



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**ECONOMÍA CAMPESINA Y FIESTAS EN LA REGIÓN
CHINANTECA DE OAXACA**

Economía campesina y fiestas en la región Chinanteca

de Oaxaca.

Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas

Flor María Romero Julián.

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dra. Ana Paula de Teresa Ochoa

Asesores: Dr. Ricardo Pérez Monfort

Dra. María Ana Portal Ariosa

Dra. María Ana Portal Ariosa

Dra. María Ana Portal Ariosa

México D.F.

Julio del 2000

México, D.F.

julio del 2000

ÍNDICE

CONTRIBUCIONES DE LA LINGÜÍSTICA A LA INVESTIGACIÓN DEL LENGUAJE EN EL PERÚ	1
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	15
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	25
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	35
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	45
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	55
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	65
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	75
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	85
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	95
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	105
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	115
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	125
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	135
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	145
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	155
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	165
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	175
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	185
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	195
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	205
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	215
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	225
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	235
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	245
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	255
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	265
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	275
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	285
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	295
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	305
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	315
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	325
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	335
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	345
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	355
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	365
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	375
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	385
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	395
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	405
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	415
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	425
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	435
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	445
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	455
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	465
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	475
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	485
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	495
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	505
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	515
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	525
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	535
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	545
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	555
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	565
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	575
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	585
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	595
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	605
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	615
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	625
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	635
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	645
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	655
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	665
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	675
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	685
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	695
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	705
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	715
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	725
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	735
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	745
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	755
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	765
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	775
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	785
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	795
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	805
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	815
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	825
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	835
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	845
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	855
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	865
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	875
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	885
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	895
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	905
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	915
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	925
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	935
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	945
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	955
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	965
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	975
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	985
EL LENGUAJE EN EL PERÚ	995

A Lalito, por su fortaleza...

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
PREFACIO.....	5
INTRODUCCION.....	6
1. LAS FIESTAS RELIGIOSAS VISTAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA.....	11
1.1 MODELOS CLÁSICOS PARA EL ESTUDIO DE LAS FIESTAS EN COMUNIDADES CAMPESINAS INDÍGENAS	13
1.1.1 Homogeneidad y heterogeneidad social en comunidades campesinas.....	15
1.1.2 El vínculo con la sociedad nacional.....	24
1.2 MODELOS CULTURALES PARA EL ANÁLISIS DE LAS FIESTAS.....	28
1.2.1 Raíz mesoamericana	29
1.2.2 Estructuralismo francés.....	31
2. UN MODELO DE ANÁLISIS DE LAS FIESTAS CHINANTECAS.....	34
2.1 LAS FIESTAS Y LA INTEGRACIÓN COMUNITARIA.....	36
2.2 LA FIESTA Y EL ÁMBITO EXTRACOMUNITARIO.....	46
BIBLIOGRAFÍA.....	54

AGRADECIMIENTOS

Después de tantos años de estudio, trabajos, desvelos, asombros, angustias y satisfacciones, estoy en deuda con la Antropología, ya que me ha brindado conocimiento y me ha ayudado a entender el mundo, pero no sólo eso, también le debo muchas lecciones de vida. El trato con tanta gente, las interminables caminatas, maravillas, sustos y alegrías que he vivido como antropóloga, son experiencias que han marcado mi vida.

Especialmente, debo a la antropología el haber conocido a José Manuel, mi gurú, compañero y amigo, a quien agradezco todo el apoyo y paciencia que siempre me ha brindado, su amor y motivación me ha traído hasta aquí.

A Daría y Vero, por su confianza, cariño, aliento y todo lo que han tenido para mí; a Saulito gracias por estar aquí y hacernos la vida más llevadera. A mis hermanos, porque si.

Tengo deuda con muchas personas más que han intervenido directa e indirectamente en la elaboración de este trabajo. Principalmente agradezco a la Dra. Ana Paula de Teresa todo el apoyo, tiempo y amistad que me ha dedicado a lo largo ya de varios años, su guía ha sido parte fundamental en mi desempeño como antropóloga y en particular en el desarrollo de este trabajo.

A Ricardo Pérez Monfort, María Ana Portal, Angela Giglia, y Juan Castaingts, agradezco la lectura de este trabajo y sus ricos comentarios que me ayudaron a aclarar mis ideas. Estoy en deuda también con todos los profesores del Posgrado en Ciencias Antropológicas que han ampliado y enriquecido mis conocimientos sobre la materia.

