuenta que desde el fin de la revolución se ha evocada a la idea de que lo nacional debe anteponerse sobre todas las demás características que definen la identidad y esta identidad ha de retomar los orígenes de la nación mexicana desde las épocas prehispánicas, queriendo traer al presente las tradiciones y costumbres intactas de los pueblos originarios.

desarrollo del turismo ha permitido que este se convierta en la fuente principal de consumidores de folklorismo (Martí,1990)

Como parte de los usos que se le puede asociar a la autenticidad, la conexión que se tiene con el sentimiento de colectividad es la que se puede llegar a convertir en nacionalismos, al igual que la autenticidad, el folklorismo logra ligar la base étnica de la colectividad con los nacionalismos. (Martí,1990)

Esta relación entre folklorismo y nacionalismos debe manejarse con cuidado debido a que gobiernos autoritarios lo han utilizado como parte de la representación genuina de lo que es un espíritu nacional, (Martí,1990) pero también ha de utilizarse de forma que se resalten los atributos culturales para poder crear una línea divisoria, de manera que si llegan a enaltecer las manifestaciones culturales pero no entran dentro de la idea de nacionalismo que se trata de crear, en el siguiente capítulo se explicara la situación temporal bajo la cual se realizó el homenaje racial.

Con el cambio de percepción de los nacionalismos históricos se ha ido creciendo la necesidad de afirmar una identidad regional “objetivo para el cual el folklorismo se presta perfectamente para ser instrumentalizado.” (Martí,1990;341)

Todos los intentos actuales de revitalizar o recuperar tradiciones perdidas cabe considerarlos como expresiones del folklorismo [...] implican la manipulación directa o indirecta del legado tradicional mediante las soluciones artificiales con las que se pretende mantenerlo en vida. [...] Se intenta rescatar la tradición para justificar la validez actual de una diferencialidad étnica, para dotar con nuevas facetas de dimensión histórica al grupo -ya sabemos que la sociedad occidental, a diferencia de otras, es marcadamente «historiófila»-, y de manera más prosaica también se desentierra la tradición para ofrecerla como producto comercial o bien para promocionar turísticamente al país que representa. (Martí,1990;342)

La voluntad de revitalizar, recuperar o mantener en interés las tradiciones de los pueblos originarios, no solo se queda en el “poder institucionalizado sino también por amplios núcleos de la sociedad, no debe extrañarnos en absoluto la proliferación

de otras entidades no oficiales que actúan a nivel regional, comarcal o incluso municipal.” (Martí,1990;343) En el caso de la Guelaguetza se conformó el “Comité Pro-Fiestas Tradicionales de Oaxaca, quienes se autonostraron como la autoridad para decidir qué era lo auténtico y que no.

En el folklorismo, en cambio, nos encontramos ante una función manifiesta, que parte de la concienciación de la existencia de una tradición diferencial, y que por tanto, cuando interesa puede ser también una finalidad. En el folklorismo, la relación causal entre la existencia de esta tradición y el sentimiento de colectividad es reconocida por los propios actores, por lo que cuando se desea fortalecer este sentimiento sólo hace falta apelar a aquella; es decir, existe manipulación o instrumentalización de la tradición, y por lo tanto folklorismo. (Martí,1990;343-344)

“El uso y disfrute de estas fiestas presupone muchas veces como condición *sine qua non* haber tomado parte en un largo y complejo proceso de enculturación que obviamente sólo habrá experimentado la población autóctona.” (Martí,1990;344)

La fiesta representa un fuerte componente del folklorismo, que hace que la integración de los elementos foráneos ya sean turistas nacionales y extranjeros puedan estar a la par de la persona inmigrante, ya que está basado en la tradición, este no deja de ser un fenómeno urbano, “una buena parte de sus elementos constitutivos pertenecen tanto formal como semánticamente a un ámbito mucho más amplio -el de la cultura occidental moderna-que el propio de las culturas denominadas tradicionales.” (Martí,1990;345)

Mientras más se puedan universalizar los elementos más fácil se logrará la descodificación de las tradiciones por parte de quienes aún no se inician en el sistema sociocultural. Estas actitudes y valores de asimilación por parte de la sociedad receptora son el resultado de la sunción del folklorismo como agente integrador. (Martí,1990)

La transformación local es parte de la mundialización y de la extensión lateral de las conexiones a través del tiempo y espacio. Así, quien estudie las ciudades

actuales en cualquier lugar del mundo, sabe que lo que sucede en un barrio local seguramente ha sido influenciado por otros factores -como pueden ser la economía mundial o los mercados de productos- que operan a una distancia indefinida lejos del barrio en cuestión. (Giddens, 1994;68)

Debido a que estos agentes foráneos llegan a realizar cambios en pequeña escala, no puede asegurarse que una manifestación cultural pueda denominarse auténtica al cien por ciento, mucho menos cuando se representa como una producción o producto folklórico, pero su puede calificarse al folclorismo como un elemento fundamental en la creación de sociedades pluriculturales.

A pesar de que ya no se puede hablar de una autenticidad al cien de cualquier manifestación cultural, la Guelaguetza entra en la categoría de una producción o creación folklórica, debido a que se piensa en este evento como una comercialización del folklore, donde se trata de traer el pasado al presente, intentando encasillarlo en algo tradicional y auténtico a pesar de todos los cambios visibles que ha sufrido, desde la presentación como parte del homenaje racial hasta las presentaciones virtuales que se realizaron debido a la pandemia vivida por el coronavirus SARS-Cov-19.

La forma en la que se ha desarrollado la Guelaguetza desde sus inicios ha sido en ocasiones polémica, debido a las problemáticas sociales que existen en el estado de Oaxaca, en un Estado con un gran porcentaje de población indígena el enaltecimiento de este espectáculo deja ver las diversas identidades que confluyen y la diferencia tan marcada que existe entre la clase dominante que empezó a legitimar la práctica, el turismo y quienes ejecutan las presentaciones.

Capítulo 3 La construcción de la identidad a partir del espectáculo turístico: la Guelaguetza en los Valles Centrales del estado de Oaxaca.

3.1 Monografía de los Valles Centrales

3.1.1 Historia del Estado de Oaxaca

El estado de Oaxaca abarca el 4.7% de la superficie del país, siendo de los estados más grandes en extensión territorial, la división política del estado se conforma por 8 regiones geográficas y culturales: Cañada, Costa, Mixteca, Istmo, Sierra Norte, Sierra Sur, Papaloapan y Valles Centrales; 30 distritos rentísticos que abarcan a 570 municipios, en el estado se encuentran cerca de 11 mil comunidades. (Gobierno del Estado de Oaxaca, s.f)

Se encuentra ubicado al suroeste colindando con los estados de Guerrero al oeste, Chiapas al este, al sur con el Océano Pacífico y al norte con Puebla y Veracruz. Dentro de las 8 regiones del estado su clima varía según la ubicación geográfica, siendo uno de los estados más diversos tanto en flora y fauna como en cultura y tradiciones.

La promoción que tiene el estado es de carácter turístico pero el sector que más aporta al Producto Interno Bruto es el de Servicios Inmobiliarios y alquiler de bienes muebles, de los 3 967 297 habitantes 32 de cada 100 son hablantes de una lengua indígena lo cual es entendible teniendo en cuenta que en el estado se encuentran 16 etnias (Amuzgos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales de Oaxaca, Cuicatecos, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas, Tacuatecos, Triquis, Zapotecos y Zoques). (INPI, 2018)

La Región de los Valles Centrales se encuentra en el centro del estado, con una extensión de 8,763 km² que abarca siete distritos que son Ejutla, Ocotlán, Centro, Tlacolula, Etla, Zimatlán y Zaachila, dentro de los cuales existen 121 municipios. (Arellanes et al., 2008)

La historia de los Valles Centrales data desde hace más de 5,000 años siendo las culturas zapotecas y mixtecas las más importantes, por la delimitación del tema de

la investigación se realizará la remembranza histórica a partir de la consumación de la revolución, es decir 1917.

Debe tenerse presente que en la población oaxaqueña quedó la huella de los actos realizados por el Benemérito de las Américas, siendo que la construcción del Estado Nacional y el combate a los invasores se les debe a los hombres fuertes nombrados héroes nacionales.

La sombra de Benito Juárez sigue estando presente a pesar del tiempo que ha pasado, tanto que en 1911 su hijo fue electo ganador de las elecciones a gobernador del estado. (Bailón, 1999)

No solo en la decisión del gobernante tiene gran peso el carisma de Juárez, ya que también fue de ayuda para "la desmovilización de las fuerzas rebeldes y una transición pacífica entre las corrientes porfiristas científicas, las porfiristas liberales y los liberales radicales." (Bailón, 1999;167)

En la búsqueda de una unidad para poder crear una identidad nacional, en el estado después de la revolución surgen nuevamente las pugnas regionales entre sí el poder debía recaer en la capital o distribuirse en otras regiones.

Por las intervenciones del carrancismo, y la declaratoria de Carranza de que el país entraba en un periodo preconstitucional, los dirigentes políticos del centro del estado y de la sierra asumen la defensa de la integridad del poder estatal ante lo que consideraban el caos político nacional. Rechazan al gobierno federal que hizo a un lado la carta fundamental que tanto había costado construir y protestan por la agresión de que había sido objeto el gobierno local. (Bailón,1999;170)

Se dio una invasión al estado por parte de los carrancistas para seguir implantando la idea de unidad nacional, sin embargo, la resistencia seguía peleando, el único bando con el que se tenía contacto y con el que se reforzaban los lazos del respeto era con el zapatismo. (Bailón, 1999)

Se convoca a la elaboración de una nueva Constitución para el estado, que tenga un parecido con la que se creó en 1917, con el proceso de la creación de esta nueva

Constitución se aclara que el motivo de la separación del estado con la federación fue por la decisión de Carranza y para 1919 se promulga la Constitución del estado (Bailón, 1999)

Es hasta 1925 cuando Genaro V. Vásquez es puesto como gobernador del estado, que pareciera que la revolución empieza a dar frutos y se transforma en gobierno, y la idea del nuevo estado empieza su expansión.

Una de las banderas que más peso tuvo la revolución fue la reforma agraria, en Oaxaca la reforma se constituye a principios de 1940 cuando se dan las donaciones ejidales, de 1964 a 1970 se da la mayor política agraria del estado mexicano, siendo las comunidades originarias las más beneficiadas. (Bailón, 1999)

La política agraria influye de alguna manera en la actitud de las comunidades indígenas. Se alían al nuevo grupo los pueblos con mayores problemas de tierra, sobre todo de la zona central del estado. Más adelante, a medida que se consolidan los gobiernos revolucionarios, las comunidades entran al juego para legitimar sus tradicionales posesiones. No lo hacen en el rol de aliados subordinados como puede ser el caso de los ejidatarios sin tierra que son más fácilmente controlables. [...] Por eso solicitan el reconocimiento de lo que ya poseen y utilizan la ley para argumentar sus eternos reclamos contra pueblos vecinos. (Bailón, 1999;187)

Las comunidades lograron incorporar "dentro de su estructura tradicional de autoridad, los cargos de presidente del comité municipal del partido (Confederación de Partidos Socialistas, PNR, PRM o PRI) y la de Comisariado de Bienes Comunales y Ejidal." (Bailón,1999;188) Al igual que se adaptaron a las formas de dominación estatal anteriores.

Esta adaptación surge a partir de las diferentes formas de dominio que se ejercía, ya que no será el mismo dominio a nivel nacional al "que puede establecer el Estado emanado de la revolución [...] en una entidad federativa en donde la población campesina, además de ser el grupo social predominante, se organiza y reproduce alrededor de la comunidad indígena." (Bailón, 1999;188)

Las tropas constitucionalistas diseñaron una reorganización del poder territorial que no funcionaría y que buscaba vulnerar la autonomía de los pueblos. El 15 de noviembre de 1917 se decreta una división de 50 departamentos municipales integrados por pueblos y haciendas. Se consideraba departamentos a los 26 distritos tradicionales y se creaban otros 24. Las tropas federales poco sabían del poder local en Oaxaca, ya que inmediatamente vino el descontento de las comunidades, lo que hizo inoperante el decreto. (Bailón, 1999;190)

Al igual que en el ámbito nacional el fortalecimiento de un partido único en el estado hizo que la idea de unidad estatal estuviera más cerca de concretarse, sin embargo, esta idea jugó a favor y en contra de una unificación, puesto que los municipios contaban con una fuerte unidad y sentido de pertenencia primero hacia esa región y después hacia el estado.

Las disputas dentro de los municipios por obtener el poder dieron como resultado la muerte de varios presidentes municipales, la intervención directa del gobernador y que para 1946 se dieran medidas para la centralización de los procesos electorales, "mediante la creación de juntas calificadoras y organismos reguladores que ya no dependerían de las autoridades municipales. [...] se disponía el fin de las partidos regionales al establecerse el registro exclusivo de organismos nacionales permanentes" (Bailón, 1999;198-199)

El estado de Oaxaca atraviesa su primera crisis municipal a principios de 1947. Debido a la recuperación y recomposición de las elites tradicionales oaxaqueñas se genera un movimiento político que reúne en un solo frente a las clases propietarias, los grupos populares, campesinos y locatarios del mercado, el personal docente y el estudiantado del Instituto de Ciencias. Asume características de autonomía regional y de rechazo a las imposiciones del gobierno central. (Bailón, 1999;199)

La inestabilidad que se presentaba en los gobernantes del estado, debido a sus conexiones con las elites y comerciantes oaxaqueños, la oposición ideológica, las riñas internas del partido hegemónico y la irregularidad en los tiempos que se ausentaban, logró que se fracturan los lazos de articulación política municipal, y

como resultado de esto el aumento en el poder regional, ahora contemplado en la unidad municipal.

El largo proceso de construcción y constitución de los grupos sociales, las instituciones políticas, las élites regionales, las formas de dominio y extracción de los excedentes económicos habían formado una sociedad particular. Una de sus particularidades era la existencia de dos tipos de municipalidades: los municipios que se regían por el sistema de usos y costumbres, y los municipios con competencia de partidos. (Bailón, 1999;218)

Para la década de los ochenta de los 570 municipios que se compone la entidad, más del 80% se consideraban regidos bajo sus usos y costumbres, el regirse bajo estos usos y costumbres implicaría que

A pesar de que, de manera oficial, cada tres años se realizaban elecciones municipales, en muchos casos la designación de las autoridades de los pueblos no se daba por las vías establecidas por el sistema político de lucha de partidos. La construcción del dominio del Partido de la Revolución Mexicana tuvo que respetar, como lo habían hecho antes el partido liberal y el poder porfirista, las particularidades de organización política de los pueblos del estado. (Bailón, 1999;218)

Dentro de este sistema lo religiosos se mezcla con los cargos políticos, ya que las personas que son elegidas autoridades en la comunidad y en los puestos religiosos, deben cumplir con responsabilidades durante todo su periodo, la actividad en donde se ve más esta mezcla de la religión es al momento de hacer los preparativos de las festividades de los santos patronos. (Bailón, 1999)

A pesar del consenso en la comunidad para realizar la elección de autoridades por medio de los usos y costumbres el partido hegemónico hasta ese momento el Partido Revolucionario Institucional, se inmiscuía para poner a sus candidatos como parte de las autoridades, fue en 1995 que el Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca (CIPPEO) dio el reconocimiento legal al procedimiento de elección por usos y costumbres. (Bailón, 1999)

Sin embargo, tras las reformas de 1997 y 1998 en donde se prohibía que en los municipios regidos bajo usos y costumbres hubieran afiliaciones partidistas, estas prácticas seguían sucediendo. (Bailón, 1999)

El mayor peso de este sistema recae en la parte identitaria de los municipios que presentaban características de una comunidad indígena, aunque por los cambios generacionales en lo económico, lo social y cultural “logran que la elección de las autoridades municipales ya no sea esencialmente un mecanismo autónomo de la localidad.” (Bailón, 1999;221)

"A principios de la década de los ochenta surgió en Oaxaca la demanda de reconocimiento de los derechos de los pueblos indios." (Romero, et al.,2016;38) que tuvieron como punto de unión la defensa de sus recursos naturales de las concesiones para la explotación forestal, es así cómo se pasó de una "demanda de tierra y de dotación de servicios por parte del estado a la organización productiva y al reconocimiento de sus derechos, entre ellos el de la autodeterminación" (Romero, et al.,2016;38)

A principios de los noventa, en el contexto de la emergencia de los movimientos indígenas y a la luz de la ratificación por el Senado del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se inició en Oaxaca etapa de legislación en favor de los pueblos indios, aliados y clientes eternos del partido del poder. Estos avances dependieron, además de la presión y movilización indígenas, de la existencia de dirigentes estatales con mayor compromiso con los sectores mayoritarios de Oaxaca. (Romero, et al.,2016;39)

Dentro de estos dirigentes se encontraba el gobernador Heladio Ramírez López (1986-1992) que en 1990 "envió un proyecto de ley a la legislatura local [...] el Congreso local promulgó el Decreto 86, por medio del cual se reformaban y adicionaban varios artículos a la Constitución oaxaqueña" (Romero, et al.,2016;40)

En 1994 tras el estallido del conflicto en Chiapas por el movimiento zapatista, el gobernador Diodoro Carrasco Altamirano tuvo que designar más recursos para los ayuntamientos, realizar un programa en el que se planteaba la liberación de presos indígenas y crear consejos indígenas en todas las regiones del estado, tomó estas

decisiones para evitar que el conflicto del estado vecino llegara a tierras oaxaqueñas y fuera difícil de apaciguar, años antes el mismo Diodoro fue uno de los Senadores que participó en la adición del artículo 4° en materia indígena, al haber sido Coordinador de Planeación para el Desarrollo del Estado de Oaxaca (Copladeo) conocía la situación indígena. (Romero, et al.2016)

Para 1998 se aprueba la creación de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, en la que se establecen las condiciones en las que se reconocen los derechos de los pueblos y sus formas de autodeterminación, la autonomía municipal (dentro de los parámetros que marca la Constitución Federal) y la conciliación que habrá de ser aceptada en caso de existir conflictos, los reglamentos internos de cada comunidad y su reconocimiento, su relación con la protección al medio ambiente y de sus recursos naturales, el apoyo que ha de brindar el estado ya sea en forma de programas o proyectos formulados en conjunto con la comunidad. Con esta ley Oaxaca se convierte en el estado más adelantado en materia de derechos indígenas.

Los conflictos sociales, el ausentismo, la falta de recursos y el burocratismo han hecho que los avances en la materia indígena del estado se vayan mermando, ya que los municipios que se encuentran en pobreza extrema siguen siendo los que tienen característica indígenas, Oaxaca es el estado con mayor población indígena, los esfuerzos en materia indígena se han ido estancando con el paso de los años.

3.1.2 Características demográficas

La región de los Valles Centrales se ubica en el centro de la entidad oaxaqueña, limita con las regiones de la Mixteca, la Cañada, la Sierra Sur y el Istmo, la región alberga a 7 de los 30 distritos y 121 de los 570 municipios.

La población total del estado de Oaxaca registrada por el censo realizado por el INEGI en el año 2020 fue de 3,917,300, representando el 3.3% de la población nacional, de estos 3,917,300 el 31.18% de la población habla alguna lengua indígena, y el 4.71% se asume como población afroamericana negra o afrodescendiente, de ese 31.18% el 10.98% no habla español. (INEGI, 2020)

De las 69 lenguas pertenecientes a las 11 familias lingüistas que existen en el país, 16 de ellas se encuentran distribuidas en el estado de Oaxaca, siendo el zapoteco el que cuenta con un mayor número de hablantes con 420,324, seguido por el mixteco con 267,221 dejando al mazateco en tercer lugar con 170,155 hablantes. (INEGI,2020)

Tabla11. Lenguas indígenas existentes en el estado de Oaxaca³

Lengua	Total	Hombres	Mujeres
Total de la población en el estado	3,917,300	1,866,436	2,050,864
Habla lengua indígena	1,221,555	575,144	646,411
Amuzgo	6,226	2,798	3,428
Chatino	50,974	23,255	27,719
Chinanteco	110,971	51,913	59,058
Chocholteco	582	258	324
Chontal de Oaxaca	5,514	2,815	2,699
Cuicateco	11,238	5,413	5,825
Huave	17,456	8,755	8,701
Ixcateco	140	68	72
Mazateco	170,155	80,684	89,471
Mixe	118,882	55,838	63,044
Mixteco	267,221	124,561	142,660
Náhuatl	11,168	5,244	5,924
Tacuate	No hay datos registrados		
Triqui	20,824	9,693	11,131
Zapoteco	420,324	199,046	221,278
Zoque	5,526	2,726	2,800

Fuente: Elaboración propia con datos del Censo Poblacional INEGI (2020)

Las personas hablantes de lengua se subdividen en dos categorías que son quienes hablan español y lengua y quienes no hablan español, pero si lengua, el 88.52% de las personas que hablan una lengua también hablan el español, siendo sólo un 10.98% quienes no hablan español. (INEGI,2020)

³ No se toman en cuenta los datos de los no especificados

La población de los Valles Centrales al 2020 estaba conformada por 1,136,767 de habitantes, de los cuales 535,655 son hombres y 601,112 mujeres, de esta población el 15% habla una lengua, de los 119 municipios que componen la región el municipio en donde se encuentra el mayor porcentaje de hablantes de lengua es el municipio de Oaxaca de Juárez con un 12%. (INEGI,2020)

En ambas categorías de las personas hablantes de una lengua, se puede apreciar que las mujeres suman la mayor cantidad de hablantes de una lengua y el español, así como las personas hablantes de una lengua y no hablantes del español.

Tabla 12. Población mayor de 3 años condición de habla indígena y condición de habla española⁴

Municipios ⁵	Total	Habla español			No habla español		
		Total	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres
Valles Centrales	175,074	166,181	88,151	78,030	8,893	6,385	2,508
Cuicápam de Guerrero	2,080	2 051	1,090	961	29	21	8
Heroica Ciudad de Ejutla de Crespo	454	450	252	198	4	4	0
Oaxaca de Juárez	21,352	21 066	11,742	9,324	286	196	90
Ocotlán de Morelos	723	717	361	356	6	5	1
San Andrés Zautla	293	287	162	125	6	5	1
San Antonino Castillo Velasco	725	721	389	332	4	1	3
San Bartolo Coyotepec	529	525	278	247	4	4	0
San Jerónimo Tlacoahuaya	2,178	2 161	1,139	1,022	17	13	4
San Martín Tilcajete	25	25	10	15	0	0	0
San Pablo Huixtepec	175	174	99	75	1	0	1
San Pablo Villa de Mitla	3,842	3 780	2,063	1,717	62	44	18

⁴ No se toman en cuenta los datos de los no especificados

⁵ La tabla con la información del total los municipios de los Valles Centrales se encuentran disponible en los anexos

San Sebastián Tutla	874	869	504	365	5	5	0
San Vicente Coatlán	2,999	2 335	1,192	1,143	664	449	215
Santo Tomás Mazaltepec	1,118	1 111	576	535	7	4	3
Teotitlán del Valle	3,916	3 750	1,941	1,809	166	129	37
Tlacolula de Matamoros	5,811	5 654	2,990	2,664	157	128	29
Trinidad Zaachila	48	47	29	18	1	1	0
Villa de Zaachila	4,877	4 799	2,603	2,196	78	50	28

Fuente: Elaboración propia con datos del Censo Poblacional del INEGI (2020)

Si se trata de analizar la lengua como parte de la construcción de la identidad se puede apreciar que de los municipios que han representado a sus comunidades en las fiestas de los lunes del cerro en julio, sin contar a la capital del estado, no son todos los municipios que cuentan con la mayor población hablante de una lengua, lo que resulta pensar que además de la lengua debe haber otro indicador de identidad en los municipios representativos en los lunes del cerro.

Los municipios que se han presentado a lo largo del tiempo por parte de la región de los Valles Centrales son:

1. Cuilapam de Guerrero
2. Heroica Ciudad de Ejutla de Crespo
3. Oaxaca de Juárez
4. Ocotlán de Morelos
5. San Andrés Zautla
6. San Antonino Castillo Velasco
7. San Bartolo Coyotepec
8. San Jerónimo Tlacoahuaya
9. San Martín Tilcajete
10. San Pablo Huixtepec
11. San Pablo Villa de Mitla
12. San Sebastián Tutla
13. San Vicente Coatlán

- 14. Santo Tomás Mazaltepec
- 15. Teotitlán del Valle
- 16. Tlacolula de Matamoros
- 17. Trinidad Zaachila
- 18. Villa de Zaachila

3.1.3 Tradiciones, costumbres

Para el estudio de las tradiciones realizadas en los Valles Centrales podría dividirse entre aquellas que se realizan en fechas establecidas por el calendario actual y otras que se realizan a lo largo del año conforme vayan surgiendo, quedando la división de la siguiente manera:

Tabla 13. Fechas de las tradiciones e instituciones tradicionales de los Valles Centrales

Fecha	Tradiciones	Instituciones tradicionales
	Martes de carnaval	
Febrero	Jueves de los Compadres	Mayordomías
Marzo	Semana Santa	Fiestas Patronales
Julio	Lunes del Cerro	La Guelaguetza
31 de agosto	Día de San Ramón	El Tequio
	El Tule	Matrimonios
	El Bajío	Difuntos
2 de noviembre	Día de Finados	Bautizos
	San Juanito	El Chegole
18 de diciembre	La Soledad	Rendidas de culto
23 de diciembre	Noche de Rábanos	
24 de diciembre	Noche Buena	

Fuente: elaboración propia a partir de Bradomín (1991)

La división de las tradiciones tiene como primer diferencial la fecha en la cual se realizan, siendo que para unas hay cierta periodicidad mientras que para otras no, hay condiciones que se siguen respetando en las poblaciones de los Valles Centrales se respeta el no realizar algún tipo de celebración durante los días de la semana mayor.

Dentro de las festividades de carácter tradicional Bradomín (1991) denomina a las instituciones tradicionales como instituciones que tienen particularidades en sus finalidades, integración y funcionamiento, sin embargo, no se rigen bajo ningún estatuto o reglamento, se rigen bajo las costumbres de las viejas usanzas, por lo cual a pesar de los años transcurridos y las circunstancias que se puedan presentar mantienen sus formas y carácter esencial.

Instituciones cuya integración y funcionamiento tienen un carácter completamente tradicional puesto que unas, entre ellas la guelaguetza y el tequio, perviven como trasunto de la organización social indígena anterior a la Conquista, y las otras, entre estas la Mayordomía, los gremios, hermandades y cofradías, remontan sus orígenes a los días del coloniaje. (Bradomín,1991;129)

Dentro de la categoría de instituciones tradicionales podrían incorporarse las festividades de carácter familiar, sólo como parte del carácter histórico y de la organización social, a pesar, de que si han ido cambiando con el paso del tiempo, las festividades que mantienen los padrinzos vivos como los bautizos, las bodas, y algunas celebraciones religiosas coinciden con las costumbres más antiguas, incluso en los funerales se celebran rituales que vienen desde la época anterior a la conquista.

Sin embargo, la existencia de padrinzos no se basa solamente en la ayuda a una sola persona o en la situación de la festividad, hay todo un ritual detrás del compadrazgo y padrinzos.

Siguiendo la definición dada de instituciones tradicionales las fiestas patronales se integrarían de manera más aceptada, puesto que respeta las costumbres y las mantiene vivas de manera apegada a las viejas usanzas, estas fiestas patronales

se realizan dependiendo del símbolo patronal de su comunidad, las actividades que se realizan para celebrar la fiesta varían dependiendo de la comunidad, por lo general llegan a ser eventos de danzas tradicionales, jaripeos, juegos mecánicos, puestos de comida, bailes amenizados con bandas de viento o grupos musicales, toda la preparación de los festejos recae en la persona electa como mayordomo de la festividad o en comités electos por las autoridades.

