

DE FIESTAS TRADICIONALES E IDENTIDADES URBANAS. LA GUELAGUETZA EN OAXACA*

Jesús J. Lizama Quijano¹

Introducción

LOS PROCESOS DE INVENCION DE TRADICIONES SE ENCUENTRAN LARGAMENTE EXTENDIDOS POR TODA LA geografía del país. Son, además, fenómenos frecuentes y recurrentes, de los que echan mano los actores sociales en sus estrategias de construcción de proyectos identitarios. La tradición que se inventa siempre está dirigida a un fin específico; de esta forma, se le concede un sentido y una razón y la aceptación que logre tener dependerá en mucho de los elementos simbólicos que encierre y de la forma en que éstos representen a los actores sociales. Por ello, Hobsbawm (1993: 4-6) ha indicado que las tradiciones inventadas pertenecen a tres tipos que se superponen: a) las que simbolizan cohesión social o la pertenencia a grupos, comunidades reales o ficticias; b) las que establecen o legitiman las instituciones, el estatus o las relaciones de autoridad, y c) las que tienen como objetivo principal la inculcación de creencias, sistema de valores y formas de comportamiento.

Las tradiciones inventadas comúnmente basan su aceptación en la referencia a un pasado, ya sea real o imaginado, lo que permite a los individuos experimentar una sensación de continuidad social, es decir, vincularlos a

épocas sobre las que posiblemente no se posee control social. El hecho de que las múltiples tradiciones que observamos constantemente y en las que en ocasiones participamos sean o hayan sido inventadas no sugiere un menoscabo a su valor ni un atentado contra su integridad. Tenerlo en cuenta puede permitir observar cómo una sociedad específica se ve a sí misma, cómo los actores sociales se asumen y a través de qué elementos y de qué referencias se identifican.

Las tradiciones sin duda confieren carácter al lugar donde se realizan y a los individuos que las practican; por eso mismo son "características". También tipifican conductas y se convierten, por tanto, en "típicas" de sus habitantes. En cuanto permiten lo anterior, también pueden erigirse como elementos constitutivos de una versión de la identidad local. Es decir, ser referentes de una forma específica de mirar un lugar y de categorizar a los que en él habitan.

En este espacio nos centraremos en el análisis de una ciudad particular, la de Oaxaca, y de una tradición específica, la fiesta de la Guelaguetza. A través del análisis del elemento festivo intentaremos observar la forma en que se desarrollan los procesos de construcción simbólica de la ciudad, que dotan de identidad a la urbe. Por ello me referiré primero

* Una versión de este trabajo se ha incluido en el texto *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano*, que actualmente se encuentra en prensa (CIESAS).

¹ CIESAS, Programa Peninsular.

a las fiestas, tomándolas como textos a través de los cuales pueden leerse los procesos sociales; posteriormente abordaré la creación de la Guelaguetza, para continuar analizando la construcción simbólica de Oaxaca a través de una fiesta inventada.

La fiesta como texto

Las fiestas siempre han merecido la atención de científicos sociales, aunque durante muchos años fueron objeto de estudio casi exclusivo del folclor, que privilegiaba la descripción del fenómeno sin mayor preocupación por explicarlo y sin pretender mostrar las conexiones e interrelaciones entre los componentes del complejo festivo (Rodríguez, 1985: 21). Si bien la antropología ha tenido en las fiestas un rico filón, sobre todo para el estudio de las sociedades llamadas tradicionales y premodernas, su interés se ha centrado, a diferencia de los folcloristas, en el análisis en los contenidos y significados sociales del hecho festivo respecto al contexto social del que parte (Solé, 1991: 19). A pesar de ser un fenómeno universalmente extendido, es difícil poder llegar a una definición concreta del término, debido a que el largo uso que éste ha tenido ha propiciado la construcción de una gama diversa de significados (Prat y Contreras, 1984: 9-12). A pesar de ello, la amplia bibliografía existente sobre el tema permite esbozar algunas de sus funciones más características. Sin embargo, hay que indicar que aunque podemos abstraer, a partir de diferentes trabajos, líneas que sean generales y posiblemente aplicables a un buen número de fiestas, éstas siempre terminan siendo específicas y particulares, puesto que cada grupo, cada colectividad, cada sociedad realiza sus fiestas dependiendo de su propio contexto social e histórico, y que éstas sólo tienen sentido en cuanto se analizan con respecto a aquel de donde han surgido y en el cual se desarrollan (Heers, 1988: 25).

