

Indianización de las instituciones españolas. Los zapotecas del istmo mexicano en el siglo XIX

Leticia Reina¹

Introducción

Algunas instituciones como el ayuntamiento, las cofradías y el ciclo festivo fueron impuestas por los españoles a la población indígena de la Nueva España, aunque también sobrepuestas a las ya existentes. Sin embargo, a través del tiempo y entrado el siglo XIX percibimos que diferentes grupos étnicos de México no sólo aceptaron dichos organismos, sino que se los apropiaron; reelaboraron los elementos y los adecuaron a su historicidad y a su necesidad de adaptación al México liberal decimonónico. De modo que en este trabajo trataremos de demostrar que al final del proceso, en las regiones periféricas y rurales del país no hubo hispanización de los indios sino *indianización* de las instituciones españolas, logrando los pueblos con ello fundamentalmente tres aspectos: reforzar la identidad étnica (su percepción del “otro”), vigorizar los lazos de solidaridad comunitaria y sobrevivir a las disposiciones de exclusión y supresión que emitieron los gobiernos liberales. Este proceso de *indianización* lo analizaremos a través de la descripción y análisis de las transformaciones que tuvieron algunas instituciones entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec. Asunto que denominaremos *zapotequización* de la cultura en una región sur de México, durante el siglo XIX.

Historiadores y antropólogos han escrito muchas páginas reflexionando sobre el proceso de colonización y mestizaje del periodo colonial, pero en esta ocasión me voy a concentrar en el proceso decimonónico. En esta línea historiográfica el siglo XIX ha sido poco estudiado, la mayoría de las investigaciones sobre los pueblos indios se inscriben en la corriente denominada la “historia desde abajo” o de la también llamada “historia de lo subalterno”, la cual se caracteriza por ser una historia social y política en donde la posición más acabada o los estudios mejor logrados analizan la participación activa de la población indígena en la construcción del Estado Nacional, desde la esfera de lo social, económico y político (Escobar Ohmstede y Falcón, coords. 2002; Falcón 2002; Mallon 2003; Tutino 2002; Reina 2000; Guardino 2005).

Este ensayo incursiona en una nueva historia cultural y por lo tanto me interesa destacar el trabajo de Steve Stern, como reflexión global y como método de análisis. El se pregunta: “¿hasta qué punto se puede trazar y conceptualizar una contracorriente histórica, en la cual se ve el esfuerzo de los pueblos indígenas por ‘colonizar el Estado’ y desarrollarse dentro del proyecto colonial?” (Stern 2000: 73) Desde esta perspectiva, los pueblos indios no sólo se convierten en sujetos de la historia, en entes activos en las relaciones de poder, sino que

además fueron protagonistas y creadores de nuevas instituciones, con y al margen del Estado nacional. En esta última propuesta y que desde mi punto de vista es la más novedosa, tenemos pocos trabajos de historia cultural pero muy destacados como los de Ruz (1992), De Vos (2000) o Pérez Montfort (2003).

Este proceso de transformación de la sociedad indígena se le ha denominado mestizaje biológico y cultural, pero ¿Cómo sucedió? ¿Cómo un simple *melting pot*? Por supuesto que la respuesta no es simple y aunque mucho depende del espacio y del tiempo de una determinada sociedad, lo que queremos señalar, es que no sólo se trató de una simple imposición o de una mezcla pasiva de elementos culturales. Diferentes corrientes antropológicas han tratado de explicar el fenómeno, desde el “sincretismo” en cuestiones de religión, hasta las elucidaciones de creación de “culturas clandestinas”, pasando por los fenómenos de transculturación.

En el caso particular de la cultura zapoteca del Istmo, la conjunción de elementos internos y externos la podríamos explicar desde la óptica de la *cultura de la invisibilidad*, como lo ha señalado Olivier Debrouse cuando afirma que los extranjeros (inmigrantes dedicados al comercio o pequeños inversionistas interesados en la agroexportación del Istmo en el siglo XIX) por una u otra razón no querían ser reconocidos entonces adoptaban las costumbres zapotecas para volverse invisibles.² Sin embargo, lo que nosotros observamos no es una mimetización de los extranjeros, sino la reelaboración de la cultura indígena con muchos de los tantos y diversos elementos extranjeros que llegaron a la región. Este proceso es singular en el sur de México porque no solo se trata de una *reindianización* de fines del siglo XIX o bien una europeización de ciertos sectores sociales como sucedió con otras etnias del país, sino que en el Istmo hubo una verdadera asimilación reelaborada de la cultura europea. Fenómeno que ahora trataremos de analizar y al cual le hemos denominado *zapotequización* de la cultura europea.

Indianización de instituciones españolas

Durante el siglo XIX, los pueblos de indígenas y campesinos tuvieron una gran fuerza creativa para, por diversos caminos, adaptarse a las nuevas circunstancias nacionales pero sin dejar la fuerza de su etnicidad.³ Me parece que uno de los arcanos de estos grupos para subsistir al embate liberal fue la apropiación de instituciones que en principio les eran ajenas y que terminaron no sólo por utilizarlas, sino que las adoptaron y readaptaron a sus necesidades. ¿Colonizaron instituciones occidentales para sobrevivir? En particular el cabildo, la mayordomía y el ciclo festivo- religioso fueron instituciones que los pueblos indígenas “aceptaron” durante el periodo colonial, pero a lo largo del siglo XIX francamente se las apropiaron y transformaron para construir un autogobierno. Es decir, un sistema de gobierno autónomo y clandestino, pero inserto paradójicamente en la legalidad del modelo liberal republicano.⁴

La región

El Istmo de Tehuantepec es una región interétnica donde han convivido varios grupos étnicos bien diferenciados lingüística y culturalmente, pero relacionados a través del comercio y de los centros de dominio que han establecido los zapotecas.⁵ El Istmo es la parte más estrecha de la República Mexicana, y puede diferenciarse geográficamente en dos regiones: la parte norte perteneciente al actual estado de Veracruz, y la parte sur en el actual territorio de Oaxaca. Esta última hasta fines del siglo pasado constituía una región geográfica, cultural y económicamente bien definida. Esta porción meridional tiene clima cálido y seco durante la mayor parte del año, con suelos de fertilidad media pero con cosechas de riego en algunas zonas desde la época

prehispánica. Ello permitió el asentamiento de diversos grupos étnicos y una concentración demográfica importante durante el periodo colonial y el siglo XIX. En cambio, la parte septentrional del Istmo era una zona prácticamente deshabitada debido a las fuertes precipitaciones pluviales, a las grandes áreas inundadas y de pantanos y a lo insalubre de esos lugares (Tamayo 1981: 18-20).⁶

Así, la región que por costumbre se denomina Istmo de Tehuantepec coincide con lo que en el siglo XIX eran los departamentos de Tehuantepec y Juchitán y estaba claramente diferenciada en términos de las relaciones sociales y la dinámica de los pueblos ahí asentados. Se establecieron cinco etnias que muestran profundas divergencias, pero la cultura zapoteca se encargó de crear un "marco cultural de interacción entre los grupos subordinados a ella". Este conjunto de relaciones es lo que constituyó esta región interétnica (Millán 1993: 25).