El origen de la mayordomía de remota a la época de la colonia en donde los ricos de la Nueva España designaban a administradores para llevar los gastos que realizaba la iglesia en la planeación y realización de las fiestas solemnes, además de las necesidades de los templos y conventos, con el paso del tiempo ya no solo los ricos del pueblo se encargaban de designar a sus administradores para subsanar los gastos de la iglesia, también empezaron a realizar esta administración monetaria las clases acomodadas de las poblaciones rurales. (Bradomin,1991)

Así es como se les empieza a denominar mayordomos a las personas con posibilidades de sustentar económicamente las festividades del Santo Patrón del pueblo, con la finalidad de que la fiesta se lleve a cabo con toda la solemnidad. (Bradomin,1991)

Este acto de la designación del Mayordomo, en las comunidades indígenas, no deja de revestir una grave y austera solemnidad, puesto que lleva implícita nada menos que la pervivencia de la tradición, a través de un sencillo ceremonial que, año tras año, se ha venido verificando durante dos o tres siglos. (Bradomin,1991;130)

Año con año se reúnen los poderes civiles y eclesiásticos para hacer la designación del nuevo mayordomo, mientras que el poder eclesiástico es representado por diversas cofradías, el poder civil se divide entre la autoridad municipal y el consejo de ancianos, en la reunión también se revisa de manera escrupulosa las cuentas del mayordomo saliente, siempre dentro de un ambiente sereno y democrático. (Bradomin,1991)

Una vez que el mayordomo recibe el cargo lo hace en nombre y gloria del Santo Patrono del pueblo, comprometiéndose con los actos profanos y religiosos de la

fiesta titular, la mayoría de los gastos los ha de llevar en solitario, con excepción de la ayuda que pueda brindar la cofradía, los gastos que debe realizar van desde

los honorarios del sacerdote, los gastos de la solemne misa de función, pago de la música, pago del cohetero que confecciona el castillo, o fuegos artificiales, compra de cohetes, cámaras y "ruedas catarinas" e, inclusive, la alimentación que en esos días se proporciona al pueblo y a todo visitante.
(Bradomin,1991;130)

Además de subsanar con la mayor parte de la festividad, la persona seleccionada como mayordomo debe esforzarse por superar las festividades anteriores, buscando mayor lucimiento a la festividad, siendo que esto pueda causarle problemas económicos futuros, no solo es la demostración de superación a los años anteriores, las mayordomías se mantienen profundamente arraigadas a la conciencia indígena y el sentido de confraternidad en la comunidad.
(Bradomin,1991)

La guelaguetza como institución tradicional es una costumbre indígena, no es la idea que se ha ido construyendo desde 1932 que se realizó el homenaje racial, que ha funcionado para enaltecer a la clase política y diversos funcionarios públicos.

La celebración que se llevó a cabo para conmemorar el cuarto centenario del nombramiento de la Villa de Antequera a ciudad, a la cual dio parte el presidente Abelardo L. Rodríguez fue nombrada por el Dr. Alberto Vargas como Guelaguetza, quedando tergiversado el verdadero significado de la palabra zapoteca.
(Bradomin,1991)

La palabra de la cual deriva guelaguetza viene del zapoteco CUGUNALIZHA que se refiere al acto de contribución de los parientes, este vocablo tiene dos diferentes connotaciones, dependiendo del tipo de cooperación, si la comida es cruda, es decir guajolotes, borregos, gallinas, cerdos, toros, etc. se trata de GUENDARO, en el caso de que la comida sea cocinada ya sea mole, tortillas, guisados, barbacoa, se le denominara GUENDARO YAHAGUI, para nombrar a la ayuda o cooperación de los gastos se utiliza Guéndalezhá. (Vásquez,2009)

Para el Licenciado Wilfrido C. Cruz el vocablo zapoteca del cual se deriva la palabra guelaguetza es "guela, "cualidad, lo que atañe a algo", y guetza, "parentesco, pariente"" (Bradomin,1991;133) dando a entender que en un principio este apoyo se daba sólo entre personas que tuvieran lazos sanguíneos cercanos, para posteriormente practicarse de forma más extensa llegando a incluir a toda la comunidad, así se convirtió en una institución solidaria colectiva. (Bradomin,1991)

El tequio se puede ver desde dos puntos, desde la institución tradicional y desde la costumbre, esta costumbre se implantó en el ideario de la población del Estado, la finalidad del tequio se puede asemejar en definición con el término guelaguetza, la diferencia radica en la voluntad, la elección y espontaneidad, mientras que para el tequio la participación tiene mayor obligatoriedad para toda la comunidad sin excepción, todo esto dispuesto por las autoridades, las cuales tienen un riguroso control de la asistencia. (Bradomin,1991)

La palabra tequio proviene de del vocablo "nahoa que significa: "cosa que tiene, o da trabajo"" (Bradomin,1991;134) en la comunidad se toma como una medida para la ejecución de una obra material que ha de beneficiar al colectivo, ya sea el caso de la construcción de un edificio público, el saneamiento de alguna zona, la reparación de caminos y lugares, trabajos de siembra y cosecha de las tierras comunes, estos servicios no se retribuyen de manera económica, son gratuitos, se tiene acceso a los materiales necesarios, ya sea por la autoridad o por parte de la ciudadanía que tiene la posibilidad de donarlos. (Bradomin,1991)

La razón por la cuál en el tequio no existe una remuneración económica y sea de carácter obligatorio, es que, esto es un ejemplo de solidaridad social, en el cual el ámbito de la autoridad está simplemente como visor, la comunidad activa es la que toma las decisiones mediante asambleas previas al inicio de las actividades. (Bradomin,1991)

El chegole encarna en sí a una institución más que pertenecer a una en sí mismo, es reconocida, establecida y hasta se llega a sancionar por una costumbre indígena muy antigua, data de las épocas en las que las que se regían por normas y costumbres zapotecas anteriores a la invasión española. (Bradomin,1991)

El personaje en cuestión ostenta su carácter en las comunidades zapotecas, en las que goza de reconocida estimación y respeto, debido a la experiencia y conocimientos acumulados en el transcurso de los años, pues, invariablemente, el carácter de *chegole*, que es precisamente una distinción honorífica y no un cargo concejil, se confiere al residente de más edad. (Bradomin,1991;145)

La figura del *chegole* se presenta en las festividades de las comunidades zapotecas y es en ocasiones la figura que más se representa en el espectáculo folklórico denominado *Guelaguetza*

Dentro de las funciones que le son asignadas al *chegole* se encuentran

- Presidir ceremonias de carácter familiar
- Embajador en la pedida de mano de la mujer
- Desempeñar las funciones de un sacerdote en el ritual de la pedida de mano
- Dar las gracias por las bondades recibidas en el año transcurrido

Tan extraordinario personaje representa, pues, nada menos que una parte o un aspecto de toda una tradición, encarnando una de las ya escasas pervivencias de carácter social de la extinta cultura y civilización indígena. Y es, además, como ya indicamos, persona que se significa por su reconocido don de gentes, sus facultades oratorias, sus conocimientos y su vasta experiencia (Bradomin,1991;146)

Las celebraciones consideradas parte de la tradición de los Valles Centrales se dividen en dos periodos, antes y después de la Semana Santa, ya que en el transcurso de la semana mayor no se solía realizar ninguna celebración ya fuera bodas o bautizos.

La primera en la lista es el jueves de compadres la cual se realiza el jueves de la primera semana 70 días antes del miércoles de ceniza, esta celebración se realiza en honor al señor de Santa María en el Barrio del Marquesado, toda la festividad se realiza en la casa del mayordomo, ese día se hace la rendida de culto, así como la celebración de la eucaristía.

La fiesta se inicia con la designación de los compadres, un hombre y una mujer designados por el mayordomo, sellando el compromiso con un rumboso baile y al terminar se pasa al domicilio para anunciar a quienes asisten que se han designado a los compadres. (Bradomín,1991)

Cuando llegaba el jueves de la fiesta de los compadres el barrio se llenaba de algarabía y emoción, la gente se ataviaba con sus mejores indumentarias, las mujeres y hombres intercambian obsequios, listones o bandas finas de seda, monedas de oro y ramilletes de hazme si puedes o algún otro bordado. (Bradomín,1991)

La fiesta no se queda solamente en la casa del mayordomo, en las casas de clase media y baja el festejo se daba con un baile amenizado por una guitarra y un salterio, el baile de la botella era el centro del espectáculo, mientras la pareja bailaba se cantaba el estribillo

Ándale, comadre,

baile la botella,

y si no la baila,

le daré con ella

(Bradomín,1991)

Semana Santa: se compone de cuatro viernes y una semana completa dentro de estos días se encuentra el cuarto viernes estos viernes se cuentan a partir del miércoles de ceniza. (Profundizar o diferenciar con la entrevista)

Tanto las instituciones tradicionales como las tradiciones son fundamentales para la puesta en escena de la guelaguetza, ya que los bailes de las delegaciones son las representaciones de las fiestas patronales, bodas, bautizos entre otros, por lo que la búsqueda por el apego a las tradiciones se vuelve eje central dentro del espectáculo folklórico, por ello para legitimar la elección de las delegaciones presentes en los Lunes del Cerro se creó el comité de autenticidad, el cual

determinó parámetros para calificar que es auténtico y que no, a pesar de que existan demasiadas contradicciones entre sus objetivos y los logros obtenidos.

A inicios del mes de noviembre se dan los días de jolgorio y austero recato en el cual se “visita a los camposantos con la apenas disimulada alegría de los "estrenos" y la de antemano halagadora perspectiva de regalar al paladar con las bien condimentadas "ofrendas" a las ánimas” (Bradomín,1991;53)

Desde una semana antes de que inicie el mes de noviembre los mercados se llenan de vida con toda la mercancía que se anuncia, desde panes, chocolate, ceras ornadas de fúnebres listones de papel de la china, frutas, legumbres, verduras, todos estos productos que serán utilizados para la elaboración de platillos que disfrutaban en vida los difuntos se han de poner sobre el altar o se llevarán al panteón para compartir un rato con los difuntos.

El 2 de noviembre es el día en que se limpian y arreglan las tumbas, se llevan los platillos que se prepararon para degustar entre la familia y pasar tiempo con las persona que ya ha fallecido, aún se lleva la pena y dolor en el corazón, pero también forma parte de la dicha el pasar un momento en el cual se agradecen los momentos vividos.

Esta tradición ha sobrevivido desde los tiempos coloniales en donde adquirió el sentido religioso tras la imposición de la iglesia católica, que al mezclarse con las celebraciones prehispánicas resultó en la tradición que hasta hoy se celebra.

Puede referirse a las tradiciones anteriormente descritas como universales en las comunidades de los Valles Centrales, tendrán sus respectivas modificaciones, pero se celebran con solemnidad y se respetan las fechas, las tradiciones que se mencionaran a continuación solo se celebran en los municipios urbanos y conurbados a la ciudad por lo que no habrá una descripción ya que no van en la línea de investigación que se está realizando.

- La Soledad
- Noche de Rábanos
- Noche Buena

- El Tule
- El Bajío
- San Juanito

La celebración de los lunes del cerro es hasta cierto punto un sinónimo de la celebración del espectáculo de la guelaguetza, dentro de este apartado no se hablará sobre esta celebración ya que el apartado siguiente se dedica enteramente a su descripción, análisis y crítica.

3.2 La Guelaguetza

3.2.1 Contextualización social y política a través del tiempo

La festividad del Lunes del Cerro o mejor conocida como Guelaguetza tienen su origen en la época prehispánica, pero se empezó a desarrollar la escritura de su historia en las primeras décadas del siglo XX, en la historia se plasmó que esta festividad surgió como una manera de enaltecimiento de la región y de las raíces precolombinas, ya que se liga la festividad del lunes del cerro con las ceremonias que se hacían en honor a la Diosa Centeótl, o Diosa del maíz. (Lizama, 2006)

Esa es la historia oficial que se ha redactado, no se tienen fuentes que verifiquen esa versión, se tiene conocimiento por parte de otros historiadores que la fiesta tiene como raíz el ritual de intercambio que realizaban los mexicas, en donde se ofrecían los mejores productos de la cosecha como tributo.

En cuanto a la versión que reportó Fray Bernardino de Sahagún, la festividad era dedicada a la distracción y consuelo a los pobres, en donde se llevaban a cabo intercambio de mercancías y la representación de danzas. Gracias a esta versión actualmente se cree que la Guelaguetza es una fiesta de hermandad, ya que se mezclaban las castas. (Lizama, 2006)

Las ideas que lograron unir los intelectuales locales sobre la historia de la fiesta dieron como resultado que en un solo discurso se abordaran cuatro épocas, pasando de la prehispánica a la colonial, al México Independiente para finalizar en la época contemporánea. (Lizama, 2006)

Debido a la falta de fuente debe aceptarse que la Guelaguetza tiene orígenes en la época prehispánica, a pesar de que haya urbanitas que vean más viable que es una festividad contemporánea, una manera de querer ligar el pasado con la época moderna, el pasado le da legitimidad a la fiesta, por eso se hace énfasis en que debe preservarse.

La transformación que se buscaba después de la revolución hizo que los gobiernos posrevolucionarios voltearan a ver a la población que había sido ignorada, porque “representaba” lo atrasado del país y cargar con esa población significaba un obstáculo en el desarrollo del país, sobre todo en el nuevo modelo que se buscaba aplicar. (Lizama,2006)

Desde las esferas más altas de la política se trataba de dar una solución a ese “problema” que se veía en el “indio”, la respuesta que encontraron los intelectuales de la época fue el proponer una nueva forma en la cual se realizaran las relaciones entre grupos indígenas y sociedad nacional, esta respuesta surge desde el etnocentrismo y estigma, teniendo como resultado las políticas indigenistas que se sostuvieron la mayor parte del siglo XIX. (Lizama,2006)

Para mexicanizar al “indio” se planteó el integrarlo a la idea de una identidad nacional, para que pudiera desarrollarse la idea de una nación fuerte e indivisible, para el antropólogo Manuel Gamio

la nación lograría forjarse integrando al indio al desarrollo nacional, que se traducía en su extinción a favor del modelo mestizo pues, para él, una condición fundamental para la nación era la unidad, a través de la fusión de razas, la convergencia lingüística y el equilibrio económico de los elementos sociales. (Lizama,2006;172)

Como se explicó en el primer capítulo la idea de la construcción de una identidad nacional hizo que se plantearan estrategias desde diversos puntos y dos de ellos fueron la cultura y educación, que fueron creciendo el mito de que la identidad surgiría por la mezcla del pasado con el presente, lo propio de la nación con lo exótico de los pueblos originarios. "El mito nacional se enroscó en el pasado

prehispánico, aunque negó nuevamente a los indios contemporáneos ser sus herederos." (Lizama,2006;177)

Pero esta idea de homogeneizar lo regional y exótico, no fue tomado como una idea correcta, lo que sucedió fue que en el proyecto nacional se encontraron recursos para hacer más regional la idea de identidad y fueron sucediendo a la par como si fuera parte de un mismo proceso.

En Oaxaca se buscó resaltar lo oaxaqueño, publicando obras literarias de tipo folklórico "además de que se convocaron concursos de canciones vernáculas y se comenzaron a reconocer las expresiones artísticas autóctonas y danzas tradicionales. Arellanes (1997) citado en Lizama (2006;180)

El alma oaxaqueña se vinculaba, de este modo, a la cultura popular, y comenzaban a ser imágenes "típicas", y las diversiones populares se concibieron como "tradicionales"; es un período de reformulación de elementos que tenidos como cotidianos pasaron a ser considerados decisivos para la identidad local." (Lizama,2006;180-181)

Por esos años, la población de la entidad sobrepasaba el millón de habitantes, con un 83% del total dedicado a las labores del campo y con una tasa de analfabetismo del 80%. Según el censo de población de 1930, poco más de 30.000 personas se encontraban empleadas en la industria, pero en este rubro estaban también ubicadas las empresas familiares y las actividades artesanales por lo que, fuera de lo propiamente no capitalista, el estado contaba sólo con 8 mil obreros, empleados en industrias textiles, metálicas, minerales, de la construcción, de fabricación de harinas y pan y de producción de azúcar y alcohol, entre otras. Arellanes (1997) citado en Lizama (2006;182)

Era notoria la división entre clases que convivían en Oaxaca, siendo no solo su posición económica la distinción, también se apreciaba en los rasgos físicos

Unos eran indios morenos, los otros eran mestizos (o criollos) considerados "blancos". El aspecto físico era un elemento para la adscripción a una condición étnica; en la ciudad racista, la sociedad oaxaqueña, es decir, la clase dominante, calificó la alteridad a través del tono de piel, ya que se creía

que cuanto más morena fuera una persona, mayor pureza indígena denotaba, imponiendo con ello toda la carga prejuicial y estigmatizante que sobre lo indio se había construido. (Lizama,2006;183)

El temblor acontecido en enero de 1931 no solo provoco daños en la infraestructura de la ciudad, daño la economía y ese fue un proceso de reconstrucción muy lento en el estado, sumado al sentimiento de desolación se encontraba también

la situación religiosa que se vivía en el país y que había llevado a los gobiernos a prohibir las manifestaciones de culto fuera de los templos, muchos de los cuales fueron cerrados y otros, expropiados; en Oaxaca se prohibieron las calendas y las procesiones religiosas que se realizaban. (Lizama,2006;184)

Tras el ambiente tan tensó que se formó después de los temblores, el hallazgo de la tumba 7 en Monte Albán fue de gran ayuda para el momento por el cual se pasaba en cuanto a buscar los orígenes de la nación, esta noticia logró que el interés fuera puesto nuevamente sobre Oaxaca.

Como parte de la estrategia para unificar a la población oaxaqueña se planteó una celebración con motivo del aniversario del nombramiento de ciudad a la Villa de Antequera, para la realización de este evento se conformó un comité para la organización del denominado homenaje racial en donde se buscaba la representación de las comunidades originarias mediante sus vestimentas, productos, bailes, costumbre y lenguas.

En el siguiente apartado se profundizará en este “homenaje” que ha sido tomado como la base de lo que es el actual espectáculo de la Guelaguetza o los lunes del cerro.

3.2.2 Homenaje racial

En 1932 con una economía en quiebra, pero con el sentimiento a flor de piel de la oaxaqueñidad, se conmemora que el 25 de abril de 1532 la Villa de Antequera fuera elevada al rango de Ciudad, por lo que para el festejo del cuarto centenario se realizó un programa general de festejos, el cual quedó en manos del Comité Organizador conformado en 1931. (Lizama,2006)

Las personas que conformaron el comité fueron en su totalidad personas pertenecientes a grupos de clase alta de la sociedad oaxaqueña

aquellas familias que hacían referencia a su estatus social con base en la antigüedad de su presencia en la ciudad, en el poder político que habían detentado por generaciones, o en el poder económico que poseían [...] la serie de actividades organizadas por esta clase social privilegiada de Oaxaca sería un reflejo de sus propias concepciones. (Lizama,2006;186-187)

El homenaje racial debía ser el centro de los festejos por el IV Centenario de la Ciudad de Oaxaca, “el argumento elaborado por el Comité de Festejos, encabezado por el médico Alberto Vargas Merino, el abogado Guillermo Esteva y el profesor Policarpo Sánchez, se planteó la principal ceremonia de celebración mediante una solemne fiesta” (Sigüenza,2012;14)

Para llevar a cabo los eventos y festividades los maestros y maestras fueron parte fundamental, ya que desde las regiones podían hacer crecer el interés de las comunidades en participar, tomando en cuenta el “guion previo elaborado en la ciudad de Oaxaca. El Departamento de Educación Pública remitió una carta a los directores de escuela para darles a conocer algunas indicaciones que los involucraron en la organización del citado Homenaje” (Sigüenza,2012;15)

Involucrar al magisterio en los preparativos para las celebraciones chocaba con las ideas que se habían propuesto con antelación, “las tareas que los maestros debían realizar, permiten afirmar que desde el mundo urbano se buscaba «lo verdadero», «lo original», precisamente aquello contra lo que la escuela había estado luchando” (Sigüenza,2012;16) en estos personajes recaía el poder de decidir que sería considerado como auténtico y que debía de conservarse.

Es posible que estas tareas hayan provocado en los maestros actitudes de apoyo o de rechazo, pero eran instrucciones del Departamento de Educación Pública y tenían que acatarse. En ello tuvo mucho que ver la participación de otras instancias de poder locales y regionales, como los presidentes municipales y los recaudadores de rentas, así como el hecho de que los maestros convocados a participar fueran estatales. Es decir, sus salarios

dependían del gobierno de Oaxaca y de los propios municipios.
(Sigüenza,2012;16)

Todos los esfuerzos hechos para construir un ideal fuerte que respaldará el concepto de raza cósmica propuesto por un oaxaqueño, no eran más que propuestas que buscaban la inclusión del "indio" al modelo mestizo, que era el único planteado como capaz de transformar al país, superar el atraso y la marginación.

La ciudad se estaba preparando para lucirse ante la presencia de turistas e invitados nacionales y extranjeros, se realizaron brigadas con el objetivo de mejorar la imagen de la ciudad, dentro de los preparativos se realizó la construcción de un escenario en el cerro del Fortín la construcción quedo a cargo de de la Comisión de Ingeniería del Comité de Festejos. (Lizama,2006)

El 23 de abril dieron inicio las festividades y toda la ciudadanía pudo participar de las actividades planeadas, sin embargo, no hubo una mezcla entre las clases sociales, esta división tan marcada de la sociedad oaxaqueña era producto de las ideas de la época colonial que se fueron reafirmando en el México independiente. (Lizama,2006)

Los elementos propios de las regiones fueron apropiados "por las élites dominantes y reconstruidos para que la ciudad tuviera una imagen propia dentro del contexto nacional." (Lizama,2006;191) Tanto el pasado prehispánico como los productos artesanales fueron revalorizados y categorizados como elementos propios del orgullo oaxaqueño.

Lo que se conoció como Teatro Autóctono o Tarde Racial era una serie de festejos que representaban la parte prehispánica de Oaxaca, todo esto bajo las ideas posrevolucionarias, estos mitos lograron traer el pasado al presente, enalteciendo esas raíces y revalorándolas. (Lizama,2006)

Estas presentaciones siguieron sosteniendo la idea de que solo en el pasado se encontraría la identidad y lo auténtico, este último "iba ligado a una creación imaginaria, reafirmada por la observación constante de lo indígena, como producto de la interacción cotidiana más que como curiosidad científica." (Lizama,2006;193)

El pudor, la humildad y la ingenuidad son adjetivos que denotaban a una concepción particular de lo hermoso, de aquello que es digno de imitarse y que por lo mismo es bueno. En esta concepción, el indio debe ser humilde, es decir, debe conducirse por los caminos impuestos por la sociedad en que vive; es ingenuo, como si fuera un infante, por lo que necesita tanto de cuidados y protección, como de una guía que le indique el camino a seguir. (Lizama,2006;193)

No solo se necesitaba la percepción de humildad en los "indios", debían serlo por completo, se decidió que mediante la danza podría concebirse esa idea de reafirmación en la "manera de concebir al otro y que se erigía como una forma de conocimiento que impulsaba y ordenaba la acción en la vida social." (Lizama,2006;193)

El homenaje racial desató toda una maquinaria intelectual sobre lo que debía representarse y presentarse como auténtico, con ayuda de los estereotipos que eran los que más se encontraban cimentados, los productos que las comunidades originarias producían se encasillaron en esos estereotipos que sirvieron para que dentro del imaginario urbano estuvieran claras las diferencias entre las 8 regiones del estado.

Los actores encargados de realizar el guion para el homenaje racial fueron, el Dr. Alberto Vargas, Policarpo T. Sánchez y Alfredo Canseco Feraud, estas ideas fueron creciendo gracias a otros intelectuales, dentro de las principales acciones, se planteó la elección de una mujer que representará a la ciudad la cual debía contar con ciertas características.

debía de ser una hermosa doncella morena, de andares solemnes, esbelta de porte, difundiendo felicidad con sus miradas; se necesita que interprete en lo posible que Oaxaca se siente digna y satisfecha por sus tradiciones y sus glorias, que tiene concepto cabal de su destino y que habrá de resolverlo a fuerza de cooperación y solidaridad; que se regocija de ver y recibir a sus hermanas, las regiones del Estado, porque sabe que ello es educar en el sentido del acercamiento, de comprensión, de verdadera fraternidad. Vargas, (1932) citado por Lizama (2006;200)

La búsqueda dio como resultado la elección de una joven perteneciente a una familia importante del estado, desde que se dieron a conocer los parámetros para elegir a la señorita que representaría al estado, se sabía que no podría ser cualquier persona, sería aquella que mostrará una imagen de la ciudad en desarrollo "de acuerdo con los nuevos tiempos políticos, en donde lo indio sería superado a favor de un mestizaje, de una raza cósmica que refundara la nación."(Lizama,2006;201)

En cada cabecera distrital se integró un Subcomité Racial [...] La importancia de estas elecciones no estaba en saber quién iba a ser la triunfadora ni tampoco de qué distrito sería la representante de cada región, sino que gracias a estos comicios las fiestas de la ciudad se pudieron vincular a otros niveles. (Lizama,2006;202)

En las comunidades se repitió el patrón al momento de elegir a las jóvenes que representarían a sus comunidades acompañando a la ganadora del estado, fueron elegidas jóvenes de familias conocidas y prestigiadas de la localidad (Lizama,2006)

A pesar de que el motivo del Homenaje Racial era mostrar la identidad oaxaqueña, existían brechas entre la ciudad y las poblaciones, esto se vio en el apoyo que se le dio a cada una de las chicas elegidas por parte de oriundos residentes en la capital.