Lo que aquí interesa, por tanto, más que entrar en la discusión sobre la forma en que el concepto ha sido empleado por diferentes estudiosos o tratar de enlistar todas las características que el hecho festivo puede llegar a tener, es señalar algunas de las funciones que posee, entre éstas la forma en que la fiesta comunica mensajes, integra o cohesionan a la comunidad, dota de identidad a sus miem-

bros y a través de ella los actores sociales construyen simbólicamente su comunidad. Por tanto, la fiesta la entenderemos aquí, siguiendo a Escalera (1998: 81), como una manifestación sociocultural compleja que incluye rituales y diversión, pero que implica muchas más dimensiones y funciones en relación con la colectividad que la celebra y protagoniza.

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

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

Así, van construyendo su realidad social al reafirmarla periódicamente.

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

Pero en algunos casos, estos sentimientos de pertenencia grupal también están enfocados a un segundo nivel que es el de diferenciarse de otras colectividades, de pensarse con respecto a ellas y de ritualizar, en muchos casos, la forma en que se relacionan. De ahí que el hecho festivo, más allá del aspecto lúdico que conlleva, también se constituya, en ocasiones, como una señal de identidad, que establece una diferenciación de un "nosotros" con respecto a un mundo ajeno al grupo celebrante. Los símbolos son centrales en este proceso, ya que a través de ellos se expresa de manera sintética esta identificación (Solé, 1991: 23). El símbolo representa una forma de realidad, está en lugar de aquello que se encuentra ausente y que, por eso mismo, necesita de otro para manifestarse. De esta forma, un símbolo contiene significados compartidos intersubjetivamente por los miembros del grupo; todos ellos han interiorizado su referencia, aunque en ocasiones el porqué de su presencia en el ritual o en las festividades no pueda ser expresado verbalmente. Un símbolo puede ser cualquier cosa que no es vista como un sí mismo, sino como algo que habla de otro; lo que vemos nos permite experimentar, a través de un proceso mental, lo no visto; por ello, por lo que refiere más que por lo que constituye en sí, es que puede condensar sentimientos, emociones,

expectativas diversas socialmente compartidas. La fiesta, por tanto, puede tomarse como un reforzamiento cíclico de las identidades sociales de los grupos que en ella participan; las sustenta porque puede llegar a aglutinar en torno suyo aquellos medios a través de los cuales el grupo se siente representado.

Como símbolo que articula identidades sociales diversas y las vincula a un nivel de identificación más amplio, la fiesta puede llegar a ser un elemento que construye simbólicamente una comunidad, puesto que mientras más identificado y mayor articulación posea un grupo o colectivo como sociedad, más genuinamente, más propias y singulares, irrepetibles e inimitables serán sus fiestas (Escalera, 1998: 81). Constituida así, la fiesta no sólo refiere al lugar específico en el cual se desarrolla y en donde ha surgido, sino a los mismos individuos que la han construido a lo largo del tiempo; de hecho, representa no sólo una identidad locativa, sino también una identidad social. De esta forma, permite a los actores sociales diferenciar su lugar de residencia, concederle una especificidad, una identidad propia, que al ser reconocida como tal por otros actores sociales, refuerza en ellos un sentimiento identitario.

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

“La máxima fiesta de los
oaxaqueños”

Guelaguetza es cercanía, es vecindad, proximidad, compañerismo. En zapoteco significa

regalo, ofrenda, don, y se emplea para referirse a una práctica indígena de ayuda mutua, de cooperación o servicio que se da entre los miembros de una localidad.² Éste es un acto que lleva consigo la idea de reciprocidad; por eso, al compartir voluntariamente el trabajo, ayudar en las necesidades familiares o contribuir en gastos diversos de algunas festividades, los lazos comunitarios se refuerzan y las prácticas sociales se reafirman.