A la querida Soçorro Flores no terminaría de agradecerle todo el apoyo que me ha dado, gracias por su amistad, paciencia y organización. A Joaquín por ser amigo. A mis compañeros de generación por compartir esta aventura.

Finalmente agradezco a CONACYT el apoyo recibido para llevar a buen término este trabajo.

PREFACIO

Antes de iniciar la lectura de este texto, me parece necesario hacer algunas breves aclaraciones para la mejor comprensión del mismo.

Esta tesis, más que ser una investigación que llegó a su término, es en cierta forma el preámbulo, la puerta de entrada a una etapa de trabajo más intensa. Se puede leer como la primera parte de una investigación más amplia, donde se establece en términos generales la construcción de un problema de estudio y se desarrolla el marco teórico con que se abordará la cuestión, la etnografía que se entrelaza a lo largo del trabajo es sólo la necesaria para la comprensión del contexto, es decir, se sientan las bases para una segunda parte de la investigación que se desarrollará posteriormente. En este sentido no pretende ser una obra concluyente, más bien introductoria.

Hace seis años que las circunstancias me condujeron a este sitio, por lo que desde 1994 durante mis estudios de licenciatura y hasta ahora, ha sido una fuente inagotable de información y conocimiento, sobre todo en cuestiones económicas, ambientales y demográficas. Con este trabajo se inicia una nueva etapa de investigación, intentando tocar a fondo temas del ámbito cultural que hasta ahora sólo habíamos abordado de manera superficial. La exploración gira pues, en torno a las fiestas patronales en la región indígena de la Chinantla, en Oaxaca.

A pesar del trabajo constante en la región durante varios años, esta investigación propiamente se inició el año pasado (1999), durante mi segundo año de maestría, la recolección de los datos para este tema en particular se hizo en el transcurso del mismo año, así como la revisión teórica, por lo cual, es necesario ampliar posteriormente la investigación ya que algunos datos aún son preliminares.

Las aclaraciones anteriores se hacen con el propósito de ubicar esta obra en su justa dimensión y así facilitar la comprensión de la misma.

INTRODUCCION

Nos dice María de los Angeles Romero (1996) que siempre que se visita una comunidad en Oaxaca una fiesta acaba de concluir y otra está por venir, lo cual es cierto, pues la vida en México, y sobre todo en las zonas indígenas, transcurre en torno a un calendario festivo que tiene un extenso y variado espectro de fiestas, religiosas, cívicas, etc. Son fiestas que interrumpen el trabajo del campo, que traen rezos, baile, juego y trago, por lo menos una vez al año.

El calendario festivo organiza muchas de las actividades comunitarias, refleja entre otras cosas parte de la riqueza cultural de los pueblos y abarca e impacta diversos ámbitos como el político y el económico, pues aunque tales celebraciones religiosas pueden pensarse como parte de un espacio meramente sagrado y simbólico, están también estrechamente ligadas a la organización comunitaria y a la economía regional.

En los estudios de las fiestas es posible reconocer diferentes posiciones teóricas, así como variados énfasis temáticos que reflejan tanto la riqueza como la complejidad de las expresiones festivas. Y es que debido a la diversidad de sus formas y contenidos son tantas las dimensiones de análisis que ofrecen las fiestas mexicanas, que cualquiera que sea el camino que se emplee para acercarse a ellas siempre quedaran al margen otros tantos análisis posibles e igualmente válidos (Pérez, 1998:13).

En esta investigación se pretende desarrollar un estudio de las fiestas católicas patronales en la región indígena chinanteca de Oaxaca y del papel que estas fiestas desempeñan en la reproducción de los aspectos simbólicos y materiales de la economía campesina.¹ Es decir, es una investigación en torno a la economía chinanteca y las fiestas.

¹ En su acepción más amplia, la economía campesina engloba a aquel sector de la actividad agropecuaria nacional donde el proceso productivo es desarrollado por unidades de tipo familiar con el objeto de asegurar ciclo a ciclo, la reproducción de los productores y de la propia unidad de producción. Para lograr este objetivo es necesario generar en primer término, los medios de sostenimiento (biológico y cultural) de todos los miembros de la familia – activos o no – y en segundo lugar, un fondo por encima de dichas necesidades, destinado a satisfacer la reproducción de los medios de producción empleados en el ciclo productivo y afrontar las diversas eventualidades que afectan la existencia del grupo familiar (enfermedades, gastos ceremoniales, etcétera). CEPAL, 1982.