Crecimiento demográfico

La política poblacional del gobierno federal tuvo excelentes resultados en el Istmo de Tehuantepec durante el periodo de Porfiriato. La tendencia al crecimiento fue nacional, pero en el caso de la porción sureña fue más notable, pues durante la primera mitad del siglo pasado era una de las regiones del país con los ritmos más bajos de crecimiento, con una tasa anual de crecimiento del (0.5%). En cambio entre 1880 y 1910 ésta fue del 2.1%, mientras que en el estado de Oaxaca fue de 1.3% y la nacional de 1.8%. Es decir, que durante el Porfiriato, la región pasó a ser uno de los lugares con una tasa anual de crecimiento de las más grandes del país. En estos treinta años su población creció al doble, de 52 mil quinientos pasó a tener 109 mil habitantes. No obstante, su densidad de población siguió siendo muy baja. En plena etapa de crecimiento poblacional, a principios del siglo XX, su extenso territorio tan sólo tenía una densidad demográfica de 5.4 habitantes por kilómetro cuadrado. Esta relación relativamente holgada entre hombre-tierra permitió la constante expansión demográfica y la incorporación de nuevos terrenos al cultivo y a la ganadería (Oaxaca 1880; INEGI 1985: 9).⁷

La población de las villas de Tehuantepec y de Juchitán tenía características urbanas y desde estas ciudades, la élite zapoteca ejercía el dominio de los otros grupos étnicos de la región. No obstante su fuerte identidad étnica, fueron muy receptivos a los elementos de la cultura española y a aquéllos que aportaron otros inmigrantes del siglo XIX como los ingleses, franceses, norteamericanos y árabes. La sociedad estaba altamente estratificada y tenía una estructura ocupacional muy compleja.

Durante el Porfiriato, la ciudad de Juchitán modificó profundamente su estructura ocupacional. De ser, en 1844 una sociedad en donde la mayoría de su población se dedicaba a la agricultura, pasó a ser en 1890 una ciudad fundamentalmente artesanal y comercial, amén de todas las diferentes ocupaciones que se crean con el crecimiento urbano. Es notable que para entonces, la ciudad contaba con 64 diferentes tipos de actividades, lo cual indica la complejidad de la estructura ocupacional esta sociedad.

Es importante remarcar que un poco más del 1% de la población era profesionalista, lo que indica junto con otras fuentes, la existencia de una élite intelectual.⁸ Lo más notable es que en los registros de la época, tanto este sector social, como la gente con recursos económicos aparece como zapoteca, tanto en el rubro de "idioma", como en el de "raza". Todo apunta a pensar que, a diferencia de otras etnias de México, el pertenecer a la etnia zapoteca les daba prestigio y estatus, pues no son perceptibles intentos de "limpieza de sangre". Por el contrario, aún aquellos individuos que tienen padre francés, inglés o español, se adscriben como de "raza" zapoteca.⁹

El comercio llegó a ultramar. Las maderas preciosas de la región empezaron a tener una creciente demanda por parte de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. De tal suerte que los barcos de estos países se empezaron a llevar materias primas como: la sal, índigo, goma de la India, goma arábica, maderas preciosas, pieles de venado y cocodrilo. A cambio dejaban en el puerto de la Ventosa, cerca de Salina Cruz, productos industriales tales como telas, encajes, papel para escribir, licor, cerveza, vino, vajillas y material para fotografía, entre otras cosas. Hacia fines del siglo pasado, el cónsul norteamericano introdujo las máquinas de coser "Singer", lo que le permitió a la mujer zapoteca elaborar un vestido más sencillo, con dibujos geométricos, para su uso diario (Dwight Anderson 1884: 80)¹⁰

Una vez que tenemos el contexto demográfico y socioeconómico de la sociedad zapoteca de fines del siglo XIX, se podremos comprender mejor la complejidad de las instituciones españolas y la forma como pasaron a ser apropiadas por la población indígena, así mismo, encontraremos elementos para imaginar la suntuosidad de las fiestas Istmeñas.

El municipio

Al iniciarse la vida republicana de México, la nueva relación del indígena con los gobiernos estatales se instrumentó a través de la municipalización de los pueblos indios y constituyó el gran intento por terminar con las corporaciones y cambiar el orden jurídico (Escobar Ohmstede 1997). Con esta forma de organización político-administrativa el nuevo Estado pretendió suprimir las lealtades locales y abolir la autonomía de las comunidades, amén de convertir a sus autoridades en virtuales agentes del Estado central (Pastor 1987: 419) El modelo liberal del Estado no podía negociar con cuerpos y comunidades, aunque en la práctica terminó por reconocerlas; el sustento filosófico fue que sólo el individuo tenía derechos por naturaleza, de donde surgió el fuerte conflicto con los pueblos indios (Escalante Gonzalbo 1995: 64-66)

El nuevo proyecto de municipalización pretendía modernizar, homogeneizar las formas de gobierno, centralizar la administración y "asumir el dominio sobre los diversos asuntos locales que habían recaído durante el periodo colonial en los alcaldes mayores, subdelegados o gobiernos indígenas." (Escobar Ohmstede 1997: 312).

En el nuevo orden, las elecciones y forma de representación se hicieron de la siguiente manera. Las cabeceras municipales se erigieron en los lugares de mayor concentración poblacional. En estos se avocindaron mestizos comerciantes y autoridades criollas que, después de la constitución de 1824, supuestamente quedaron unificados bajo el estatus de ciudadanos. Con ello se pretendía abolir la segregación racial, pero en realidad les dio a los no indios la posibilidad de incorporarse a la esfera de poder político-local. De modo que las Repúblicas de Indios perdieron fuerza como institución política y como expresión de la autoridad étnica. Es decir, que ahora el municipio era estructuralmente menos autónomo "porque quedaba subordinado al gobierno estatal, pero a la vez, más libre en tanto podría disponer de sus bienes sin licencias ni tutelas." (Pastor 1987: 423) La orografía agreste de gran parte del territorio, le impidió al gobierno nacional y estatal tener un control político sobre las comunidades. De tal suerte que estos pueblos, tan numerosos como las cifras lo demuestran, recuperaron en la cotidianidad su autogestión: se apropiaron de la institución municipal reconvirtiéndola hacia el interior creando un sistema de gobierno autóctono, y al exterior se adaptaron a las nuevas circunstancias para articularse al sistema político nacional.