Ahora bien, la Guelaguetza de los Lunes del Cerro que se lleva a cabo en la ciudad de Oaxaca se conforma de una variedad de trajes, bailes, artesanías y música procedentes de las siete regiones en que se encuentra dividido el estado de Oaxaca. Esta celebración se realiza durante los dos lunes siguientes al 16 de julio y en ella se desarrollan diversas actividades. El sábado anterior al primer lunes, por ejemplo, se realiza el concurso Diosa Centéotl para elegir a una joven mujer que represente a esa divinidad y presida las fiestas que presuntamente en la antigüedad se realizaban en su honor. Por la tarde, a semejanza de las que se llevan a cabo en honor a los santos patronos de los barrios, se realiza una calenda, un desfile en el que toman parte los miembros de las delegaciones que el siguiente lunes bailarían en el Cerro. El domingo se escenificará, en la Plaza de la Danza, el *Bani Stui Gulal* (la repetición de la antigüedad), un espectáculo que narra la historia de la fiesta. Por último, los dos lunes, en el auditorio Guelaguetza del Cerro del Fortín, se ejecutan los bailes de las siete regiones, ofrecidos por delegaciones compuestas muchas de ellas por indígenas, quienes al término de su actuación reparten a los asistentes productos característicos de su tierra, ofrendando así su guelaguetza a los demás.

A pesar de ser conocida como "la máxima fiesta de los oaxaqueños", no se sabe con exactitud cuándo dio inicio, pero escritores locales afirman que su origen se remonta a la

² Algunos folcloristas locales indican que en un sentido literal significa "tortilla de milpa zapoteca", ya que dicen que proviene de los vocablos *Guela*, milpa; *Gueta*, tortilla, y *Za*, zapoteca (González, 1990: 11). Bradomín (1980: 290), por su parte, define el término como "un acto de solidaridad colectiva, de mutua ayuda entre el vecindario de los poblados zapotecas mediante el cual todos contribuyen o aportan su concurso, personal o económico para la satisfacción de una obra de beneficio de un miembro de la colectividad".

época prehispánica, a la Gran Fiesta de los Señores, cuando se elegía a una doncella que representaba a la Diosa Centéotl, para que presidiera las festividades durante los ocho días que éstas duraban, a cuyo término era sacrificada como un homenaje a la dispensadora del maíz.³ Esas fiestas, según las mismas fuentes, se desarrollaban el 13 de Tecpatl del noveno año Hueitecuilhuitl, "que corresponde al 16 de julio de nuestro actual sistema" (Camacho, 1954). Sin embargo, no existen crónicas que narren que efectivamente la costumbre de acudir al cerro los lunes siguientes al 16 de julio haya provenido de la época precolombina. Es por ello que otros autores han indicado que las fiestas tienen su origen en la época colonial, después de las celebraciones religiosas dedicadas a la Virgen del Carmen y en el contexto de las procesiones del Corpus Christi. Sobre el origen y la historia de los Lunes del Cerro se han escrito numerosos discursos, cuyo fin no estriba en pretender ofrecer una historia detallada de la festividad, sino en vincularla a una tradición cuyos orígenes se pierden en el tiempo y, por ello mismo, se convierte en inmemorial.

Ahora bien, los escritores locales afirman que la fiesta, en su forma moderna, tuvo su origen en 1932, cuando en el marco de las celebraciones por el IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad, un grupo de intelectuales pertenecientes a prominentes e importantes familias locales organizó el Homenaje Racial, que fue el número principal del programa de festejos, y que consistió en el tributo que los indígenas rindieron pública y simbólicamente a la ciudad (Ramírez, 1982). Sin embargo, el Homenaje Racial no fue un hecho aislado en el país sino que fue reflejo del periodo por el que México transitaba. Eran, aquéllos, los años posteriores a la Revolución Mexicana, y las ideas puestas sobre el escenario del Cerro del Fortín reflejaron fielmente la ideología de la época.

Sin embargo, el modelo de celebración que la fiesta sigue actualmente se inició en la Octava del Lunes del Cerro de 1951, y tuvo el propósito de darle a Oaxaca un lugar en el contexto nacional. Así, veinte años después del programa de festejos del IV Centenario, los indios volvieron a ser llamados para par-

³ Castro (1971), Martínez (1966), González (1990); López (1993); Carrasco (1999), entre otros.

ticipar en una fiesta urbana. La música, los bailes, el vestuario, las tradiciones, todo aquello considerado como autóctono y auténtico se constituyó como el atractivo principal de la fiesta de la ciudad, con la que se pretendía hacer de Oaxaca un centro turístico de importancia, a través de la oferta de un folclore revisitado. Las décadas siguientes fueron de cambios y reacomodos en la festividad. Algunos de los elementos que estuvieron presentes al inicio fueron suprimidos, por ejemplo las canciones vernáculas que se interpretaban, mientras que otros más que observamos actualmente se fueron incluyendo en el ritual urbano. Son los casos de la elección de la Diosa Centéotl y del Bani Stui Gual, introducidos en 1969; o bien, la representación de la leyenda de la princesa Donají, en 1981, o la realización de la calenda en 1988.