La región de la Chinantla se ubica en la Sierra Juárez Oaxaca, y es reconocida desde tiempos prehispánicos como una zona rica en recursos naturales. Es una región representativa del trópico húmedo. Se conforma por 14 municipios y 256 localidades, limita al norte con la región mazateca, al este con la ciudad de Tuxtepec y el estado de Veracruz, al sur - sur este con la región zapoteca del Istmo y con la cuicateca en lo alto de la Sierra de Juárez. Por su importancia numérica, los chinantecos ocupan el cuarto lugar dentro de los grupos indígenas de Oaxaca, representan 8.9 % de los hablantes de lengua indígena de la entidad y 3.5 % de la población total de la misma. (Hernández,1998)

La Chinantla es una zona que posee una gran riqueza natural que salta a la vista desde el primer momento, parte de ésta es la abundancia y diversidad de frutas y animales salvajes, grandes selvas y bosques, transparentes ríos y fértiles tierras de vega en las que se pueden recoger varias cosechas al año. La riqueza del medio también se manifiesta en la gran variedad de sistemas productivos que han desarrollado los chinantecos, dichos sistemas, en general altamente diversificados, constituyen la primordial adaptación de su cultura a la naturaleza que los rodea y son la clave de su supervivencia.

Por otro lado, la mayoría de los pueblos de la Chinantla son lugares de difícil acceso debido principalmente a las condiciones geográficas que prevalecen en la región, por las selvas y bosques donde las localidades están encajadas y por los interminables torrentes de agua que las atraviesan, mismos que en época de lluvias incomunican a muchos poblados, pero su aislamiento también se debe al deficiente sistema de caminos y transportes, es decir no existe una infraestructura adecuada que ayude a los chinantecos a salvar los obstáculos que la naturaleza les impone.

Dentro de esta región indígena, las fiestas son una de las principales manifestaciones culturales donde intervienen el conjunto de la sociedad y sus diversas instituciones. Si bien las fiestas patronales en la Chinantla no se desarrollan con la suntuosidad con que se realizan en otras regiones indígenas, si son un tema de considerable interés, pues en el 95% de un total de las 258 localidades que componen la región, se realizan fiestas de carácter religioso a lo largo del año.

Sin embargo, a diferencia de otras regiones indígenas del país, las fiestas patronales chinantecas no se organizan por mayordomías integradas a una jerarquía cívico religiosa

de cargos, ni implican un gran despliegue de actividades rituales. La organización de las fiestas en la mayoría de los pueblos chinantecos no corre a cargo de mayordomos sino que se encuentra en manos de un comité electo mediante la asamblea general del pueblo; o en las localidades donde hay grupos no católicos², la organización de la fiesta se decide en reunión de feligreses de la iglesia católica.

Las fiestas patronales son celebraciones donde se rinde culto al santo que es el encargado de proteger al pueblo y al mismo tiempo de vigilar sus acciones. Éste puede ser un santo o una virgen designado para cada pueblo por la Iglesia católica. En algunas situaciones especiales los santos son adoptados por la población local en agradecimiento por milagros recibidos, cuando suceden apariciones del santo en el lugar, o la imagen es obsequiada al pueblo, etc. Cabe decir que en algunos pueblos estas fiestas se realizan hasta dos veces al año de acuerdo con el santoral católico. Durante la fiesta en los pueblos chinantecos los eventos centrales son la misa, la matanza de reses, el torneo de baloncesto y el mercado.

Estos acontecimientos festivos marcan, casi siempre, un paréntesis en la rutina de la vida cotidiana de las comunidades chinantecas. En la fiesta la comunidad se encuentra y se reencuentra a sí misma, es el marco en que regresan los migrantes, se visitan los parientes de localidades vecinas, se preparan alimentos especiales, se llevan a cabo eventos deportivos y bailes populares a los que acuden los jóvenes en busca de diversión y posiblemente de pareja. De esta forma la fiesta en torno al santo patrón constituye un mosaico complejo de relaciones sociales, culturales y económicas, que se transforma de acuerdo al cambiante mundo que lo rodea.