(Al) Homenaje Racial no sólo llegaban las representantes de las regiones, sino también una comitiva compuesta, además, por dos ancianos que traían el bastón de mando, símbolo del poder local, así como por un séquito (o corte) donde se incluía a las jóvenes que habían resultado electas en sus distritos, pero que no pudieron ser, a falta de votos suficientes, las representantes regionales. (Lizama,2006;203)

Se hacían invitaciones para que las personas pertenecientes a todas las clases sociales asistieran a los eventos, sin embargo, el ambiente que se presenciaba no era el adecuado, tomando en cuenta que "la presencia de embajadoras raciales era una forma de expresar la identidad sustentada en el lugar de origen, para otros, para la sociedad dominante oaxaqueña, era una forma de reafirmar su prestigio, poderío y hegemonía." (Lizama,2006;204-205)

Todas las regiones del estado tenían que realizar preparativos para el Homenaje Racial, de la región del Istmo de Tehuantepec se mandó a traer la letra auténtica de la Sandunga, de igual manera se tomaron en cuenta composiciones hechas por autores reconocidos como la aceptación de las composiciones de Jacobo Dalevuelta, esto debido a que todas las embajadoras debían ser presentadas con una canción interpretada por las escuelas de la ciudad (Lizama,2006;205)

Las regiones de Valles Centrales se reunieron para acordar la vestimenta y presencia en el Homenaje Racial, sin embargo por lo que se puede leer en las crónicas esa reunión no fue llevada a cabo por miembros de la comunidad, si no, por gente mestiza que vivía en la región y que se apropió “de la representatividad de los indios; es decir, fueron seleccionadas por el dinero que habían aportado y no por las comunidades indias, con las que sólo compartían el hecho de vivir en una misma región.”(Lizama,2006; 206)

se acordó que el traje de las señoritas que integran la delegación deberá ser el propio de las “inditas”, esto es: camisa bordada y encarrujada, manta ceñida con banda especial que utilizan los naturales para las ceremonias de lujo, calzando el típico cacle y tocadas con rebozos cuyos extremos se trenzan hacia la espalda... Para las demás ceremonias, bailes, homenajes sociales, etc., se emplearán los trajes de calle o de soiree, según el acuerdo muy particular que entre sí tomen las representantes. Mercurio, domingo 17 de abril de 1932. (cita de cita) (Lizama,2006;206)

Se propuso como objetivo general de los festejos la representatividad de cada una de las regiones para mostrar su riqueza cultural, esto dio pie al inicio de montajes y adaptaciones de danzas representativas de las comunidades, así como se les pidió que compartieran con el mundo sus productos regionales y objetos históricos, con el fin también de poder comercializarlos en exposiciones y ferias regionales. (Maldonado, 2016)

El sustento del Homenaje racial se daba en tres momentos

- Cortejo de la Señorita Oaxaca
- Desfile de fraternidad

- Diosas de la Fraternidad

El primero fue el cortejo de la señorita Oaxaca, junto con las siete diosas de la fraternidad que eran las señoritas elegidas de cada región, junto con un cortejo de "charritos y rumbosas chinas oaxaqueñas."(Lizama,2006;207)

El segundo fue el desfile de las embajadas de las regiones del estado, durante el cual las regiones presentaban sus respetos a la señorita Oaxaca, dejando como ofrenda los productos que se producían en sus regiones. (Lizama,2006)

Para el tercer y último acto las diosas de la fraternidad y los espíritus del bien realizaron un espectáculo simbólico sobre el alma de las provincias del estado y llevarles un mensaje de amor y unidad. (Lizama,2006)

Para no perder el privilegio del cual empezaba a gozar la ciudad se despojó al "indio" de aquellos rasgos de pobreza, atraso económico y social, fueron vestidos de maneras llamativas, dejando como claro mensaje, que podían "voluntariamente" dejar esas características extracorpóreas que los diferencian de la identidad nacional que busca el desarrollo. (Lizama,2006)

Fue una fiesta que volvió a poner a la ciudad en un lugar privilegiado dentro del estado, y fue una actividad que no hizo más que reafirmar el orden social y celebrar el poder de una determinada clase social que poco representaba a la totalidad de los oaxaqueños. Así, al final, cuando todo salió según lo previsto, la ciudad descansó sin preocupaciones mayores. Los indios le habían rendido homenaje, le habían reiterado su fidelidad y habían aceptado sumisamente su primacía. (Lizama,2006;211-212)

La historia de Oaxaca se compuso a partir de enaltecer un pasado indígena que se niega a desaparecer y por otro lado el de negar esa "raza" que solo deja ver lo primitivo y decadente que puede llegar a ser lo no mestizo. Estas ideas empiezan a tomar fortaleza antes de iniciarse la revolución. (Lizama,2006)

legitimaron plenamente la forma de actuar de una minoría, que se concebía a sí misma como no india, y que se propuso, a semejanza de lo que acontecía en el resto del país, de dotar de contenidos a una identidad, la "oaxaqueña" en

este caso, un término que, como el "mexicano", pecaba de general, pero que fue utilizado para tratar, por un lado de exterminar al indio a través de la integración a la nación, así como para imponer sus propias concepciones a la heterogénea población de la entidad. (Lizama,2006;212)

El espectáculo fue planeado por los urbanitas, pero "los indios" del interior del estado fueron los actores principales, sobre todos los "indios" que representaban los valores dignos de conservar y reproducir, la humildad, ingenuidad y estoicismo. Se podían aceptar bien a los "indígenas del interior de la entidad sencillamente porque éstos no vivían en la ciudad, porque al término de su participación en la fiesta regresarían a sus comunidades y no se volvería a tener contacto con ellos."(Lizama,2006;213)

Para quienes organizaron el Homenaje Racial solo había una clase de "indios" que eran de utilidad, estos fueron los que vivían en el interior del estado, ya que los que residían en los centros urbanos que conformaban las clases populares, fueron ocultados. (Lizama,2006)

La revalorización del indio vivo fue sólo relativa, y en el Homenaje Racial se evidenció plenamente; los indios hincaron la rodilla ante la representante de Oaxaca; se presentaron ante ella sumisamente, y de nuevo dieron cuenta a los espectadores de que no eran sino una "raza" inferior, que veía y reconocía la superioridad de la sociedad urbana, le rendía pleitesía y le pedía a voces - impuestas por los organizadores- participar de su cultura. (Lizama,2006;213)

Por otra parte, había quienes pensaban que "que en Oaxaca el indio vivo no fue negado sino revalorizado, puesto que gran parte del programa de festejos del IV Centenario se basaba en su participación." (Lizama,2006;213)

La justificación de esta idea surge a partir de que se revalorizaron elementos como la danza, la música y el vestuario que utilizaron en las presentaciones. Sin embargo, no es posible olvidar que esa revalorización se llevó a cabo porque los gobiernos posrevolucionarios de Oaxaca lanzaron propuestas regionalistas desde el centro urbano. (Lizama,2006)

Estas propuestas lograron su cometido ya que reivindicaron también el orgullo local, debido a que las propagandas estaban llenas de simbolismos "que referían al papel privilegiado de la ciudad con respecto a la población indígena, y porque en ella misma los órdenes sociales vigentes salían reforzados." (Lizama,2006;214)

En torno a la manera en la cual se presentó a las comunidades hubieron opiniones divididas, unas versaban sobre la manera en la cual utilizaban la imagen de las comunidades para quedar bien ante el público espectador, negando cierta parte de la realidad urbana de los "indios" y otras sobre el logro que se hizo al enaltecer y revalorizar a las comunidades.

3.2.3 Antecedentes/origen de la festividad

El Homenaje Racial no se quedó estático en el tiempo, hubieron cambios para que llegará a ser el espectáculo que se conoce en la actualidad, tanto que dejó de llamarse Homenaje Racial, pasando de ser la fiesta de los lunes del Cerro a la Guelaguetza.

Los Lunes del Cerro en la ciudad de Oaxaca se celebraban en los dos lunes siguientes al 16 de julio; en estas festividades, la gente solía acudir al cerro del Fortín para pasar el día, pues por la mañana era costumbre tomar el almuerzo en los puestos de comida ahí instalados, mientras que por la tarde se realizaba un paseo por las faldas del cerro. (Lizama,2006;218)

Los inicios de las celebraciones datan de tiempos remotos, las escrituras que se han encontrado describen que hay una fuerte vinculación con los "festejos realizados en la época prehispánica, en honor a Xilomen, diosa del Maíz tierno, que duraban poco más de una semana, además de otros en honor a Ehécatl, dios del Viento. "(Lizama,2006;219

Hay autores que afirman que las fiestas iniciaron en la época colonial "después de las celebraciones religiosas dedicadas a la Virgen del Carmen y en el contexto de las procesiones de Corpus Christi." (Lizama,2006;219-220) Los textos que se descubrieron en donde se habla de los orígenes de los lunes del cerro son de la tercera década del siglo XX, en las épocas posrevolucionarias. (Lizama,2006)

La realización de los lunes del cerro en el siglo XIX es un tema del cual no se tiene bastedad de registros, pero lo que se sabe es que en este siglo adquirió un carácter propio, derivado del cambio de regímenes políticos desde 1810, por ello las festividades de carácter religioso cambiaron sus rumbos, el motivo de ir al cerro de la Bella Vista era el de cortar azucenas silvestres, lo cual se volvió una tradición respetada. (Lizama,2006)

Estos relatos dejan ver que antes de ser un espectáculo folklórico los lunes del cerro fueron una romería, ya que se reunían personas de diversas clases sociales, en la mañana se acostumbraba a almorzar en las "faldas del lugar y por las tardes se entretenían con un paseo que finalizaba, casi siempre, con el aguacero veraniego."(Lizama,2006;221)

A partir de 1928 las celebraciones empiezan a tener un calificativo de regional, pasando de llamarse Lunes del Cerro a Fiesta de la Azucena, es en este momento cuando se piensa en retomar las costumbres y fiestas de los pueblos precolombinos." (Lizama,2006)

Dentro de estos años surge el regionalismo oaxaqueño que tuvo sus pilares en los años posrevolucionarios, se esperaba que se fortaleciera mutuamente el nacionalismo mexicano con el regionalismo oaxaqueño y viceversa.

De los años 30 a los 50 se da un afán en la búsqueda de una autenticidad y que la guelaguetza sea una fiesta propia de Oaxaca, "que contenga elementos que denoten su vinculación a un lugar y que proyecten en ella mejores perspectivas de vida dentro del acontecer nacional. La fiesta se reconstruye, se reinventa, se reacomoda."(Lizama,2006;221-222)

La delimitación geográfica ayudó a que se convirtieran los lunes del cerro en un espectáculo, porque el escenario que se construyó para la presentación del Homenaje Racial permitió que se hicieran más eventos, sobre todo se priorizó que se realizaran en las tardes, pero muchos otros fueron respetados en el horario matutino, como, por ejemplo, las mañanitas al Cerro del Fortín y los almuerzos regionales. (Lizama,2006)

Se pueden enumerar tres celebraciones claves dentro de las fiestas del lunes del cerro, las cuales fueron evolucionando a la par, el primero la presentación del espectáculo folklórico que se conoce como Guelaguetza, segundo el certamen de la Diosa Centéotl y el por último el desfile de delegaciones⁶

Como parte de los festejos de los lunes del cerro se incluyó la designación de la Diosa Centéotl o del maíz tierno, que según las escrituras era la deidad a la que se le dedicaban las fiestas en la época prehispánica, el ayuntamiento permitió que se retomara este simbolismo, siendo que para 1934 se presentó el espectáculo "Xunani xuba, en que simbólicamente se ponían a sus pies los productos representativos de la agricultura del estado." (Lizama,2006; 222)

A partir de los años treinta la figura de la Diosa Centéotl se posicionaría como central, desplazando a las figuras que se habían creado para el Homenaje Racial como embajadoras de sus comunidades.

En 1937 se realizó la primera calenda que recorrió las calles del Centro de la ciudad teniendo como punto de llegada el Cerro del Fortín, convirtiéndose años después en el "Desfile Racial" con el cual en 1940 se le rindió pleitesía al homenaje a la Diosa Centéotl (Lizama,2006)

Durante los años 30 se realizaban otras actividades a la par de las antes mencionadas, que incluían la participación de conjuntos corales, tablas de ejercicios físicos, así como la Gran Feria Regional, realizada en 1937, presentó actividades como un concurso de trajes regionales, exposiciones y premiaciones de flores silvestres y en 1939 se llevó a cabo el concurso de la Canción Popular, mediante el cual se pretendía buscar el enaltecimiento de lo oaxaqueño haciendo referencia a sus tradiciones, costumbres y riquezas arqueológicas. (Lizama,2006)

El oaxaqueñismo toma carta de naturalización en los Lunes del Cerro. La fiesta era ya considerada como propia, no sólo porque la realizaran los naturales y porque fuera vista como una continuación de las fiestas prehispánicas, sino

⁶ Para respetar la delimitación del tema solo se explicará la evolución del espectáculo folklórico denominado Guelaguetza, de las otras dos figuras solo se explicará brevemente su evolución

porque en ella estaban contenidos los elementos que los urbanitas habían seleccionado para que los identificaran, como la gastronomía, la historia o las costumbres, formando todo ello un conjunto, una unidad con sentido, porque era el espejo que los reflejaba. (Lizama,2006;224)

Las actividades que se realizaron en los años cuarenta siguieron la línea de la reafirmación de la identidad oaxaqueña utilizando elementos ajenos a los encontrados en la ciudad, pero sí se apropiaron de elementos como las danzas y bailables procedentes de las comunidades originarias. (Lizama,2006)

Para 1941 el incremento en la asistencia a los lunes del cerro fue tal que algunas actividades tuvieron que ser eliminadas porque no representaban parte de la idea de identidad que se necesitaba seguir reforzando, dentro de las actividades que lograron permanecer fueron los bailes representados por las escuelas que se convirtieron en algo imprescindible.

En los años que van de 1943 a 1950, las escuelas se organizaron entre sí, cada una escogió una región del estado, ensayó sus bailes y los presentó en el cerro. No obstante, en 1947 el Comité Organizador decidió regresar al modelo de celebración de años anteriores; es decir, privilegiar la romería vespertina por encima del espectáculo. Se suprimieron por tanto las tablas gimnásticas, los bailables, el Homenaje a la Diosa Centéotl y la calenda de descenso, a fin de que la fiesta no se llevara a cabo únicamente en un sitio específico del cerro [...] sino que volviera a desarrollarse por los alrededores del Fortín, reviviendo con ello "las viejas costumbres. (Lizama,2006; 225-226)

Tan dominante era la idea de respetar el pasado y de querer representarlo de una forma auténtica que los cambios que se hicieron en los últimos años de la década de los cuarenta hicieron que se regresará a los concursos de trajes regionales, los puestos que se ponían en las faldas del cerro y los eventos deportivos, pero cabe preguntarse en este punto ¿Cuál es el tiempo pasado que se trata de preservar?

Ciertamente no es el período prehispánico de las fiestas a Centéotl; tampoco es la expresión festiva de la época virreinal, mucho menos el incierto siglo XIX. Lo que se pide que vuelva, la tradición que se reclama es aquel pasado que han vivido los hombres que lo solicitan."(Lizama,2006;226)

La búsqueda por traer el pasado al presente no solo se refería a la forma de realizar las fiestas y que actividades se presentarían, también se buscaba que hubiera distinción entre quienes podían estar ciertas actividades y quienes no, todo esto con la justificación de evitar aglomeraciones en el cerro, pero la realidad señalaba que era la incomodidad de tener que convivir con gentes de estratos económicos bajos. (Lizama,2006)

El retorno al espectáculo no fue un hecho aislado en la historia de los Lunes del Cerro sino que dependió, básicamente, de un aumento en el turismo que llegaba a la ciudad y que, además de las zonas arqueológicas de Mitla y Monte Albán. (Lizama,2006;228)

Desde que el turismo empezó a llegar a presenciar el espectáculo, las ideas de cambio en el espectáculo comenzaron a regirse por la idea de atraer a más turistas.

En los años 50 seguían sumándose más eventos al programa de los lunes del cerro, en este año se presenta por primera vez el espectáculo de la princesa Donají, que era una representación de la historia de la princesa zapoteca Donají y el príncipe mixteco Nucano.

Quedaba claro que las festividades dejaban de ser una romería en la que la gente iba a pasar la tarde y convivir, a transformarse en una serie de eventos de organización más compleja, se crearon diversas comisiones, la fiesta dejó de ser exclusiva para la población oaxaqueña y empezó a ser direccionada hacia el público extranjero. (Lizama,2006)

El viernes 6 de julio de 1951, en el Salón de Sesiones del H. Ayuntamiento de la ciudad, diversos funcionarios del gobierno estatal y municipal, así como representantes de comerciantes locales, hoteleros y empresas nacionales se reunieron para debatir sobre la forma en que se podría dar a Oaxaca una proyección dentro del ámbito nacional y convertirla, paulatinamente, en un centro turístico. (Lizama,2006;229)

Por todo el flujo turístico que llegaba al estado, los comerciantes y autoridades municipales buscaron maneras para que las fiestas de los lunes del cerro se convirtieran en la principal atracción turística, por lo cual se integró el Comité Pro-

Fiestas Tradicionales de Oaxaca, que se encargaría de vigilar la realización de todas las fiestas tradicionales. el cual se encontraba integrado por empresarios, comerciantes y autoridades municipales. (Lizama,2006)

El turismo empezó a ser la parte central de las celebraciones, no se dejó de lado la parte regional de las celebraciones presentadas en el Cerro del Fortín, sin embargo, si se analizaron cuáles eran las emociones y sensaciones que se deseaban transmitir, sobre todo la forma en la que se realizarían es aquí donde se reforzó el papel de los bailes y danzas regionales y su autenticidad al momento de presentarse, porque cuando era presentados por estudiantes se perdía esa autenticidad. (Lizama,2006)

No se podía esperar que fuera una representación auténtica según la definición del Comité Pro-fiestas, ya que las representaciones en el escenario eran dirigidas por los maestros, quienes según sus idearios creaban las coreografías, los "bailables estaban bien, pero les faltaba autenticidad y esa sólo se la podían dar los auténticos, los autóctonos, los originales, los indios."(Lizama,2006;230)

El Comité Pro-Fiestas Tradicionales de Oaxaca volvía a echar mano de la población indígena, esta vez para que participara en las fiestas de los Lunes del Cerro trayendo sus costumbres, sus bailables, sus vestimentas, sus productos. Nuevamente estaban presentes en el hecho algunas ideas que un grupo de urbanitas se había construido sobre los indios como, por ejemplo, de que estaban obligados a presentarse en la ciudad, trayendo lo propio y haciéndole su fiesta. En el imaginario urbano no había espacio para la igualdad sino una clara distinción de quiénes formaban cada uno de los grupos socialmente diferenciados y qué papeles les correspondía desempeñar. Unos eran los que organizaban y otros los que ejecutaban; unos, los que indicaban y otros, los que obedecían. (Lizama,2006;231)

Estos cambios representaron la desigualdad social y económica que se vivía en el estado, solo en los días de fiesta se recordaba a las comunidades originarias y se les alababa por sus colores, tradiciones, costumbres, bailes, lenguajes, pero una vez terminadas las festividades regresaban al olvido y al rechazo.

Se requería de la presencia de las comunidades originarias, que un tiempo se conocieron como “embajadas”, las invitaciones se enviaron especificando que su presencia debía representar a toda la región y no solo a su localidad. (Lizama,2006)

A través de los periódicos locales se invitaba a la población a asistir a estos eventos, donde la atracción principal eran los “auténticos”, los indígenas, los habitantes de ese mundo exótico y atrasado al que la Revolución Mexicana, para suerte de los urbanitas, aún no les había hecho justicia. (Lizama,2006;233-234)

Todo el color y exotismo que necesitaba la celebración de los Lunes del Cerro fue puesta por los “indios”, los colores en los huipiles, los tocados en las cabezas, los listones en las trenzas, los tonos en el color de la piel, el tono de las voces, los pies descalzos en los bailes, los gestos e inclusive las miradas, fueron aplaudidos. “Los indígenas desempeñaron el papel que les habían conferido y la fiesta, por ello mismo, fue calificada como extraordinaria.”(Lizama,2006;234)

(T)odo el espectáculo se convirtió en un rito de reafirmación del oaxaqueñismo, comenzando con la narración del origen del Lunes del Cerro, siguiendo con la presentación de cada una de las embajadas y terminando con la interpretación, a cargo de la Banda de Música del Estado, del vals “Dios nunca Muere”, tenido como himno regional. Era un rito en el cual se presentaba, no sólo a los extranjeros sino a los mismos oaxaqueños, cuáles eran sus costumbres. Era el inicio de la reconstrucción, no sólo de una fiesta, sino también de una identidad urbana. (Lizama,2006;234)

Las identidades de los pueblos originarios nunca fueron reconocidas como parte de la identidad urbana del estado, ni de la ciudad, sin embargo, fueron esas costumbres y tradiciones ajenas las que fueron apropiadas, con las cuales se organizaron desde el poder político y económico con representación del Comité Pro-Fiestas Tradicionales de Oaxaca.

De 1953 a 1959 se consolidó el modelo de la "celebración" oaxaqueña, a pesar de que en 1952 se decía que existían conflictos derivados de la "mixtificación" de los

Lunes del Cerro, ya que había quienes querían proponer nuevas ideas para su celebración.

Ya no se ponían en tela de juicio las actividades que se realizaban, se buscaba que mejorara la organización, los discursos se daban en afán de realizar mejoras y legitimar el modelo ya existente. En este periodo es donde se sientan las bases para los posteriores años, se fueron articulando y adecuando nuevos elementos que quedaron constituidos como costumbres y tradiciones propias, que ayudaban a la definición de la identidad ciudadana. (Lizama,2006)

En 1953 se consolidó la forma en la que se realizaría el espectáculo, ya que a pesar de no contar con la totalidad de las regiones del estado una gran parte pudo mandar una delegación como parte de su representación. (Lizama,2006)

Tabla 11. Delegaciones participantes en los años 1953-1957

Años/ Regiones	1953	1954	1956	1957
Cañada				
Costa	Sola de Vega/Bailarines locales	Sola de Vega		Pinotepa Nacional
Istmo	Santo Domingo Tehuantepec	El Espinal		Juchitán de Zaragoza
Mixteca	Bailarines locales	Huajuapán de León/grupo "Los Negritos".		
Papaloapan				
Sierra Norte	Yalalag	Villa Alta/Grupo Folklórico	Yalalag	
Sierra Sur				

Valles Centrales	Tlacolula de Matamoros y Ejutla de Crespo	San Jerónimo Tlacoahuaya, Ejutla de Crespo y San Antonino Castillo Velasco	Ejutla de Crespo y San Antonino Ocotlán	Chinas oaxaqueñas
-------------------------	---	--	---	-------------------

Elaboración propia con base en la información de Lizama (2006)

En el año de 1958 se contó con la presencia de todas las regiones, ya que el incremento en el turismo ameritaba que el espectáculo tuviera mayor vistosidad y para la población oaxaqueña que hubiera más presencia extranjera significaba que la ciudad iba teniendo un signo distintivo, ante las otras entidades de la república. (Lizama,2006)

Algunas delegaciones que se integraron tras el aumento del turismo fueron "los zapotecos de Betaza, y los mixes de Ocotepc y Tamazulapan (por la Sierra), la de Zimatlán (por el Valle), y la de Tuxtepec (por la región del mismo nombre). "(Lizama,2006;238) Una vez que se integraron estas delegaciones se cerró el programa en donde se incluían a las regiones en su totalidad y su participación empezó a ser de carácter obligatorio.

Las delegaciones participantes empezaron a diferenciarse y estructurar de manera particular sus presentaciones, tomando en cuenta los comentarios y la aceptación del público, se moldearon al gusto de un público foráneo que pensaba que la autenticidad provenía del pasado, pero quería que se complacieran sus gustos para que las presentaciones fueran llamativas.

Se creó un alista de las delegaciones que no podían faltar a partir de los comentarios hechos:

la Danza de la Pluma, el Jarabe Mixteco de Huajuapan; Flor de Piña, de Tuxtepec; el Jarabe del Valle, ejecutado por las Chinas; El Palomo y La Culebra, junto con los versos picantes, de Ejutla de Crespo; la boda o fandango, de San Antonino Castillo Velasco; los jarabes de Yalalag y Betaza; La

Sandunga, La Llorona y La Tortuga, del Istmo de Tehuantepec, y las chilenas de la Costa. (Lizama,2006;238-239)

La falla en la búsqueda de un autenticidad basada en el pasado surgió cuando se pidió que se crearán dos bailes en específico, el jarabe mixteco y Flor de Piña, siendo productos de profesores, Flor de piña se dice que fue creado a petición del Presidente Municipal de Tuxtepec "y que era ejecutado por las hijas de los comerciantes de Tuxtepec que en pocos casos se identificaban como indígenas."(Lizama,2006;239)

El orden de presentación de las delegaciones durante 1953 a 1957 fue inexistente, sobre todo en las delegaciones representantes de los Valles Centrales, ya que se presentaban en orden disperso durante todo el espectáculo, para 1958 se puso un orden en las presentaciones, para que las delegaciones se presentaran por región de pertenencia. "Se suprimía, asimismo, la participación de cancioneros regionales, y en 1959 se anexó la exhibición del Cántaro de Coyotepec, como introducción, y la interpretación del himno regional "Dios nunca Muere", al final de la fiesta."(Lizama,2006;239)

La organización del programa se realizó con la ayuda de la Asociación Folklórica Oaxaqueña, la cual era un "órgano surgido en la década de los años cincuenta y compuesto por intelectuales locales, estudiosos del folklore, cuya participación fue definitiva para darle un empuje más a las celebraciones del Cerro." (Lizama,2006;239-240)

A mediados de los años cincuenta el espectáculo cambia de nombre, pasando de ser los Lunes del Cerro a la Guelaguetza, nombrándole así solo al "conjunto de bailes que presentaban las delegaciones procedentes de las regiones, en el cerro del Fortín."(Lizama,2006;240)

Pero el término guelaguetza no se utilizaba más que para seguir atando al pasado con lo auténtico, pues cuando se le denomina la fiesta de Los Lunes del Cerro se englobaban las demás actividades realizadas y no solo el espectáculo folklórico, que se entiende ahora como sinónimo de Guelaguetza, sin embargo, como se vio

en apartados anteriores el término Guelaguetza deriva de una palabra en zapoteco que se entiende como ayuda.

Con exactitud no se definió quién fue el responsable del cambio de nombre, algunos intelectuales afirmaban que un periodista local nombró así al espectáculo, otras personas aseguran que ese término se usaba desde los años treinta, como parte institucional la Secretaría de Turismo designó ese nombre por la costumbre de ofrecer al público sus productos típicos, en señal de buena voluntad, conociendo sus orígenes de la palabra dar. (Lizama,2006)

Los horarios en los que se presentaba el espectáculo eran matutino y vespertino, sin embargo, el programa vespertino iba perdiendo cada vez más terreno, se trataron de agregar más actividades a la Tarde Popular Oaxaqueña, como la Danza del Sacrificio, concursos como del mejor "traje regional", de canciones e intérpretes de canciones regionales, el palo ensebado, así como la presencia de la Banda de Música del Estado, los puestos de comida, nieve, fruta e incluso se llegaron a realizar bailes populares. (Lizama,2006)

A finales de este periodo el impacto del espectáculo llegaba a nivel nacional, tanto que en 1958 se hicieron presentes "funcionarios de segundo y tercer nivel del gobierno federal, pero en 1959 asistió como invitada por el gobierno estatal, para presidir las fiestas, la Sra. Eva Sámano, esposa del entonces presidente de la República, Adolfo López Mateos."(Lizama,2006;241)

En esa ocasión se contó con la presencia de 14 delegaciones, "entre ellas la de Xagacía (Sierra) y Pochutla (Costa), que acudían por primera vez al cerro."(Lizama,2006;241)

Con la visita de las figuras políticas se "evidenciaba, a nivel interno, la vinculación de la festividad con la política local." (Lizama,2006;241-242) Teniendo en cuenta que desde las cúpulas más altas de la política oaxaqueña fue de donde surgieron las necesidades por cambiar las celebraciones y la organización, espectáculo y política nunca habían estado más unidas.

Se seguía reforzando la idea de que la ciudad era quien nombraba lo que era indígena y auténtico o lo que solo era indígena pero no digno de exaltación. Por eso la fiesta se consideraba como "una celebración urbana, porque a pesar de que los indígenas se convirtieron en los actores principales de ella, su participación respondía a las exigencias de un imaginario local."(Lizama,2006;243)

El modelo del espectáculo ya se había consolidado en la década anterior, teniendo como base la participación de las delegaciones que presentaban sus bailes, en los años posteriores lo que se cambiaba era la adhesión o no participación de nuevas delegaciones para la actuación en el Cerro del Fortín.