En las primeras décadas del México independiente, el gobierno estatal de Oaxaca los denominaba ayuntamientos anticonstitucionales, pero ante la profusión de estos, tuvo que reconocerlos y a sus autoridades las llamó gobernadores de *República del Sistema Antiguo*.

Asimismo, a los recintos de gobierno anteriormente llamados *Casas Reales*, se les cambió la denominación por *Casas Consistoriales* (Oaxaca 1909: 209-221).

La representación legal fue otra batalla más que los pueblos tuvieron que librar. Desde 1830 la ley prohibió expresamente que los municipios juzgaran, fallaran, castigaran, dieran o quitaran posesión a nadie y los inhabilitó como jueces de tierra del pueblo. Esta reestructuración política limitó el poder jurídico de las comunidades indígenas, pero ante la carencia de personal especializado, el gobierno municipal siguió ejerciendo durante un par de décadas como juez de tierras al interior del pueblo. Ante esta práctica, en 1848 el gobierno le devolvió al municipio la facultad de representar al pueblo, pero en 1852 se la quitó.¹¹

Irregularidades frente a la ley había muchas, pero las autoridades estatales las cubrieron con la formalidad de exigir a los alcaldes que certificaran ante un notario su capacidad para litigar y representar a sus comunidades. Y no fue sino hasta 1864 cuando los mandos municipales recuperaron definitivamente la posibilidad de representar a sus pueblos en litigios judiciales. Pastor señala que para ese momento, muchos municipios no tenían ya nada que defender, pero hay muchas evidencias documentales que permiten asegurar lo contrario (Pastor 1987: 443-445).¹²

Sistema de "cargos" y origen de las mayordomías

En el periodo independiente, los pueblos indígenas de Oaxaca adoptaron, en términos generales, la nueva nomenclatura de la estructura política nacional, prevaleciendo la organización municipal como una forma de articularse al sistema nacional. Sin embargo, y a pesar de que el Estado nacional creó instituciones diferentes para los asuntos políticos y los religiosos, en la práctica cotidiana de las comunidades indígenas, el orden de lo político y de lo religioso reapareció mezclando funciones; producto de la conjunción de elementos de la organización político-religiosa prehispánica y del sistema de gobierno y de la religión católica impuesta por los españoles. Ante la ausencia de curas en todos los pueblos de la sierra, la religiosidad autóctona salió de la clandestinidad y con la secularización de las instituciones, volvió a aparecer lo ritual y lo religioso acompañando de la mano a lo político.¹³

Rus y Wasserstrom (1980) sugieren que las jerarquías cívico-religiosas de las comunidades indígenas de Chiapas se formaron a fines del siglo XIX y principios del XX. Pero yo coincido con Chance y Taylor (1987), cuyo trabajo se refiere en gran parte a Oaxaca, quienes opinan que éstas se gestaron a lo largo del XIX. La estructura político-religiosa que se conformó en esta entidad sureña, organizaba y aseguraba la reproducción de la comunidad: jerarquías, comportamientos, rituales y creencias, en cuyo centro estaba el santo patrón (Rus y Wasserstrom 1980: 467; Chance y Taylor 1987). La vida de estos pueblos indios se ordenó a través de la participación más o menos democrática de cada uno de sus integrantes en la estructura de gobierno, conformada por un sistema de cargos civiles y por uno de religiosos. Todos los miembros de la comunidad tenían que participar, a lo largo de sus vidas, en las funciones escalafonarias de estas dos estructuras para poder acceder, con algunas limitantes, a los rangos más altos de prestigio y autoridad.¹⁴

Las cofradías eran de origen español, creadas por la Iglesia católica para subvencionar las fiestas religiosas. Con el tiempo, la comunidad indígena se apropió de esta institución como una forma de "resistencia estratégica para proteger sus riquezas materiales (dinero, tierras, ganado)" (Sánchez Silva 1998:128). El estado republicano emitió una serie de decretos para erradicarlas pero fue inútil. También trató de reglamentar las fiestas porque, según las

autoridades estatales, los pueblos gastaban mucho dinero en festividades religiosas (comida, bebida, adornos y cuetes) pero igualmente fue imposible. (Oaxaca 1901: 109, 447-448)

Hacia el Porfiriato y contra toda disposición legal, algunos pueblos todavía conservaban haciendas y ganado de las cofradías. Aunque también es cierto que a la larga, tanto en Oaxaca sobretodo en el centro y norte del país, en diferentes momentos y con distintos ritmos, las comunidades fueron perdiendo tierras y animales destinados a sus rituales festivos. A pesar de tantos avatares, esta institución no desapareció sino que se fue transformando y se introdujo en las entrañas de la organización social indígena bajo el nombre de mayordomía, tomado del apelativo mayordomo, denominación que recibía el encargado o el administrador de las haciendas destinadas a este fin. En general, el patronato se empobreció pero muchos pueblos lograron conservar algunas tierras denominadas del “santo”, las que en ciertos lugares, siguen existiendo.

No se sabe exactamente si en un principio, para ocupar un cargo civil, era prerequisite tener un cargo religioso, ni si había un sistema escalonado claramente establecido (Chance y Taylor 1987:11) Todo parece indicar que este proceso se inició con la confusión y fusión de cargos debidos a la indianización de las cofradías. Es decir, cuando los pueblos se las apropiaron por la vía de quitárselas a la Iglesia, entonces modificaron su organización. Las cofradías en Oaxaca se fundaron tardíamente en comparación con el resto de la Nueva España. Datan del siglo XVII y sobre todo de fines del XVIII, época en la que incluso se crearon muchas al margen de la iglesia. A diferencia de las de Jalisco en donde fueron creadas por las hermandades, y contra lo que se podría pensar por ser una entidad predominantemente de población indígena, se formaron con el patrocinio de una o dos familias. Tanto el obispo como el corregidor de Oaxaca, reportaron hacia fines de la década de los setenta del siglo XVIII, que las cofradías eran muy pobres y “con frecuencia el mayordomo, y no la hermandad en su conjunto, enfrentaba los gastos de las fiestas...” (Chance y Taylor 1987:9) Esto se debió a que las autoridades prohibieron las colectas comunitarias porque pensaban que el pueblo gastaba demasiado dinero en ellas.

La tercer línea de organización político-religiosa era la *mayordomía*; quizá la más importante del sistema de cargos, pues los comuneros sólo después de haber desempeñado el puesto de mayordomo, podían acceder a los puestos civiles más altos. Parece que en algunas lenguas de las regiones étnicas de Oaxaca, el concepto de mayordomo designaba al mismo tiempo, la fiesta y la persona que la organizaba.