Por otro lado, desde un punto de vista socioeconómico es notable la importancia que desempeñan los mercados festivos tanto en las redes de abasto de la región como en la comercialización de la producción local. En este contexto, los mercados temporales y festivos y el comercio ambulante, provenientes de Puebla, Tuxtepec y Oaxaca o de municipios vecinos, también juegan un importante papel en el abasto de la región. El comercio ambulante hace su aparición durante las fiestas y en la temporada de secas, de febrero a julio cuando los caminos chinantecos son más transitables.

² El avance del protestantismo en la región es notable, el 15% de los chinantecos profesan alguna religión no

Los vendedores ambulantes son un elemento central en las grandes fiestas de la región. Durante las festividades importantes, principalmente en las celebradas en las cabeceras se establecen verdaderas plazas en la que se vende comida (tacos y antojitos que en algunos pueblos chinantecos todavía son novedad) fruta, ropa, trastes, pan, etc. Estos mercados aparentemente caóticos tienen su lógica. Los comerciantes ambulantes cuentan con un calendario completo de las fiestas de la región y saben cuando y donde acudir. Los días festivos son aprovechados por los chinantecos para "ir de compras". Cientos de personas de las localidades vecinas acuden a la comunidad donde se este llevando a cabo la fiesta y regresan a su pueblo con alguna nueva adquisición o por lo menos, una buena bolsa de pan.

Sin embargo estos eventos festivos actuales y de antaño no han sido suficientemente documentados en la región indígena chinanteca, los estudios más profundos referentes a las manifestaciones culturales chinantecas datan de hace 30 años.³ Las investigaciones más recientes sobre los chinantecos se han enfocado primordialmente a los aspectos productivos y medioambientales,⁴ por eso, para tener el mosaico completo de la región es necesario incluir el análisis de los elementos culturales,⁵ los cuales se relacionan simultáneamente con la esfera económica.

En términos teóricos la importancia de las fiestas patronales como tema de investigación radica en la multiplicidad de trabajos antropológicos realizados acerca de ellas. Pero en estos, se privilegia generalmente el análisis de los sistemas de cargos civico-religiosos, aunque "la historia de tales investigaciones ha respondido a una trayectoria

católica.

³ Algunos ejemplos: Mariano Espinosa en 1911 realiza un estudio monográfico sobre los chinantecos y otras etnias vecinas que se publica reeditado en 1961; En una investigación que se prolongo desde 1972 hasta 1990, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, retratan la vida cultural de los chinantecos afectados por la construcción de la presa Miguel de la Madrid en la Cuenca del Papaloapán; Weitlaner, dedica su trabajo de investigador desde los años 40 hasta los años 70, al estudio de los chinantecos.

⁴ Los estudios más recientes respecto a la Chinantla se enmarcan dentro del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, México, UAM-Iztapalapa, que se desarrolla desde 1993 hasta 1998 y del cual se desprenden una serie de líneas de investigación enfocadas principalmente a las dinámicas socioeconómicas y medioambientales de la región. Esta investigación se inscribe dentro de este proyecto.

⁵ Para distinguir los elementos propiamente culturales tomamos la definición de cultura propuesta por Roberto Várela, "entiendo por cultura... al conjunto de signos y símbolos que transmiten conocimientos e información, aportan valores, suscitan emociones y sentimientos, expresan ilusiones y utopías... ese conjunto de signos y símbolos se comparten con otros." (Varela,1997:48) en este sentido y como símbolos y

discontinua y selectiva cuyo radio de acción se circunscribe a un conjunto limitado de pueblos, fundamentalmente indígenas" (Rubio,1984:221). Sin embargo, existen diversas formas de organización ceremonial en el país, sobre todo algunas creadas a partir de los cambios socioeconómicos que están sufriendo las comunidades indígenas en el contexto nacional, que difieren radicalmente de los sistemas de cargos tradicionales. Lo cual implica buscar modelos teóricos alternativos que nos expliquen como se originan otras formas de organización festiva, como la existente en la Chinantla, pues en esta región las formas típicas están ausentes. No obstante, no es la única zona del país donde esto ocurre, por ejemplo, Fernández (1995), y Rubio (1984), nos describen formas de organización ceremonial distintas que se desarrollan en Yucatán, en una zona maya, y otra en Oaxaca con los Chontales. En ambas regiones las fiestas se realizan en forma diferente a las organizadas a través de sistemas de cargos.

