

La “guelaguetzificación” de la identidad de las comunidades de Oaxaca

The “guelaguetzification” of the identity of Oaxaca’s communities

Hugo Calderón Pech¹, José de Jesús Maldonado Espinoza² y José Emilio Aboyte Contreras³

Resumen: Este trabajo busca explicar la construcción de la identidad cultural de las comunidades de Oaxaca, y su manifestación en formas de la industria de la cultura (como la Guelaguetza), con ayuda de conceptos como la “guelaguetzificación” de la cultura de Abraham Nahón, la industria de la cultura de Teodor Adorno y Max Horkheimer, y las tradiciones inventadas de Eric Hobsbawm. La meta es demostrar que la Guelaguetza es una manifestación mercantilizada y fetichizada de la identidad cultural, y una tradición construida en tiempos modernos, que contribuye a la cooptación de tradiciones por los intereses del capitalismo.

Abstract: This work strives to explain the construction of the cultural identity of Oaxaca’s communities, and its manifestations in cultural industry forms (such as the Guelaguetza), with help of concepts such as the “guelaguetzification” of the culture by Abraham Nahón, as well as the cultural industry by Teodor Adorno and Max Horkheimer, and invented traditions by Eric Hobsbawm. The goal is to prove that the Guelaguetza involves a commodified and fetishized manifestation of cultural identity, and a tradition constructed in modern times, that contributes to the co-optation of traditions by capitalism’s interests.

Palabras clave: guelaguetzificación; identidad cultural; mercantilización; fetichización; tradiciones inventadas

Introducción

La Guelaguetza se trata de un evento que se presenta a sí mismo como una manifestación real de la identidad de las comunidades de Oaxaca. Sin embargo, resulta ser una manifestación teatralizada, simplificada y mercantilizada, integrada a la industria de la cultura, que sólo muestra

¹ Hugo Calderón Pech. Estudiante de Licenciatura en la disciplina de Ciencias Sociales, adscrito al Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad “Benito Juárez” de Oaxaca. Ciencias Sociales y Desarrollo Regional. Correo: hucapech95@hotmail.com.

² José de Jesús Maldonado Espinoza. Estudiante de Licenciatura en la disciplina de Ciencias Sociales, adscrito al Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad “Benito Juárez” de Oaxaca. Ciencias Sociales y Sociología Rural. Correo: espinozajesus0111@gmail.com.

³ José Emilio Aboyte Contreras. Estudiante de Licenciatura en la disciplina de Ciencias Sociales, adscrito al Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad “Benito Juárez” de Oaxaca. Ciencias Sociales y Desarrollo Regional. Correo: aboyote@gmail.com.

los elementos que pueden fungir como un atractivo turístico, alterando o simplemente desechando aquellos que no sean útiles al interés de los intereses económicos involucrados, pudiendo llegarse incluso a la imposición de “tradiciones inventadas” o a la falsificación de expresiones identitarias. Se trata también de un espectáculo bajo el control de una élite, que impone una única visión de lo que debe ser la identidad previamente mencionada, anclada en el pasado (formándose la identidad “petrificada”), ignorando de este modo las transformaciones cotidianas de la identidad en cuestión. Al buscar relegar al indígena a un papel pasivo, se reproduce la dominación ejercida sobre las comunidades y los indígenas, y oculta (con una pantalla de folclor y color) tanto la marginación y la desigualdad social de los pobladores de las comunidades como el carácter colonial y racial de las mismas, tratándose por ende de un evento que es expresión del racismo y la desigualdad racial que aún se avistan en Oaxaca.

Antecedentes

La mayoría de las comunidades indígenas mantiene como uno de sus pilares la solidaridad y el apoyo mutuo. Más que una costumbre es una actitud en la vida. La valoración social encuentra en la fraternidad, el apoyo y el servicio el más alto reconocimiento comunitario. La *guelaguetza* forma parte de esta costumbre indígena que encuentra sus raíces probablemente cuando los seres humanos domesticaron animales y se iniciaron en la agricultura.

En el Istmo de Tehuantepec se dice que la palabra *guelaguetza* deriva de la palabra zapoteca *guendalizaá*, que hace alusión a una actitud, una cualidad con la que se nace; un sentimiento por medio del cual el zapoteca acepta, sirve y ama a su prójimo; es el sentimiento de parentesco, de hermandad, de compartir con todos los hermanos lo mejor de la naturaleza y de la vida.

El *tequio*, trabajo sin pago por la mejora de la comunidad, implica la designación de cargos dentro de la asamblea comunitaria, resumido en el principio de “mandan obedeciendo” que, sumado a la *guelaguetza* como sinónimo de ofrenda, es parte de los usos y costumbres entre los habitantes de la entidad. La palabra *guelaguetza* es de origen zapoteca y quiere decir “ayudarse mutuamente en los apremios en que el individuo por si solo no puede afrontar”; por ejemplo, *guelaguetza* es la ayuda que se prestan familiares, compadres, vecinos y amigos en fechas de compromisos laborales, agrícolas o la muerte. Sin embargo, una cosa son los festejos

del Lunes del Cerro y otra, Guelaguetza.