El origen de las mayordomías parece que se encuentra en las cofradías, las cuales empezaron a ser sustituidas por las primeras, aunque en realidad no está muy claro el momento y el porqué se fueron suplantando los términos. Según la documentación etnográfica de la década de los noventa del siglo pasado, había cierta tendencia a hablar de cofradía para referirse a los “santos” y de mayordomía para referirse a la fiesta. También se encuentra una propensión a hablar de este último término para referirse a las fiestas más importantes: Virgen de la Candelaria, San Mateo, Corpus Dómini, San Juan Evangelista y Natividad.

En síntesis, estas tres líneas de cargos estructuraban y daban sentido a las comunidades. Al margen de la legalidad y de las políticas liberales que pretendieron separar lo religioso de lo político, los pueblos refuncionalizaron lógicas de reproducción social que mantuvieron unidos estos dos ámbitos. La nueva organización socio-política indígena creó a lo largo del siglo XIX una red compleja de relaciones que sostenían lazos sociales de uniones horizontales y verticales con todos los grupos sociales. ¿Entonces podemos pensar en que los indígenas

colonizaron estas instituciones españolas? Al final, esta nueva organización es lo que actualmente más se caracteriza como cultura indígena.

El ciclo festivo

El conjunto de formas y de manifestaciones festivas es la recreación de modos de vida, de usos y de costumbres de épocas anterior y permanecen asociadas a esas formas de vida, en las que la cultura del campo y de su producción agraria y ganadera eran el centro sobre el que gravitaba y se estructuraba la vida social con toda su serie de relaciones complejas.

De esta manera los ciclos estacionales agrarios, que eran el modelo natural de estructuración del tiempo activo y por tanto también del ocioso, marcaban la pauta de la actividad festiva y todo lo que lo acompaña como son la música, los bailes, fabricación de instrumentos, vestidos y comida, adaptando sus formas a la configuración que marcaba la estación en su natural relación con la producción y con la actitud social en torno a ella. Las manifestaciones culturales que exteriorizan formas de relación y conducta social, como es el caso de la música, el baile y el vestido de las fiestas, están esencialmente ligadas a la estructura estacional - natural- anual y por lo tanto también a las celebraciones religiosas con las que la historia española y colonial hicieron su división anual.

Fiestas

El ciclo festivo de cualquier sociedad preindustrial estaba determinado indudablemente por el ciclo agrícola, pero indiscutiblemente también era de suma importancia el ciclo de vida y muerte. Entre los zapotecas, éstas se encuentran entremezcladas y por lo mismo se difuminan las fronteras entre lo público y lo privado. La fiesta es la ruptura de lo cotidiano, dice Pérez Montfort, amén de que “en ellas aparecen con frecuencia los elementos definitorios y característicos de la comunidad que lo celebra.” (Pérez Monfort 2003: 53,63) En la fiesta la sociedad se escapa de las penalidades diarias, de lo cotidiano y es como entrar en un mundo mágico, lo que a su vez le da sentido a la vida, al trabajo y contribuye a mantener el orden social. Es reproducir el poder en el ámbito de lo simbólico.¹⁵

En la medida en que en la fiesta se expresan tanto las tradiciones como las identidades de los diferentes grupos que la componen, entonces podremos mostrar a través de su estudio en la sociedad zapoteca del siglo XIX las influencias culturales externas y la paulatina integración y reelaboración de elementos extranjeros expresados a través de su música y baile. Sobre todo en un momento, como el Porfiriato (fin del siglo XIX), cuando hay una gran actividad económica y afluencia numerosa de extranjeros, las fiestas se adaptaron a los nuevos tiempos. Lo singular es que con toda la influencia externa, la sociedad istmeña no sólo se “modernizó” sino que todos, inmigrantes estatales, nacionales y extranjeros asumieron la identidad zapoteca como sinónimo de prestigio y poder.

En las centurias anteriores a nuestro estudio, las fiestas en el Istmo, al igual que en muchas partes del México rural, se debieron de haber basado fundamentalmente en la familia, en los vínculos de sangre y finalmente en los lazos de parentesco. Para los novecientos, llama la atención que la sociedad zapoteca, asentada mayoritariamente en las dos grandes ciudades como Juchitán y Tehuantepec, con un alto grado de urbanización, no haya perdido por ello su sentido comunitario. También es notable y a diferencia de la gran mayoría de los grupos étnicos de México, éste es un grupo mayoritariamente urbano en el sentido de contener una estructura compleja y sostenida predominantemente por vínculos productivos y comerciales. Pero no obstante, a través del análisis de las fiestas podemos observar que conservaron una

serie de servicios interpersonales que ayudaron a preservar el conocimiento de cada uno de los miembros de la comunidad y la ayuda mutua conocida en la región como *Guelaguetza*. Esta asistencia recíproca o bilateral, les permitió emprender grandes actividades tanto productivas como festivas.

Tipos de fiestas

Dos son los tipos de fiestas más importantes entre los zapotecas del Istmo: las titulares y las patronales. *Las Fiestas titulares* o *Saa Gudxi* eran y aún siguen siendo las fiestas del pueblo. No celebraban a ningún santo patrón, sino que era la misma comunidad, quien se unía para celebrar su propia tradición cultural, con motivo de lo que antiguamente fue la preparación del ciclo anual de siembras y recolección de las cosechas. A estas fiestas ancestrales, a pesar de que la iglesia les trató de dar un tinte cristiano, son aquellas en las que es más fácil de identificar los rasgos mesoamericanos. Para Europa habrían sido las fiestas paganas, ya que son las que cuentan con mayor número de elementos que recuerdan los ritos, mitos y rituales relacionados con la siembra y la naturaleza.

Parece, según el cronista Burgoa, estas fiestas titulares ya se celebraban antes de la llegada de los españoles y se realizaban en cada uno de los siguientes barrios: Laborío, el cuarto domingo antes de la cuaresma, Santa Cruz Tulaba, el tercer domingo antes llamado también septuagésima, Santa María Reoloteca, dos domingos antes de la cuaresma llamado sexagésima; el domingo antes de la cuaresma, llamado quincuagésima la fiesta se celebran en Jalisco y San Blas. A este domingo le llaman también de Carnestolenda o Carnaval.

Las fiestas titulares se iniciaban en un fin de semana, con el Viernes Saa (Viernes de fiesta) en donde las tehuanas lucían enaguas de holán, se cenaba el tradicional lomito de res y se cantaba y bailaba el son *Xquipi* o son del ombligo o de la media noche. Al día siguiente se realizaba una ceremonia conocida con el nombre de *petate*, en donde el pueblo se concentraba para adquirir la comida tradicional y pan. Por la tarde se llevaba a cabo el Convite de Flores, en donde los campesinos adornaban sus carretas con sauces, plantas de plátano, carrizos y cañas recorriendo las principales calles de la ciudad de Tehuantepec. En estas festividades se bailaban dos sones característicos de la región: el son *Bidxia* o son del pescado que bailan los pescadores y el son *Bandaga* que bailaban los *Xuáannas* y *xela xuánnas* (ancianos y ancianas) de los diferentes barrios de Tehuantepec. Al día siguiente, el domingo se realizaba la fiesta en grande llamada *Dxi taani*. En este día las tehuanas portan sus mejores trajes y lucen costosas alhajas de oro, y bailan sus típicos sones durante todo el día.