(L)os grupos que participaban en la fiesta eran expresamente invitados para ello por el gobierno del Estado; no se invitaba a todos los municipios, ni siquiera a los más importantes ni tampoco a una representación de cada grupo étnico, sino que en muchas ocasiones la invitación se hacía a las autoridades locales de aquellas localidades que habían asistido en años anteriores y cuya participación había sido bien recibida por los urbanitas. (Lizama,2006;244-245)

Con el motivo del aumento de delegaciones representativas tuvieron que empezar a alternarse al momento de presentarse en el Cerro del Fortín, no podían presentarse en las dos funciones el primer lunes y la octava, se buscaba que hubiera una reducción en el tiempo de estancia del público y calmar las rivalidades que pudieran existir. (Lizama,2006)

La representación de las regiones quedaba limitada a determinados grupos, que en la mayoría de los casos no eran representativos de la totalidad étnica que en esas regiones habitaba; pero eso no importaba mucho, puesto que ésta era la fiesta de los estereotipos y, por tanto, cada región quedó ubicada en uno específico. (Lizama,2006;246)

Los bailes y danzas que se presentaban en el Cerro levantaban comentarios sobre la autenticidad, originalidad y lo desconocidos que eran los bailes para la audiencia, ya no quedaba nada de la romería en las faldas del cerro, el espectáculo de la

Guelaguëtza pasó a ser la carta de presentación del estado a nivel estatal e internacional. (Lizama, 2006)

Debido a esta razón se comenzó a controlar más lo que se presentaba, había que tener lineamientos para mantener limpia la imagen de la ciudad, por lo cual no se aprobaba que las presentaciones dieran la idea de un estado pobre, salvaje, decadente y atrasado y cualquier delegación que se presentara de esa manera sería excluida de manera indefinida. (Lizama,2006)

Todas estas delegaciones presentaban algo "típico" y "original", y es por eso, por el reclamo insistente de manifestar lo propio, lo único, lo que no existía en otro sitio, que los oaxaqueños sentenciarían la presentación de algunos bailables, pidiendo en ocasiones que los pueblos que los presentaban como suyos lo dejaran de hacer. (Lizama,2006;247)

A la idea de autenticidad que quería representar el Comité Pro-Fiestas se agregó la característica de lo exótico y colorido, por lo que en las peticiones de cambios se pedía que la exhibición de los bailes fuera limpia de cualquier error, se buscaba la exclusividad en las tradiciones y bailes, para los urbanitas eso era lo que atraía al turismo, que las tradiciones y costumbres de Oaxaca no podía encontrarse en otro lugar. (Lizama,2006)

En la década de los 70 el fin de la Guelaguëtza era meramente turístico, fue a partir del cambio de intereses que se empieza a poner un tiempo límite a las presentaciones para evitar cualquier tipo de incomodidades en el turismo, es en 1973 cuando por fin se acepta esta norma, haciendo que el tiempo del espectáculo reduzca su duración de las más de cuatro horas a solo dos y media, con la reducción del tiempo de las presentaciones se hicieron esfuerzos porque no solo fueran dos lunes de fiestas.

Para 1970 se logra tener una semana completa de actividades festivas

en la que se incluían tanto actividades deportivas como culturales, entre estas últimas se encontraban obras de teatro, audiciones de bandas regionales, actuaciones de tríos y cancioneros, entre otros eventos, utilizando diversos espacios de la ciudad, como el atrio de la Catedral, la Alameda de León, la

Casa de la Cultura, el Palacio de Gobierno o el atrio del templo del Carmen Alto. (Lizama,2006;251)

El turismo y la economía fueron las dos fuerzas que cambiaron el espectáculo, un claro ejemplo fue lo acontecido en el año 1964 cuando se repartieron boletos gratuitos para poder acceder debido al excesivo número de asistentes "la sillería colocada alrededor del escenario fue reservada para los turistas, mientras que a las graderías naturales se envió a los oaxaqueños."(Lizama,2006;252)

Para el año siguiente los boletos se vendieron para la parte de las sillas que se pusieron, y los lugares que sobraban en la gradas naturales eran gratuitos, con el continuo aumento de visitantes y asistentes se pidió la ampliación del espacio para espectadores, o que se construyera un nuevo espacio.

En 1962 la Asociación Folklórica Oaxaqueña le presentó al presidente Adolfo López Mateos los planos del nuevo espacio denominado "Rotonda de la Azucena", pero dicha construcción no paso a ser más que una promesa, por lo que la Asociación de Hoteleros colaboró con el Gobierno del Estado para llevar a cabo la ampliación de la Rotonda, así en 1974 quedaría listo el escenario del Cerro del Fortín, el cual se estrenó en 1975 cambiando el nombre de Rotonda de la Azucena a Auditorio Guelaguetza. (Lizama,2006)

La inauguración fue en 1974 y su capacidad inicial era de 11 250 personas, constando de cuatro secciones A B C D, con asientos de cemento formando una media luna alrededor del escenario circular central, con espacio para camarógrafos y fotógrafos, para 1975 la Guelaguetza se presentaría en su propio auditorio. (Maldonado, 2016)

Además de la derrama económica que dejaba el turismo, también funcionaba como forma de valoración de lo local. A mayor turismo mayor reafirmación en mantener "pura" la festividad, ya que esa "pureza" atraería más derrama económica y mantendría a la ciudad en la mira de turistas nacionales e internacionales, así como la asociación de la ciudad con el folklore, las tradiciones y costumbres milenarias.

A través de la fiesta se presentaba un conjunto representativo de elementos que referían a una historia enaltecida de lo propio. Por eso, los urbanitas reinventaron su identidad, asumieron un pasado indígena que en muchos casos no les correspondía, lo mezclaron con elementos coloniales y, con ellos juntos, dieron contenido a su identidad de "oaxaqueños", borrando momentáneamente las diferencias existentes por la ubicación geográfica y social que poseían en la urbe. (Lizama,2006;254)

El turismo además de la derrama económica que dejaba en la ciudad también fungía como una "revalorización de lo propio, aunque esto "propio" muchas veces haya sido ajeno."(Lizama,2006;255)

Estas décadas dotaron de especificidad a la ciudad ya que la fiesta se convirtió en espectáculo y en una fuente de ingreso para el estado, además de presentar una imagen favorable ante el panorama internacional y nacional poniendo a Oaxaca en el mapa del interés cultural.

En el periodo de 1980 a 1990 las delegaciones que se presentaban ya estaban registradas con base en los años anteriores, si bien se sumaron muchas, otras solo tuvieron una presentación, si no lograban animar al público o se sentía muy tediosa la participación no se le volvería a invitar. Dentro del periódico el imparcial aparecía las críticas hacia las delegaciones que eran rechazadas, la mayor parte del tiempo esas opiniones estaban llenas de comentarios despectivos y se criticaba a las delegaciones de no tener nada de admirable, vistoso en comparación de las delegaciones aceptadas.

A pesar de que se habían quitado las presentaciones de los grupos folklóricos como una delegación representativa, hubieron ocasiones en las que se le pidió al Grupo Folklórico Universitario (GFU) que participara en el programa debido a la ausencia de una de las delegaciones representativas.

Se le pedía al GFU que se presentará debido a los años que llevaban presentando los bailes del estado, guiados inclusive por las mismas personas creadoras de los bailes, este era el caso de flor de piña, la danza de la pluma y el jarabe mixteco, las investigaciones que realizaban para presentar los bailes eran inequívocas, tanto

que fueron los primeros en llevar al Cerro del Fortín el *Sao Mpali Lu*, una tradición mixteca referente a la celebración de un casamiento. (Véase entrevista 1 Anexo 4)

Con el aumento del turismo y las presentaciones por parte de las delegaciones se necesitaron desarrollar controles estrictos para que las presentaciones fueran pulcras, para lucir los bailes y danzas, lo que menos se quería era dar una connotación de lo indígena. “Bailar en el cerro era ya un signo de prestigio, por eso varias personas, principalmente esposas de funcionarios estatales o de políticos de segundo nivel, buscaron su incorporación en alguna delegación.” (Lizama,2006;259-260)

Entre los 80 y 90 empezaron a surgir nuevamente la inconformidad sobre el espectáculo, la consigna seguía siendo la misma, respetar la autenticidad de la Guelaguetza, se criticaba la mezcla de costumbres que ocurrían con más frecuencia, pero la Secretaría de Turismo solo manejaba el discurso de respetar la autenticidad de las costumbres sin decir cómo hacerlo.

Al descontento se sumaron pintores, escritores e historiadores oaxaqueños de gran renombre, como Rufino Tamayo, Andrés Henestrosa, José María Bradomín y Luis Castañeda Guzmán que en los años 80 pidieron que las tradiciones fueran conservadas tal cual se realizaban en el pasado, más intelectuales se sumaron al ruego de poner un alto a la falta de autenticidad que se vivía en las presentaciones en el lunes del cerro, el descontento llegó a tanto que Juan José Arreola solicitaba la creación de un comité en defensa de las tradiciones folklóricas. (Lizama,2006)

Ya existía una figura que legitimaba y evaluaba las danzas y bailes presentados en el Cerro del Fortín, este Comité estaba conformado por miembros de la Asociación Folklórica Oaxaqueña, que al inicio era un órgano de consulta y vigilancia para darle continuidad a los rasgos “originales” de las delegaciones. Algunos intelectuales querían darle el derecho de veto para que sancionara las acciones que trasgredieran lo tradicional. (Lizama,2006) En el siguiente apartado se abordará con más detalle la historia y funciones del Comité de Autenticidad.

La búsqueda de la autenticidad se presenta como primer problema a solucionar, ya que el alcance de la Guelaguetza iba en subida, en los años 80 el gobernador en turno Pedro Vásquez Colmenares, comenzó a utilizar el término “patrimonio cultural” para nombrar al espectáculo, en la siguiente década pasa a ser considerada como el espectáculo folklórico más importante de América Latina.

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. (Lizama,2006;401)

Los conflictos políticos que se hicieron presentes en la Ciudad de Oaxaca en los 2000 se reflejaban en la realización de la Guelaguetza, (Maldonado,2016) parte de los conflictos políticos empezaron a darse por el respeto a lo auténtico que en años anteriores se manifestaba en forma de preocupación por lo cultural, debido a que en estos años los discursos que legitimaban este interés se encontraban bajo la influencia del poder político que los evoco. (Lizama,2006)

Los conflictos sociales que se desarrollaron en el 2006 tuvieron tal magnitud que llegaron a impedir la realización del espectáculo en ese año, en el mes de mayo de ese año y como respuesta a

los actos violentos orquestados por el gobierno de Ulises Ruíz contra los profesores de la Sección 22 del SNTE, quienes fueron desalojados violentamente del plantón de protesta en el Zócalo de la Ciudad, cuya consecuencia organizativa fue la conformación de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. [...] dada la tensión social y los hechos violentos que desencadenaron en enfrentamientos entre la policía federal y municipal contra los profesores y personas de la sociedad oaxaqueña (de todos los estratos sociales) que apoyaban la defensa, no se vendieron los boletos para la Guelaguetza.” (Maldonado,2016;112)

En el 2006 se suspendió el espectáculo, no se vende los boletos y es cuando nace la “Guelaguetza popular” la cual fue organizada por profesores los cuales “invitaron a algunas comunidades a participar pero en su gran mayoría fueron grupos de profesores y estudiantes organizados quienes presentaron los bailes. (Maldonado,2016;112-113)

La represión sufrida no era exclusivamente hacia el magisterio, puesto que, se quería realizar la Guelaguetza en el Cerro del Fortín como todos los años, se organizó una calenda para que al llegar al cerro se pudiera realizar las presentaciones, pero en las faldas del cerro se encontraban granaderos y al llegar la gente se dio un enfrentamiento. (Maldonado, 2016)

Este acto dio paso a que se realizará la primera “Guelaguetza popular” en la Plaza de la Danza, ubicada en el centro de la Ciudad entre el Instituto de Bellas Artes y el Palacio Municipal de la capital. A partir del 2006 esta “Guelaguetza popular” se siguió realizando en las instalaciones del Instituto Tecnológico de Oaxaca, en el programa se incluía a las delegaciones que no eran aceptadas a participar en la “Guelaguetza oficial”, solo se realiza en la octava del lunes del cerro y cuenta con su propia calenda de delegaciones en el que se permite la participación de la gente dentro del convite. (Maldonado,2016)

En el 2007 se realiza con normalidad la Guelaguetza y se amplían el número de funciones, siendo dos por lunes, una en la mañana y otra en la tarde, pasando de dos a cuatro funciones (Maldonado,2016) A partir de este aumento en las funciones los precios de los boletos empiezan a elevarse.

Los precios se mantuvieron en \$400 para las secciones A y B del 2007 al 2010, en 2011 lo recaudado fue de 191 millones de pesos, en 2012 la cifra aumentó a 222 millones de pesos, para 2013 se recaudaron 270 millones de pesos. El alza en el precio de los boletos fue la única explicación de lo recaudado en esos años, porque la ocupación hotelera se mantuvo en un 70% de su capacidad. (Maldonado, 2016)

El precio de los boletos continuó subiendo independientemente de que la ocupación hotelera llegara al 100%, en 2012 la sección A tenía un costo de \$700 y la sección

B \$500, estos precios podrían variar dependiendo del lugar en donde se compraran, en 2013 se vio un incremento mayor al que se había observado llegando a costar \$1,050 la sección A y la sección B \$700, al 2014 el incremento se dio solo en la sección B que pasó a costar \$850. Los boletos se podían adquirir en las taquillas del auditorio, en la Secretaría de Turismo y Economía del Estado de Oaxaca STyE o por el sistema Ticket Master (Maldonado, 2016)

La última Guelaguetza que se realizó de manera presencial antes de que llegara la pandemia por SARS coV2 fue el 22 y 29 de julio de 2019, los boletos salieron a la venta el 30 de mayo y sus precios fueron de \$1,175 para la sección A y \$951 para la sección B, hasta este año se respetó que las secciones C y D fueran gratuitas. (Gobierno del Estado de Oaxaca B, s.f.)

El argumento dado por la STyE sobre el aumento de los precios del boletaje era que con la finalidad de que el espectáculo no generará un gasto al Gobierno del Estado, por lo que se debía pagar con lo recaudado de los boletos, siendo dinero del turismo y no del bolsillo de la población oaxaqueña, sin embargo, no hay pruebas de que este dinero recaudado llegue a donde corresponde. (Maldonado,2016)

En 2010 hubo una modificación a la infraestructura del Auditorio Guelaguetza, representando una inversión de 60 millones de pesos, se “construyó la velaría que serviría de techo para el Auditorio Guelaguetza, con lo que se busca consolidarlo como un escenario de todo tipo de eventos artísticos” (Maldonado, 2016;110)

Además, se buscaba que la estancia fuera más cómoda, tanto para artistas como para espectadores, al poner una cubierta para proteger del sol y la lluvia, se reemplazaron los asientos de piedra por unos de plástico.

La organización de la Guelaguetza en la actualidad está a cargo de la STyE, la cual trabaja de la mano con las delegaciones representativas y organiza lo necesario para llevar a cabo las cuatro funciones de los dos lunes.

La StyE suministra los viáticos a las delegaciones participantes, que constan de transporte de la comunidad a la ciudad y de regreso, alimentación y hospedaje. Las delegaciones llegan a la ciudad el viernes o sábado, para estar

presentes en el desfile de delegaciones y en el ensayo general del domingo. Regresan a sus comunidades el martes o, a más tardar, el miércoles. (Maldonado,2016;115)

Las delegaciones de los Valles Centrales cuentan con el transporte que los lleva a sus comunidades una vez acabado el espectáculo, respecto a la alimentación, no solo se cubre la de los días de estancia, también se realiza la “Comida de la Hermandad” donde las delegaciones se reúnen con el Gobernador del Estado y los principales organizadores (Maldonado,2016)

No todos los aspectos de la Guelaguetza se rigen bajo el mando de la StyE, existen sectores especializados dentro de la secretaría que se encargan de aspectos específicos, además de las autoridades municipales, el Comité de Autenticidad y los directores y directoras de las delegaciones.

El cambio que se dio en las Guelaguetzas del 2020 y 2021 fue la presentación virtual por medio de la Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión CORTV y sus enlaces con televisoras y radiodifusoras agregadas de otras entidades, además de la transmisión en vivo por medio del canal de YouTube de la CORTV, las trasmisiones fueron de Guelaguetzas pasadas, en la del 2020 hubieron videos de participaciones del año de 1994, para el 2021 en la función matutina se grabaron algunas presentaciones en las regiones pertenecientes y para la función de la tarde se volvieron a repetir las grabaciones de años anteriores.

3.2.4 Comité de autenticidad

La conformación del Comité Pro-fiestas Tradicionales de Oaxaca creado a partir de empresarios, comerciantes y autoridades municipales cumplió sus funciones de manera espléndida, ya que sentó las bases para lo que sería el Comité de Autenticidad, sin embargo, tuvo que transformarse debido a las críticas que empezaban a acumularse sobre el tema de la autenticidad de las presentaciones.

Otras críticas que hicieron necesaria la creación de un nuevo Comité fueron las relacionadas a la duración de las presentaciones, algunas eran demasiado largas y aburridas, también se señalaba que las comunidades daban una imagen de pobreza

con sus vestuarios y por representar danzas que no eran auténticas de esa comunidad. (Maldonado,2016)

El incremento de poblados que deseaban participar en el espectáculo provocó prácticas como el uso de vestimentas que no eran propias de la comunidad pero que al ser vistosas tenían oportunidad de participar, lo cual hizo que se crearán elementos con los que designar qué era lo que cada comunidad podía llamar auténtico. (Maldonado,2016)

Tras todas las críticas recibidas en 1980 la organización del espectáculo pasa a manos de la Secretaría de Turismo del Estado de Oaxaca.

Cuando la Guelaguetza estaba a cargo del Municipio de Oaxaca de Juárez, la participación era por invitación entre municipios. Al tomar el cargo la StyE el proceso se diversifica y la invitación sólo puede ser posible si es precedida de una solicitud de evaluación, realizada por el presidente municipal de la comunidad previa solicitud del director de la delegación. El periodo para mandar las solicitudes de participación en Guelaguetza se abre al día siguiente de la octava y finaliza el 31 de diciembre de cada año. Todas las solicitudes que llegan a la StyE son atendidas por Javier Gonzáles Pérez y su equipo que se coordina con el Comité de Autenticidad para realizar las evaluaciones. En enero, la presidenta del Comité, Margarita Toledo García, reúne a sus compañeros para organizar las visitas de evaluación. Normalmente van dos o tres integrantes del Comité y un representante de la StyE. (Maldonado,2016;118)

Para 1990 se forma el Comité de Autenticidad naciendo como un grupo de expertos que formularían una serie de criterios mediante los cuales se evaluarán los cuadros dancísticos que se presentan en la Guelaguetza. (Maldonado,2016)

En este primer comité queda como presidente Guillermo García Manzano, Miguel Ángel Schulz y Enrique Audifred fueron miembros destacados por el amplio conocimiento de la historia de Oaxaca, sus tradiciones y expresiones dancísticas, que poseían, también se unieron antiguos miembros del Grupo Folklórico

Universitario como Fernando Rosales, Javier Labastida y María Antonieta Casas Florián. (Maldonado,2016)

Estos últimos en conjunto con Margarita Toledo han sido los responsables de presentaciones que se ven en el espectáculo folklórico conocido como Guelaguetza, tiempo después se integró Magdalena Rivera quien bailó durante mucho tiempo en la delegación de las Chinas Oaxaqueñas de Doña Genoveva Medina, quien hasta 2016 era presidenta de la Asociación de Hoteles de Oaxaca, se integraron de igual manera Rubén Vasconcelos Beltrán, cronista de la ciudad y Soledad Díaz Altamirano. (Maldonado,2016)

La misión del comité consiste en

procurar el rescate conservación y difusión de las tradiciones y costumbres del estado, tratando de preservar su originalidad y pureza, ofreciendo al público una muestra realista y digna del patrimonio cultural, lograr que en las guelaguetzas de los lunes del cerro las delegaciones participantes además de presentar un espectáculo digno presentaran una muestra de sus tradiciones y costumbres conservando sus autenticidad en su expresión dancística, música, canto vestuario y forma de ser y actuar en las poblaciones que representa. (Vive Oaxaca,2017)

La labor que realiza el comité no genera comisión alguna por lo que no disponen de un sueldo, sino que, de la misma manera que a las delegaciones se les pagan los viáticos para las evaluaciones. (Maldonado,2016)

El Comité no evalúa cómo se hacen las fiestas ni cómo se baila o se toca la música en las fiestas y ceremonias dentro de la comunidad, evalúa qué elementos son seleccionados por las delegaciones y cómo los articulan para formar un cuadro que represente en 15 minutos, como máximo, lo esencial de esa tradición o fiesta. Para justificar la selección de elementos de cada cuadro a presentarse en la Guelaguetza, toda delegación tiene que realizar una investigación expuesta en una monografía, donde se explique y se justifique el porqué de su traje, de su danza y de su música, así como el contexto festivo en el que se lleva a cabo la representación que presenta a evaluación. Esa monografía la presenta el día de su evaluación ante el comité, quienes la

revisan detalladamente y entablan un intercambio de recomendaciones con los integrantes de las delegaciones, su director y las autoridades locales que estén presentes en la evaluación. (Maldonado,2016;120)

El Comité de Autenticidad pretendía ser la figura de mediador, de vigilante ante los cambios que existan en las presentaciones de las delegaciones, debido a que desde los inicios de la Guelaguetza se dieron mezclas e invenciones para poder crear las coreografías presentadas en el escenario de la rotonda de las azucenas.

El papel de la Guelaguetza se debe entender desde dos puntos distintos, el primero es el de marcar las diferencias entre las expresiones culturales y tradiciones del estado, por lado logra crear una tradición general en donde se incluyan a las regiones del estado.

El comité de autenticidad es un organismo civil de asesoría, consulta y apoyo se constituye con el único objetivo de contribuir a la investigación, conservación y difusión, del patrimonio cultural, principalmente en las áreas de tradiciones, costumbres como son las danzas, los bailes, sin recibir ni aceptar consignas ni lineamientos ni compromisos con grupos políticos ni religiosos. [...] Se encuentra constituido por personas que de los más diversos conocimientos en el terreno pues dedican parte de su vida a la investigación, recopilación y rescate de las danzas bailes, tradiciones y costumbres en el estado. (Vive Oaxaca,2017)

Durante las evaluaciones, hacen los señalamientos pertinentes para procurar la uniformidad y la pulcritud en el ordenamientos de las representaciones que construyen las delegaciones: que todos los danzantes vayan parejos en sus movimientos, que sus líneas sean limpias, que sus faldas estén a la misma altura y como se usan en la comunidad (ni más cortas, ni más largas), que los refajos estén almidonados y blancos, que las muchachas no abusen del maquillaje, estén bien peinadas, que todos tengan los mismos guaraches, que sonrían (en el caso de los bailes donde se pueden sonreír), que bailen con fuerza, con ganas, que ensayen más (de ser necesario). Son un conjunto de “recomendaciones”, que los participantes tomarán en cuenta para mejorar su participación, de ser aceptados e invitados para participar en Guelaguetza. El poder del Comité está internalizado e incorporado en los participantes, quienes

saben de sus carencias y sus virtudes, y procuran, año con año, mejorar sus presentaciones en función de las “recomendaciones” del Comité. (Maldonado,2016;122-213)

Con estas recomendaciones se quería borrar la idea de que el comité iba a calificar a las delegaciones, en cambio se decía que era la unión del trabajo tanto de las delegaciones como del comité, el resultado de esa unión eran las presentaciones de calidad que se hacían en el auditorio, era solo un fracción de lo que se hace en las comunidades, porque ahí “pueden bailar como quieran, ir vestidos como quieran, bailar como quieran, tardarse las horas que quieran. Normalmente se les dan 12 minutos nada más, a cada baile.” (Maldonado,2016;124)

Los términos que utiliza el comité crea un conflicto de entendimientos, ya que no van a calificar a las delegaciones pero el acto que presentarse a observarles se le conoce como evaluaciones, al realizar las evaluaciones y para que se pueda escoger una lista preliminar de las comunidades elegidas se opta por utilizar unos criterios de evaluación, que en palabras de Margarita Toledo García son: “autenticidad, indumentaria, coreografía, proyección escénica, pasos y música, para poder tener una mejor revisión de los bailes a partir del 2017 se empezaron a grabar las evaluaciones, fungiendo como testimonio.” (Vive Oaxaca,2017)

Los resultados que se obtiene a través de las distintas visitas a las comunidades se plasman en la selección de las delegaciones que más se apegan a sus tradiciones y costumbres, que conlleva a presentar una autentica y genuina manifestación popular en un esfuerzo por recuperar ampliar y difundir una cultura ascendente y viviente, que incluye la identidad y la esencia de todos los que participan en la vida cotidiana. (Vive Oaxaca,2017)

Esta lista no es la definitiva para saber quién se presentará en el auditorio, tiene que ser aprobada o realizar cambios por el Comité Ampliado y la Secretaria de Turismo y Economía del Estado de Oaxaca.

En la convocatoria para selección de delegaciones participantes en las presentaciones de la Guelaguetza de los lunes del Cerro 2020 como uno de los requisitos que se pedían para ser electos era el presentar dos cartas de

recomendación que estuvieran expedidas por personas que tengan una trayectoria reconocida en la población por conservar la cultura y tradiciones del pueblo, junto con una semblanza de esas personas. (SECULTA,2020)

Dentro de la convocatoria en la sección de conformación de delegación la ocupación de términos como folklóricos, si bien la Guelaguetza no es un encuentro de grupos folklóricos si es un espectáculo folklorístico, si se entiende la definición de folklor como la expresión cultural de los pueblos.

En la convocatoria se deja notar más el cuidado que se le da a lo escénico, porque las sugerencias que pone se centran en lo técnico y coreográfico, así como las sanciones a las delegaciones por incumplir con los lineamientos establecidos, ya sean realizar cambios no autorizados por la Secretaría de las Culturas y las Artes o faltar a la ética profesional (sin definir lo que es).

Los trabajos que realiza al Comité de Autenticidad han sido acreedores de críticas, puesto que se trata de representar las fiestas de la comunidades, y en las comunidades no se acostumbra a bailar con coreografías marcadas, en las fiestas la gente vive el baile, lo disfruta, lo que menos piensa es en el acto escénico.

También se comenta que es necesario que se modifiquen ciertas formas en la evaluación a las delegaciones, se necesita

crear comités regionales ya que el conocimiento regionalizado ayudaría a que las tradiciones se conserven de mejor forma, pues serán evaluadas por gente más cercana a las poblaciones y de esta manera evitar las presentaciones inventadas y adaptar trajes que no son de esa región. (Véase entrevista 2 Anexo 4)

Existe aún la imperiosa necesidad de presentar un espectáculo tan impecable que deja de ser parte de lo comunal y se vuelve a lo exótico para satisfacer necesidades externas, la constante idea de traer el pasado al presente con el menor de los cambios, despojándolo de su carácter humano, aprovechando los sentimientos que se presentan en las personas de las comunidades, ese respeto que se tiene por lo tradicional y que debe preservarse, ocupar a las comunidades originarias para

legitimar el poder del centro, diciendo como deben seguirse viendo para encajar en lo moderno.

3.3 Cultura y turismo, la Guelaguetza como espectáculo turístico y la creación de nueva identidad

3.3.1 El turismo cultural

La relación entre el turismo y modernidad propició que surgieran nuevas formas de un turismo “mejor planeado”, este cambio en la necesidad de viajar y conocer nuevas culturas “exóticas” además de salir de la rutina de trabajo.

A partir de 1972 surge un interés en la diversidad cultural y el medio ambiente y su cuidado, siendo el turismo una expresión de un mercado globalizado apostó por la novedad que estaban teniendo estos dos temas, para ofrecer productos novedosos. (Santana,2003)

Empiezan a formularse argumentos mediante los cuales políticos, gestores, planificadores y empresariado, justifican la explotación en poblaciones y áreas que no estaban dentro del radar del turismo, queda más en claro que el turismo es voluble y moldeable a las demandas del mercado, tanto que logra insertar a las expresiones culturales y ecosistemas y convertirlas en productos/destinos. (Santana,2003)

Para que una expresión cultural pueda considerarse como producto. Los promotores buscan que las poblaciones mantengan su “estilo de vida tradicional y auténtico” de tal manera que eso sea el atractivo para la clientela que quiere tener contacto con otras culturas y modos de vida. (Santana,2003)

Esas áreas, saberes y edificaciones son entonces social e institucionalmente construidas como destinos, incluyendo generalmente una imagen y un discurso cultural –no neutral ni pasivo- más o menos determinado por los valores locales puestos en uso, ahora con función recreacional. (Santana,2003;2)

Lo exótico se hizo presente, ya que los operadores de tours empezaron a organizar viajes de aventura, de riesgo, teniendo en cuenta la combinación entre naturaleza y lo exótico de las culturas “alternas”. (Santana,2003) De todas las posibilidades la central se determina por “participar en nuevas y profundas experiencias culturales,

tanto en lo estético como en lo intelectual, emocional o psicológico (Stebbins, 1996: 948) Citado por (Santana,2003;4)

“El turismo alternativo, con subproductos como el turismo rural, el ecoturismo o el turismo cultural, es hijo de tal situación, generando turistas-clientes de un carácter marcadamente heterogéneo determinado, entre otras cuestiones, por sus preconcepciones específicas.” (Santana,2003;5)

Además de lo auténtico, la historia de esas comunidades era algo que necesitaba permanecer tal cual se había contado hasta ese punto, la cotidianeidad de quienes habitan las comunidades empieza a ser parte de una atracción turística.