“Guelaguetza” es una palabra zapoteca que significa reciprocidad o ayuda mutua, sea en trabajo o en especie, según lo requieran familiares o paisanos. Este vocablo ha sido resignificado a partir del siglo XX para designar a la fiesta organizada los dos últimos lunes de julio, que, según los cronistas y folcloristas de Oaxaca, data de la época mesoamericana. En realidad, surgió en 1932, cuando, dentro de un movimiento cultural en todo México para construir una identidad nacional (una “mexicanidad”), se plantea en Oaxaca la necesidad de crear una identidad estatal (una “oaxaqueñidad”). El problema es ¿cómo construir una identidad en la que se integre la diversidad de grupos étnicos existentes? Se pensó en un espectáculo que congregase a las regiones del estado con motivo del aniversario número 400 de la fundación de la ciudad de Oaxaca, denominado “Homenaje racial”. A decir de Montes (2005), el nombre de “Homenaje racial” expresaba la concepción que tenían sus organizadores al respecto de la existencia de diversas razas y desarrollos económicos en el estado.

El “Homenaje racial” buscaba crear una identidad única oaxaqueña a nivel ideológico, pero no se emprendieron esfuerzos reales para superar el orden económico que tenía (y tiene) a las comunidades de Oaxaca en una situación de pobreza. Se trata, más bien, de un espacio que busca legitimar la dominación sobre los indígenas mediante la reproducción del estereotipo de “indio” que busca imponer la élite, así como transmitir la imagen de una sociedad oaxaqueña tolerante, plural, ordenada, a pesar de la desigualdad económica. Este homenaje racial eventualmente se transformó en la Guelaguetza como representación de los bailes y vestimenta representativos de las regiones y grupos étnicos del estado, en forma de espectáculo supuestamente auténtico. Con el paso de los años se han agregado más representaciones, como la elección de la diosa Centéotl, el Bani Stui Gulal y la leyenda de la princesa Donají, que buscan atraer al turismo.

Se dice que el origen de la Guelaguetza como festividad se remonta al tributo mexica que se daba al dios del maíz, Centeótl, y a Xilonen, diosa del elote o maíz tierno, en cuyo honor se realizaban danzas y comidas rituales. Los antiguos pueblos ofrecían, además de sacrificios humanos, cantos y danzas, y para ello cada año subían al Cerro Tutelar o al Cerro Guardián. En Huaxyacac (Oaxaca), que significa Cerro en la nariz de los huajes, los festejos y ritos se realizaban en lo que ahora se conoce como Cerro del Fortín, y que antaño era denominado por los

zapotecas como Tani Lao, o Cerro de Bellavista.

En la cima de este cerro, al final del periodo posclásico cerca de 1486, los aztecas se asentaron a sus faldas por órdenes de Ahuízotl, el tlatoani o emperador, acción que dio origen a la actual ciudad capital. Durante la conquista, y la consiguiente evangelización, las festividades a la diosa del maíz sufrieron transformaciones. Así, los colonizadores, viendo que los indígenas continuaban visitando anualmente el Cerro del Fortín, instituyeron la fiesta de la Virgen del Carmen, coincidiendo las fechas con las celebraciones prehispánicas.

Así, se estableció que la fiesta se celebrara el 16 de julio, con la condicionante de que si no es domingo, la fiesta se escenificaría el primer lunes siguiente a dicha fecha, con su correspondiente segundo lunes de festejo, ocho días después. Debido a esto, la festividad se denominó Lunes del Cerro. Para sustituir el uso del “cempasúchil”, flor amarilla ancestral y de intenso aroma, que se ofrendaba a la benefactora del maíz, los religiosos católicos engalanaban el templo con flores blancas, especialmente azucenas, que se daban de manera natural en el cerro, como ocurre hasta la fecha. Los festejos cristianos añadieron nuevos elementos y significados, algunos de ellos ya extintos en la actualidad, pero cuya trascendencia sigue vigente en muchos las fiestas de las comunidades del estado.

Entre estos destacan el Desfile de las Marmotas (monos gigantes elaborados con papel maché), que se realizaba después de la misa en honor de la Virgen del Carmen, dando pie a procesiones populares, donde los creyentes vestían disfraces ridículos y cargaban las mencionadas marmotas. Durante el siglo XIX, las procesiones del Lunes del Cerro permanecieron junto a la celebración de la Virgen del Carmen, así como el paseo del primero y segundo lunes al Cerro del Fortín o de la Bellavista. En aquellos años, las familias preparaban almuerzos y comidas que disfrutaban en lo alto de la ciudad. En el lugar se podían comprar nieves de frutas, y los oaxaqueños paseaban entre los matorrales con la música de bandas de instrumentos de viento.

Fue por entre 1928 y 1930 cuando el ayuntamiento de Oaxaca intentó recuperar las fiestas dedicadas a Xilomen, que año con año fueron celebradas entre los pueblos precolombinos. Lo mejor de aquel proyecto fue la presentación de la Danza de la Pluma, que representa la gesta de la conquista. Estas acciones fueron aprovechadas en 1932, cuando se conmemoró el cuarto centenario de la elevación a rango de ciudad de Oaxaca, que le había concedido el emperador

español Carlos V. Además, un año antes, parte de la ciudad había sido destruida por un terremoto, lo que provocó que las autoridades idearan cómo levantar el ánimo de la gente que había perdido tanto en el sismo. En aquel tiempo fueron convocados los ciudadanos para organizar un programa especial en el que se rindiera homenaje a la capital del estado, a través de las siete regionales de la entidad.