Las transformaciones que sufre la fiesta responden a procesos que involucran a todos los actores sociales en cuanto consideran que esta festividad los representa; por ello se reafirma su vinculación con el pasado, a través de los rituales de la Diosa Centéotl y la narración del Bani; se presenta el amor patrio como modelo a seguir, según la moraleja de la representación de Donají, o se expresa que la fiesta es profundamente tradicional de Oaxaca, como lo refiere la creación de la calenda. Estos cambios tienen que ver, principalmente, con la forma en que la fiesta ha podido convertirse en la representación de Oaxaca y de sus habitantes; por eso es considerada como la máxima fiesta de oaxaqueños, porque no es una fiesta más, sino es "la" fiesta, la que los simboliza y representa.

Así, la Guelaguetza no es tenida como invento cultural, mucho menos como creación con fines turísticos, sino que es considerada como lo más auténtico porque remonta a los oaxaqueños a un pasado del que se sienten orgullosos herederos y en el que se enraiza lo más profundo de una identidad inventada:

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

auténtico y autóctono (*El Imparcial*, 27/7/1979).

La construcción simbólica

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

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

Si bien en un inicio el motivo que subyacía en la introducción del modelo de celebración

de 1951 era básicamente el consumo de la fiesta por parte de actores externos al ámbito oaxaqueño, eso no implicaba que, para sus habitantes, la ciudad no estuviera llena de virtudes y valores positivos. Estas consideraciones provenientes de un grupo de urbanitas, que fueron después extendidas a otros que también vivían en el lugar, era —para la década de los años cincuenta del siglo pasado— lo dado de antemano, el *a priori*, la base sobre la cual, posteriormente, se construyó la fiesta y se le identificó con la ciudad.⁴

Hay que reconocer que, como cualquier otro proceso identitario, la definición de un grupo social a través de elementos culturales que sustenten su diferenciación solamente se realiza en situación de contraste con otro u otros grupos, implicando una afirmación del *nosotros* frente al *otro* (Cardoso, 1992: 23). La constitución de la diferenciación de cada grupo no viene dada primero por un rendimiento de la conciencia; es decir, no nace en la conciencia para después ser proyectada fuera de ella, sino que primero se asume al otro que confronta y después se buscan o construyen los elementos a través de los cuales se establece la diferenciación (Grimberg y Grimberg, 1971; Barth, 1976). El tipo de relación que se mantiene con los *otros* es lo que condiciona la forma en la que un grupo se presenta ante ellos. En unas relaciones somos de una manera y en otras, de forma distinta. Lo que sostiene la unidad última de la representación es la imagen que se tiene de lo que el *otro* espera de la acción grupal. Por eso, la construcción de la fiesta como símbolo no está dada sólo para consumo de los mismos urbanitas, que la tienen como referente de identidad, sino también para aquellos actores que no participan de esos elementos y que, por tanto, son identificados como externos al grupo y al contexto.⁵

⁴ La forma en que la ciudad era considerada por los urbanitas podría ser apreciada a través del programa de festejos del IV Centenario de la elevación de Oaxaca a la categoría de ciudad (véase Lizama, 2002). Como cualquier otro proceso ideológico, la forma en que algo es valorado únicamente puede ser observada a través de referentes empíricos, es decir, cuando el pensamiento deviene en acción.

⁵ Un ejemplo es el siguiente extracto de una nota periodística: "Todos y cada uno de los asistentes llevan un motivo sentimental al asistir a esta fiesta; otros, los de fuera de esta tierra de virilidad y leyenda, porque quieren conocer algo de lo mucho que tiene Oaxaca y