Alguien –persona o grupo social selecciona unos elementos y momentos determinados, y no otros. Alguien –persona o grupo social- les dota de contenidos más o menos esquemáticos, más o menos complejos, que lo acercan a quienes serán sus usuarios. Ni siquiera es necesario que se trate de una serie de episodios conectados en el tiempo pasado, basta con que el resultado se muestre coherente y responda a la visión presente y preconcebida del ayer. (Santana,2003;5)

La valoración que se da, va sobre elementos seleccionados, se da en torno a lo sociocultural, implicando que “el elemento tomado como patrimonio cultural será teóricamente conservado y protegido, en tanto que será valorado por un significado que traspasa su función material, su cosificación, siendo entonces asumido como algo propio.” (Santana,2003;5)

El uso turístico de los patrimonios culturales “destaca por la facilidad para seleccionar y combinar elementos de un amplio stock con el objetivo de conseguir un producto fácilmente aceptable por el mercado.” (Santana,2003;6)

A este patrimonio lo acompaña un sentimiento de unión grupal en la comunidad con el lugar geográfico donde se encuentra, la forma en que se consumen y asumen estos patrimonios culturales derivará en comportamientos que diferencien el objeto-sujeto del patrimonio. (Santana,2003)

Al ser tan compleja la actividad turística y basarse en gran medida en la satisfacción de la clientela y la necesidad de expandirse, se proponen algunos requisitos para crear imágenes holísticas de los lugares establecidos como puntos de interés. (Santana,2003)

muchos consumidores ociosos del patrimonio cultural no lo buscan en primera opción. Son visitantes que utilizan el sistema turístico para relajarse, disfrutar del clima, descansar, o simplemente cambiar el ritmo impuesto en su vida cotidiana. Estos llegan al patrimonio simplemente porque está en su camino o, más aún, por lo que en prestigio social supone hablar y/o demostrar la visita a tal o cual entidad de valor sociocultural reconocido. (Santana,2003;6-7)

La seguridad que representa el lugar es importante, ya que la curiosidad de los turistas por lo exótico puede verse opacada si no se sienten cómodos yendo a lugares que cuentan con malos comentarios de viajeros anteriores.

Parte fundamental del viaje es obtener recuerdos de este, con mayor facilidad se encuentran piezas que ya no se elaboran en el lugar donde se ubica el patrimonio cultural, sin importar el lugar de proveniencia mientras lo visible sea el patrimonio visitado, la pieza será adquirida a veces a precios elevados. Estos bienes son reproducidos por las demandas presentes y perspectivas futuras del turismo. (Santana,2003)

(L)a autenticidad buscada por el turista no necesariamente tiene que coincidir con la materialidad forjada en un área. La autenticidad tiene más que ver con el cómo se percibe una experiencia y artefacto -qué valores admirables se contemplan encarnados en ellos y con qué estética son expresados- que con la cosificación de la experiencia y el artefacto mismo. (Santana,2003;7)

Cuando la demanda sigue creciendo, lo “auténtico” empieza a dejarse de lado, ya que el producto consumido ya no es tradicional, si no, construido artificialmente para el deleite del turismo, siendo vendido como lo más auténtico que pueda existir en la región. Este fenómeno se puede ver reflejado en la creación del Homenaje Racial, que si bien es la base de la Guelagueta es un espectáculo de consumo para el turismo.

La búsqueda por aparentar que lo antiguo es lo auténtico funciona para atraer a más turismo, pero en realidad solo es viejo, no se garantiza que mientras más tiempo tenga una festividad será más auténtica, las festividades se pueden crear en beneficio de la derrama económica, siendo ya una mezcla de estereotipos sobre los estilos de vida y el uso de la cultura. “Combinación a la que hay que añadir el anhelo de los visitantes para consumir, compartir y apropiarse simbólicamente esa forma cultural, ese trozo de patrimonio.” (Santana,2003;7)

Al buscar una festividad o lugar con un nivel alto de autenticidad, se saca de contexto a la cultura misma, creando así simulaciones culturales para turistas de gustos sofisticados y de eufemística calidad, con la intención de llegar a los segmentos menos explotados del mercado. (Santana,2003)

Estas culturas, escasas, extrañas y atractivas a la mirada pueblos indígenas, grupos étnicos específicos y poco numerosos junto a campesinos y pescadores artesanales, son mercadeadas tanto o más que los bienes patrimoniales que sirven de conexión directa con el pasado. Repitiendo en gran medida los procesos y actuaciones que se llevaron a cabo para el disfrute del patrimonio cultural singular por los turistas convencionales, los bienes y espacios cotidianos, transformados en productos de representación son sistemáticamente reorientados, contruidos y/o readaptados para obtener el beneplácito de sus consumidores, satisfacer sus esperanzas y expectativas” (Santana,2003;8)

Para que existan nuevos elementos patrimoniales identitarios deben tener al menos las siguientes características, que el espectáculo hay asido un éxito, que haya sido lo suficientemente atractivo y que tenga utilidad política, esto debe lograrse de una a dos generaciones. (Santana,2003)

Sin embargo en estos tiempos cualquier cultura puede ser apropiada ya sea por las instituciones, empresas, organizaciones y hasta la rama de la ciencia, logrando que se le de protección a cambio de su mercantilización, lo que conlleva a autorreproducir “estereotipos, normativizándola y defendiendo el sostenimiento de las semejanzas y diferencias establecidas en la diversidad todo en paralelo al cierre

de fronteras, el aumento de la xenofobia, el rechazo a los inmigrantes, el miedo a las religiones diferentes, etc.” (Santana,2003;9)

Son las diversas interpretaciones, las heterogéneas estrategias ligadas a los nacionalismos, la construcción de las identidades, los intereses político-económicos y el mercado los que determinan las lecturas del patrimonio cultural. Se trata de discursos coherentes y bien fundados en las academias, que explican las afinidades de los vivos presentes con los muertos de ayer. Se trata de idearios que, sin concretar, indican las pautas posibles para mirar los bienes y la naturaleza cultural. (Santana,2003;9)

Todos los cambios que se puedan realizar están determinados desde fuera, volviendo más pulcro el espectáculo presentado, va más allá de cualquier comparación que se le pueda hacer por parte de agentes externos, todo comentario genera un cambio en el performance, para satisfacer a los visitantes temporales (Santana,2003;9)

Lo cierto es que las poblaciones residentes locales, inmersas en este proceso de mercantilización patrimonial, no suelen estar al margen. Su integración al proceso de creación y venta de los bienes culturales se muestra en una intensificación de la producción, inicialmente complementaria a las tareas productivas tradicionales para posteriormente suplantarlas, al menos estacionalmente. (Santana,2003;10)

Promover los patrimonios culturales de las zonas más alejadas fue un acierto que impulso al turismo cultural como una alternativa a la trivialidad de viajar, se buscaba que dieran una imagen diferenciada al de un turismo de masas, “con una creciente segmentación de los mercados, la flexibilización de los periodos de vacaciones, mayor edad del turista en los países desarrollados y el deseo de huir de los senderos más trillados.” (Ruíz,1997;43-44)

Como parte del turismo cultural se propone la creación y disfrute de la memoria del hombre, si se entiende como cultura todo lo que es transformado por el ser humano, entonces todo turismo puede considerarse como cultural y no solo el que implica atracción por obras de arte, museos, monumentos, sitios arqueológicos, también se

pueden incorporar a la naturaleza, porque el paisaje se ha ido modificando por el ser humano. (Ruíz,1997;44)

El turista planea su viaje con anticipación por lo que busca que el destino tenga una relación calidad-precio, el destino debe contar con buenas críticas y referencias, el paisaje debe estar libre de cualquier tipo de contaminación. (Ruíz,1997)

De la misma forma en la que el turismo llega como un “beneficio económico” al destino, en un momento llega a verse como una invasión debido a su carácter depredador, destruyendo la obra y el ambiente espiritual, todas las sensaciones se empiezan a ver opacadas. Destruyendo también el derecho de intimidad de las personas habitantes del lugar. (Ruíz,1997)

Bajo turismo cultural se están ofreciendo una serie de productos diversos, heteróclitos, a veces más del género espectáculo que genuinamente culturales. En el ámbito del turismo de interior y de ciudad existe a veces un afán de calificar como cultural cualquier producto o destino. [...] Esto responde, de un lado, a un reclamo comercial sin más, y de otro a una tendencia creciente a concebir la cultura como espectáculo. (Ruíz,1997;45)

Siendo el ser humano el que crea los espectáculos y propicia el cambio en las comunidades que albergaran los flujos de turismo cultural, el objetivo es crear una determinada imagen de prestigio, para poder elevar el nivel económico de la zona dejando de lado el sentido cultural. (Ruíz,1997)

los productos turísticos no son eternos, tienen una vida, como todos los productos comerciales. No existe una clientela cautiva ni un producto eterno. Además, un destino cultural que se degrada es mucho más difícil de recuperar que un destino de ocio puro, que fue creado por y para el turismo y cuya reconversión o restauración es más fácil. (Ruíz,1997;46)

No basta con que exista una pieza u obra de patrimonio cultural para que el turismo empiece a llegar, es necesario que emerja o crezca la oferta de alojamientos, restaurantes, que se cuenten con los servicios básicos, un entorno de calidad en donde el turismo se pueda desarrollar de manera plena. (Ruíz,1997)

El turismo cultural en México comenzó a desarrollarse de manera significativa [...] Del total de turistas extranjeros que viajan a México 40% dice realizar una actividad cultural, en total de 70 millones de turistas realizaron una actividad de este tipo. Para el gobierno, el potencial del país sobre este tipo de actividades es considerable. (Velasquez,2012;3)

Desde el gobierno de Miguel Alemán se empezó a ver al turismo como una vía para el crecimiento económico, desde ahí el gobierno empezó a ser un actor fundamental para el desarrollo, teniendo como resultado la creación de un programa que resalte lo mexicano, sin dejar de lado los intereses particulares del gobierno, que es lo deseable y que no en cuanto al desarrollo del país. (Velasquez,2012)

Al ser México un país muy diverso el interés se volcó rápidamente sobre las culturas prehispánicas y sus pueblos indígenas, atrayendo la mirada de turistas e investigadores, generando un cambio en el imaginario del gobierno sobre las actividades turísticas que podía albergar el país, optando por la explotación de sus festividades, comida, centros religiosos, museos, zonas arqueológicas y artesanías. (Velasquez,2012)

Los turistas buscan también la existencia de festividades religiosas o civiles “originales” donde continúen “vivos” esos tiempos antiguos. Las ciudades requieren destinar recursos para que dichas fiestas sean celebradas en escenarios accesibles para la mayoría e invertir en la vigilancia y otros servicios sociales relacionados. (Velasquez,2012;12)

El entorno con el que desean encontrarse es uno en el que se les reciba de la manera más cordial, como si las personas que habitan la zona debieran mostrar siempre una actitud complaciente con el turista, a pesar de que estén realizando sus labores diarias y que estas no implican el estar prestando algún tipo de servicio al turista.

Al buscar adquirir conocimiento durante el viaje, las personas viajeras prefieren aprender sobre el pasado de manera visual, recurrir a obras vistosas, por lo que la búsqueda por entender el pasado se encuentra latente. (Morillo,2011)

Mientras la etiqueta de auténtico e histórico sea colocado en cualquier patrimonio cultural mayor será valorado por el turismo, aunque se trate de una invención compuesta de tradiciones y festividades existentes, como es el caso del espectáculo folklórico conocido como Guelaguetza, acapara tanto la atención del turismo que se procuran los servicios básicos sobre cualquier otro punto en el interior del estado, así mientras más importancia y renombre obtiene un espectáculo las carencias van apareciendo en otros puntos de la región.

3.3.2 ¿Es la Guelaguetza Patrimonio Cultural Inmaterial?

En la página oficial del gobierno del Estado de Oaxaca en el apartado de archivo general "*La Guelaguetza*", no se menciona que este espectáculo folklórico se considere como parte del patrimonio cultural inmaterial, dentro de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad PCI, la *Guelaguetza* no figura dentro de los once PCI de México.

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura UNESCO define al PCI como

las tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional. (Ministerio de cultura y deporte, s.f.1;3)

Este patrimonio contribuye a la creación de cohesión social mediante un sentimiento de identidad y responsabilidad, para que los individuos puedan sentirse miembros de las comunidades y de la sociedad. El PCI logra mantener a flote a la diversidad cultural sobre la gran ola de la globalización. (Ministerio de cultura y deporte, s.f.2)

La tabla que se presenta a continuación enlista las cuatro características que existen para considerar un PCI.

Tabla 12. Características del Patrimonio Cultural Inmaterial

Característica	Descripción
Tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo	El patrimonio cultural inmaterial no solo incluye tradiciones heredadas del pasado, sino también usos rurales y urbanos contemporáneos característicos de diversos grupos culturales.
Integrador	Se han transmitido de generación en generación, han evolucionado en respuesta a su entorno y contribuyen a infundirnos un sentimiento de identidad y continuidad, creando un vínculo entre el pasado y el futuro a través del presente.
Representativo	Florece en las comunidades y depende de aquéllos cuyos conocimientos de las tradiciones, técnicas y costumbres se transmiten al resto de la comunidad, de generación en generación, o a otras comunidades.
Basado en la comunidad	Puede serlo si es reconocido como tal por las comunidades, grupos o individuos que lo crean, mantienen y transmiten.

Fuente: Elaboración propia con datos del Ministerio de cultura y deporte (s.f.1)

Estas características permiten filtrar a las tradiciones que a pesar de que existen desde hace mucho y se han transmitido de generación en generación, corren el riesgo de ser tratadas de manera comercial, como parte de una estrategia de promoción al turismo desmedido.

El papel que representa el turismo es visiblemente claro, ya que al mostrar un creciente interés en “las artes étnicas”, la demanda va en aumento propiciando que las tradiciones y costumbres empiecen a tener una dramatización que implique celebrarse o realizarse fuera de su contexto, convirtiéndose en puras exhibiciones. (Ministerio de cultura y deporte, s.f.2;9)

La UNESCO identifico cuales son los cuatro aspectos o riesgos que corren los patrimonios, que hace que no puedan estar enlistados

Tabla 13. Posibles riesgos del Patrimonio Cultural Inmaterial

Aspectos o riesgos	Descripción
Autenticación	en lo referente a la reglamentación de las copias de artesanías tradicionales.

Expropiación	en lo referente al desplazamiento de objetos de arte y artesanía o documentos valiosos de sus lugares de origen.
Compensación	habida cuenta de que los individuos o las comunidades que crean los objetos de arte folclórico no son compensados.
Mercantilización	que puede surtir un efecto perturbador en la propia cultura popular.

Fuente: Elaboración propia con datos del Ministerio de cultura y deporte (s.f.2)

Para reducir o evitar que muchas tradiciones y costumbres se vieran afectadas

La Conferencia General de la UNESCO aprobó la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en su 32ª reunión, celebrada en 2003. La aprobación de la Convención marcó un hito en la evolución de las políticas internacionales de promoción de la diversidad cultural, ya que por primera vez la comunidad internacional reconocía la necesidad de prestar apoyo a un tipo de manifestaciones y expresiones culturales que hasta entonces había carecido de un marco jurídico y programático de esa envergadura. (Ministerio de cultura y deporte, s.f.2;3)

Como objetivo principal al convenio de 2003 se proponía “salvaguardar los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural.” (Ministerio de cultura y deporte, s.f.2;3)

En el artículo 2º de la Convención se define al patrimonio como aquello que se “puede manifestar en ámbitos como las tradiciones y expresiones orales, las artes del espectáculo, los usos sociales, los rituales, los actos festivos, los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo y las técnicas artesanales tradicionales.” (Ministerio de cultura y deporte, s.f.2;3)

“La conferencia afirmó que la diversidad de las culturas nacionales, su carácter único y su originalidad eran un cimiento esencial del progreso humano y del desarrollo de la cultura mundial.” (Ministerio de cultura y deporte, s.f.2;5)

Para poder ingresar a la Lista Representativa del del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad se deben cumplir con una serie de criterios para inscribirse y después para poder ser seleccionados.

Tabla 14. Criterio de inscripción y selección del ingreso a la Lista

Criterios de inscripción	Criterios de Selección
Dar notoriedad al patrimonio cultural inmaterial, lograr que se tome conciencia de su importancia y propiciar el diálogo, poniendo así de manifiesto la diversidad cultural a escala mundial y dando testimonio de la creatividad humana.	El programa, proyecto o actividad supone una salvaguardia, tal como se define en el párrafo 3 del Artículo 2 de la Convención.
Se preparan medidas de salvaguardia susceptibles de proteger y promover el elemento.	El programa, proyecto o actividad promueve la coordinación de los esfuerzos encaminados a salvaguardar el patrimonio cultural inmaterial en el ámbito regional, subregional y/o internacional.
Presentación de la propuesta se realizará mediante el consentimiento libre, previo e informado por parte de la comunidad, grupo procedente, individuos interesados, etc.	El programa, proyecto o actividad refleja los principios y objetivos de la Convención.
El elemento figura en un inventario del patrimonio cultural existente en el o los territorios del o de los Estados Parte solicitantes	El programa, proyecto o actividad ha demostrado ser eficaz para contribuir a la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial de que se trate. Si está en curso todavía o en fase de planificación, cabe esperar razonablemente que contribuya en gran medida a la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial en cuestión.
	El programa, proyecto o actividad ha sido o será ejecutado con la participación de la comunidad, el grupo o, si procede, los individuos interesados y con su consentimiento libre, previo e informado.
	El programa, proyecto o actividad puede servir de modelo a nivel subregional, regional o internacional, según los casos, para las actividades de salvaguardia.
	El o los Estados Parte que presentan el programa, proyecto o actividad, el o los organismos encargados de la ejecución y la comunidad, el grupo o, si procede, los individuos interesados están

	dispuestos a cooperar en la difusión de prácticas ejemplares, si se selecciona ese programa, proyecto o actividad.
	El programa, proyecto o actividad comprende experiencias cuyos resultados son susceptibles de una evaluación.
	El programa, proyecto o actividad responde primordialmente a las necesidades particulares de los países en desarrollo.

Fuente: Elaboración propia con datos de Ministerio de cultura y deporte (s.f.3;7)

Para el caso concreto del espectáculo folklórico denominado *Guelaguetza* no podría ingresar a la lista como tal, ya que las tradiciones de las comunidades y pueblos se conjuntan en el escenario para su puesta en escena, en todo caso deberían incluirse las festividades que se representan con los bailes, como son, las bodas, bautizos, rendidas de culto, las fiestas patronales, instituciones tradicionales como las nombro José María Bradomín.

Por la importancia que empezó a tener el espectáculo es que el gobernador de Oaxaca comenzó a ver el espectáculo como parte del “patrimonio cultural”, pero ese título se quedó solo como parte de una mención, así como se consideró también el espectáculo folklórico más importante de América Latina.

3.3.3. La identidad, impacto en la vida de la población de los Valles Centrales de Oaxaca.

Para entender la creación o surgimiento de una o varias identidades dentro del Estado de Oaxaca y en específico la región de los Valles Centrales, se debe tener presente que tanto identidad como globalización estarán ligadas por la modernidad.

Díaz-Polanco (2006) señala que la función de la globalización es la de ser una “maquinaria de "inclusión" universal que busca crear un espacio liso, sin rigurosidades en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado.

Pero, así como busca crear una inclusión universal, va identificando y eliminando identidades que no se puedan “domesticar” por la globalización. (Díaz-Polanco,2006)

Existen dos condiciones globalizadoras que permiten identificar la generación de identidades dentro de la globalización.

La primera se forma cuando las comunidades se defienden del exterior mediante el aislamiento y la reducción del grupo lo más que sea posible. La segunda se da cuando se buscan salidas a la creciente individualización y fragmentación del tejido comunitario, sumergiendo a sus miembros en un anomia. (Díaz-Polanco,2006)

El primero intenta proteger la comunidad preexistente y, si es posible, consolidarla; el segundo, en medio de las ruinas de las colectividades, busca crear nuevas comunidades allí donde precisamente éstas se han colapsado, están al borde de la desintegración o los miembros del grupo ya no encuentran en ellas seguridad y asidero para encarar los desafíos del entorno global; incertidumbre, precariedad, exclusión de los circuitos laborales, aislamiento, ansiedad y sensación de vacío. (Díaz-Polanco,2006;15-16)

Ambas se conducen por caminos diferentes, pero llegan a un punto en el que se juntan, pues al estar dentro del plano de la globalización, este le pone límites al surgimiento de identidades, así como trata de integrarlas de manera subordinada o de disolverlas.” (Díaz-Polanco,2006)

Las diferencias que expresen las identidades al capital neoliberal no es algo que las ponga “a salvo”, son esas diferencias las que alimentan la existencia del neoliberalismo, esa constante lucha entre fuerzas antagónicas mantiene la atención y provoca que no desaparezcan ninguna de las partes.

Dentro de esta lucha los pueblos indígenas deben batallar por no perder sus identidades, ya que se encuentran latentes los efectos disolutivos que genera la globalización, en las comunidades y pueblos originarios. Esta lucha por la conservación de las identidades de los pueblos no puede entenderse como un tema de moda, es el hecho de que la crisis ha llegado hasta los lugares más lejanos. (Díaz-Polanco,2006)

Díaz-Polanco (2003) desarrolla 5 hipótesis de los efectos socioculturales de la globalización, una de estas hipótesis versa sobre como el “afán” de construir identidades y como no se ve entorpecido dentro de la globalización, ya que estas identidades favorecerán al capital globalizante. Otra hipótesis trata de demostrar que dentro de la variedad de identidades existen algunas que funcionan como lubricantes del sistema y otras que logran atorarlo, fungiendo estas últimas como una esperanza y alternativa a la emancipación del sistema neoliberal.

El sistema global tiene también sus métodos de defensa ante las identidades que puedan poner trabas para el avance del “progreso”, siendo la etnofagia la más notoria, puesto que es un

proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones "nacionales" ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. (Díaz-Polanco,2006;28)

Como mecanismo de defensa la etnofagia provoca dos grandes cambios frente a la diversidad, por un lado, con manifestaciones de respeto o indiferencia ante lo diverso, estas manifestaciones de respeto le ayudan al Estado para poder mantenerse como el garante de los valores étnicos, sobre todo para proteger de los ataques de capitalismo salvaje con políticas de tintes indigenistas. (Díaz-Polanco,2006)

El segundo mecanismo recae en los miembros de los grupos étnicos, convirtiéndolos en promotores, para que por voluntad propia las comunidades se integren al proyecto nacional. (Díaz-Polanco,2006)

La etnofagia comenzó a tener tintes políticos tras el levantamiento del EZLN en 1994, luego de este levantamiento los gobiernos empezaron a elaborar iniciativas indigenistas impulsando "enmiendas legales para reconocer el carácter "pluricultural" de la sociedad; y por otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios." (Díaz-Polanco,2006;30)

Esta estrategia llamada indigenismo etnófago fue un logro para el desarrollo de una aceptación a la idea de identidad nacional, ya que estas identidades no podrían sobre ponerse ante el Estado-nación.

Al estar buscando el establecimiento de la identidad nacional se cometieron errores que repercutieron en cada una de las comunidades y pueblos originarios, ya que lo que se buscaba era un a esencia identitaria, única, excluyente y estática, no se tomó en cuenta que

La construcción de la identidad es precisamente un proceso que se lleva a cabo en constante dialogo con los demás, una "operación basada en el juego de las semejanzas y las diferencias", un proceso continuo de formación, transformación y conservación. Las identidades culturales son precisamente estas relaciones, estas estrategias de adaptación a la interacción. (De Lucas,2003;21)

En el caso particular de Oaxaca para la construcción de una identidad oaxaqueña debió estudiarse la situación histórica del estado y sus regiones, además del flujo de personas que llegan, siendo la capital el lugar predilecto que tienen las personas de otras regiones e incluso de otros estados para residir.

Se vislumbran dos polos que deben estar en equilibrio para poder llegar a una solución en la búsqueda de una identidad generalizada, por un lado, se encontrarían las instituciones de participación ciudadana y por el otro las etnias, al coexistir dentro de un régimen en su mayoría democrático.⁷ (De Lucas,2003)

Al romperse el equilibrio por mínimo que sea, hacia el lado de la defensa de las identidades de los pueblos y comunidades existentes se empieza a desgarrar y perder la cohesión social, afectando de manera directa al contrato social, ya que sale a flote la idea de que los valores arraigados de la identidad sociocultural del grupo estarían en riesgo, así como los instrumentos del sistema de dominación. (De Lucas,2003)

⁷ Dentro de los Valles Centrales aún hay municipios que se rigen bajo el modelo de usos y costumbres

La conexión entre unos y otros se rompe, y con ello hace aguas el contrato político de la manera como lo presenta el constitucionalismo contemporáneo, tal como se refleja sobre todo en la profundidad transformación que experimentan trabajo y ciudadanía, como instrumentos de identificación a la vez que mecanismos de integración social y política; mecanismos que, en el modelo de globalización, pierden este estatus simbólico, esta capacidad de crear comunidad, de reunir y de permitir reconocimiento, y se transforman en factores de privilegio. (De Lucas,2003;25-26)

La idea de romper con la “democracia” y sus instituciones es lo que asusta a la población que no pertenece a alguna comunidad o pueblo originario, ya que el pluralismo no es posible entenderse bajo una lógica liberal e individualista. (De Lucas,2003)

La existencia del multiculturalismo no es algo que choque con el modelo de la globalización, en donde se da una tendencia hacia la universalización, es tomado como algo que puede aprovecharse, siempre que pueda encasillarse en “la jaula de hierro del folclore y la gastronomía, de las tradiciones "pintorescas", ya sean religiosas, lingüísticas o, en general, artísticas [...] los únicos lugares en los que la globalización admite las manifestaciones de la multiculturalidad.” (De Lucas,2003;36)

"La amenaza a las identidades culturales no hegemónicas desde el proceso de globalización procede del hecho de la introducción inexorable de la lógica del mercado mundial en el ámbito también de la cultura, una penetración todavía más lesiva en el caso de las identidades culturales que no tienen recursos políticos para presentarse con capacidad de intervención en este proceso." (De Lucas,2003;37)

Tomando en cuenta tal razonamiento puede entenderse que se le haya dado tanta importancia al espectáculo que es la *Guelaguetza*, porque mediante este puede mercantilizarse las identidades de las comunidades y pueblos, mientras se les hace creer que se velan por sus valores y se continua con el indigenismo etnófago.

Existe otro tipo de visión en el tema de las identidades, si bien la parte que analiza la relación de los pueblos y comunidades con la idea de identidad nacional o

universalizante, podría referirse a un análisis externo, debe también analizarse el cómo se define la identidad.

Villoro (2002) determina que para poder definir la identidad pueden partirse de dos puntos de vista, el primero versa sobre señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y el segundo, determinar las notas que permitan aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo.

Puede concluirse que estas dos formas son diferentes entre sí, pero lo cierto es que están ligadas, ya que para poder distinguir un objeto de los demás debe perdurar en el tiempo, "y solo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás." (Villoro,2002;63)

Villoro (2002) identifico las características que hacen posible delimitar la identidad ya sea de un individuo o de una comunidad, los cuales son el territorio ocupado, la composición demográfica, la lengua, las instituciones sociales y los rasgos culturales.

Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. [...] una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un "si mismo" colectivo. (Villoro,2002;65)

Además de la historia debe tomarse en cuenta que los pueblos y comunidades remiten su identidad a su cultura, los pueblos que habitan toda la república mexicana han vivido una historia de opresión, no solo buscando la forma de sobrevivir, sino, de mantener viva su cultura.

Esta relación de colonización-dependencia fue bajo la cual se empezó a forjar la idea de identidad nacional, que más tarde se trata de revocar cuando la revolución finaliza y se establece el congreso en 1917.

El establecer una nueva forma de gobierno no significaba que el pasado quedara eliminado, todas esas ideas de inferioridad quedaron grabadas en la memoria colectiva de los pueblos, en donde el "país dominante otorga al dominado un valor

subordinado; construye entonces una imagen desvalorizada del otro."(Villoro,2002;66)

Se crea así una escisión en la cultura del pueblo dominado, división entre el mundo "indígena" y el de la cultura del dominador, con todos los matices intermedios; división también, en el seno de la cultura de las elites, entre quienes pretenden identificarse con la imagen que les presta el dominador, asimilándose al amo, y quienes no pueden aceptar esa figura desvalorizada. (Villoro,2002;66-67)

Tanto en los casos en donde las naciones independientes fueron colonizadas como en las que las etnias minoritarias han sido sometidas por una cultura hegemónica, "la cultura del dominador ya ha sido incorporada en la nueva nación, al menos parcialmente; ya ha marcado profundamente la cultura tradicional y ha sido adoptada por gran parte de las clases dirigentes." (Villoro,2002;67)

Lo que ha llevado a las comunidades y pueblos a una larga resistencia, mediante la búsqueda de su identidad dentro de una cultura hegemónica nacional, mediante diversas formas, desde la renovación de valores antiguos, hasta "el rechazo de la modernidad", todo con tal de evitar ser parte del proceso de etnófago. (Villoro,2002)

Esta resistencia a la desaparición hace que las identidades de los pueblos empiecen a tener cambios, porque la modernidad ha traído movilidad ya sea hacia la comunidad o de la comunidad hacia fuera de ella, por lo tanto, la representación que se tiene sobre ella cambia, sobre lo que se piensa sobre esa comunidad y como proyecta lo que es.

Las comunidades y pueblos de los Valles Centrales tienen un completo arraigo por sus tradiciones y costumbres, el problema al que se enfrentan no es a la forma de proyectarse frente al otro, es sobre cómo sobrevivir a la etnofagia, ya que como se desarrolló anteriormente el poner un proyecto en donde exista diversidad proyecta en ciertos grupos el rompimiento de la estructura social.

El espectáculo folclorístico *Guelaguetza*, con las características que presenta es la representación casi perfecta de lo que es la etnofagia en acción, porque convierte

a las delegaciones que representan a sus comunidades en promotores que sin darse cuenta van esparciendo la idea de la adhesión al proyecto en este caso estatal, porque de no ser así no son tomados en cuenta para subir al escenario y “compartir” con el mundo sus riquezas culturales, porque sin ese “impulso” dado por el gobierno estatal, seguirían invisibilizados.

Quedando de esta forma bajo protección del gobierno, debilitando de cierto modo el tejido comunitario de quienes no se encuentran conformes con la manera mediante la cual se representan sus tradiciones en el escenario, sabiendo que, una vez acabadas las fechas de julio, los problemas dentro de la comunidad seguirán existiendo y los reclamos sociales volverán a estar latentes.

Si es un problema en cuanto a la posición que se tiene de la identidad frente a los cambios que trajo consigo la modernidad y la globalización, los pueblos y comunidades han sabido resistir y sobrevivir a estos embates, pero al formar parte del espectáculo empiezan a ser llevados de a poco y voluntariamente hacia un modelo universalizante.

Lo que hará que, en cuestión de tiempo a pesar de sus diferencias culturales, pueda encasillárseles en la categoría de lo alterno o lo otro, lo que solo sirve para dar riqueza cultural al país, y que después de su uso puede ser regresado al anonimato.

3.3.4 Crítica, balance y opiniones de los participantes

Las tres entrevistas que se realizaron fueron a dos directores de delegaciones y a un miembro fundador de uno de los principales grupos folklóricos del estado de Oaxaca, y que además ha participado en las festividades del lunes del cerro.

Las opiniones de estas tres personas son diferentes en puntos críticos como en lo referente al comité de autenticidad, que es parte fundamental al momento de elegir a las delegaciones que participan en el espectáculo.

El tema de las tradiciones, cultura e identidades debe tratarse con precaución porque las opiniones son emitidas desde los sentires de cada persona, a pesar de las diferencias generacionales la aceptación y apertura a la entrevista fueron semejantes.

La historia del espectáculo es muy extensa, sin embargo, no es la única muestra del folclor oaxaqueño que existe en el estado, las presentaciones y concursos en donde tuvo presencia el Grupo Folklórico Universitario GFU, son dignas de recordar, porque pusieron en alto el nombre del estado y sus tradiciones. Por ello se presentaron ante figuras políticas como el presidente Luis Echeverría, la Reina Juliana y el Príncipe Bernardo, de los Países Bajos.

Su presencia en la *Guelaguetza* dejó un precedente puesto que fue el GFU quien presentó la Danza de la Pluma durante muchos años, dándole de esta manera renombre a la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca UABJO, demostrando también que para poder ser más apegados a las tradiciones y costumbres de las poblaciones debe hacerse una minuciosa investigación dentro de la comunidad, haciendo estas investigaciones se lograron presentar bailes que no se tenían contemplado en el programa oficial, dejando ver que Oaxaca era más que los bailes que se presentaban de manera repetitiva cada año.

Obtener la visión de una persona que a pesar de no pertenecer a una delegación representativa pudo asistir a la *Guelaguetza* presentada en el Cerro del Fortín, proporciona la visión de que existe folclor más allá de la *Guelaguetza* oficial, y que aún hay más bailes y tradiciones por conocer.

Además de la *Guelaguetza* que se presenta en el Cerro del Fortín, se realiza en otras poblaciones, ya que la *Guelaguetza* no es solo la representación escénica, es fiesta, ofrenda, compromiso, ayuda y hermandad, por lo que cuando las comunidades realizan sus fiestas patronales y realizan una *Guelaguetza* invitan a todas las delegaciones hermanas para celebrar, por lo que existen delegaciones que son conocidas en el estado por haberse presentado en otras comunidades.

Gracias a estos lazos que se crean mediante las invitaciones a las festividades es como la vida en comunalidad se va forjando, porque se siguen apoyando de una u otra forma, para poder construir un beneficio entre las comunidades, apoyarse en las buenas y las malas es hacer *Guelaguetza*, “va más allá de solamente ver bailes, ver trajes en el escenario, ese es solo el espectáculo que toma el nombre de *Guelaguetza-Guendaliza* tiene un significado más profundo, una raíz más hacia

las comunidades que un simple espectáculo folklórico.” (Véase entrevista 2 Anexo 4)

Detrás de todos los bailes que se presentan en la rotonda de las azucenas hay un gran trabajo de investigación, y cada director decide como llevar a cabo tan arduo trabajo, sobre todo si no se encuentran datos publicados que puedan usarse.

Para poder obtener la información mediante la cual sustentar las tradiciones del pueblo en ocasiones los directores buscan con las personas más cercanas, esto con tal de que la información sea de primera mano.

Me llevó dos años a mi solito hacer un trabajo de investigación, afortunadamente de las ultimas personas que usaban la vestimenta tradicional del pueblo, era mi abuelita, entonces yo me acordaba de cómo es la vestimenta, tenía esa idea, pero debía aterrizar todo bien, platicaba con mi mamá, con unas tías, buscaba enriquecerme de cómo era lo correcto. (Véase entrevista 3 Anexo 4)

A pesar de tener la información en primera instancia, la investigación no dejaba de ser ardua, ya que el director debe asegurarse de que las costumbres se apeguen lo más que se pueda a la realidad histórica, también es difícil contar con la participación de jóvenes para llevar a cabo las presentaciones, pero al ver toda la importancia que se le da a la delegaciones cuando se presentan en los lunes del cerro, el interés va creciendo.

Y como lo que se busca es mantener la autenticidad en las presentaciones, no se piden requisitos para ser parte de las delegaciones, pero es necesario que tengan interés por las costumbres y tradiciones del pueblo, sobre todo que sepan respetar las formas mediante las cuales se puedan mantener con vida esas tradiciones.

El tema referente al comité de autenticidad crea opiniones divididas, ya que no todas las experiencias son las mismas, mientras que para unos el trabajo que realizan es de suma importancia y debe seguirse realizando para que no decaiga la calidad de las presentaciones, o suban al cerro delegaciones que no son “auténticas”.

Para otros directores la función del comité fue en un inicio una buena idea, pero con el paso del tiempo sus prácticas se han visto envueltas en críticas, por la forma en la que se siguen llevando a cabo las evaluaciones, si bien se les tiene respeto a las personas que conforman este comité, se pide que haya una variación en la forma en cómo se evalúan a las delegaciones, puesto que no todas las personas que conforman el comité pueden conocer todas las tradiciones y costumbres de ellos pueblos.

Otra crítica que se le hace al comité, es que buscan que los bailes sean más estéticos que auténticos, que pongan condiciones a las delegaciones para que puedan asistir al cerro, o dar indicaciones sobre cómo debe verse el baile sin ser siquiera de la comunidad ni conocer a fondo las tradiciones, “todo lo hacen como si fuéramos soldaditos y el baile debe de bailarse como se siente, si tú vas a una boda aquí en el valle, tu no ves que se pongan como soldaditos.” (Véase entrevista 1 Anexo 4)

En lo que todos concuerdan es en el sentimiento de poder estar arriba del escenario y disfrutar del baile, esos minutos son fabulosos, todas las personas pueden ver, disfrutar del espectáculo y al final escuchar ese aplauso es un sentimiento indescriptible, un orgullo poder representar a la comunidad, demostrar la esencia del pueblo y poder compartir esos saberes únicos.

Pero también cuentan que los nervios se encuentran a flor de piel, sobre todo porque como directores las cosas deben salir de la mejor manera posible, casi rosando en lo perfecto, porque el auditorio se encuentra lleno de personajes políticos, turistas y de las propias personas de la comunidad que al ver la presentación se sienten orgullosas también.

Definir a la Guelaguetza por los sentimientos que provoca en las personas que la viven, es algo que no podría expresarse con palabras finitas, esa emoción que recorre el cuerpo antes de subir al escenario es indescriptible, como lo dejan en claro los entrevistados, pero hay algo que si pueden expresar y es el orgullo que tienen por mostrar lo que significa conservar y preservar sus tradiciones y costumbres.

Hablar de la Guelaguetza como espectáculo folklórico, es hablar solo del evento que se realiza en el mes de julio en el auditorio Guelaguetza ubicado en la capital del estado, y ese espectáculo llega a quedarse corto en cuanto a lo que representa la palabra de origen zapoteco, no es solo una muestra de las culturas y tradiciones ante el mundo, es una forma de cohabitar que han logrado preservar las comunidades, tanto de los Valles Centrales como del estado.

El objetivo de las entrevistas se estableció para poder conocer la historia y opiniones de las personas pertenecientes a las delegaciones representativas que han tenido o no la oportunidad de ir a bailar al auditorio Guelaguetza, el objetivo se cumplió y además se pudieron obtener las opiniones y sentimientos de los directores o fundadores al ser reconocido y aplaudido su trabajo.

La intriga por conocer la opinión sobre la vigencia del Comité de Autenticidad se convirtió en una de las primeras preguntas que se formuló para las entrevistas, cuando se realizó la primera entrevista la opinión que se había formulado sobre el comité no había cambiado, fueron las dos entrevistas siguientes las que ampliaron la visión y funcionalidad del comité, aunque no del todo ya que seguirá siendo participe de controversias.

La información obtenida de las entrevistas refleja todo el esfuerzo y el tiempo que debe dedicarse para que las tradiciones y costumbres de los pueblos y comunidades no se olviden, al plasmar en escritos, videos, música e incluso coreografías se mantienen con vida, esos archivos se van convirtiendo en parte de la historia de la población o comunidad, al igual que sus participaciones en el Cerro del Fortín.

La búsqueda de información no puede limitarse solo a libros y documentos escritos, cuando se puede platicar con las personas que vivieron esos procesos de creación o que ayudaron a realizarlos, debe de valorarse más el realizar una entrevista, ya que además de los datos, las emociones que expresan las personas al contar la historia y todo el trabajo que realizan, saber que quedara plasmado para consulta de las generaciones futuras, todo ese proceso es necesario documentar.

De esto se trata también la Guelaguetza de compartir experiencias, conocimientos y saberes.

Conclusiones

La denominada fiesta de los oaxaqueños es descrita como la mayor fiesta del folklore, no solo de México, sino, de toda América Latina, se presenta como una festividad que enaltece a las comunidades y pueblos de las ocho regiones del estado de Oaxaca, poniendo los reflectores una vez al año en el mes de julio el foco en las comunidades originarias.

Esta idea de una festividad que representara la identidad de las y los oaxaqueños, siendo un estado donde el mayor porcentaje de la población es denominada indígena, no podían dejarse de lado a esa población, que era la que guardaba recelosamente su historia, tradiciones y culturas.

No es una festividad que haya surgido de manera orgánica por la propia población, ya que en los años cuarenta, la división de estratos socioeconómicos estaba muy marcada, por lo cual fue la elite de Oaxaca la que vio en esas poblaciones una gran oportunidad de diferenciación con los demás estados.

Además de la necesidad de determinar lo que era la identidad oaxaqueña, este espectáculo fue una buena manera de ligar a los pueblos y comunidades a una idea más homogénea, aunque la historia del estado se caracteriza por ser convulsa y regionalista.

Ya teniendo presente la idea de una identidad homogénea, con la llegada de la modernidad y globalización con esa tendencia universalizante pudo entrar con mayor facilidad, a los ojos del turismo podría verse como una forma de conjuntar a todas las poblaciones.

Pero para quienes suben a representar a sus comunidades, es un sentimiento de orgullo porque es un reconocimiento de su identidad, es un arma de doble filo, por decirlo de una manera, ya que, si se puede ver como una forma de proteger las identidades, pero también está diluyendo de manera gradual las identidades étnicas, a los ojos de los espectadores foráneos.

Las delegaciones representativas de las comunidades jugaron a favor y en contra de la conservación de las identidades regionales y locales, dentro de la etnofagia la rama del indigenismo etnófago coacciona a que los directores de las delegaciones empiecen a ser promotores étnicos, sin entender la función que están teniendo.

La Guelaguetza no solo es un medio pasivo por el cual se expresan las tradiciones y costumbres de las poblaciones y comunidades, el trasfondo que representa se encuentra ligado tanto con la modernidad, el folklorismo y la etnofagia.

Un espectáculo tan grande como lo es la Guelaguetza no se construye de un día para otro, ni se puede apoyar solo en las intenciones que demuestra institucionalmente, como el sostenerse por medio del capital económico que percibe y mucho menos puede describirse como un evento sin fines partidistas y políticos, ¿su creación tuvo que ver con el establecer una identidad regional? O simplemente se optó por lucrar con las identidades de las poblaciones del estado.

Para realizar la Guelaguetza se busca que los bailes, vestuarios e inclusive las coreografías se queden estáticas, para valorarlas como productos del pasado, pero modificando ciertos aspectos que las vuelvan llamativas para el espectador.

La importancia que supone el pasado en el espectáculo es bastante grande, no puede separarse el pasado del espectáculo, porque es el pasado con lo que se justifica que la fiesta sigue siendo auténtica, además de ocupar la bandera de proteger las tradiciones, costumbres e identidades.

El SARS COV-19 llegó a marcar una diferencia en la manera de presentar el espectáculo, porque si bien en el 2020 ni la Guelaguetza ni las demás festividades se realizaron, mediante el canal local del estado se transmitieron las presentaciones de años anteriores, la estrategia para que sintonizaran las transmisiones fue transmitir los videos del espectáculo de 1994.

Tanto en el 2020 como en el 2021 los primeros Lunes del Cerro en las funciones matutinas, se pudo observar que eran novedosas las transmisiones ya que en el 2020 se transmitieron cortos de la guelaguetza de 1994 y para el 2021 se hicieron

videos de cada una de las regiones participantes bailando en su lugar de origen, siendo esto una buena estrategia para llamar la atención de público extranjero.

Para la programación de las emisiones vespertinas tanto en los primeros lunes como en las octavas, se transmitieron puras repeticiones de años anteriores sin agregarles algún otro tipo de valor o atractivo.

El espectáculo de la Guelaguetza no funciona solamente como un instrumento etnófago, es el uno de los pilares más importantes que aporta a la economía del estado, no solo por los días en los que se realizan las funciones, también por la derrama que deja en el mes de julio, tanto en el centro de la ciudad como en las poblaciones turísticas cercanas a la capital.

Al encontrarse las presentaciones anteriores en plataformas digitales ya sea de la Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión, o de cualquier persona que haya subido el video a las redes sociales, cobrar por exhibir las presentaciones anteriores a las que se tiene acceso fácilmente vía internet, no resulta ser una forma adecuada de continuar con la monetización del espectáculo.

Para la población de Oaxaca la Guelaguetza no es solo lo referente al espectáculo, su trayectoria histórica denota que surge como una manera de ayuda mutua, que se ocupó para que el espectáculo denotara un origen étnico.

Ocupar una palabra en un idioma diferente al español, sugiere una relación con el pasado, haciendo que se reconozca la palabra en todos los contextos, siendo esa diferenciación la característica principal que hace del espectáculo algo único.

Delimitar a la Guelaguetza como un espectáculo implica romper con todo el contexto social en el cual se desarrolla, el origen de la palabra, lo que es cuando no se representa en un auditorio, cuando las poblaciones se unen para celebrar o cuando es para brindar ayuda.

La existencia de otras Guelaguetzas a parte de la oficial deja ver que no es la única manera en la cual pueden expresar sus identidades los pueblos, mientras que hayan formas de seguir compartiendo y mantener vivas las tradiciones, podría afirmarse

que el proceso etnófago por un tiempo disminuirá, pero estará latente porque ya ha penetrado en las delegaciones de cada pueblo.

Referencias

- Aboites, L. y Loyo, E. (2015). La construcción del nuevo Estado, 1920-1945. En Velásquez, E. [et al]. *Nueva Historia General de México*. 4ª edición. El Colegio de México. Pp. 595-651
- Arellanes, A. Et al. (2008). *Historia y Geografía de Oaxaca*. Carteles Editores
- Araujo, K. (2002). Una estrategia para las ciencias sociales: Olvidar la modernidad. En Torres, E. *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*, Pp. 229-248. doi.org/10.2307/j.ctv1gm036w.12
- Arenas, F. (2006). Pueblos Indígenas, modernidad y conflicto cultural: la pregunta por el actor, Presentado en el evento Construyendo Nuestra Interculturalidad Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bailón, J. (1999). *Pueblos Indios, élites y territorio. Sistemas de dominio regional en el sur de México. Una historia política de Oaxaca*. El Colegio de México. Centro de Estudios Sociológicos
- Barretto, M. (2011). Turismo Cultura y Sociedad: Tradición y Modernidad, *PASOS Revista de turismo y Patrimonio Cultural*, 9(3), Pp. 1-5. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2011.09.041>
- Bradomín, J. (1991). *Oaxaca en la Tradición*.
- Bourdieu, P. (2000). Alta costura y alta cultura. En *Cuestiones de sociología*. España: Ediciones Istmo. pp. 195-204
- _____ (2002). *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Montessor
- Brunner, J. (2001). Modernidad: Centro y periferia claves de la cultura, Centro de Estudios Públicos, (83), Pp.1-13. <https://www.cepchile.cl/cep/estudios-publicos/n-61-a-la-90/estudios-publicos-n-83/modernidad-centro-y-periferia-claves-de-cultura>
- Castillo, G. (2015). Política, cultura e indígenas en el México de inicios del siglo XX. El integracionismo de Gamio como proyecto de homogeneización nacional. *EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO*.
- Castro-Gómez, S. (2011). Modernidad, racionalización e identidad cultural en América Latina, En. *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Pp. 44-62. https://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvx77?turn_away=true

- Catalano, B. y Tottino, L. (2016). Modernidad y globalización: una perspectiva a través del turismo, *Unidad Sociológica*, (6), Pp. 41-50.
<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/114106>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos OEA. (s.f). Proyecto de declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. Proceso de preparación, consulta regional y propuesta de la comisión interamericana de derechos humanos.
<https://www.cidh.oas.org/annualrep/96span/IA1996CapIV.htm>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos OEA. (2001). Artículo II Plena Vigencia de los Derechos Humanos. *Fuentes en el Derecho Internacional y Nacional del Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.
<http://www.cidh.org/indigenas/indigenas.sp.01/articulo.II.htm>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [Const.] (2021). Artículo 2°. Disponible en
http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf_mov/Constitucion_Politica.pdf
- Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca [Const.] (2017) Artículo 16°.
https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/justicia_constitucional_local/documento/2018-04/14.pdf
- De Lucas, J. (2003). Las identidades en el proceso de globalización. En *Globalización e identidades*. Icaria editorial. Pp. 13-38
- Díaz-Polanco, H. (2006). Identidad, globalización y etnofagia. En *El laberinto de la identidad*. UNAM. Pp. 13-33
- DOF. Diario Oficial de la de Federación. (4 de diciembre 2018). Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y se abroga la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5545778&fecha=04/12/2018
- DOF. Diario Oficial de la Federación. (13 de junio 2019). CONVOCATORIA al proceso de consulta libre, previa e informada para la Reforma Constitucional y Legal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano.
https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5562643&fecha=13/06/2019
- Donoso, A. (2010). Una mirada al pensamiento de José Vasconcelos sobre Educación y Nación. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(48), 51-62. Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162010000100006&lng=es&tlng=es

- Durston, J. (1993). Los pueblos indígenas y la modernidad, *Revista de la CEPAL*. (51), Pp. 89-100. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/11924-pueblos-indigenas-la-modernidad>
- Fabro, M. (agosto de 2019). Pueblos originarios, una cultura viva en México. *Gaceta UNAM*. <https://www.gaceta.unam.mx/pueblos-originarios-una-cultura-viva-en-mexico/>
- García, Ma.P. (2011). El patrimonio cultural como herencia común y su problemática específica. Análisis y revisión de la lista del patrimonio mundial: la evidencia de los desequilibrios mundiales. El patrimonio mundial en riesgo y el patrimonio exiliado. Tráfico de obras de arte, expolio, saqueo y los nuevos conceptos de bibliocausto, libricidio y memoricidio. En *El patrimonio cultural: Conceptos básicos*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Pp. 39-67
- Garciadiego, J y Kuntz, S. (2015). La Revolución mexicana. En Velásquez, E. [et al]. *Nueva Historia General de México*. 4ª edición. El Colegio de México. Pp. 537-594
- Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad*, Alianza.
- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. vol. I, CONACULTA /ICOCULT, Pp.67-87.
- Girola, L. (2005). Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos, *Sociológica*, 20(58), Pp.13-52. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024759002>
- Gobierno del Estado de Oaxaca. (1998). Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Oaxaca. <https://convenioandresbello.org/cab/wp-content/uploads/2020/09/oaxregla.pdf>
- Gobierno del Estado de Oaxaca. (2016). Plan Estratégico Transversal para la Atención de los Pueblos Indígenas y Afromexicano de Oaxaca 2016-2022.
- Gobierno del Estado de Oaxaca A. (s.f). Municipios. <https://www.oaxaca.gob.mx/municipios/>
- Gobierno del Estado de Oaxaca B. (s.f). Inicia 1 de junio venta oficial de boletos para la Guelaguetza 2019. <https://www.oaxaca.gob.mx/comunicacion/inicia-1-de-junio-venta-oficial-de-boletos-para-la-guelaguetza-2019/>
- Gómez, M. (2016). Los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en: entre la razón de Estado y la razón de Pueblo. *El Cotidiano*, núm. 196, marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Pp. 53-64
- Gutiérrez, N., & Núñez, R. (1998). Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México. *Revista Mexicana De Sociología*, 60(1), 81-90. doi:10.2307/3541257
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI]. (2019). Principios y criterios para la Reforma Constitucional y Legal Sobre Derechos de los Pueblos Indígenas

- y Afromexicano. <http://www.inpi.gob.mx/gobmx-2019/INPI-principios-y-criterios-para-la-reforma-constitucional.pdf>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [INPI]. (2018). Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024. <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/423227/Programa-Nacional-de-los-Pueblos-Indigenas-2018-2024.pdf>
- INPI Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI]. (2020). Atlas de los Pueblos Indígenas de México. <http://atlas.inpi.gob.mx/zapotecos-de-valles-centrales-etnografia/>
- _____ (2018). Avances de la armonización legislativa en materia de derechos indígenas. Diagnósticos de las entidades federativas. México
- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática [INEGI]. (2020). Censo de Población 2020. <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/?ps=Microdatos>
- Izquierdo, M. (2005). El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en México. *Cuadernos Constitucionales de la Catedra Fadrique Furió Ceriol*. 50/51. Pp. 109-124
- Korsbaek, L. y Sámano-Rentería, M. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3(1), 195-224 ISSN: 1665-0441. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46130109>
- Loaeza. (2015). Modernización autoritaria a la sombra de la superpotencia, 1944-1968. En Velásquez, E. [et al]. *Nueva Historia General de México*. 4ª edición. El Colegio de México. Pp. 653-698
- Lizama, J. (2006). La Guelaguetza en Oaxaca: fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto humano. CIESAS
- Magallón, M. (2012). Cultura, tradición y modernidad en Latinoamérica del siglo XXI. *La Colmena*, (75), Pp. 59-66. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=446344463032>
- Martí, J. (1990). El folklorismo análisis de una tradición "pret-a-porter", Anuario musical: *Revista de musicología del CSIC*, (45), Pp. 317-352, ISSN 0211-3538
- _____ (1999). La tradición evocada: Folklore y folklorismo, En Gómez, P. et all, *Tradición Oral*, Aula de Etnografía, Universidad de Cantabria, Pp. 81-105
- Maldonado, Ma de la Luz. (2016). La Guelaguetza en la Ciudad de Oaxaca: fiesta y tradición entre degradación simbólica y apropiación comunitaria. (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México). https://tesiuam.dgb.unam.mx/F/94PPA5NYDH1CE3NV8INJU7FTPVSJHTNSIGQNEQS6BT8TA97C9T-29339?func=full-set-set&set_number=929148&set_entry=000001&format=999

Meyer, L. y Márquez, G. (2015). Del autoritarismo agotado a la democracia frágil, 1985-2010. En Velásquez, E. [et al]. *Nueva Historia General de México*. 4ª edición. El Colegio de México. Pp. 747-792

Ministerio de cultura y deporte. (s.f.1). ¿Qué es el Patrimonio Cultural Inmaterial?

_____ (s.f.3). La elaboración de una convención.

_____ (s.f.3). Aplicación de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Moraña, M. (2018). Identidad y nación: ¿más de lo mismo?, En *Momentos críticos: Literatura y cultura en América Latina*, Universidad de los Andes, Pp. 199-206. <http://www.jstor.org/stable/10.7440/j.ctvf3w33d.15>

_____ (2018A). Pierre Bourdieu: francotirador de la cultura, *En Momentos críticos. Literatura y cultura en América Latina*, Universidad de los Andes, Pp.469-468. <https://www.jstor.org/stable/10.7440/j.ctvf3w33d>

Morillo, M. (2011). Turismo y producto turístico. Evolución, conceptos, componentes y clasificación. *Visión Gerencial*, (1),135-158. ISSN: 1317-8822.