Este obsequio por parte de las comunidades se llevó a cabo en el Cerro del Fortín, en el que desfilaron como en otras épocas las mujeres vírgenes de cada zona, interpretando danzas autóctonas. Aunque hubo casos en que los bailes fueron inventados en ese momento, como el de Flor de Piña, representativo de San Juan Bautista Tuxtepec. A pesar de que en la elevación de la Bellavista ya era una costumbre la realización de esta fiesta, el terreno era incómodo para la atención y la recepción de los oaxaqueños y turistas que llegaban a la Verde Antequera, por lo que en 1952 se creó un foro para apreciar los bailes regionales. Manuel Mayoral Heredia, gobernador en turno, dio instrucciones para que se construyera un teatro al aire libre, teniendo en mente la distribución de un teatro griego, que desde entonces se conoce como Rotonda de la Azucena.

Sin embargo, la explanada y las gradas resultaron insuficientes, por lo que en 1974 fue inaugurado el auditorio donde, desde entonces, se realiza la Guelaguetza. Al paso de los años, el acceso al público se restringió y los lugares preferenciales los ocuparon las autoridades de todos los niveles de gobierno. Los funcionarios fueron los beneficiados con las ofrendas y regalos que traían los participantes de los bailables. Las delegaciones de danzantes se vieron obligadas a entregar un tributo a las autoridades federales, estatales y municipales; es decir, una guelaguetza para los funcionarios. Con el tiempo, y ante el reclamo del pueblo, se inició el reparto de regalos entre los espectadores, tal y como sucede en la actualidad. Esta es una de las razones por las que a esta festividad se le llamó Guelaguetza.

Algunos de los regalos que se siguen obsequiando son artesanías, frutas y bebidas, además de las “ofrendas” musicales y bailables. Como elementos adicionales a la fiesta del Lunes del Cerro, desde 1968 cada delegación presenta una candidata a Diosa Centeótl. La elegida es investida públicamente y preside las festividades, que se realizan desde 1974 en el auditorio del Cerro del Fortín.

Desarrollo

Se dice que la noción de identidad cultural “encierra un sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias” (Molano, 2007: 73-74) y que “viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias (...) Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad” (González Varas, 2000: 43). Es decir, la identidad cultural se refiere al sentido de pertenencia a determinado grupo social, basado en elementos compartidos, como los bailes y vestimentas tradicionales, que las comunidades de Oaxaca han formado a lo largo de la historia (antes de la llegada de los europeos al continente) construyen su identidad cultural, que está vinculada al pasado y los elementos simbólicos que éste proporciona.

La Guelaguetza la entendemos como un elemento integrante de la industria cultural, destinado a ser mercancía para su consumo por los espectadores. La industria cultural es una noción originada en la obra de Max Horkheimer y Teodor Adorno. La industria cultural, al pertenecer al sistema capitalista, busca realizar una estandarización de los bienes culturales, para adecuarlos al consumo masivo, viendo a las masas como grandes grupos de población con capacidad económica de consumo. Los mencionados bienes ya no requieren ese valor social (en el caso de los bailes y vestimenta que a este trabajo atañen, la identificación que con ellos tienen las comunidades), y se presentan como una mercancía que promete diversión (como sería el caso de, por ejemplo, el turismo folklórico). Lo que importa, según explica Abraham Nahón, es aquel conjunto de prácticas folclóricas y tradicionales que puedan mostrarse en un “escaparate”, que refleje una “autenticidad”, un vínculo con el pasado, pero un vínculo petrificado, inamovible, en una forma que pueda ser vendida y mercantilizada como un producto al alcance de la industria turística.

El papel que ha tenido el interés de convertir a la Guelaguetza en un espectáculo atractivo para el turismo, es decir, en una festividad mercantilizada, se aprecia en las transformaciones constantes a partir de su aparición en 1931 para hacerla más acorde a tal interés. Por ejemplo, el programa general y su duración misma se han visto alterados: a partir de 1973 se ha intentado que

sea breve, de apenas dos horas y media en lugar de las cuatro o más que anteriormente duraba, en aras de evitar el enfado del público. De una fiesta que se llevaba a cabo únicamente dos días (dos lunes, específicamente), pasó a llevarse a cabo -en conjunto con otras muestras, eventos y actividades adicionales, como el Bani Stui Gulal o “Repetición de la Antigüedad”, la elección de la diosa Centéotl, obras de teatro, participaciones de bandas regionales, tríos y cancioneros, muestras de productos típicos como dulces, artesanías o bebidas, entre un amplio etcétera, que ocupaban espacios diversos de la ciudad- durante una semana completa. Otro efecto que tuvo el turismo en la organización de la Guelaguetza fue con respecto a la asistencia de espectadores. A partir de 1964 se empezaron a repartir boletos gratuitos para asistir a ella, y desde 1965 se empezaron a vender los boletos correspondientes a la sillería (manteniendo gratuitos los correspondientes a las gradas, para conservar el “sabor popular” de la festividad).