Es a partir de la década de los años cincuenta cuando se comienza a hacer hincapié, en los periódicos locales, en que la fiesta es un símbolo de Oaxaca, porque los elementos que contiene son con los que, paulatinamente, comienza a distinguirse; podemos indicar que estos primeros años fueron de propuestas sobre la forma en que la festividad podía ser la representativa de la ciudad, por eso se insiste en que es el foro en el que se presentan "nuestras" tradición y costumbres,⁶ vinculándola de esta forma con aquello que en el imaginario de los actores sociales era considerado como "tradición", es decir, elementos culturales antiguos, propios, exclusivos del lugar, que fueron construidos de tal forma a causa de un interés específico. De esta manera, la ciudad de Oaxaca se convirtió en "celosa guardián de sus fiestas tradicionales"⁷ y con este ropaje tejido por las tradiciones oaxaqueñas se comenzó a identificar "de manera especial nuestra tierra, ante cualquier otra".⁸ Sin embargo, la aceptación plena de la fiesta como símbolo de la ciudad se dio en los años sesenta, cuando ésta comenzó a ser presentada en ámbitos externos a Oaxaca, como fue el caso de la realización de la Guelaguetza en las ciudades de Durango y Mexicali, Baja California, ya que con ella "el pueblo de Oaxaca entregaba el corazón a sus hermanos [...] con su música y danzas".⁹ De ahí seguirían otras presentaciones, ya no sólo en el territorio nacional sino también en el extranjero. Si bien éstas fueron parte de un programa de promoción de la fiesta oaxaqueña y de una búsqueda por atraer turismo, también fueron una forma de proyectar que la ciudad poseía características particulares. Lo que tenía para ofrecer era la tradición plasmada en un mosaico folclórico, y la comercialización de lo considerado como propio acrecentaba su imagen pública en otros lugares, dándole un sitio específico en el panorama nacional e internacional.¹⁰ Los años siguientes marcaron la consolidación de la Guelaguetza como símbolo de la ciudad, como un elemento en el cual se

los extranjeros porque hechos a un medio moderno proporcionan a sus espíritus algo que en sus países no tienen" (*El Imparcial*, martes 21 de julio de 1953).

⁶ *El Imparcial*, martes 24 de julio de 1956.

⁷ *El Imparcial*, lunes 21 de julio de 1958.

⁸ *El Imparcial*, martes 22 de julio de 1958.

⁹ *El Imparcial*, jueves 11 de julio de 1963.

¹⁰ *El Imparcial*, lunes 20 de julio de 1970.

contenía la identidad de la urbe, por ser una fiesta "de la unidad y de la armonía oaxaqueñas [...] [que] nos identifica a todos y es motivo de justificado orgullo".¹¹

Como presentación pública de la ciudad, ésta se había forjado una imagen que debía cuidar. En ella, los bailes, danzas, vestuario, música de los grupos indígenas habían transitado por un proceso de selección y revalorización, de ahí que "el alma" y la idiosincrasia de los oaxaqueños refiriera a elementos altamente significativos de una identidad positiva. Por ello mismo existe la necesidad de manejar la imagen pública de la ciudad. Ésta debe ser presentada sin mancha alguna, sin elementos que denoten la pobreza, marginación, atraso tecnológico y olvido social en que están confinadas muchas de las localidades indígenas del estado. Se trata de exhibir en ella la riqueza folclórica de las mismas y a través de un conjunto estructurado y organizado como espectáculo, poner un velo a aquello que no es posible exponer a los ojos de otros nacionales y extranjeros. Si se muestra la riqueza es porque no se puede mostrar la desnudez. Como ocurre en los procesos de presentación oficial de la persona en público (Goffman, 1997), se manifiesta una parte del ser, la mejor valorada socialmente, porque la otra simplemente no debe ser exhibida. Por paradójico que pudiera parecer, la pobreza y marginación de las poblaciones indígenas no son un obstáculo para la fiesta, sino que precisamente se constituyen en su condición de posibilidad, ya que si algo se presenta es porque, efectivamente, algo otro debe ser ocultado. Fue el caso de los indios huaves de San Mateo del Mar y los chontales de San Pedro Huamelula, ambos del Istmo de Tehuantepec, que en 1971 "inspiraron lástima por su pobre condición", y se conminó a la Secretaría de Turismo que no se volvieran a presentar por el mal aspecto que proporcionaban a la fiesta.¹² Lo mismo aconteció con los negros de la Costa, en 1999, cuya presentación arrancó comentarios como el siguiente: "Está bien que Oaxaca sea pobre, pero no para que ellos lo demuestren a todo el mundo con su vestuario".¹³

Ejemplos como los anteriores, que sobran en la fiesta de los oaxaqueños, evidencian la

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

A través de su principal fiesta, la ciudad ha sido construida simbólicamente.¹⁴ Es decir, ha reunido elementos diversos, se ha definido a través de términos que en sí mismos son imprecisos, como tradición, costumbre, ancestros, indígenas, entre otros, pero que por ello mismo permiten a los actores sociales hablar un mismo lenguaje, tomar aparentemente los mismos caminos, y participar en los mismos ritos, Así simbolizada la ciudad, se observan dos procesos distintos; por un

¹⁴ Sobre procesos de construcción simbólica de ciudades véase Cátedra (1997), que analiza el caso de la ciudad de Ávila (España), manifestando que uno de los elementos que permitieron lo anterior fue la invención de San Segundo, patrono de la ciudad. A través de un trabajo etnográfico, complementado con documentación sobre la historia de la ciudad, la autora logra reconstruir el proceso citado.