Organización de Estados Americanos [OEA]. (2014). Convención Americana Sobre Derechos Humanos suscrita en la Conferencia Especializada Interamericana Sobre Derechos Humanos (B-32).

https://www.oas.org/dil/esp/tratados_B-32_Convencion_Americana_sobre_Derechos_Humanos_firmas.htm#M%C3%A9xico:

Osorio, M. (2010). Turismo masivo y alternativo. Distinciones de la sociedad moderna y posmoderna, *Revista de Ciencias Sociales*, (52), Pp. 235-260. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352010000100010

Pedraza, A. (2020). La construcción del sujeto político indígena en la lucha por el derecho a tener derechos. *Sociológica*, 35(100), Pp. 171-204. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732020000200171&lng=es&tlng=es.

Pérez, M. y Rivera, M. (2011). Los pueblos originarios de México. *Estudios Agrarios*. 47(17). Procuraduría Agraria. Pp.15-60. http://www.pa.gob.mx/publica/rev_47/an%C3%A1lisis/los_pueblos_originarios.pdf

P.O Periódico Oficial. (30 de agosto 2013). Reforma del artículo 16. www.periodicooficial.oaxaca.gob.mx/listado.php?d=2013-8-30

P.O Periódico Oficial. (28 de septiembre 2017). Reforma del artículo 16. www.periodicooficial.oaxaca.gob.mx/listado.php?d=2017-9-28

- Pineda, R. (2012). El Congreso indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. *Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*. 145. Pp. 10-28
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD]. (2001). El PNUD y los pueblos indígenas: Una política de compromiso.
- Rodríguez, A. y González, R. (2015). El fracaso del éxito, 1970-1985. En Velásquez, E. [et al]. *Nueva Historia General de México*. 4ª edición. El Colegio de México. Pp. 699- 746.
- Romero, de los A. et al (2016). *Oaxaca: historia breve* (Primera edición electrónica.). El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas. 9786071640833
- Sánchez. (1999). La lucha indígena en México del indigenismo a la autonomía. (Tesis de doctorado.) Universidad Nacional Autónoma de México. https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/MYCRHSXXGKERYQTTF5JXEUYNIYYFKMHBLDKDXUEUMKM77GIF9-16438?func=find-b&request=La+lucha+ind%C3%ADgena+en+M%C3%A9xico+del+indigenismo+a+la+autonom%C3%ADa&find_code=WTT&adjacent=N&filter_code_2=WYR&filter_request_2=1999&filter_code_3=WYR&filter_request_3=
- Secretaria de las Culturas y las Artes de Oaxaca. [SECULTA]. (2020). Convocatoria para la selección de las delegaciones participantes en las presentaciones de la Guelaguetza de los Lunes del Cerro 2020. <https://www.oaxaca.gob.mx/seculta/convocatoria-guelaguetza-2020-2/>
- Sigüenza, S. (2012). Homenaje Racial y la construcción de un paradigma. En Sigüenza, S, y Traffano, D. *Oaxaca 1932*. Municipio de Oaxaca de Juárez. ISBN: 978-607-7751-98-4
- Sancho, A. (1994). Introducción al turismo, Organización Mundial del Turismo. <http://repositorio.uasb.edu.bo:8080/handle/54000/1178>
- Sosa, S. (2000) “Globalización e identidad cultural: democracia y desarrollo” en *Kaos Internacional: Revista Independiente de Análisis Internacional*, Año II, 2(9), Paradigma de Actividades Científicas y Culturales, S. C, Pp. 20 – 27.
- Stavenhagen, R. (2010). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2021). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857 (Compilación Cronológica de sus Modificaciones). Artículo 2°. <https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/cpeum/documento/2020-06/CPEUM-002.pdf>
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2021a). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma la de 5 de febrero de 1857 (Compilación Cronológica de sus Modificaciones). Artículo 4°

<https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/cpeum/documento/2021-02/CPEUM-004.pdf>

- Tomlinson, J. (2001). La cultura global: sueños, pesadillas y escepticismo, en *Globalización y Cultura*, Oxford University Press, Pp. 83-124.
- UOC - Universitat Oberta de Catalunya. (15 de noviembre de 2018), La autenticidad: una mirada sociológica | UOC. <https://youtu.be/Wz5QzND-nGM>
- Varese, S. (1997). Identidad y destierro: Los pueblos indígenas ante la globalización, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 23(46). Pp. 19-35. doi.org/10.2307/4530924
- Villoro, L. (2002). Sobre la identidad de los pueblos. En *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós. Pp. 63-78
- Wallerstein, I. (2004). ¿Después del Desarrollismo y la globalización, que? Presentado en la Conferencia Development Challenges for the 21st Century, en Cornell University.
- Zolla, C. y Zolla, E. (2004). Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas. UNAM. <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html>

Anexos

Anexo 1

Artículo 2o. La Nación Mexicana es única e indivisible.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El

reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la federación el 29 de enero de 2016)

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en

términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos, observando el principio de paridad de género conforme a las normas aplicables.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 6 de junio de 2019)

Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

B. La Federación, las entidades federativas y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la federación el 29 de enero de 2016)

Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

I. Impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

III. Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

IV. Mejorar las condiciones de las comunidades indígenas y de sus espacios para la convivencia y recreación, mediante acciones que faciliten el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de vivienda, así como ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

V. Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y su participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

VI. Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

VII. Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

VIII. Establecer políticas sociales para proteger a los migrantes de los pueblos indígenas, tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones

para garantizar los derechos laborales de los jornaleros agrícolas; mejorar las condiciones de salud de las mujeres; apoyar con programas especiales de educación y nutrición a niños y jóvenes de familias migrantes; velar por el respeto de sus derechos humanos y promover la difusión de sus culturas.

(Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo y de los planes de las entidades federativas, de los Municipios y, cuando proceda, de las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la federación el 29 de enero de 2016)

Para garantizar el cumplimiento de las obligaciones señaladas en este apartado, la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones en los presupuestos de egresos que aprueben, así como las formas y procedimientos para que las comunidades participen en el ejercicio y vigilancia de las mismas.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley.

(Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

C. Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social.

(Adicionada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 9 de agosto de 2019)

Anexo 2

(REFORMADO, P.O. 30 DE AGOSTO DE 2013)

ARTÍCULO 16.- El Estado de Oaxaca tiene una composición multiétnica, multilingüe y pluricultural, sustentada en la presencia y diversidad de los pueblos y comunidades que lo integran. El derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, así como del Pueblo y comunidades afromexicanas se expresa como autonomía, en tanto partes integrantes del Estado de Oaxaca, en el marco del orden jurídico vigente; por tanto, dichos pueblos y comunidades tienen personalidad jurídica de derecho público y gozan de derechos sociales. La ley reglamentaria establecerá las medidas y procedimientos que permitan hacer valer y respetar los derechos sociales de los pueblos y comunidades indígenas y del Pueblo y comunidades afromexicanas.

Los pueblos indígenas del Estado de Oaxaca son: Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas, Triquis, Zapotecos y Zoques. El Estado reconoce a las comunidades indígenas y afroamericanas que los conforman, a sus reagrupamientos étnicos, lingüísticos o culturales. La ley reglamentaria protegerá al Pueblo y las comunidades afroamericanas, así como a los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedente de otros Estados de la República y que, por cualquier circunstancia, residan dentro del territorio del Estado de Oaxaca. Asimismo el Estado reconoce a los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas, sus formas de organización social, política y de gobierno, sus sistemas normativos internos, la jurisdicción que tendrán en sus territorios, el acceso a los recursos naturales de sus tierras y territorios, su participación en el quehacer educativo y en los planes y programas de desarrollo, sus formas de expresión religiosa y artística, la protección de las mismas y de su acervo cultural y en general para todos los elementos que configuran su identidad. Por tanto, la ley reglamentaria establecerá las normas, medidas y procedimientos que aseguren la protección y respeto de dichos derechos sociales, los cuales serán ejercidos directamente por las autoridades de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas o por quienes legalmente los representen.

La ley reglamentaria castigará las diversas formas de discriminación étnica y las conductas etnocidas; así como el saqueo cultural en el Estado. Igualmente protegerá a los pueblos y comunidades indígenas y al Pueblo y comunidades afroamericanas contra reacomodos y desplazamientos, determinando los derechos y obligaciones que se deriven de los casos de excepción que pudieran darse, así como las sanciones que procedan con motivo de su contravención.

La Ley establecerá los procedimientos que aseguren a los indígenas y afroamericana el acceso efectivo a la protección jurídica que el Estado brinda a todos sus habitantes.

En los juicios en que un indígena o un afroamericana sea parte, las autoridades se asegurarán de que, de preferencia, los procuradores de justicia y los jueces sean hablantes de la lengua nativa o, en su defecto, cuenten con un traductor bilingüe y se tomarán en consideración dentro del marco de la Ley vigente, su condición, prácticas y costumbres, durante el proceso y al dictar sentencia.

En los conflictos de límites ejidales, municipales o de bienes comunales, el Estado promoverá la conciliación y concertación para la solución definitiva, con la participación de las autoridades comunitarias de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas. (REFORMADO, P.O. 28 DE SEPTIEMBRE DE 2017)

Se reconocen los sistemas normativos internos y comunidades indígenas y afroamericanas, así como jurisdicción a sus autoridades comunitarias; los cuales procurarán la paridad entre mujeres y hombres en los derechos políticos electorales. La ley reglamentaria establecerá los casos y formalidades en que proceda la jurisdicción mencionada y las formas de homologación y convalidación de los procedimientos, juicios, decisiones y resoluciones de las autoridades comunitarias. El Estado, en el ámbito de su competencia, reconoce a los pueblos y comunidades indígenas y afroamericana el derecho social al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, en los términos de la ley reglamentaria; asimismo, de acuerdo con sus programas presupuestales, dictará medidas

tendientes a procurar el desarrollo económico, social y cultural de los pueblos y comunidades indígenas y afroamericano. La ley reglamentaria establecerá normas y procedimientos que permitan la eficaz prestación de los servicios del Registro Civil y de otras instituciones vinculadas con dichos servicios a los pueblos y comunidades indígenas y al pueblo y comunidades afroamericanas, así como las sanciones que procedan para el caso de incumplimiento.

Anexo 3

Tabla 12. Población mayor de 3 años condición de habla indígena y condición de habla española

Municipios	Total	Habla español			No habla español		
		Total	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres
Valles Centrales	175,074	166,181	88,151	78,030	8,893	6,385	2,508
Ánimas trujano	208	207	112	95	1	1	0
Asunción ocotlán	1,839	1 574	822	752	265	208	57
Ayoquezco de aldama	327	327	169	158	0	0	0
Ciénega de Zimatlán	34	34	18	16	0	0	0
Coatecas Altas	2,868	2 701	1,375	1,326	167	138	29
Cuilápam de Guerrero	2,080	2 051	1,090	961	29	21	8
Guadalupe ETLA	171	169	91	78	2	2	0
Heroica Ciudad de Ejutla de Crespo	454	450	252	198	4	4	0
La Compañía	21	21	16	5	0	0	0
La Pe	11	11	8	3	0	0	0
Magdalena Apasco	209	208	126	82	1	1	0
Magdalena Mixtepec	61	61	37	24	0	0	0
Magdalena Ocotlán	108	106	53	53	2	2	0
Magdalena Teitipac	3,764	3 580	1,875	1,705	184	155	29
Nazareno ETLA	42	42	26	16	0	0	0
Oaxaca de Juárez	21,352	21 066	11,742	9,324	286	196	90
Ocotlán de Morelos	723	717	361	356	6	5	1
Reyes ETLA	149	147	80	67	2	2	0
Rojas de Cuauhtémoc	21	21	15	6	0	0	0
San Agustín Amatengo	6	6	4	2	0	0	0

San Agustín de las Juntas	1,007	988	553	435	19	15	4
San Agustín Etlá	83	82	47	35	1	1	0
San Agustín Yatareni	617	609	335	274	8	7	1
San Andrés Huayápam	530	525	286	239	5	5	0
San Andrés Ixtlahuaca	291	279	151	128	12	12	0
San Andrés Zabache	93	91	53	38	2	1	1
San Andrés Zautla	293	287	162	125	6	5	1
San Antonino Castillo Velasco	725	721	389	332	4	1	3
San Antonino el Alto	973	968	506	462	5	4	1
San Antonio de la Cal	2,144	2 118	1,166	952	26	22	4
San Antonio Huitepec	1,105	1 059	579	480	46	42	4
San Baltazar Chichicápam	2,098	1 899	984	915	199	114	85
San Bartolo Coyotepec	529	525	278	247	4	4	0
San Bartolomé Quialana	2,164	1 981	1,132	849	183	150	33
San Bernardo Mixtepec	69	68	34	34	1	1	0
San Dionisio Ocoatepec	9,535	8 730	4,489	4,241	805	516	289
San Felipe Tejalápam	114	114	57	57	0	0	0
San Francisco Lachigoló	773	771	407	364	2	2	0
San Francisco Telixtlahuaca	205	205	126	79	0	0	0
San Jacinto Amilpas	1,127	1 114	602	512	13	10	3
San Jerónimo Sosola	25	25	16	9	0	0	0
San Jerónimo Taviche	255	253	134	119	2	2	0
San Jerónimo Tlacoahuaya	2,178	2 161	1,139	1,022	17	13	4
San José del Progreso	436	431	230	201	5	4	1

San Juan Bautista Atlatlahuca	441	422	223	199	19	15	4
San Juan Bautista Guelache	403	403	219	184	0	0	0
San Juan Bautista Jayacatlán	16	16	12	4	0	0	0
San Juan Chilateca	14	14	9	5	0	0	0
San Juan del Estado	19	19	12	7	0	0	0
San Juan del Río	1,134	1 099	585	514	35	26	9
San Juan Guelavía	1,833	1 801	896	905	32	23	9
San Juan Lachigalla	20	20	15	5	0	0	0
San Juan Teitipac	273	272	131	141	1	0	1
San Lorenzo Albarradas	497	493	232	261	4	2	2
San Lorenzo Cacaotepec	659	654	357	297	5	3	2
San Lucas Quiavini	1,584	1 366	760	606	218	166	52
San Martín de los Cansecos	11	11	5	6	0	0	0
San Martín Lachilá	13	13	9	4	0	0	0
San Martín Tilcajete	25	25	10	15	0	0	0
San Miguel Ejutla	38	38	19	19	0	0	0
San Miguel Mixtepec	2,553	2 483	1,229	1,254	70	58	12
San Miguel Peras	816	799	406	393	17	14	3
San Miguel Tilquiápam	2,605	2 464	1,350	1,114	141	97	44
San Pablo Cuatro Venados	121	121	69	52	0	0	0
San Pablo Etla	754	751	408	343	3	3	0
San Pablo Huitzo	151	148	77	71	3	2	1
San Pablo Huixtepec	175	174	99	75	1	0	1

San Pablo Villa de Mitla	3,842	3 780	2,063	1,717	62	44	18
San Pedro Apóstol	36	36	21	15	0	0	0
San Pedro Ixtlahuaca	2,310	2 259	1,158	1,101	51	38	13
San Pedro Mártir	830	821	462	359	9	7	2
San Pedro Quiatoni	10,778	8 937	4,364	4,573	1841	1193	648
San Pedro Taviche		0	0	0	0	0	0
San Pedro Totolápam	300	296	156	140	4	4	0
San Raymundo Jalpan	236	234	113	121	2	2	0
San Sebastián Abasolo	468	468	240	228	0	0	0
San Sebastián Teitipac	487	486	251	235	1	0	1
San Sebastián Tutla	874	869	504	365	5	5	0
San Vicente Coatlán	2,999	2 335	1,192	1,143	664	449	215
Santa Ana del Valle	1,450	1 397	715	682	53	43	10
Santa Ana Tlapacoyan	13	13	9	4	0	0	0
Santa Ana Zegache	941	938	494	444	3	2	1
Santa Catarina Minas	17	17	9	8	0	0	0
Santa Catarina Quiané	30	30	15	15	0	0	0
Santa Cruz Amilpas	1,976	1 955	1,065	890	21	17	4
Santa Cruz Mixtepec	879	824	423	401	55	38	17
Santa Cruz Papalutla	549	540	272	268	9	8	1
Santa Cruz Xoxocotlán	8,987	8 821	4,888	3,933	166	109	57
Santa Gertrudis	15	15	6	9	0	0	0
Santa Inés del Monte	25	25	17	8	0	0	0
Santa Inés Yatzeche	843	822	440	382	21	15	6
Santa Lucía del Camino	5,799	5 740	2,989	2,751	59	35	24

Santa María Atzompa	4,960	4 904	2,691	2,213	56	42	14
Santa María Coyotepec	273	270	153	117	3	2	1
Santa María del Tule	530	524	309	215	6	3	3
Santa María Guelacé	129	129	65	64	0	0	0
Santa María Peñoles	7,458	6 913	3,381	3,532	545	443	102
Santa María Zoquitlán	13	13	10	3	0	0	0
Santiago Apóstol	2,722	2 602	1,465	1,137	120	96	24
Santiago Matatlán	7,994	6 981	3,591	3,390	1013	717	296
Santiago Suchilquitongo	122	122	64	58	0	0	0
Santiago Tenango	19	19	17	2	0	0	0
Santiago Tlazoltepec	4,863	4 336	2,214	2,122	527	434	93
Santo Domingo Albarradas	571	550	285	265	21	19	2
Santo Domingo Tomaltepec	517	513	280	233	4	0	4
Santo Tomás Jalieza	444	440	226	214	4	4	0
Santo Tomás Mazaltepec	1,118	1 111	576	535	7	4	3
Soledad Etna	191	189	102	87	2	2	0
Taniche	5	5	3	2	0	0	0
Teotitlán del Valle	3,916	3 750	1,941	1,809	166	129	37
Tlacolula de Matamoros	5,811	5 654	2,990	2,664	157	128	29
Tlalixtác de Cabrera	928	921	500	421	7	4	3
Trinidad Zaachila	48	47	29	18	1	1	0
Villa de Etna	935	921	461	460	14	8	6
Villa de Zaachila	4,877	4 799	2,603	2,196	78	50	28
Villa Díaz Ordaz	5,096	4 830	2,572	2,258	266	210	56
Yaxe	30	29	14	15	1	1	0
Yogana	1	1	0	1	0	0	0

Fuente: Elaboración propia con datos del Censo Poblacional del INEGI (2020)

Anexo 4

Entrevista 1

Fecha: 14 de octubre de 2021

Inicio: 5:18 pm

Duración: 1:15:00 minutos

Entrevistadora: Abril Campos Hernández [A]

Entrevistado: [J] Miembro fundador del Grupo Folclórico Universitario de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca

Objetivo: Conocer la historia del Grupo Folklórico Universitario y su relación con el espectáculo folklórico Guelaguetza.

[A]: ¿Podría contarme los orígenes del Grupo Folklórico de la Universitario, como se formó, quienes lo originaron?

[J]: La inquietud que teníamos como jóvenes, con apoyo del director de la Escuela Preparatoria en el año 1961, se realizó una reunión no solo para aprobar la creación de un grupo folklórico, sino para hacer actividades referentes a las bellas artes. Nosotros vimos la necesidad de formar ese grupo folklórico porque solo existía un solo grupo folklórico, el del maestro Miguel Ángel Schultz y otro maestro que ponía las danzas prehispánicas en algunas ocasiones "Pancho Cocinas"

La reunión que se llevó a cabo en el auditorio de la Escuela Preparatoria, se les pregunto al estudiantado sobre su participación, yo llegue a esa reunión porque me gustaba mucho la danza, recuerdo que mi papá me llevaba a las iglesias en las fiestas de la Soledad, del Carmen Alto, de San Juanito, en esas fiestas se presentaban danzas, yo pensaba que de ahí surgían esas danzas que se presentaban en la Guelaguetza, porque venían de las regiones del estado. Yo había visto bailar la danza de la pluma desde el Primer Concurso Nacional de Danza de los Internados los hijos del Ejercito y eso me motivo para entrar al grupo de danza de la escuela preparatoria de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, así fue como se llamó en un principio.

El primer director del grupo fue Enrique Audifred, porque su mamá se dedicaba a vender artesanías, se dijo que íbamos a aprender los bailes con personas originarias de la región, los primeros ensayos fueron en la escuela de bellas artes con la danza de la pluma con el maestro José Ramírez originario de Cuilapam de Guerrero, él había enseñado la danza de la pluma, nos marcaba los pasos y la actitud que debíamos tener, me pegue mucho al maestro y le ponía al baile lo que había visto antes por eso llegue a ser el Moctezuma.

Posteriormente vino Ceferino González Bolaño, el trajo personas de Yalalag y Betaza para que nos enseñaran a vestir y a bailar, el maestro Cipriano Villa quien hizo el jarabe Mixteco nos enseñó los pasos, ese jarabe se hizo con partes de las chinas oaxaqueñas, parte del jarabe tapatío y de Ejutla, el los convino y pudo armar el jarabe mixteco, que es lo que él nos contó, el bailaba el jarabe en representación

de su delegación, luego vino una pareja de Pochutla que nos enseñaron los sones y jarabes de Pochutla, así como de Pinotepa nos enseñaron a bailar las chilenas, que tienen su influencia en los bailes de Chile que llegaron a través de los afro oaxaqueños, de Tuxtepec una parte la pusimos nosotros y otra la maestra Paulina Solís Ocampo creadora del baile de flor de piña, de la Sierra se puso el torito serrano, los jarabes y sones de Huautla se aprendieron de vista tratando de respetar su misticismo, el baile del Istmo se armó entre Raymundo Villalobos y yo, de las chinas oaxaqueñas nos apoyaron doña Casilda y doña Genoveva Medina de Márquez, dueñas de puestos en el mercado Benito Juárez, una de las hijas de doña Genoveva participó con nosotros, también participaron las hijas de José Rivera, también vinieron personas de San Antonino Castillo Velasco de los jarabes del valle.

Durante el periodo del Exgobernador Alfonso Pérez Gasga se dio el Congreso Nacional del DIF que se realizó en Oaxaca y fue la primera vez que se bailó la Guelaguetza, la esposa del entonces presidente Adolfo López Mateos, Eva Sámano Bishop.

Formaron parte del comité fundador del GFU en la preparatoria

Dr. Jorge Pérez Guerrero

Enrique Audifred

Víctor Vásquez Labastida

José Avendaño Vásquez

Baldomero

Roberto Reyes González

Alejandro Reyes González

Yolanda Chagoya

[A]: ¿Cómo empezó a crecer el GFU hasta llegar a tener el reconocimiento que tuvo?

[J]: Empieza a crecer gracias a que el gobierno del estado lo promueve a través de la Secretaria de Turismo, se solicita la participación del grupo, ya que los integrantes no eran más preparatorianos se empieza a solicitar que se cambie el nombre, en una reunión del consejo universitario se aceptó el cambio de nombre a Grupo Folklórico de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca.

Fuimos al centenario de la Ciudad de Durango en 1962, al centenario de la Batalla de Puebla en 1962, a Veracruz, a 3 Ferias del Hogar, cada que se realizaban congresos en la ciudad se pedía la presentación del grupo para que fuera un evento de impacto, bailamos para la Reina Juliana y el Príncipe Bernardo de los Países Bajos, fuimos a la reunión que tuvo el presidente Luis Echeverría con el último Sha de Irán en Palacio Nacional, en la inauguración de la presa Xalapa del Valle.

Ver el Auditorio Nacional lleno en una presentación, en una ocasión Amalia Hernández quiso indicarnos como hacer las cosas y le dijimos que no, que nosotros

teníamos nuestras coreografías y maquillajes. Esto le da renombre a la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

[A]: ¿En la ciudad también les invitaban a participar en eventos?

[J]: Participamos en la Guelaguetza bailando la danza de la pluma, yo participe bailando San Antonino, con la danza de la pluma si participamos varios años, en la inauguración del Auditorio Guelaguetza que la realizó Fernando Gómez Sandoval el grupo folklórico bailando la danza de la pluma

[A]: ¿Cómo los invitaban a participar en la Guelaguetza?

[J]: A través de la Secretaria de Turismo llegaba la invitación al Rector y él nos las hacía llegar, nosotros pedíamos lo que era para el desarrollo de la Guelaguetza. Participamos en el Primer Concurso de Danza Nacional en donde nos dieron el segundo lugar solo porque el grupo de la esposa de Luis Echeverría estaba participando y le dieron el gana al grupo de ella que llevaba Jalisco, a nosotros nos dieron como consuelo la mención del Coyote emplumado.

Debido al reconocimiento que estaba teniendo el grupo en Oaxaca se empiezan a formar distintos grupos folklóricos en las escuelas secundarias, preparatorias.

[A]: ¿Cuándo los invitaban a las presentaciones en otros estados y países les daban algún pago o reconocimiento?

[J]: Nunca nos pagaron por participar, nos pagaron los viáticos y los gastos de Guelaguetza que era comprar todo lo que se da en la Guelaguetza y el transporte.

[A]: ¿Cuándo se creó el Comité de Autenticidad usted ya no era parte del GFU?

[J]: No, yo ya no estaba, ese grupo se crea con integrantes del GFU, Víctor Vásquez Labastida, Antonia Casas Lorean, Magdalena Rivera, Fernando Rosales y otras personas antropólogas.

[A]: En su opinión ¿Por qué se llegó a fundar el Comité de Autenticidad?

[J]: El Comité de Autenticidad es el que decide qué comunidad va a venir a presentarse a la Guelaguetza, te vuelvo a repetir es con lo que no estoy de acuerdo, que le pongan condiciones, que el de la ciudad le diga al de la comunidad como bailar, por muy buen bailarín que haya sido, yo no voy a ir a Cuilapam a decirles cómo se baila la danza de la pluma, a lo mejor le voy a dar algunos tips para que puedan saltar más, una mayor movilidad en las manos o posiciones que a mí me enseñó el maestro.

No me gusta nada lo que hace el Comité de Autenticidad, porque todo lo hacen como si fuéramos soldaditos y el baile debe de bailarse como se siente, si tú vas a una boda aquí en el valle, tu no ves que se pongan como soldaditos, cuando yo bailaba el jarabe de San Antonino hasta el sombrero me quitaba y lo azotaba contra el piso, me decían que no era así, pero yo veía la alegría con la que se bailaba eso.

La danza es libre, es expresión, es transmisión, es equilibrio, es belleza; no puede ser monótona, tiene que haber vida para que tú le transmitas al público que la danza

es vida, que nuestros bailes son vida, que nuestros indígenas transmitían esa alegría cuando ellos bailaban.

En la primera feria de la piña en Tuxtepec me habla la maestra Paulina Solís Ocampo quien invento el baile, me dice la maestra, oiga como está el baile, está bien o que le falta, le dije yo la felicito porque esta perfecto, solo le falta actitud a las mujeres, deben sonreír, ser alegre, darle vida al baile.

Antes del auditorio se bailaba en un entarimado, había un carrizal alrededor del entarimado que se hacía para que se sentaran las delegaciones, los invitados de honor se sentaban en las sillas plegables junto al escenario, pero fue perdiendo sabor, ya no es fiesta del pueblo, la gente iba a convivir.

[A]: Además de la interpretación que tiene sobre cómo ha cambiado la guelaguetza, actualmente ¿Qué opina de ella? ¿Le haría algún cambio una modificación?

[J]: Una modificación que le haría es que regresarán a como se bailaba antes, puede que suene muy tradicionalista, que realmente se le diera el sabor, si es cierto que es un espectáculo más que folklor, antes era una romería, antes convivías con los extranjeros y ahora no, el que puede pagar esta hasta abajo y el que no hasta arriba.

[A]: ¿Qué sintió al subir a bailar, antes de que se convirtiera en un espectáculo?