El objetivo central del trabajo consiste en investigar el papel que juegan las fiestas patronales en la reproducción del grupo chinanteco tanto en el ámbito socioeconómico como cultural. La investigación se desarrollará de acuerdo a los siguientes ejes temáticos relacionados entre sí:

Desde un punto de vista socioeconómico, interesa indagar sobre el juego de relaciones que se desarrolla entre la organización de las fiestas patronales y la economía campesina, más concretamente la pregunta versa sobre la importancia de las fiestas chinantecas en la generación y distribución del excedente económico entre los productores locales y el exterior. Para abordar esta cuestión, no sólo es importante hacer un seguimiento detallado de la organización de las fiestas en las comunidades indígenas, también es necesario contemplar los vínculos que se desarrollan con el mercado regional y preguntarse sobre el impacto que tienen los cambios económicos externos sobre la dinámica del espacio festivo.

Por otro lado, desde el punto de vista cultural, además de analizar la forma particular de organización ceremonial que existe en la Chinantla, se plantea ver a la institución festiva como uno de los elementos que intervienen en la conformación del territorio chinanteco en un sentido histórico- cultural. Partiendo del supuesto de que la

elementos culturales que comunican podemos encontrar al arte, la religión, mitos, filosofías, magia,

región no debe tomarse como un dato a priori, sino como un constructo formado por los más diversos criterios: geográfico económico, político-administrativo, histórico-cultural, etc. (Giménez,1996:12). Esto último relacionado con el hecho de que a escala regional, es posible observar que cada fiesta no constituye un evento en sí mismo, sino que se integra a un área geográfica específica en la que participan diferencialmente las comunidades de cada área etnolingüística.

Visto en esta perspectiva, es posible afirmar que no todas las fiestas se desarrollan de la misma manera ni despliegan las mismas características. En algunas cabeceras municipales, como Valle Nacional, San José Chiltepec, San Felipe Usila, las fiestas logran una gran convocatoria. Otras, por el contrario, se reducen a la participación de unas cuantas comunidades. Así, se plantea que en la Chinantla las fiestas permiten articular distintos espacios sociales y económicos que delimitan el territorio que abarca cada grupo etnolingüístico en la región.

Para comprender la preponderancia del fenómeno festivo en México y su sobrevivencia a lo largo de los siglos, es necesario revisar la serie de investigaciones de diversa índole que pretenden dar respuesta al fenómeno festivo desde diferentes perspectivas.

1. LAS FIESTAS RELIGIOSAS VISTAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA

El desarrollo de esta disciplina ha ido aparejado con el estudio de las manifestaciones culturales de los pueblos y las fiestas han tenido un lugar privilegiado en los estudios antropológicos. Las fiestas religiosas han proporcionado una veta riquísima de investigación a la antropología, pues ofrecen una amplia gama de fenómenos sociales, que han sido abordados desde diferentes perspectivas y dimensiones de análisis. Es obligado entonces, reconocer que no partimos de cero en nuestro recorrido por el horizonte de las fiestas.

James Greenberg (1987), Smith Waldemar (1975), y Medina (1995), entre otros, plantean que han existido diferentes modelos para estudiar los fenómenos religiosos en las comunidades campesinas indígenas de Mesoamérica. Estos modelos pueden agruparse básicamente en dos: los estudios clásicos estructural funcionalistas y las investigaciones contemporáneas que siguen una línea culturalista.

El modelo clásico para el estudio de las fiestas puede denominarse como de tipo estructural-funcionalista, éste busca desentrañar el papel que las instituciones religiosas desempeñan en el proceso de reproducción de la comunidad campesina indígena. En dicho enfoque la religión es percibida como eje de la vida comunitaria, mecanismo integrador y regulador de la actividad económica y política.

El paradigma estructural funcionalista fue el marco de los estudios clásicos sobre las fiestas. En particular ha aportado los principales enfoques, datos e interpretaciones con que se ha abordado el tema de las fiestas religiosas⁶. En esta corriente hay un énfasis en la elaboración de monografías comunitarias y se discute principalmente sobre el papel nivelador, redistributivo o legitimador de la riqueza que implica el financiamiento de los rituales comunitarios, esto último, en contra de posiciones que insisten en el papel extractor de la riqueza que tiene el espacio festivo.