¹¹ *Noticias*, martes 30 de julio de 1985.

¹² *El Imparcial*, jueves 29 de julio de 1971.

¹³ *Noticias*, sábado 24 de julio de 1999.

lado, la percepción que de ella tiene la gente de fuera (la cara pública y el modo "típico"), y el sentido de la comunidad como el reflejo de su vida y experiencia —o la cara privada y el modo idiosincrásico— (Cohen, 1989: 74). La fiesta se ubica como un elemento fundamental de su imagen, poseedora de una unidad temática, portadora de determinadas características físicas, sociales, históricas y, también, míticas. La imagen de ciudad tradicional remite a una situación histórica y social, desempeñando una función reguladora de relaciones, fijando un tipo de solidaridad y presentando, para el lado de fuera —como si de una vitrina se tratase— aspectos de una historia local, construida con elementos folclorizados o reinventados (Cordeiro, 1997: 321). Pudiera parecer paradójico que algo identificado con el pasado como lo es la tradición, sirva para dar particularidad a una ciudad moderna.¹⁵ No es ninguna paradoja. En este mundo globalizado, cuando las fronteras nacionales tienden a diluirse, cuando el flujo de las mercancías no respeta fronteras, cuando la comunicación permite ver más allá de lo que sucede en un contexto regional, afloran las diferencias, emergen los nacionalismos y los actores sociales, esos que hacen posible la misma globalización, buscan dotar de especificidad a sus lugares de origen (Friedman, 1990) para vivir en un mundo cuya unidad está dada por la continuidad de las diversidades que lo conforman.¹⁶ Lo global sólo se entiende a través de lo local (Robertson, 1995), puesto que lo que ocurra en este ámbito es lo que al final, y de diversos modos, terminará afectando a la totalidad.

¹⁵ Desde los primeros años de la fiesta se hizo hincapié en ello: "los extranjeros [...] a través de las cintas cinematográficas o placas fotográficas que imprimen, llevan a su país para mostrar a sus amigos las fiestas que aún se celebran en México, que es todo y por todos lados un país de leyendas y tradiciones hermosísimas, aparte de su especial lugar en el mundo civilizado donde no hace ningún papel fuera de tono puesto que sí cuenta con tradiciones que celebra, también va codo con codo con las naciones amantes de la libertad y del progreso" (*El Imparcial*, martes 21 de julio de 1953).

¹⁶ Uno de los periodistas locales escribió para la crónica de la Octava del Lunes del Cerro de 1999: "Es cierto, hay satélites para comunicación, internet, pero en Oaxaca todavía queremos seguir viviendo en nuestro mundo, el que nos heredaron y el que es tierno, porqué es nuestro" (*El Imparcial*, martes 27 de julio de 1999).

Pero aún más. La fiesta ha traspasado los límites urbanos y, ahora, se erige también como símbolo de todo el estado de Oaxaca, porque ahí confluyen de igual modo los elementos con los que se dicen estar identificados todos oaxaqueños.¹⁷ La vinculación de las delegaciones de las diferentes regiones, llevando a la Guelagueta una particular forma de representar al espacio geográfico en el que habitan, redundando no sólo en identificación de la ciudad como el escenario, sino del estado como el depositario mismo que permite este tipo de manifestaciones. Lo interesante aquí es que las identidades sociales, diversas según las regiones, diferentes dependiendo de los grupos étnicos que en ellas residen, es sustentada en momentos específicos a través de una fiesta creada por un grupo urbano. Lo particular del *nosotros* está cimentado en una práctica compartida que es utilizada de distintas formas y maneras. La Guelagueta, entonces, propicia la yuxtaposición de las identidades y homogeneiza —aunque sea por un breve tiempo— a la diversidad cultural y étnica de un estado. Los indígenas y los mestizos, los del interior del estado y los urbanitas han construido simbólicamente la ciudad de Oaxaca, para después hacer lo mismo con el estado. Han dotado de simbolismos a una fiesta que, posteriormente, dota de símbolos a los actores sociales que la realizan.