En conjunto, el turismo era -y es hasta nuestros días- visto como una fuente invaluable de recursos para la ciudad de Oaxaca, por lo que se plantearon esfuerzos para cuidarlo, intentando evitar alienarlo por la falta de atractivo de la Guelaguetza, que se constituye como la “máxima expresión del folclor oaxaqueño, incluso si, para retener al turismo es necesario excluir a ciertas delegaciones de algunas comunidades por considerarse que son derivativas de las prácticas y costumbres de otra comunidad, que no son “auténticas” o que no aportan nada bueno o interesante. Lizama plantea varios casos de delegaciones que tuvieron una participación efímera en la Guelaguetza por los factores mencionados. Por ejemplo, la delegación de San Juan Yaé, de la Sierra Juárez, fue mal recibida por decirse que no aportaba nada digno de halago o de admiración. La delegación de Juxtlahuaca fue duramente criticada a partir de la década de 1970 pues se le acusaba de no enaltecer ni enriquecer el folclor oaxaqueño, sino que, al contrario, retomar más elementos de un baile aparentemente michoacano.

Como la industria turística está bajo el control de ciertos elementos de la élite, es dicha élite la que define implícita o explícitamente lo que puede entrar en dicho escaparate: la Guelaguetza. Si es una élite la que tiene el control de la organización de la Guelaguetza, ¿qué participación o voz pueden tener las comunidades? ¿Podrán las comunidades participar de alguna manera (ya sea directamente o mediante intermediarios) en su organización? Como señala Nahón, en la Guelaguetza se impone una única visión estandarizada, de carácter centralizador y totalizador, pues se imponen ciertas normas de lo que puede y no puede entrar en la Guelaguetza

(particularmente, las comunidades participantes, los integrantes, bailes y vestimentas correspondientes a cada delegación, y la duración de cada representación). Según Lizama (2006), los indígenas que participaron en la Guelaguetza “fueron despojados de todo aquello que denotaba pobreza y atraso económico y social”, pero reafirmando el orden social y celebrando el poder de una élite que no era representativa de todos los oaxaqueños, pues los indígenas urbanos (a diferencia de los foráneos) se vieron excluidos y relegados. Se formó, a decir de Nahón, una identidad oaxaqueña (la “oaxaqueñidad”), que, si bien incorporaba rasgos y características indígenas, lo hacía según los preceptos trazados por las élites urbanas, y termina ignorando los procesos que han resultado en la transformación de la identidad de las comunidades. Esto es reforzado por los comités de “autenticidad”, pues vinculan a los pueblos con “una imagen de estar detenidos en el tiempo y sin transformarse”.

De tal manera, se fortalece una visión “tradicional”, una identidad “petrificada” (por estar anclada al pasado), que, como resultado, inmoviliza a los habitantes de las comunidades supuestamente representadas en la Guelaguetza, pues no se consideran las transformaciones históricas de su modo de vida, identidad y expresiones culturales, promoviendo la imagen que la élite quiere tener del indígena: pasivo, sin participación. Se habla del “indio bueno”, el “indio humilde” - ignorando que “humilde”, en el caso de muchos indígenas, significa marginado, significa pobre. Se trata – a decir de Nahón – de una manifestación del racismo y de la desigualdad que aún imperan en Oaxaca: la Guelaguetza simboliza la dominación ejercida sobre las comunidades y los indígenas, y oculta (con una pantalla de folclor y color) tanto la marginación y la desigualdad social de los pobladores de las comunidades como el carácter colonial y racial de las mismas.

Si se analizan las cifras oficiales de la Secretaría de Turismo de Oaxaca, se descubrirá que la derrama económica en el periodo de la Guelaguetza 2017 fue de 623 millones de pesos, incluyendo las obtenidas en los sitios de interés turístico y destinos de playa). Particularmente, las fiestas de la Guelaguetza dejaron una derrama económica estimada de 336 millones de pesos y una llegada de 110 mil 956 turistas. Sin embargo, tantos millones de pesos, según se señala en las cifras oficiales, y continuando con las preguntas previamente planteadas, ¿a quién benefician? ¿Las delegaciones participantes en la Guelaguetza reciben al menos una porción de esos ingresos, aunque sea indirectamente? Si bien sabemos que los beneficios no deberían verse exclusivamente

desde el punto de vista económico, al ser parte del sistema capitalista centrado en la búsqueda de la ganancia, es inevitable que sea uno de los puntos más visibles al reportarse los beneficios en cuestión.

La mentalidad racista impuesta durante la colonia no sólo a lo que hoy es Oaxaca, sino también a México, ha continuado hasta nuestros días. Existe una forma de pensar, actuar y valorar que marca los límites entre los grupos sociales, que pocos logran traspasar. A pesar de ser un estado en donde la mayoría de sus habitantes son indígenas, la minoría blanca es el grupo social dominante, que impone su ideología. Balandier (s/f: 3) afirma que “la explotación económica se apoya en una forma de posesión política porque ambos son los dos rasgos específicos del hecho colonial”. En Oaxaca el control de los recursos económicos y el poder político ha estado desde la época colonial en manos de los blancos, permitiéndole reproducir la desigualdad existente. La población indígena o mestiza queda al margen, pues la mayoría conforma la fuerza de trabajo al servicio de la élite, y pocas veces mejora sus condiciones de vida -pero, a pesar de que mejore dichas condiciones, los estereotipos sigan perdurando y reproduciéndose.