[J]: Sentía algo fabuloso, sentía que todas las miradas del auditorio, refiriéndome a las personas, estaban fijas en mí y cuando terminábamos de bailar aplaudían y muchos se acercaban a felicitarme a mí y a mis compañeros, muchos de mis contemporáneos y de los que vivieron cuando yo bailaba comentan que no ha habido mejor Moctezuma.

Los zancudos que vienen de Zaachila es increíble verlos bailar con esos zancos, como esos hombres dominan el baile a esa altura, había un joven que bailaba de una manera fabulosa los monos de calenda ahí en el grupo él se soltaba no llevaba una coreografía, él la inventaba porque así lo sentía, lo bailaba y lo trasmitía y la gente lo aplaudía, y eso es lo que se necesita en los bailes que la gente aplauda a los actores.

Entrevista 2

Fecha: 8 de noviembre de 2021

Inicio: 16:48 pm

Duración: 12 minutos

Entrevistadora: Abril Campos Hernández [A]

Entrevistado: [E] Director de delegación y fundador de la delegación de San Gabriel Mixtepec

Objetivo: Conocer la historia y opiniones de las personas pertenecientes a las delegaciones representativas que han tenido o no la oportunidad de ir a bailar al auditorio Guelaguetza.

[A]: ¿Podrías contarme un poco sobre la historia de la delegación de San Gabriel Mixtepec?

[E]: La delegación de San Gabriel Mixtepec surge un 2014, originalmente no surgió con la intención de ser la delegación, si no, más como base de un proyecto en el que me invitaron a participar, como un grupo de danza independiente en un obra que se llama Catrina del Maestro Noel Robles Suastegui, con la cantante Alejandra Robles y la idea era participar en ese evento. Se trabajo con el baile tradicional de nuestra comunidad, lamentablemente no pudimos participar con los vestuarios originales porque la maestra que nos iba a prestar los trajes del pueblo el mero día no pudo y lo hicimos con una adaptación del vestuario.

Anterior a esto ya habían trabajos por parte de personas de la comunidad y de la Maestra Carolina Ramírez que fue la que incursiono en el tema del rescate del traje y del baile, lo único que yo hice fue armar el grupo para la presentación de la obra en Toluca en la feria del alfeñique en 2014 en las fechas de día de muertos.

Después se comunican conmigo por unos videos que vieron en redes sociales par a hacerme la invitación de participar en el Segundo Festival Vallisto que se realiza en el mes de marzo en la Villa de Zaachila y es cuando por primera vez nos presentamos como delegación cultural de San Gabriel Mixtepec, de ahí hasta la fecha hemos participado en diversas Guelaguetzas de comunidades como: Ocotlán de Morelos, San Antonino Castillo Velasco, Zimatlán de Alvares que es donde más hemos participado, La Villa de ETLA y desde hace 5 años en el Fandango Costeño que se realiza en la Ciudad de Oaxaca.

La delegación se fracturó y se creó otro grupo derivado de este, existe otro grupo que se creó por otro compañero maestro que tiene una visión diferente a la que presentados, nosotros fuimos quienes abrimos las puertas a diferentes espacios para que se de apertura a la representación de San Gabriel Mixtepec

[A]: ¿Cómo se da el proceso para la elección de miembros pertenecientes a la delegación?

[E]: No hay un proceso de elección, como tal no hay un casting, simplemente la convocatoria se abre para cualquiera que desee participar a partir de 12 años en adelante, ha habido personas jóvenes de prepa o bachillerato, secundaria, universidad, personas adultas que han participado con nosotros, algunos niños por cuestiones de lo que se representa de nuestra comunidad que es la vestida y despedimiento de angelito, que es la costumbre que se hace cuando fallece un niño, que es con lo que empezamos, después metimos las festividades de mayordomía ahorita estamos trabajando para presentar la boda antigua, como se representaba en nuestra comunidad antiguamente, el único requisito es que quieran participar, responsables, gusto por la danza y disposición de aprender.

[A]: ¿Han ido al Cerro del Fortín a representar a su delegación? De no haber subido aún ¿Cuál sería el motivo por el cual no se han podido presentar?

[E]: Al auditorio Guelaguetza, Cerro del Fortín, rotonda de las Azucenas, que corresponde al espacio escénico de la Guelaguetza oficial que organiza el Gobierno del Estado de Oaxaca, no hemos podido participar aún.

Primero porque no nos lo hemos propuesto, ni tomado la iniciativa para checar con nuestra autoridad municipal y nos tome en cuenta para hacer la solicitud de audición y seamos considerados para participar en la festividad. Ninguno de los tres grupos existente en la comunidad ha hecho ese trabajo de solicitar la audición.

[A]: ¿Se ha presentado la delegación en otras Guelaguetzas que no sean la que se realiza en la Ciudad de Oaxaca? De ser así ¿En cuáles?

[E]: Hemos participado en la Guelaguetza de la Villa de San Antonino Castillo Velasco en dos ocasiones, en la de Ocotlán de Morelos en una ocasión, en Zimatlán de Álvarez en cinco ocasiones, en la Villa de ETLA en una ocasión, en el Fandango Costeño que se realiza en la Ciudad de Oaxaca hemos participado por cinco años consecutivos, en la Guelaguetza de Santa María Zacatepec en Distrito de Putla, en la de Pinotepa Nacional, en la de San Agustín Loxicha, también en la de San Miguel Panixtlahuaca.

Participamos en otros eventos como en el Festival Vallista de la Villa de Zaachila y otros espacios donde hemos representado el baile del guajolote, que es cuando se baila cuando se entrega el guajolote al padrino en bodas y XV años

[A]: ¿Se han hecho modificaciones a las coreografías, música o pasos de baile que presentan para las evaluaciones para la Evaluación de Autenticidad?

[E]: Si he hecho algunas modificaciones, algunas adaptaciones a nuestras coreografías y al programa que presentamos, pero esto ha sido por cuestiones estratégicas y adaptaciones para ciertos eventos, pero ninguno ha sido aun para presentar la audición ante el Comité de Autenticidad

[A]: ¿Qué opinas de la manera en cómo se evalúan a las delegaciones para que puedan asistir al cerro del Fortín?

[E]: Me gustaría mucho que fuera de otra manera, que hubiese comités regionales, mis respetos para todos los miembros del Comité de Autenticidad, pero no lo conocen todo, les falta conocimiento de algunas regiones y tradiciones de nuestras diferentes comunidades y creo que sería más viable, que hubiese un comité estatal formado por maestros de las diferentes regiones divididos en comités subregionales, que cada región tenga su comité que se encarguen de velar que las delegaciones presenten lo verdaderamente auténtico de la comunidad, no adaptaciones de trajes, no inventos de algunas cuestiones para poder causar impacto en el público, un comité por región haga su selección de delegaciones y de carácter general se reúnan todos y puedan armar un programa de Guelaguetza muy padre, sin dejar de lado algunas cuestiones que por tradición en la Guelaguetza siempre han participado algunas delegaciones, tener más apertura a que

delegaciones nuevas se incorporen y puedan presentar un poco de su identidad cultural que muy pocas personas valoran y conocen

[A]: ¿Para ti que significa la Guelaguetza?

[E]: La guelaguetza es un significado muy amplio, guendalizaa es ofrenda, compromiso, ayuda, convivencia, hermandad, poder hacer todo esto de diversas maneras, la guelaguetza como tal que tenemos del nombre como espectáculo, es una muestra folklórica de danzas, bailes, música, textiles, arte, gastronomía de las diferentes regiones, pero toma el nombre de algo más allá que nos representa como oaxaqueños, este apoyo que nos brindamos en las comunidades, esta guezaa que ofrecemos como ayuda cuando hay una festividad, una boda, una mayordomía, incluso en la muerte de hace guelaguetza, el poder acompañar a la familia en el dolor, apoyarlos en sus necesidades hasta donde son las posibilidades.

La vida en comunalidad es algo realmente hermoso que te ofrece este tipo de ventajas que como comunidad y sociedad se pueden construir, el que se apoyen, que de una u otra manera se construya juntos algo que beneficie a las comunidades es hacer guelaguetza también, que se apoyen en las buenas y en las malas es hacer guelaguetza, es algo que va mucho más allá de solamente ver bailes, ver trajes en un escenario, ese es solo el espectáculo que toma el nombre de Guelaguetza-Guendalizaa tiene un significado más profundo, una raíz más hacia las comunidades que un simple espectáculo folklórico.

[A]: ¿Qué sientes al representar a tu comunidad en una Guelaguetza?

[E]: Es un sentimiento indescriptible, un a emoción muy grande poder decir con orgullo esta es mi esencia, mi raíz, mi identidad, es una felicidad inmensa, un orgullo muy grande poder compartir nuestra música, nuestras chilenas, la cosmovisión que tenemos como comunidad, todo el enfoque que le hemos dado al representar a San Gabriel Mixtepec a través de las cosas que hemos hecho, el poema que escribí para representar a mi comunidad y presentarnos en cualquier evento que asistimos, el poder idear una coreografía una adaptación que es bastante fuerte y extensa, poderla simplificar para presentarla en un tiempo muy corto, presentar una tradición que se ha ido perdiendo poco a poco y que hasta cierto punto se preserva en la memoria de nuestros abuelos y poderlo representar es un honor muy grande.

Es una emoción inmensa el estar entre tantas personas, el que te aplaudan, te reconozcan por tu traje, por cómo te presentas. Cuando se hace lo del angelito hay personas que se te acercan y te dicen: me hicieron llorar porque me acorde cuando falleció mi hijo, mi hermanito o mi nieto, cuando presentamos la mayordomía y metemos pirotecnia el ver cómo la gente se emociona al ver quemar un tirito, ver quemar un as ruedas es indescriptible el poder presentar nuestra esencia, nuestra cultura a través de nuestros pasos, de nuestros gritos y movimientos durante la música, cuando interactuamos con las personas en el son del panadero, es verdaderamente maravilloso.

Entrevista 3

Fecha: 18 de noviembre de 2021

Inicio: 11:05 am

Duración: 40:35 minutos

Entrevistadora: Abril Campos Hernández [A]

Entrevistado: [F] Creador de la Delegación representativa de San Sebastián Tutla

Objetivo: Conocer la historia y opiniones de las personas pertenecientes a las delegaciones representativas que han tenido o no la oportunidad de ir a bailar al auditorio Guelaguetza.

[A]: ¿Podrías contarme un poco sobre la historia de la Delegación se San Sebastián Tutla?

[F]: En su momento fui yo la persona que inicio con el proyecto para formarla, siendo honesto, la Guelaguetza no me llamaba la atención en un principio, cuando se implementaron las cuatro funciones a veces se invita a la gente a la Guelaguetza de la tarde para llenar el auditorio, coincidió que en los dos o tres años que me toco estar en las actividades, la gente que llevábamos le tocaba en la zona B, otro año nos tocó en la zona para invitados especiales, ahí es donde cambio mi perspectiva y dije esto es muy bonito, que chingón se ha de sentir estar bailando ahí, o estar en el auditorio miles de personas que vengan a verte, podría decirse, ver lo que estas representando o bailando.

De ahí me nació un poquito mi cambio de que se sentirá estar ahí, yo quiero estar ahí, mi trabajo en ese tiempo era en el juzgado civil de Tlacolula y la persona que nos rentaba el edificio donde estaba el juzgado era la persona que llevaba la delegación de Tlacolula, el maestro Rene, platicando y haciendo amistades me recomiendan con él para poder bailar, me costaba quedarme en las noches en Tlacolula para ensayar con la delegación, en su momento me clave a la delegación para ir con Tlacolula en el lunes, de ahí, de esa experiencia al ver los ensayos, que tan estricto es todo nace el gusto.

De inicio me hicieron feo por no ser de Tlacolula, la gente de ahí es muy celosa, si fue molesto, pero yo quería estar ahí arriba, subo al auditorio, voy a la calendas de delegaciones, es una experiencia inolvidable, más la primera vez que lo vives es una cosa que siento que nunca se te olvida, a raíz de los malos tratos que hubo y de ver todo esto digo mi pueblo tiene lo suficiente como para estar en la Guelaguetza, porque no vamos y ahí empezó.

Me llevó dos años a mi solito hacer un trabajo de investigación, afortunadamente de las ultimas personas que usaban la vestimenta tradicional del pueblo, era mi abuelita, entonces yo me acordaba de cómo es la vestimenta, tenía esa idea pero debía aterrizar todo bien, platicaba con mi mamá, con unas tías, buscaba enriquecerme de cómo era lo correcto, en ese proceso mande a hacer unos bocetos de la enagua, había una señora que todavía hacia la camisa de perrito que es la tradicional, me puse a investigar acerca de los accesorios, el tipo de reboso, los aretes, los peinados, saber si cambiaban los aretes y el peinado debido a la ocasión y te das cuenta que sí, si encuentras ese tipo de temas a como vayas investigando.

La investigación se iba haciendo un poco más extensa y más tardado el tiempo, cuando yo ya tenía algo preliminar del proyecto para la delegación ahora se necesitaba gente, que ese fue el otro paso la aceptación de los chavos y afortunadamente en la comunidad nos conocemos y ubicamos, sabemos a quién le llama la atención el baile, me hice amigo de dos o tres que tenían interés o que bailaban en algún grupo folklórico y se los planteé de forma ligera, cuando vi que había interés les mostré los avances y que iba en serio, hubo aceptación nos empezamos a involucrar más y surge como una lluvia de ideas y cada quien iba sugiriendo a alguien, quedamos un grupo de jóvenes, pero necesitábamos culminar la investigación.

Buscábamos a las personas más adultas de la población, abuelitos y entre ellos mismos nos iban diciendo quienes hablaban dialecto, quienes se vestían de tal manera, en las noches citábamos a los abuelitos o a veces veíamos quienes eran las que podían saber o haberlo usado, invitamos a la persona joven para que llevara a su abuelita, teníamos a 6 u 8 personas mayores en la casa, pero nos costaba trabajo hacer que se expresaran, es difícil que te desarrollen el tema porque su vida fue distinta, lo que hicimos fue sentarlos en una rueda invitarles un cafecito, unos tamales y ponernos a platicar: ¿Cómo era su vida cuando era niño? ¿Qué hacía? ¿su mamá usaba enagua, como era? Les fuimos metiendo el tema en pláticas y entre ellos mismos se complementaban, grabábamos esas pláticas, y comparábamos los comentarios con los bocetos que teníamos, se adecuaban en su momento se los presentábamos y nos decían que así era la falda que usaba su mamá, ya que teníamos el visto bueno del vestuario por las personas mayores, lo que seguía era ver que se iba a presentar en la Guelaguetza.

Cuando nos reuníamos con los abuelitos les preguntábamos, si es que siempre se habían tirado dulces en las fiestas, les poníamos a veces unas diazas (canastas) con el pretexto de saber si eran como las que se usaban, le poníamos dulces así como cuando se baila el jarabe del valle, les pedíamos que nos enseñaran como bailaban, les ofrecíamos mezcal y ya que estaban entrados en ambiente les poníamos el jarabe del valle y se paraban a bailar y aprovechamos para grabar los pasos de baile, con esto nos dimos cuenta que al cambio del son dan una vuelta, cambian de posición, pudimos sacar el patrón de los pasos que ellos más ejecutaban para ir armando nuestro jarabe.

[A]: ¿Cuál fue el primer año que subieron a la Guelaguetza?

[F]: Subimos en el 2012

[A]: ¿Cómo se da el proceso para la elección de miembros pertenecientes a la delegación?

[F]: Ser originario del pueblo y radicar acá, querer conocer las costumbres que representamos y comprometerse a que los ensayos no solo son de coreografías y pasos de baile. La mayoría de los jóvenes que integran la delegación son profesionistas y en la época de Guelaguetza se ve el orgullo con el que portan los trajes y representan las tradiciones, porque sabemos el trabajo que nos costó llegar a ese trabajo

También tenemos días en los que ocupamos teoría, enseñamos el significado de la canasta, de la ropa, del bordado de la blusa, del carnerito de azúcar, tener disposición para aprender, ser mayor de edad y disposición de tiempo para los ensayos, porque la mayoría son profesionistas los ensayos por lo general son en la noche, se cita a las nueve y empezamos a las diez o diez y media, acabamos once y media o doce, cuando vamos a tener evaluación hay días que nos quedamos hasta las dos de la mañana.

Ahorita nos pide la Secretaría de Cultura que al menos el 20% de las personas que integran la delegación sean mayores de 40 años y tener su vestuario propio

[A]: ¿Por qué mayores de 40 años?

[F]: Eso fue una decisión entre el Comité y la Secretaría de Cultura, ya que muchas veces había delegaciones que ya querían llevar prácticamente un grupo folklórico de una escuela o puros chavitos de 15 a 18, lo que se busca es aprender el significado de todo lo que tu llevas, una persona mayor te garantiza que tiene el conocimiento, que tiene el gusto y que se lo va a heredar a las personas que son verdaderos practicantes de la cultura que tienen y así evitar que el pertenecer a la delegación sea únicamente capricho de querer bailar en el auditorio, hay mucha gente que lo hace nada más por capricho, por pararse ahí.

[A]: ¿Cuáles son las tradiciones o festividades que han presentado?

[F]: Nosotros presentamos lo que es la rendida de culto pero intentamos hace algunos años también con mayordomía, descubrimos que en nuestro pueblo hubo más de un vestuario, se usó el enredo como el que usan varios de los pueblos como Tlacolula, después se usó la enagua, ahí entra el criterio, si sabes que muchos pueblos llevan al cerro el enredo sería muy repetitivo, si tenemos la enagua decidimos enfocarnos a esa época, la mayordomía ya la presentaban muchas delegaciones, debíamos innovar pero no como tal, ya que son cuestiones existentes que vienen de una historia del pueblo y son elementos reales, pero su llevar algo que no se ha llevado, para tener ese plus y sea un poco más fácil que te elijan, así elegimos llevar rendida de culto, ponerle la parte vistosa, de alegría porque un tema religioso o de solemnidad te aburre en su momento, pensando en el peso escénico del programa fue que se pudo poner lo que es parte de la fiesta, se trata de presentar una costumbre de meses de ejecución acortándola a doce minutos, rendida de culto, calenda o el convite y al final cerramos con el jarabe del valle y así se adecuó, pero si nos llevó años armar todo eso, como llevas a doce minutos una tradición que la llevas a cabo en semanas, adecuar, ver las formas y checar que haces con la utilería.

El tercer año que nosotros evaluamos nos invitaron a la Guelaguetza, tras ese tercer año ya teníamos tres años de investigación entre nosotros y el trabajo de inicio del proyecto.

En cinco años que nosotros fuimos a la Guelaguetza como San Sebastián Tutla logramos subir dos programas distintos, subimos rendida de culto y mayordomía, en tres años nos invitaron en la mañana y en la tarde a participar en los dos programas, en uno como delegación y en el otro al inicio para abrir la fiesta.

Todo eso fue motivando a muchos jóvenes a querer entrar a la delegación y querer participar, varios que un principio no quisieron, cuando subimos a la Guelaguetza ya quisieron participar, en su momento apoyo a que se rescatara la vestimenta, las costumbres, a que los jóvenes se interesaran por conocer que se hacía en las solemnidades y como eran, querer aprender el dialecto y que sepan el significado de cada elemento que se presenta.

[A]: Además de la mayordomía y rendida de culto ¿has pensado en llevar alguna otra tradición?

[F]: Si lo hemos pensado una vez para una evaluación presentamos una boda, pero es que hay varias delegaciones que llevan boda, por eso nos hemos limitado un poco, hemos tenido la intención de abocar el programa con la ropa anterior, con el enredo y otro tipo de accesorios, porque ya se tiene la investigación, la pandemia nos vino a parar mucho esta situación y a veces no solo es la intención, es el tiempo, el recurso, todo lo que conlleva hacer una investigación, los bocetos del traje, dar el visto bueno, fundamentarlo.

[A]: Si cada integrante debe tener traje propio ¿los mandan a hacer en conjunto o cada quien debe realizarlo?

[F]: Hay dos tres personas que los elaboran actualmente, debido al rescate de la indumentaria, por ejemplo, el bordado de la blusa de las mujeres por ejemplo ya después de unos talleres e investigación hecha ahorita ya hay como unas veinte personas que las elaboran bien, se abre el mercado.

En cuanto a las enaguas más que mandarlas a hacer se les deja especificado a las chavas que los adornos predominantes en las enaguas deben estar distribuidos, igual con los colores y ya saben que tienen que respetar el largo que es y con base en eso se mandan a hacer los vestuarios.

De los hombres si mandamos todos a un mismo lugar por el hecho de que se vea uniforme y que la manta sea del mismo tono y color y se vea parejo, cada año estrenamos vestuario para que se vea parejo.

[A]: ¿Se ha presentado la delegación en otras Guelaguetzas que no sean la que se realiza en la Ciudad de Oaxaca? De ser así ¿En cuáles?

[F]: Hemos estado en la de la Basílica de Guadalupe cuando es la peregrinación de Oaxaca, en Zimatlán, Ocotlán, Tlacolula, San Antonino Castillo Velasco, Ejutla, Xoxocotlán, en varios de los espectáculos alternos que se hacen a la par de la Guelaguetza como en el pañuelito, la plaza de la danza, hemos estado en Juquila, Sola de Vega, Huajuapán, Istmo y más.

La Guelaguetza permite realizar una hermandad y que te hagas de muchos amigos en el estado, se ve implícita la palabra Guelaguetza, cuando es la Guelaguetza acá en San Sebastián invitamos a Juquila y muchas delegaciones que vienen a bailar y cuando ellos tienen fiesta nos invita y vamos a pagarles esa Guelaguetza, vamos nosotros a bailar a sus comunidades, en algún sentido es predicar la misma

naturaleza de la palabra, porque vas, llevas tu bailes, tus obsequios lo que vayas a regalar.

[A]: ¿Se han hecho modificaciones a las coreografías, música o pasos de baile que presentan para las evaluaciones ante el Comité de Autenticidad?

[F]: Modificar no, se nos hacen observaciones referentes a tener más ensayos para que se vea más parejo o cuidar el vestuario para que todos estén del mismo tamaño, el ancho del listón en las trenzas, estandarizar todo para lograr el peso escénico, el comité se basa en que respetes el traje como lo tienes avalado y esto es porque en algún momento en la Guelaguetza alguna delegación llevo a dos o tres integrantes que subieron a bailar en tenis y eso hace que se vaya perdiendo la esencia de la comunidad, del traje, lo que da a conocer y a representar, en ese sentido se tratan de eso las visitas, de supervisión de ver que el espectáculo que tú vas a llevar sea lo correcto, lo digno de presentar al mundo

[A]: ¿Qué opinas de la manera en cómo se evalúan a las delegaciones para que puedan asistir al cerro del Fortín?

[F]: Ellos no seleccionan, no deciden sobre quienes suben a bailar, hay un comité ampliado en el que intervienen algunos miembros de la Secretaria de Cultura o Turismo, depende de quine organice la fiesta en ese año, el comité como tal hace sus propuestas para las cuatro funciones, a mí se me hace muy respetable, porque la gente que integra el comité tiene mucha trayectoria y experiencia en el tema y conocen de la indumentaria, hay quienes tienen un acervo enorme de indumentaria del estado y te saben muchas veces más que inclusive la propia gente de la comunidad, que ciertamente nunca va a haber alguien que sepa mucho mas de su pueblo que alguien que hay nacido, crecido que predique y viva las costumbres, pero el conocimiento que tienen estas personas es bastante aceptable, su función se me hace muy necesaria, porque se tiene que cuidar el espectáculo meramente, no podemos tener un espectáculo de esta talla, considerado patrimonio cultural de la humanidad y presentar algo que no esté preparado, no se trata de inventar algo, se trata de cuidar que lo que llevas de tu comunidad sea digno.

Hay delegaciones nuevas que quieren subir al cerro y en las evaluaciones presentan algo inventado completamente, nada tiene de real o un vestuario que solo es llamativo para tener aceptación, le meten cosas que ni existían en la época que están representando.

Cuidan el exceso del maquillaje, porque estas representando 1950 en el caso de la delegación de San Sebastián, en esos años no se ponían pestañas postizas o se depilaban, las mujeres tienen esa belleza natural al portar el traje, yo no las dejo usar nada de maquillaje

[A]: Además de hermandad, unión, reciprocidad ¿Qué más significa la Guelaguetza para ti, tanto el espectáculo como la palabra?

[F]: Fiesta, es una fiesta que se hace entre personas como entre comunidades, es algo que al igual que las fiestas en la comunidad lleva preparación, lleva trabajo y lleva inversión y sacrificios, pero el día que los tienes que disfrutar lo disfrutas, el

día que lo presentas haces todo lo que estuviste luchando por meses, es una experiencia inolvidable, puedo estar bailando hasta las dos de la mañana un jarabe para que se vea parejo, componer postura sin cansarte, pero el día que subes al auditorio y bailas un jarabe que dura cinco minutos acabas muerto de cansancio, exhausto, el peso de la gente, de estar ahí, antes de la presentación les doy a mis chavos dos o tres mezcales porque por más experiencia que tengas siempre te tiemblan las piernas al subir a ese lugar

[A]: ¿Qué sentiste la primera vez que representaste a tu comunidad en una Guelaguetza?

[F]: Primero era muchísima presión, porque tenía que checar que todo estuviera en tiempo y forma para la presentación, es algo que tienes que dejar bien preparado porque cuando te anuncian tu ya sabes por donde es la entrada y por donde sale cada cosa, yo lo que hice antes de subir era tomarme tres mezcales porque estaba temblando por la manera en que se desenvolvería la delegación que está a mi cargo, entonces son nervios, cuando subo volteó a ver al público para agarrar valor, pero después te volteas te metes en tu papel y ves a tu pareja y ves el desenvolvimiento del programa, pero no voltear al ver al público más porque se te va, es una emoción enorme ver que se logrará y terminar los doce minutos de participación.

Ese primer año la emoción se fue dando desde lo previo, recuerdo que llego el camión de Turismo para llevarnos, ya estaba aquí en el parque cuando vemos que empiezan a repicar las campanas y estaban los papás de unos chicos y quemaron una rueda, todos esos momentos de apoyo de la gente, todo ese día que nos pasamos arreglando canastas y toda la gente que pasaba nos decía que le echáramos ganas, nos felicitaban, nos decían que nos iban a ver, después tuve un comentario sobre como esa primera vez que bailamos el pueblo estaba muerto, quienes no se fueron al auditorio se quedaron en sus casas y si tu pasabas por la calle en todo el pueblo se escuchaba la Guelaguetza, todos lo estaban viendo hasta la gente que no creían en nosotros, ya que nos íbamos en el autobús veíamos que la fila llegaba casi a donde está el IMSS para entrar al cerro, un montón de gente del pueblo, si pesa ver que toda una comunidad se conmociono como resultado de lo que hiciste, fue una cuestión muy amena, yo que tenía el peso de ir al frente con palabras exactas no lo puedo explicar pero es una vivencia que no se me va a olvidar, ese momento cuando acabas de bailar y te quitas el sombrero empiezas a regalar cosas y entonces ves al público y todos te aplauden, las felicitaciones de la gente cuando bajas del escenario, todo eso te pesa para bien te emociona

[A]: ¿Cambiarías algo de la realización del espectáculo que se realiza en el Cerro del Fortín?

[F]: Siento que modificar no, pero si cuidar la esencia del espectáculo y la esencia de lo que se presenta, a fin de cuentas es un espectáculo y va a tener su parte comercial que también debe ser cuidada, para mí el tema de que los sectores C y D sigan siendo libres es muy importante, porque es para la gente del pueblo, de Oaxaca y nosotros como Oaxaqueños muy pocos vamos a ir a comprar un boleto en mil pesos para poder entrar a la Guelaguetza, primero porque no le damos el

valor que tiene como tal y segundo porque no está dentro de las posibilidades, es bastante bueno que sean cuatro funciones que el C y D sean gratis, lo único es que tiene que cuidarse la esencia de lo que cada comunidad representa.