Unas palabras finales

La Guelagueta ha sido una tradición inventada en fechas relativamente recientes; abordarla de esta forma permite —por un lado— acercarnos al contexto histórico en el cual se creó, analizar las acciones y motivos que le dieron origen y comprender qué pasaba en la sociedad oaxaqueña de ese entonces. Por otro lado, a través del análisis de la referencia a un pasado —lejano o reciente— y de los elementos utilizados en esto último, se puede llegar a interpretar la forma en que la celebración fue legitimada por los actores sociales, a tal gra-

¹⁷ "Oaxaca como pocas entidades de la República, tiene una tradición tan variada, tan rica, tan genuina, que expresa nuestros valores de manera muy viva y de la que nos sentimos profundamente satisfechos" (Declaraciones del gobernador del estado. *Noticias*, martes 20 de julio de 1982).

do de llegar a desplazar en importancia a las demás fiestas de la urbe y convertirse, en poco tiempo, en la representación pública de una ciudad y de sus habitantes.

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

Hasta hace algunas décadas la Guelaguetza no existía; en las crónicas periodísticas anteriores a los años cincuenta del siglo pasado no se encuentran referencias a ella; hay —eso sí— diversos elementos localistas que se comienzan a introducir en las fiestas de julio, tomados en muchos casos del acervo cultural de los grupos etnolingüísticos que habitan en el estado. Hay alusiones a la historia antigua de las festividades, producidas por la creatividad de escritores locales que buscan, a través de ellas, exaltar su terruño. Bailes, trajes regionales propios de los indígenas; música compuesta por autores locales, cuyas letras hablan de los barrios de la ciudad, de las costumbres típicas de la Antequera antigua, de una forma de ser, meramente oaxaqueña, que se va idealizando; todos fueron elementos que se introdujeron en la fiesta conocida como de los Lunes del Cerro, a partir del interés del poder político por dotar a la ciudad de una celebración propia y particular. Comenzaron a integrarse paulatinamente, a adquirir una relativa coherencia, a ser repetidos sistemáticamente año tras año y a tipificar la ciudad y, por ello, llegaron a ser considerados, posteriormente, típicos de Oaxaca y de sus habitantes. El modelo festivo introducido por las

élites oaxaqueñas en 1951 dio un impulso decidido a estos elementos regionalistas, condensando en sí mismo la esencia de lo oaxaqueño. Poco después se convirtió en el fenómeno a través del cual se representaban los habitantes y la ciudad y, al mismo tiempo, se convirtió en el símbolo del regionalismo oaxaqueño, capaz de crear imágenes, encender emociones, sentimientos e ilusiones en torno a elementos que representaban una ciudad enaltecida.

Los símbolos del regionalismo oaxaqueño, a pesar de que refieren a elementos afincados en la tradición y la historia locales son, por lo general, creaciones recientes. Las referencias históricas son utilizadas para legitimarlos, puesto que por medio de ellas los actores se conciben como parte de una sociedad que existía antes que ellos y que lo seguirá haciendo una vez que desaparezcan. Proporcionan, pues, una idea de continuidad a través del tiempo, la conciencia de haber sido idénticos consigo mismos a lo largo de la historia, y la certeza de que las futuras generaciones serán idénticas a ellos. La biografía personal cobra sentido en la historia colectiva (Berger y Luckmann, 1998), y la pertenencia a un grupo se fortalece en la medida en que sus miembros asumen que comparten entre sí elementos que sólo a ellos les pertenecen, que forman su patrimonio. Los símbolos del regionalismo oaxaqueño funcionan como marcadores de una identidad y, en la medida en que sacralizan a la colectividad, ellos mismos son sacralizados, corriendo tras de sí una cortina donde lo mítico, lo místico y lo tabuado se entretrejen sutilmente.

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

antiguas (Ariño, 1992), se inventan otras (Cruces, 1998; Escalera, 1998), revaloran sus barrios (Cordeiro, 1997) o sus manifestaciones religiosas (Moreno, 1982; Cátedra, 1997), entre muchos otros fenómenos. Lo indicado sobre la Guelaguetza no es de ninguna forma un proceso particular y único del lugar; al contrario, forma parte de un fenómeno que se ha venido produciendo en muchos lugares y que responde a situaciones globales que terminan afectando a todas las localidades. Lo particular del caso expuesto ha sido ver cómo estos procesos se desarrollan en un sitio específico, en una ciudad del sur de México caracterizada por su multiculturalidad, y cómo a partir del estudio de una unidad pequeña se pueden llegar a comprender los procesos que la engloban.