En cambio *Las fiestas patronales* se celebran durante todo el año y eran en honor de los santos patronos de los 15 barrios: Vixhana, Guixibere, San Jacinto (Tapa Guidxi), San Jerónimo (Binni zú), San Sebastián (Dáani roo), El Cerrito (Dáani huinni), Xalisco, Santonio, Laborío, Santa María Reoloteca (Reu), Santa Cruz Tagolaba (Tulaba), Lieza, San Juanico Atotonilco (Deéche Dáani), y los antiguos barrios, hoy municipio libre de San Blas Atempa y San Pedro Xihui. Cada uno de ellos se identificaba en el paisaje urbano, porque en cada uno de ellos resaltaban los campanarios y las cúpulas.

La fiesta se iniciaba con la noche de calenda o procesión en que se recorrían las principales calles de la ciudad por la noche, quemándose toritos de petate en el atrio de los diferentes templos que se visitaban. Al día siguiente se realizaba el convite de flores y posteriormente la misa al patrón del barrio y fiesta durante todo el día. Al tercer día se llevaban a cabo el paseo de los estandartes que recorren las principales calles de la ciudad. Las *capitanas* (las esposas) y los *capitanes* portaban estandartes y se hacían acompañar de invitadas que lucían los típicos

trajes de tehuana. Los capitanes y sus acompañantes montaban briosos caballos. Después del recorrido regresaban a la enramada de los mayordomos para disfrutar de rica comida y se bailaba durante todo el día. En el último día se llevaba a cabo el lavado de ollas, para cerrar las festividades en honor al santo patrón. Ese día, para cerrar la festividad, se comía guisado de res que los anfitriones preparaban y ofrecían a los invitados, al tiempo que pasaban el resto del día bailando sones tradicionales. En Juchitán, señala Covarrubias: “no existe el sistema de los barrios, de modo que sólo se celebra una gran fiesta comunal, del 18 hasta el 25 de mayo, en honor del santo patrón, San Vicente Ferrer (Covarrubias 1980:444)

Las *Velas* o fiestas del Istmo se organizaban a través de la mayordomía, organización que se fue convirtiendo en una asociación de vecinos. Por el carácter suntuoso de estas fiestas, el mayordomo en turno, se apoyaba en la *Guelaguetza* o ayuda mutua o mano vuelta, para darle sustento a las fiestas. ¿Pero de dónde viene el nombre de *Velas* con el cual denominan a las fiestas en el Istmo? ¿Por las velas de colores que portaban los asistentes nocturnos en algunas fiestas en la antigua Andalucía? ¿O por las velas de los bergantines que los andaluces acostumbraban poner en las muy calurosas calles de Sevilla durante las fiestas de mayo? Parece que así sucedió. Los zapotecos que ya realizaban sus fiestas bajo una enramada dispuesta a lo largo de la calle en donde vivía el mayordomo, tomaron el nombre de *velas* para designar a sus fiestas cuando vieron que los marineros de Cortés colgaban las velas de los bergantines en el astillero que construyeron en el Istmo, para guarecerse del sol radiante de mayo.

Las *Velas* de Juchitán son las celebraciones más importantes de la región y por tanto es en estos bailes en donde se une y se reproduce el entramado social. Al igual que en Tehuantepec, también se organizaban a través de las mayordomías, pero tiene un mayor sentido secular y la prueba es que en casi todas las noches del mes de mayo se realiza una *Vela*. La más importante era la de San Isidro y estaba organizada por y para reunir a las familias más adineradas de la ciudad. Le seguía la de San Vicente Ferrer, patrón de Juchitán, y en ella participaban todos los barrios y quizá era la que más les recordaba a sus participantes que los zapotecos constituían una comunidad. De ahí seguían en importancia algunas fiestas identificadas con características o actividades de algún barrio en particular como la de los cocodrilos o la de los pescadores. Más tarde al inicio del siglo XX, se empezaron a organizar muchas otras *Velas* para festejar o conmemorar a personajes importantes o populares de la comunidad.

La música y el baile de las velas

Cuando en el siglo XIX, la música del Istmo recibió nuevas influencias, sobretodo europeas, ya tenía en su haber la presencia de armonías extranjeras, como en el resto de América. Por diferentes circunstancias, parece que la música andaluza tuvo especial influencia en el Istmo. El cronista Francisco de Burgoa, dejó testimonio de un religioso andaluz llamado Melchor de San Reimundo, que llegó al Istmo proveniente del convento de Almagro. Él evangelizaba en versos hechos en lengua zapoteca y le pondría música andaluza, pues además era tañedor de guitarra barroca (de Burgoa 1934: 231-232). Ya entrado el siglo XIX, la música popular y más escuchada en las fiestas eran los *sones*. La mayor parte de los investigadores y músicos coinciden en señalar que la palabra *son* proveniente del latín *sonus*: ruido concertado que es percibido con el oído, hecho con arte o música. Pero en México es el modo genérico con el que se denominan las variantes regionales de la música y el canto o copla, las cuales se ejecutan con diversos instrumentos y generalmente el baile es zapateado (Villanueva 1998: 17)

En cuanto al baile, el *vals* era un género muy apreciado en México entre las elites urbanas europeizadas y quienes asistían asiduamente a los bailes de salón. Fue una moda que llegó durante las fuertes convulsiones sociales del México decimonónico y por el país se oían la *polka checoslovaca*, la *mazurca* y la *redova polacas*, el *vals vienés*, el *chotis* y la *galopa*, todos de origen europeo pero modificados, adoptados y adaptados por los mexicanos. Igualmente el Istmo de Tehuantepec se encontraba estremecido por las pugnas cotidianas entre liberales y conservadores, pero dado que había una importante presencia de europeos — ingleses, franceses, italianos, españoles— estos influyeron para que también se tuviera una gran predilección por estos bailes de salón.