Autores representativos de este tipo de enfoque son Sol Tax (1937), con sus trabajos en Guatemala y Redfield (1944) en Yucatán y Tepoztlán, dentro de los estudios pioneros. Posteriormente encontramos los trabajos de Eric Wolf (1955) sobre las comunidades corporativas cerradas y abiertas; el estudio de Cancian (1965) en la comunidad chiapaneca de Zinacantan; y el trabajo de James Dow (1974) entre los otomies. Bajo este enfoque, el estudio de los sistemas de cargos y las fiestas, responde a que a través de dichas instituciones es como se expresan de manera tangible las creencias religiosas de los pueblos indígenas.

⁶ Simplificando tal vez demasiado, podemos decir que las premisas teóricas fundamentales de esta escuela llegan a la siguiente conclusión, cada costumbre existe para cumplir un propósito y de esta forma todas las costumbres tienen un significado para los miembros de la sociedad, son en suma "los medios que utilizan los hombres para satisfacer sus necesidades, y por lo tanto deben estar juntas" (Harris, 1979:41) "cualquier clase de institución, desde la brujería hasta la guerra, es una contribución funcional al bienestar y al mantenimiento del sistema social" (Adam Kuper, 1973).

Por otra parte, los estudios de corte culturalista enfocados en aspectos esotéricos de la religión, la cosmología, la mitología, los ritos y los calendarios (Greenberg, 1987:15) representan el segundo modelo de análisis. Muy ligados a este tipo de enfoque se han desarrollado estudios cognitivos y estructuralistas de la religión. Las obras más recientes sobre las fiestas, podrían enmarcarse dentro de este tipo de estudios. Algunos ejemplos representativos de estos son el trabajo de Saúl Millán (1993) sobre la organización ceremonial en el sur de Oaxaca, y el de María Eugenia Olavarria (1989) con su trabajo desarrollado sobre los rituales yaquis. Otros autores formulan una diversidad de posiciones que configuran la polémica contemporánea en donde se discuten los vínculos que existen entre el sistema de cargos actuales y las sociedades mesoamericanas, como en los trabajos de Andrés Medina (1995) y María Ana Portal (1995), entre otros.

No hay que considerar a las diferentes posiciones como excluyentes, sino más bien como complementarias entre sí. Revisaremos en primer lugar, los enfoques clásicos que pertenecen al primer grupo de trabajos ya mencionado.

1.1 MODELOS CLÁSICOS PARA EL ESTUDIO DE LAS FIESTAS EN COMUNIDADES CAMPESINAS INDÍGENAS.

Estos modelos buscan desentrañar el papel que las instituciones religiosas, en este caso, las fiestas y el sistema de cargos cívico-religioso, desempeñan en la organización de la comunidad campesina. Son modelos que ponen énfasis en el impacto que tienen dichas instituciones en la economía de los pueblos. Aunque la mayoría de estas investigaciones funcionalistas centradas en la organización ceremonial en comunidades indígenas, estuvieron de acuerdo en concebir el problema de los enormes gastos ceremoniales destinados a sufragar ritos y festividades en comunidades de recursos escasos, como una economía de prestigio nativa que los individuos apoyan voluntariamente, no todos coincidieron al interpretar la función que ésta desempeña en el marco de la vida social.

Así, según las diferentes perspectivas, la fiesta, y más concretamente los gastos que implica ser patrocinador de la misma, tienen la función, entre otras, de "nivelar", "extraer recursos", "legitimar el estatus y la riqueza" o "redistribuir la riqueza". Greenberg

(1987:17) propone que para el análisis del sistema de cargos y las funciones de la fiesta hay 4 interpretaciones distintas: 1) El modelo de nivelamiento, 2) el modelo de estratificación, 3) el modelo de redistribución, y 4) el modelo de expropiación. Estas interpretaciones, observa el mismo autor, no son completamente contradictorias, sino más bien, reflejan diferentes puntos sobre un continuo de adaptaciones realizadas por las comunidades indias con respecto a las metrópolis (Greenberg,1987:45).

Por su parte Smith, Waldemar (1981:18), sugiere que existen tres diferentes interpretaciones sobre el sistema de fiestas, la más común de ellas es la interpretación funcionalista que se basa en la idea de que los ritos rurales ofrecen a los indios una especie de aislamiento cultural que los preserva de la aculturación que tendría lugar en el caso de que integraran a la cultura nacional principal.