La reproducción de la desigualdad se hace mediante una construcción simbólica del orden social imperante en la sociedad de Oaxaca, originada en la época colonial, obedeciendo a la necesidad del grupo social -la élite blanca- de justificar su dominación económica y política sobre el otro grupo social -la población indígena-. A pesar de que el racismo ya no es tan explícito como en la época colonial, sigue reproduciéndose. A los indígenas, a pesar de que rara vez se les llama abiertamente “tontos” o “brutos”, se les sigue viendo como un ser inferior, de menos inteligencia, propenso a la holgazanería, que es responsable de su propia condición marginada por dichas características. Esto se reproduce en el ámbito cotidiano (con frases como “no tiene la culpa el indio, sino el que lo hace compadre” o “traer el nopal en la cara”), y tiene su construcción simbólica en la denominada “máxima fiesta de los oaxaqueños”: la Guelaguetza.

Esta fiesta funge como una especie de invisibilización y eliminación temporal y aparente de las diferencias que existen entre los grupos étnicos de Oaxaca, pero no se dice nada sobre sus condiciones de vida en cada comunidad, o sobre el trato que se les da a los indígenas, tanto en la vida cotidiana como por parte de las autoridades hacia las delegaciones. Se aprecia el papel de la clase dirigente, que es la que realmente califica qué es “auténtico” y qué no lo es, relegando a

todo aquello que no entre dentro de sus estándares de autenticidad. Sólo se señalan la belleza de los atuendos y las características de cada grupo étnico, dando la imagen de una relación armónica e igualitaria entre todos los grupos étnicos. Como señala Montes,

Cada delegación da un mensaje de bienvenida a los asistentes, primero en la lengua materna y después en español, cuando en la vida cotidiana de la ciudad sólo se acepta el castellano y hablar un idioma de origen mesoamericano significa atraso, pobreza. Por ello se evita hablarlo (Montes, 2005: 18-19).

Destaca el caso de la etnia mixe, pues, a pesar de que se menciona orgullosamente que se trata de los “nunca conquistados” por los españoles, se trata de una de las etnias más marginadas y discriminadas del estado, con condiciones de vida que están, en varios poblados, muy por debajo de las mínimas satisfactorias. En condiciones similares están las etnias triquis y las que residen en la Sierra Juárez y la Sierra Sur. Por otro lado, las regiones con mayor reconocimiento resultan ser el Istmo y el Papaloapan. Mientras que en el caso de las delegaciones mixes o triquis se trata de integrantes indígenas, en el caso del Istmo o del Papaloapan se trata más bien de integrantes mestizos, a pesar de que en estas dos últimas regiones también existen segmentos importantes de población indígena que se ven desplazados y sin posibilidades generalizadas de acceder a las delegaciones correspondientes -de etnias zapoteca, huave y mixe en el caso del Istmo; y de etnia chinanteca y mazateca en el caso del Papaloapan. Y si se acepta que los indígenas -los mixes, los triquis, los mixtecos, etcétera- porten su vestimenta tradicional y hablen su idioma materno, sólo es durante el “periodo de gracia” o “tiempo sagrado” que permite la Guelaguetza, en el que todos los oaxaqueños manifiestan su “orgullo” por sus raíces indígenas, pero sin considerar su situación de marginación.

El concurso de la diosa Centéotl es una de las actividades organizadas en torno a la Guelaguetza. Se trata de un certamen en el que participan mujeres representantes de los grupos étnicos que envían delegaciones a la Guelaguetza, y se elige de entre ellas a la “diosa” que presidirá las fiestas junto al gobernador del estado. Se supone que la ganadora es la que exprese mejor su cultura, implicando, entre otras cosas, la “autenticidad” de su vestimenta, la habilidad al usar su lengua materna, y el conocimiento y respeto manifestados hacia la cultura de la que

forman parte. En 2001, por retomar un ejemplo de Montes (2005), fue elegida la representante triqui, que hizo una semblanza del sufrimiento y abnegación de la mujer triqui ante sus padres y su marido -sin poder decidir con quién se casa-, manifestando una aceptación implícita de tal situación y yendo acorde al estereotipo de la mujer indígena como obediente, sumisa y que sufre. En cambio, otra participante habló también de las condiciones de la mujer indígena, pero con un tono de resistencia y lucha para cambiarlas, por lo que no fue bien recibida al ir en contra del estereotipo mencionado.

Por otro lado, el certamen de la diosa Centéotl reafirma el papel estereotipado de la mujer indígena: humilde, servicial y obediente -a semejanza del hombre-, además de la obediencia ciega al marido. De esta forma, al premiar a las mujeres que aceptan tal papel, se acepta y naturaliza la desigualdad en las relaciones de género, que resultan en sumisión y violencia verbal y física contra las mujeres. Como se muestra en la Guelaguetza a una Oaxaca orgullosa de sus culturas y tradiciones, dice Montes (2005), no se cuestiona y hasta se acepta el matrimonio forzado en las comunidades indígenas, pues se trata de los valores indígenas integrados en su cultura y es un deber respetarlos en aras de la multiculturalidad. Esto a pesar de que el matrimonio forzado ya no es algo generalmente aceptado para las mujeres mestizas o blancas, de clase media o clase alta.