Los primeros valeses se oyeron en México alrededor de 1815, convirtiéndose a mitad del siglo en uno de los géneros europeos preferidos tanto por compositores mexicanos, como por el público en general. El vals “mexicanizado” según palabras de Yolanda Moreno, presenta “tiempos pausados, con un carácter lánguido e íntimo, un apagado brillo instrumental y cierto clima de añoranza”, y se consolida al mismo tiempo que el auge porfiriano, aunque es posible encontrar valeses notables antes y después del Porfiriato, como por ejemplo el “Dios Nunca Muere” de Macedonio Alcalá, escrito en Oaxaca en 1869, en plena intervención francesa (Moreno Rivas 1989: 21)

Durante los gobiernos de Santa Anna, Comonfort y Juárez, así como durante la Intervención Francesa se dio una coexistencia entre la música popular y la producida por los compositores académicos. Esto permitió que se realizaran composiciones híbridas entre valeses y jarabes, por mencionar un ejemplo, que en el Istmo influyeron en la estructura de los sones, en sus dos partes fundamentales: el zapateado y el paseo, los cuales llegaron a cambiar de ritmo. Es en los años de la Intervención Francesa cuando las *valonas*, las *décimas* y las *glosas* fueron los géneros de mayor uso. Una *copla* de esa época dedicada a Maximiliano, cuando se encontraba preso por los liberales, fue tomada de la tradición española antigua:

Aprended, flores de mí / lo que va de ayer a hoy:
que ayer maravilla fui / y hoy sombra de mi no soy.

La misma, con una pequeña variación, se retomó en el Istmo y se sigue usando en el texto de la famosa canción de “La Llorona” y dice así:

¡Ay! de mi llorona, llorona / llorona de ayer y hoy
ayer maravilla fui ¡ay! Llorona, / y ahora ni sombra soy.

Por otra parte, la canción de autor se popularizó entre 1862 y 1900, la cual tenía la característica de ser una canción emotiva, de añoranza y de queja amorosa generalmente. Los compositores producían canciones para un público que además de escuchar, también era capaz de cantar y ejecutar algún instrumento. De aquí derivarían muchas de las canciones que aún hoy día se siguen tocando y también el gusto por los *boleros*.

La *habanera* fue otro género muy popular que aportó elementos al Son Istmeño en la primera mitad del siglo XIX. Tuvo su origen en la *contradanza cubana* de principios de ese siglo. Alcanzó su apogeo con las creaciones del cubano Manuel Saumell (1817-1870), dando la vuelta al mundo y conociéndose en toda Europa como *contradanza cubana* o *danza habanera*. Su ritmo característico de 6/8 apareció en multitud de obras mexicanas de la época, simplemente tituladas “Danzas”.¹⁶

Con toda esta avalancha de música europea, muchos sones tehuanos adoptaron un nuevo aspecto. Sin embargo y paralelamente, el pueblo zapoteca mantuvo parte de su música y sus

instrumentos, haciendo solamente algunas adaptaciones, misma que mantuvo un uso ritual, y se percibe que fue aquí en donde los cambios o nuevos elementos encontraron mayor resistencia. Esta armonía es la que tocaban los grupos de muni (sacerdotes) y los sones más tradicionales eran tocados en la Saa Guidxi o fiesta titular más importante.

El *Son Istmeño* más conocido y que trascendió sus fronteras es *La Sandunga*. Su estreno fue anunciado con gran lujo de detalles el día 3 de diciembre de 1850. Periódicos como *El Monitor Republicano* y *El Siglo XIX*, notificaron su estreno en el Teatro Nacional y en el programa lo anunciaban como “un jaleo andaluz de composición reciente” y como una función a beneficio de la actriz y cantante María Gañate.¹⁷

Este género que estaba entonces de moda, al pasar por Oaxaca se convirtió en una danza habanera. El coronel Máximo Ramón Ortiz, militar que llegó a Juchitán para contener la rebelión de José Gregorio Meléndez, la escuchó y le adaptó unos versos que luego cantaba acompañado con su guitarra. Más tarde, cuando llegó a Tehuantepec la popularizó como fandangos y bailes.

Siendo Ortiz gobernador y comandante militar de Tehuantepec, solía cantar “La Sandunga” en sus correrías militares con un acompañamiento musical surgido de su “intuición” según contaban los viejos de la región. Pero el arreglo orquestal que conocemos hoy en día fue obra de Andrés Gutiérrez, director del Coro de la Catedral de Tehuantepec, conocido como André Saha, de quien el cronista Melesio Ortega Martínez decía que lo compuso luego de escuchar a los sacerdotes del convento dominico comentar: “qué bonito bailan las tehuanas, parecen muchachas sandungueras”. Y *Sandunga*, de acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española es una voz probablemente de origen gitano que significa gracia, donaire, salero. Con el paso del tiempo, dice la profesora Margarita Toledo, *sandunga* y *tehuana* se han convertido casi en sinónimos porque cuando la tehuana baila muestra altivez y gallardía, propias de la estirpe zapoteca.

Este son de “La Sandunga” se compone de una parte lenta y otra más rápida, llamada zapateado, aunque se trata de un zapateado silencioso que es cuando el hombre hace un poco más de movimiento y la mujer sólo se deja admirar por su pareja que le rinde pleitesía porque baila en torno a ella que se deja querer y admirar.

José Vasconcelos describió así el ritual de “La Sandunga” en 1933:

“Irrumpe un toque de corneta y en derredor la orquesta inicia, mantiene un contraste de ritmos violentos y desfallecimientos lánguidos. Mujeres ataviadas con enaguas y huipil bordados, comienzan el baile erguidas y voluptuosas, fusión inconsciente de altivez y de sensualidad. Los ritmos violentos les despiertan ardores de sol en canícula. Y los pasos lentos fingen dulzuras peligrosas de vena subterránea, de senote maya que corre a muchos metros de profundidad, frío bajo las arenas calcinadas de la superficie.” (Ruiz 2006).

“La Sandunga” es el más antiguo de todos los sones del Istmo, incluyendo el otro antiguo y famoso son de “La llorona”. Musicalmente, es cierto que son parecidos, no nada más en su tiempo valseado -aunque con características rítmicas propias ya que no es un vals, es un son-: también sucede esto porque el giro llamado en música “frigio” compone la armonía de todos estos sones. Existen varias composiciones dignas de mención, tanto por su espléndida literatura como por su música cadenciosa y exquisita: “La Petrona”, “La tortuga”, “Mediu xhiga” (es un son de boda que se baila durante largo rato y con unas jicaras que se van llenando de dinero: al concluir la música, lo que se haya juntado es para los novios). En fin, estos sones tan característicos de la región zapoteca del Istmo y que trascendieron sus fronteras son una de las

tantas muestras y cristalizaciones de la adopción de elementos culturales llegados de ultramar pero integrados y reinterpretados por la cultura zapoteca.