ARIÑO, Villaroyo, Antonio, *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthropos, Ministerio de Cultura, 1992.

BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, Barral, 1976.

BARTH, Fredrik, "Introducción", en Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

BERGER, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

BRADOMÍN, José María, *Monografía del estado de Oaxaca*, México, Ediciones del autor, 1980.

CAMACHO, Pedro, "Leyenda de la fiesta del Lunes del Cerro", en periódico *El Imparcial*, Oaxaca, martes 27 de julio de 1954.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Col. Miguel Othón de Mendizábal, 1992.

CARRASCO, Roque, "Los Lunes del Cerro", en *Letra Viva*, suplemento cultural de *El Imparcial*, Oaxaca, 25 de julio de 1999.

CASTRO Mantecón, Javier, *Las Fiestas de los Lunes del Cerro en Oaxaca*, Instituto de Protección a la Infancia del Estado de Oaxaca, 1971.

CÁTEDRA, María, *Un santo para una ciudad*, Barcelona, Ariel, 1997.

COHEN, Anthony, *The Symbolic Construction of Community*, Londres, Routledge, 1989.

CORDEIRO, Graça Indas, *Um lugar na cidade. Quotidiano, memória e representação no bairro da Bica*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1997.

CRUCES, Francisco, "La fiesta en Madrid (1977-1993)", en Fórum Barcelona Tradició, *Festa i Ciutat*, Barcelona, El Medol L'Agulla, Ajuntament de Barcelona, 1998.

ESCALERA, Javier, "Las fiestas como patrimonio: reflexiones sobre la fiesta en la ciudad contemporánea a partir del caso de Sevilla", en Fórum Barcelona Tradició, *Festa i Ciutat*, Barcelona, El Medol L'Agulla, Ajuntament de Barcelona, 1998.

FRIEDMAN, Jonathan, "Being in the World: Globalization and Localization", en Mike Featherstone (ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage, 1990.

FRIGOLÉ, Joan, "Inversió simbòlica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya", en *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, núm. 1, 1980.

GOFFMAN, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.

GONZÁLEZ Santiago, Moisés, *La fiesta del Lunes del Cerro y la Guelaguetza*, México, edición del autor, 1990.

GRIMBERG, León y Rebeca Grimberg, *Identidad y cambio*, Buenos Aires, Kargieman, 1971.

HEERS, Jacques, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988.

HOBBSBAWM, Eric, "Introduction: Inventing Traditions", en Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The invention of tradition*, Inglaterra, Cambridge University Press, 1993.

LISÓN Tolosana, Carmelo, *Antropología Cultural de Galicia*, Madrid, Akal, 1983.

LIZAMA Quijano, Jesús José, *La Guelaguetza en Oaxaca. Fiesta, identidad y construcción simbólica en una ciudad mexicana*, tesis de doctorado en Antropología, España, Universidad Rovira i Virgili, 2002.

LÓPEZ Morales, María Claudina, *Lunes del Cerro en la ciudad de Oaxaca*, Oaxaca, Carteles Editores, 1993.

MARTÍNEZ Barroso, Alfredo, *Breve historia de la fiesta de El Lunes del Cerro en la ciudad de Oaxaca*, Oaxaca, edición del autor, 1966.

MORENO Navarro, Isidoro, "Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socioantropológicos", en H. Velasco (ed.), *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre la fiesta en España*, Madrid, Tres, Catorce, Diecisiete, 1982.

PRAT, Joan y Jesús Contreras, *Les Festes Populars*, Barcelona, Els Llibres de la Frontera, Col. Coneguem Catalunya, 1984.

RAMÍREZ Bohórquez, Everardo, *El Homenaje Racial*, Oaxaca, Ayuntamiento de Oaxaca de Juárez, Casa de la Cultura Oaxaqueña, 1982.

ROBERTSON, Roland, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Mike Featherstone, Scott Lash y Robert Robertson (eds.), *Global Modernities*, Londres, Sage, 1995.

RODRÍGUEZ Becerra, Salvador, *Las fiestas de Andalucía*, Granada, Andaluzas Unidas, 1985.

SOLÉ I Mauri, Belén, *Festa i ideologies a Lleida. Interpretacions de la festa a la Lleida de la Restauració*, Lleida, Ajuntament de Bellpuig, Publicacions de l'Abadia de Monsterrat, 1991.