Montes (2005) menciona el caso del grupo étnico negro o afrodescendiente que habita en la Costa del estado. Se trata de un grupo étnico excluido de la Guelaguetza. A pesar de que se le incluyó nominalmente a partir del año 2000, se trató de una participación que no estaba incluida dentro del programa de la Guelaguetza propiamente dicha, sino en un evento externo, llevado a cabo en un lugar separado del Auditorio Guelaguetza. Si se sigue el discurso de la Guelaguetza como representación de la “oaxaqueñidad”, se implicaría que los afrodescendientes no son un grupo realmente oaxaqueño, o incluso si se le ve como oaxaqueño, se trataría de un grupo inferior al resto de los grupos étnicos. En el discurso, los afrodescendientes serían inferiores por tener ascendencia africana y radicada en el territorio del estado desde apenas la época de la colonia, mientras que los demás grupos étnicos sí serían propiamente oaxaqueños por tener ascendencia autóctona y radicada por milenios en el territorio del estado.

Se vende como la “fiesta de todos los oaxaqueños” (al interior del estado y del país) y como una muestra de exotismo y multiculturalidad, pero vaciada de relaciones sociales y culturales. La identidad cultural se torna en una manifestación teatralizada, de reafirmación del

oaxaqueñismo anclado en el pasado, pues simplifica las complejidades de las prácticas tradicionales indígenas -como la organización comunal, el tequio y las formas de reciprocidad opuestas a la lógica del mercado capitalista. Esto se hace patente con la conformación de la Guelaguetza y su intento de vincularse con la veneración de la diosa Centéotl, la leyenda de la princesa Donají y demás prácticas históricas precolombinas, pero alteradas en aras de hacerlas vistosas y atractivas al público (razón por la cual se han excluido bailes de ciertas comunidades, tales como San Juan Yaé o Santa María Zacatepec, alegando que no aportaban nada bueno o interesante – léase atractivo para el espectador). Los pobladores que asisten a la Guelaguetza lo hacen como espectadores de un espectáculo que “les ha usurpado su vida cultural a través de manifestaciones ajenas y seductoras, que se vuelven contra ellos, que les dice cómo falsificar sus expresiones en el mercado para hacer más ‘atractivo’ lo que son” (Nahón, 2006: 51). Es decir, se trata más de un “performance”, un espectáculo vistoso y “deslumbrante”, no tanto de una búsqueda de expresar la identidad cultural de las comunidades tal cual se vive en la realidad, que puede fomentar los estereotipos sobre los habitantes de las comunidades en cuestión.

El caso de la delegación de Ixtepec -una delegación con 17 años de participación en la Guelaguetza- muestra elementos de la teatralización y la institucionalización que produce la Guelaguetza con respecto a los bailes, tradiciones, y, en general, a la identidad cultural de las comunidades de Oaxaca. La Guelaguetza no se ve tanto como una manifestación de la identidad de la localidad, sino como una muestra de prestigio. La participación de los jóvenes no radica en el hecho de mantener y rescatar las tradiciones, sino en la participación en este “magno evento” y el reconocimiento ante toda una sociedad deslumbrada por la teatralización de las tradiciones populares de Ixtepec y de las demás comunidades participantes.

Incluso la clase política tiene una participación en esta teatralización. Particularmente en el caso de Ixtepec, por la participación en la Guelaguetza, la clase política se siente orgullosa de sus tradiciones teatralizadas, promoviendo grupos de danza para representar a la delegación en dicha fiesta. Esto representa un problema para la manifestación de la identidad cultural de la localidad por dos razones: primera, se trata de grupos de danza que fomentan la, por llamarla de una manera, “falsificación” de la tradición -particularmente el baile-, por promover las formas y movimientos vistosos para permitir el acceso a la Guelaguetza, quedando relegada a un segundo plano la búsqueda de la cercanía con el baile practicado en su contexto cotidiano; segundo, es una

promoción muy parcial y sesgada de la identidad cultural de la localidad, pues sólo se promueve la danza, pero no el aprendizaje de la razón de ser de la Guelaguetza o elementos tales como la historia local o regional, o el rescate de la lengua originaria.

Si se trata de un evento mercantilizado, ¿qué efectos tiene dicha mercantilización en la manifestación de la identidad – a saber, los bailes y vestimentas tradicionales – de las comunidades de Oaxaca? Si, como expresa Nahón, “algunas fiestas programadas y promovidas por las autoridades gubernamentales e instituciones culturales, han perdido la espontaneidad y su carácter comunitario” (Nahón, 2006:53-54), y que la dependencia de Oaxaca respecto al turismo “ha ido medrando y mercantilizando sus fiestas y las expresiones culturales que todavía proponen una pulsión vital y lúdica como parte de lo político y organizacional de los pueblos” (Nahón, 2006:54) y degradando las prácticas culturales, ¿qué sucede con los bailes y vestimentas que se muestran en la Guelaguetza?, ¿son una manifestación de las tradiciones de las comunidades de Oaxaca, o se tratan más bien de “tradiciones inventadas”, retomando el concepto de Eric Hobsbawm? Particularmente, la noción de las tradiciones que “emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez” (Hobsbawm, 1983: 7), que buscan inculcar algunos valores o normas y se conectan con el pasado que les sea adecuado, a menudo en forma de elección deliberada y ficticia, lo cual se vincula con la idea de “identidad petrificada” que señala Nahón.