Reflexiones finales

La indianización de instituciones españolas en el ámbito de lo político generó una cultura de resistencia e invisibilidad; al exterior modernizaron su nomenclatura de mandos para articularse con el sistema nacional. Pero al interior, se creó un sistema complejo como una red que sostenía y fortalecía al mismo tiempo lo político, lo social y lo religioso, construyendo con ello un autogobierno que, a la vez que vigorizaba el poder entre las tres líneas de mando: lo político, lo social y lo festivo-religioso. Tendieron lazos de unión horizontales y verticales con todos los grupos sociales. Este fue otro caso más de colonización de instituciones españolas. Aquí radicó la fuerza de las comunidades indígenas y este es el secreto por medio del cual pudieron sobrevivir, conservando una relativa autonomía al margen de lo dispuesto por las leyes liberales.

Es necesario subrayar que los procesos no fueron lineales y en una sola dirección, pero al finalizar el siglo XIX la intolerancia y ceguera de los gobernantes enraizados en el poder, tuvieron que padecer las paradojas que resultaron del proyecto liberal: la reindianización o etnización de la población campesina. Amén de no haber logrado construir una nación en donde todos los habitantes del territorio mexicano se reconocieran como parte integrante de la República.

La fuerte afluencia de extranjeros en la región zapoteca durante la construcción del ferrocarril generó una *cultura de contacto* que reelaboró la identidad del grupo étnico sin perder lo propio; dado por un lado, sobre la base de una sociedad fundada por un grupo de gente aguerrida que siempre luchó por su autonomía. La riqueza de recursos naturales y el dominio comercial que tenían los zapotecas, les fortaleció su etnicidad como para ser una sociedad abierta que asimiló a los hombres extranjeros en su sociedad, al tiempo que su seguridad económica y orgullo de ser zapotecas (pertenecer a un grupo con una fuerte etnicidad) los hizo receptivos como para adoptar elementos de la cultura extranjera. No imitaron la cultura de allende, no se europeizaron y el control sobre los recursos naturales les allanó el camino para no tener que someterse al grupo de inmigrantes extranjero. En general, reelaboraron los elementos de otras culturas, así como los elementos de las instituciones españolas del periodo colonial para integrarlos a la propia, con ello enriquecieron de manera exponencial la cultura zapoteca y recrearon el conjunto de instituciones, ahora “nacionales” para fortalecerse hacia adentro, generando un espacio de mayor autonomía frente a los poderes estatales.

Al, pero al mismo tiempo mantenerse articulados y en diálogo con el sistema político nacional. Al final del proceso, en las regiones periféricas y rurales del país no hubo hispanización de los indios sino *indianización* de las instituciones españolas, logrando los pueblos con ello fundamentalmente tres aspectos: reforzar la identidad étnica (su percepción del “otro”), vigorizar los lazos de solidaridad comunitaria y sobrevivir a las disposiciones de exclusión y supresión que emitieron los gobiernos liberales.

BIBLIOGRAFÍA

- | | |
|------|--|
| BGVV | Biblioteca Genaro V. Vázquez |
| AGEO | Archivo General del Estado de Oaxaca |
| ACG | Archivo propiedad del Lic. Castañeda Guzmán (proporcionado por Manuel Esparza) |

Periódico *El Regenerador*
 Periódico *El Siglo XIX*

Bassols Batalla, Ángel 1978: *Recursos Naturales de México. Teoría, conocimiento y uso*, México, Nuestro Tiempo.

Bonet Correa, Antonio 1983: "La fiesta barroca como práctica del poder", en *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM; págs. 43-84.

Burgoa, Francisco de 1934: *Geográfica Descripción*, México, Talleres Gráficos de la Nación; págs. 231-232.

Cardoso de Oliveira, Roberto 1992: *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS.

Carmagnani, Marcelo 1988: *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE.

Chance John K. y William B. Taylor, 1987: "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Suplemento, Nueva época, 14 (México, INAH), págs. 1-23.

Covarrubias, Miguel 1980: *El sur de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Debroise, Olivier 1992: "La tehuana desnuda y la tehuana vestida. La fotografía y la construcción de un estereotipo", en *Del Istmo y sus Mujeres. Tehuanas en el arte mexicano*, México, Museo Nacional de Arte.

Dwight Anderson, Alexander 1884: *Mexico from the material stand point. A review of its mineral, agricultural, forest, and marine wealth, its manufacture, commerce, railways, Isthmian routes and finances. With a description of its highlands and attractions*, Washington, D.C., S. Brentano & Co.

Escalante Gonzalbo, Fernando 1995: *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México.

Escobar Ohmstede, Antonio 1997: "Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra huasteca, 1812-1840", en Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo Veintiuno Editores; págs.294-316

Escobar Ohmstede, Antonio y Romana Falcón (coords.) 2002: *Los ejes de la disputa: movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*, Madrid-Holanda, Frankfurt, Iberoamericana-Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos-Vervuert..

Falcón, Romana 2002: *México Descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*, México, Plaza y Janés.

Greenberg, James B. 1981: *Santiago's Sword*, Berkeley, University of California Press.

Guardino, Peter 2005: *The Time of Liberty: Popular Culture in Oaxaca, 1750-1850*, Durham and London, Stanford University Press

Hermesdorf, Matías Gustavo 1862: "On the Isthmus of Tehuantepec", en *The Journal of the Royal Geographical Society*, London, Edit. John Murray, vol. 32, pp.536-554.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) 1985: *Estadísticas Históricas de México*, t. I, México, INAH.

Mallon, Florencia E. 2003: *Campesino y nación : la construcción de México y Perú poscoloniales*, Lilyán de la Vega (trad.), México, CIESAS- El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán.

Manzo, Carlos 1992: "Comercio y rebelión en el Obispado de Oaxaca. Tehuantepec y Nexapa, 1660-1661", en Héctor Díaz Polanco, *El fuego de la inobediencia. Rebeliones campesinas en el Marquesado del Valle de Oaxaca*, México, CIESAS.

Millán, Saúl 1993: *Fiestas de los pueblos indígenas. La ceremonia perpetua*, México, INI-SEDESOL.

Moreno Rivas, Yolanda 1989: *Historia de la música popular mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana.

OAXACA , *gobierno del estado 1880: Cuarta memoria presentada por el Poder Ejecutivo del Estado Libre y Soberano de Oaxaca al Legislativo del mismo, en cumplimiento del art. 61, fracción X de la Constitución particular sobre todos los ramos de la administración pública*, Oaxaca, Imprenta del estado.

OAXACA, *gobierno del estado 1909: Colección de leyes, decretos y circulares del estado de Oaxaca*, t. I, Oaxaca, Imprenta del Estado.

Pastor, Rodolfo 1987: *Campesinos y reformas: la Mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México.

Pérez Montfort, Ricardo 2003: *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS-CIDHEM.

Reina, Leticia 1988: "De las Reformas Borbónicas a las Leyes de Reforma", en *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana. El estado de Oaxaca*, México, Juan Pablos Editor-Gobierno del Estado de Oaxaca-UABJO-CEHAM; págs. 255-267.

Reina, Leticia 1993: "Los pueblos indios del istmo de Tehuantepec. Readecuación económica y mercado regional" en Antonio Escobar (coords.) *Indio, Nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, CEMCA-CIESAS; págs. 137-152.

Reina, Leticia 1998: "La autonomía frente al Estado nacional", en Romana Falcón y Raymond Buve (comps.), *Don Porfirio Presidente..., nunca omnipotente. Hallazgos, reflexiones y debates. 1876-1911*, México, Universidad Iberoamericana; págs. 335-360

Reina, Leticia 2000: "Raíces y fuerza de la autonomía indígena", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad y los estados – nación hacia el siglo XXI*, México, CIESAS–INI– Miguel Ángel Porrúa; págs. 245- 277.

Ruiz, Elisa 2006: "La sandunga, himno regional del Istmo de Tehuantepec, cumple 150 años", *Sala de Prensa CONACULTA* (<http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/2003/21may/sandunga2.htm>) última actualización: 21 de mayo, 2003, consultada 25 julio.

Rus Jan y Robert Wasserstrom 1980: "Civil religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective", *American Ethnologist*, 7 (3) (EUA); págs. 466-478.

Ruz, Mario Humberto 1992: *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas*, México, CONACULTA.

Salomon, Frank 1980: *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Salomon, Frank 1978: "Pochteca and Mindalá: A comparison of long-distance traders in Ecuador and Mesoamérica", *Journal of the Steward Anthropological Society*, 9 (1-2) (Chicago, University of Illinois), págs. 231-246.

Sánchez Silva, Carlos 1998: *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca postcolonial. 1786-1860*, México, IOC-UABJO.

Seminario de Historia Moderna s/f, *Estadísticas Económicas del Porfiriato*, vol. II, México, El Colegio de México.

Stern, Steve 2000: "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX" en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados–nación del siglo XXI*, México, CIESAS–INI–Miguel Ángel Porrúa; págs.73-91.

Tmayo, Jorge L. 1981: *Geografía de Oaxaca*, México, Editorial El Nacional

Tutino, John 2002: "Globalizaciones, autonomías y revoluciones: poder y participación popular en la historia de México", en Leticia Reina y Elisa Servín (coords.), *Crisis, reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*, México, Taurus, INAH; págs. 25-85.

Villanueva, René 1998: *Música popular de Michoacán*, México, IPN.

De Vos, Jean 2000: "De la costumbre colonial a los credos modernos: el proceso de mutación religiosa entre los mayas de Chiapas y Guatemala", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados – nación del siglo XXI*, México, CIESAS–INI–Miguel Ángel Porrúa; págs. 199-214.

Wright Carr, David Charles 1989: "La vida cotidiana en Querétaro durante la época Barroca" en David Charles Wright Carr, *Querétaro ciudad barroca*, Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro; págs. 13-44.

NOTAS

¹ Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia (DEH-INAH). Correo electrónico: reina.deh@inah.gob.mx ; leticia reina@prodigy.net.mx

² La idea de la *cultura de la invisibilidad* la utiliza Olivier Debrouse, crítico y curador de arte, y quien retoma el concepto de la lucha que dieron muchos artistas en la década de los setentas del siglo pasado, por crear la *invisibilidad* de la "escultura privada" en contraposición a la escultura existente, considerada como espacio público, es decir, "escultura pública". (Debrouse 1992: 62).

³ Entendemos la etnicidad como "un principio general que ilumina el comportamiento de las personas en situaciones sociales específicas o como un fenómeno cultural" en donde lo importante es el problema del cambio cultural y el de la aculturación, así como el contexto o la estructura social. (Cardoso de Oliveira 1992: 85-86).

⁴ Para el análisis del sistema jurídico que afectó a las comunidades indígenas durante el siglo XIX, ver Reina (1998). Para la formación del sistema de gobierno indígena en el siglo XIX para Oaxaca véase Reina (2000).

⁵ En el estado de Oaxaca hay tres tipos de zapotecas, diferenciados lingüística y culturalmente: los de los Valles Centrales, los de la Sierra Sur y los del Istmo.

⁶ La Sierra Atravesada no es muy elevada, ya que su altura media es de 650 metros y en el puerto de Chivela es de 244 metros (Bassols Batalla 1978: 73-75). El Istmo Veracruzano se empezó a poblar hasta fines del siglo pasado, debido a la construcción del Ferrocarril y al mejor conocimiento y manejo de las vacunas.

⁷ Para 1820, la población de la República Mexicana era de 6' 204 000 habitantes, la del estado de Oaxaca era de 417, 361 y la del departamento de Tehuantepec era de 52 210. Con estos datos, los de 1880 y los de 1910 se pudieron calcular las tasas decrecimiento y la densidad demográfica. Hasta 1857 Yautepec perteneció al departamento de Tehuantepec, por tanto, de esta fecha hasta 1910 se agregó la información de los distritos de Tehuantepec, Juchitán y Yautepec para tener una serie equiparable a lo largo de todo el siglo XIX.

⁸ AGEO, Fondo Censos y Padrones, Serie Padrón General, Sección Juchitán, leg 15, exp 28, 1844; Sección Juchitán, leg.37, exp. 4, 1890.

⁹ AGEO, Padrones generales de 1890.

¹⁰ Para mayor información sobre lo que producía cada región y las ciudades de Juchitán y Tehuantepec, así como los intercambios intraregionales y extraregionales se puede consultar Reina (1993).

¹¹ Ver *Memoria del gobierno del estado de Oaxaca*, años 1831, 1848 y 1851.

¹² Ver AGEO, Ramo de Conflictos y Adjudicaciones, cajas de diferentes distritos y diversos años de la segunda mitad del siglo XIX.

¹³ Pedro Carrasco en una conferencia en la ciudad de Oaxaca el día 24 de enero de 1991, dijo que los dioses nunca se habían ido de los pueblos. Una posición contraria la encontramos en Carmagnani (1988)

¹⁴ BGVV, Colección Manuel Martínez Gracida, chontales: vol. 24, zapotecas: vol. 32 y huaves: vol. 64.

¹⁵ El regocijo popular, la alegría y risa en común, la locura colectiva fue como una válvula de escape que de vez en vez y a su debido tiempo se abría para así mantener el equilibrio y la conexión entre las clases, a fin de que el edificio "bien construido" del antiguo régimen no sufriese resquebrajaduras amenazadoras de su estabilidad. (Wright Carr 1989; Bonet Correa 1983: 45)

¹⁶ *El Regenerador*, tomo I, no. 10, Oaxaca, viernes 9 de febrero de 1872, p. 2.

¹⁷ *El Siglo XIX*, año décimo, no. 701, Ciudad de México, lunes 2 de diciembre de 1850, p. 1328.