A su vez, se manifiesta, recuperando a Nahón y su idea de la Guelaguetza como factor impulsor de falsificación de expresiones, con fenómenos tales como la alteración de la vestimenta tradicional en caso de no cumplir con los parámetros impuestos, por intervención de las autoridades y los organizadores, como sucedió con la delegación representante de Ejutla de Crespo, cuya vestimenta fue reemplazada por otra más vistosa, y con Tuxtepec, que adoptó el baile Flor de Piña a partir de 1958 al considerar las autoridades que el baile tradicional era demasiado similar al de Veracruz. Se tratan de prácticas impuestas por la institucionalización que ha tenido la Guelaguetza, que hacen que dicho evento sea más bien un espacio en el que el poder del Estado se ejerce, pues, al volverse la participación en el mismo una señal de prestigio, en múltiples ocasiones parientes de funcionarios públicos han participado como integrantes de algunas delegaciones sin ser nativos o avecindados de las comunidades a las que supuestamente representan.

Participar en la Guelaguetza oficial supone un grado de “legitimación” de la tradición. Se le llama, a partir de 2006, la Guelaguetza oficial, por el hecho de que ante el conflicto del 2006 vivido en Oaxaca, la Asamblea Popular de Pueblos de Oaxaca (APPO), en conjunto con los maestros de la sección 22, decidió realizar su propia fiesta de la “Guelaguetza”, a la que denominan “guelaguetza popular”, en oposición a la “guelaguetza oficial”. Sus formas de organización y representación, que los pobladores adoptan en la construcción de esta fiesta popular, dan cuenta de su carácter paradójico (Nahón, 2006).

Inevitablemente esta mediada por una “institucionalidad” y “cultura administrada”, como son la creación de comités de “autenticidad” —que vincula a los pueblos con una imagen de estar detenidos en el tiempo y sin transformarse—; lo cual mitifica la fiesta al situarla en un origen precolombino, aunque tiene un carácter colonial y racial (Nahón, 2006). Esta “autenticidad” tiene la palabra de representar las tradiciones y reafirmar los lazos de la delegación de ixtepec con otras delegaciones. Realmente lo que se ve en la “fiesta de todos los oaxaqueños” la competencia por el quien es más originario, estético, y la mejor región del estado bajo esa lógica de competencia patrocinada por el sistema capitalista.

El comité de autenticidad es un elemento que representa y reafirma el estado de subordinación que tiene el indígena. Dicho comité está formado por personas mestizas o criollas que supuestamente conocen las diferentes culturas de los grupos étnicos de Oaxaca. Se afirma que vigilan que todo lo que se presente en la Guelaguetza sea auténtico, pero ¿cómo se define lo que es auténtico y lo que no lo es, si la cultura siempre está en constante transformación? Debería buscarse más bien el que los miembros de las delegaciones pertenezcan realmente a los grupos étnicos que dicen representar. Algunos ejemplos del actuar desigual del comité de autenticidad son el caso de la delegación de Yalalag (Sierra Juárez) y del bailable Flor de Piña (Papaloapan). La delegación de Yalalag fue excluida de la Guelaguetza en una ocasión por la portación de sus integrantes de zapatos, cuando el baile “auténtico” exigía, a decir del comité en cuestión, el uso de huaraches. En otra ocasión, Montes (2005) menciona que una integrante del comité planteó sugerir que, al bailar, las mujeres de la delegación no alzarán excesivamente sus faldas, pues las mujeres indígenas son “muy recatadas”. En ninguno de estos dos casos el comité de autenticidad busca verificar si los integrantes de la delegación correspondiente son verdaderamente miembros del grupo étnico que representan, por lo que sería posible que alguna persona que no pertenece

realmente a cierto grupo étnico pudiese representarlo si cumple con los requerimientos impuestos por el comité. De esto da fe el caso del bailable Flor de Piña, cuyas integrantes son jóvenes no indígenas, pues, al ser la participación en la Guelaguetza un factor de prestigio social, es fomentada al interior de las familias más privilegiadas de la ciudad de Tuxtepec.

A partir de la década de 1980 se hace patente la ausencia de verdaderos controles para evitar que la Guelaguetza se vuelva un espacio apropiado por intereses particulares que buscaban prestigio, sin importar que no fuesen indígenas ni miembros de las comunidades a las que supuestamente representaban. Esposas de funcionarios y políticos estatales se incorporaban a algunas delegaciones, y Lizama expone algunos de esos casos: la participación de la esposa del Director de Turismo en la delegación de Huajuapán de León y la participación de la esposa de otro funcionario en la delegación de Pinotepa Nacional, en 1980. Otro caso fue el de Verónica Castro, que se integró a la delegación de Tuxtepec en 1990.

Desde la década de 1980 se hicieron múltiples llamados para “defender la autenticidad” de la Guelaguetza, haciéndose diversos comentarios y críticas a aquellos bailables que eran vistos como una mixtificación o mezcla de costumbres no propias. El escritor Andrés Henestrosa, en 1980, reconoció que el tiempo le habría agregado a la Guelaguetza cosas que no tenía en sus orígenes. El historiador José María Bradomín aseveró en 1982 que la Guelaguetza se había visto trastocada en su esencia y, con ello, las costumbres y tradiciones de los oaxaqueños habían pasado a ser especulativas. En 1983 el historiador Luis Castañeda solicitó que se fomentase la investigación y difusión de las tradiciones y costumbres oaxaqueñas dentro del estado para preservarlas, y acusó que se habían inventado bailables y hasta trajes regionales. Se reconocía que las danzas habían padecido un proceso de sofisticación, que las había despojado de su carácter original y autóctono, según esta línea de pensamiento. Todo esto ocurría a pesar de la creación del comité de autenticidad de la Guelaguetza.

No obstante, todas estas voces que se hicieron oír olvidan que las costumbres y tradiciones de una comunidad no son estáticas ni inmutables, pues siempre se ven en un proceso de transformación constante. Las comunidades no se tratan de entes aislados en el tiempo y el espacio, sino que tienen relaciones -tanto a nivel individual como a nivel comunitario- con otras comunidades, que hacen aportaciones en cuanto a elementos de costumbres, tradiciones, bailes y vestimenta, y que se ven incorporadas al acervo cultural de las comunidades con la que

interactúan. Omitir este proceso de transformación es incurrir en la fetichización de la identidad cultural, al desprenderla de su contexto e ignorar sus modificaciones en el contexto cotidiano, tornándola en una expresión de una “identidad petrificada”, una identidad congelada en el tiempo, dándole así características de las que carece en la cotidianidad de cada comunidad.

Por ende, ¿de qué se habla para establecer la “autenticidad” de un baile o vestimenta de una delegación participante en la Guelaguetza? ¿Cómo definir que algo es auténticamente autóctono u originario, si se olvida ese proceso de transformación -reforzado en buena medida por el sincretismo, forzado o no, avistado por la influencia de la cultura española traída a Oaxaca y México durante la conquista y la colonia? Si se dijera simple y llanamente que todo aquello que incorporase elementos de otras comunidades no tendría cabida en la Guelaguetza, sin miramientos, tendría que rechazarse toda actuación, y la Guelaguetza misma no podría existir.

Conclusión

Lo anteriormente expuesto obliga a repensar a la Guelaguetza, al notar que no se trata realmente de una expresión igualitaria de la identidad de las comunidades de Oaxaca. Al tratarse de una manifestación teatralizada, mercantilizada, fetichizada y que reproduce la mentalidad racista y de discriminación, no puede vérselo del todo como la “fiesta de todos los oaxaqueños”. No todas las comunidades tienen la oportunidad de participar en la Guelaguetza, pues a varias de ellas se les relega o se les margina de la misma, alegando que su participación no aporta nada bueno, nuevo o interesante -con lo cual se ven dos elementos: por un lado, la jerarquización que se hace de las comunidades, pues se les dice que tal o cual comunidad es “superior” o más “interesante”; por otro lado, la mercantilización que se hace de la identidad cultural de dichas comunidades, pues hay que leer entre líneas: más “interesante” para el turismo, y los beneficios económicos que trae consigo, aunque acaparados principalmente por las élites.

Esto va en conjunto con la teatralización, la transformación forzada de las tradiciones de baile para poder encajarlas en un espectáculo relativamente breve, con movimientos vistosos, aunque sea algo que no se vea realmente en las comunidades de Oaxaca, por ende promoviendo que cada vez los bailes representativos sean cada vez más fetichizados al extraerlos de su contexto tradicional y provocar una transformación en su ejercicio que tiene cada vez menor parecido con su forma original -no habría problema si se tratara de una transformación orgánica,

pero se trata de una transformación forzada y artificial. Se trata de una manifestación que promueve los estereotipos de los habitantes de las comunidades de Oaxaca: los indígenas vistos como personas “humildes”, “recatadas”, “sencillas”, pero a la vez “sumisas” e “ingenuas”, en quienes el interés es meramente superficial, en lo que al aspecto folclórico respecta, nuevamente, para atraer al turismo, pero no para realmente reforzar o reavivar su identidad cultural.

Sin embargo, esto no significa que la Guelaguetza deba ser repudiada o desechada en su conjunto, pues, para bien o para mal, ha promovido por lo menos cierto renacer en las tradiciones de las comunidades de Oaxaca, y ha despertado el interés en dichas tradiciones a lo largo de todo el mundo. Además, puede ser empleada para legitimar y fortalecer los lazos identitarios de ciertos grupos que están en riesgo de perder la conexión con sus raíces y tradiciones originarias, particularmente por los inmigrantes oaxaqueños en Estados Unidos. Por lo tanto, se hace necesario, más que buscar la desaparición o de la Guelaguetza, luchar por su resignificación y transformación en una expresión real, cotidiana, abierta, inclusiva y sin discriminación o estereotipos de la identidad cultural de las comunidades de Oaxaca.

Bibliografía

- Lizama Quijano, J. (2006). *La Guelaguetza en Oaxaca: fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano*. Ciudad de México: CIESAS.
- Maldonado Ramírez, M. (2016). *La Guelaguetza en la Ciudad de Oaxaca: fiesta y tradición entre degradación simbólica y apropiación comunitaria*. (Tesis para obtener la maestría). Obtenida de <http://132.248.9.195/ptd2016/abril/406011622/406011622.pdf>.
- Molano, O. (2007). Identidad cultural, un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, (7), 69-84.
- Montes García, O. (2005) *La fiesta de la guelaguetza: reconstrucción sociocultural del racismo en Oaxaca*. *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, XI (1), 9-28.
- Nahón, A. (2006). *Imágenes en Oaxaca: Arte, política y memoria*. Guadalajara: CIESAS-Universidad de Guadalajara.
- s/a. (s/f). [Archivo PDF]. Obtenido de http://www.geocities.ws/isf_mx/Documentos/guelaguetza.pdf.