La segunda interpretación, Smith la caracteriza como marxista, la cual sostiene que el sistema de fiestas fue impuesto a los indios por los estados coloniales con el fin de extraer recursos, controlar la mano de obra y fragmentar las poblaciones indias en pueblos políticamente débiles.

Una tercera visión es la de tipo colonialista, afirma que la tradición india, en especial la tradición ritual, y la opresión colonial se hallan en una especie de relación simbiótica mutua, que apuntala y estabiliza la sociedad general tanto en sus elementos coloniales como colonizados.

Estas interpretaciones se desarrollan en el contexto de una amplia controversia sobre el campesinado, en la que se discutía si el contenido y el simbolismo de la estructura política religiosa está dirigido a la conservación de un orden socio cultural establecido con anterioridad que es tradicional, homogéneo, colectivista, bien integrado y obligatorio y se encuentra principalmente en las comunidades indígenas cerradas. O por el contrario no esta dirigido a la conservación de creencias y prácticas tradicionales de ningún género, es cambiante, heterogéneo, mal integrado y voluntario, y se puede encontrar en las comunidades ladinizadas que están más incorporadas a la economía y la política nacional. (Cámara en Dow,1974:14)

Estos planteamientos también se inscriben en el debate existente sobre la homogeneidad y la heterogeneidad social de las comunidades campesinas.

1.1.1 Homogeneidad y heterogeneidad social en comunidades campesinas

En estos enfoques, homogeneidad y heterogeneidad, se visualiza a las comunidades campesinas como sociedades tradicionales independientes o aisladas de la sociedad estatal y nacional, donde el orden político y religioso establecido esta dirigido a la conservación de la cohesión interna de la propia comunidad y que se define a si misma en función del equilibrio, la conformidad y la estabilidad relativa.

Los modelos de nivelamiento, estratificación, y de redistribución, clasificados por Greenberg para el estudio de las fiestas se relacionan estrechamente con esta perspectiva teórica de las comunidades campesinas, enfocándose principalmente a explicar las dinámicas internas de cada comunidad más que la relación de éstas con el exterior.

Los teóricos de la homogeneidad conciben a los campesinos como poco diferenciados socioeconómicamente al interior de sus comunidades y como “poseedores de un sistema sociocultural especial que los hace diferentes a otras personas y resistentes a asociarse con no campesinos y adaptarse al cambio económico” (Cancian,1991:179).

Por otro lado una tesis opuesta a la anterior ha subrayando la heterogeneidad social y económica en el interior de las comunidades campesinas, con el argumento de que las diferencias entre las personas dentro de las comunidades proporcionan la clave para comprender la dinámica interna de las mismas.

Existen diferentes formas de explicar la homogeneidad a partir de mecanismos culturales que mantienen a la comunidad sin diferenciación económica interna, el modelo de nivelamiento es una de ellas.

a) Modelo de nivelamiento

El modelo de nivelamiento cuyo principal representante es Eric Wolf (1955), se inscribe dentro de los enfoques de la homogeneidad, propone que en las comunidades campesinas existen instituciones que propician mediante diversos rituales y costumbres la homogeneidad socioeconómica. Una de estas instituciones es la fiesta. Dicha institución involucra presiones sociales para participar en rituales comunitarios que conllevan e implican para sus participantes: a) el aumento de prestigio y el reconocimiento personal y

b) un fuerte gasto económico que supuestamente, tiende a nivelar a todo individuo que se ha hecho rico.

Según el autor, el contexto en que se dan dichas instituciones es el de las comunidades corporativas cerradas. Las comunidades corporativas cerradas surgen como mecanismos de defensa ante la explotación colonial, su dinámica está más orientada hacia su interior, existen organizaciones corporativas que mantienen derechos y membresía a perpetuidad y limitan estos privilegios a quienes están en su interior y desalientan la estrecha participación de sus miembros en las relaciones sociales de la sociedad en su sentido amplio (Wolf,1981:81).

En el modelo de nivelamiento se argumenta que dado que el control sobre el mercado esta en manos de ladinos y no de los campesinos indígenas, dentro de las comunidades surgen estructuras sociopolíticas que defienden a la comunidad e impiden la movilización de capital y riqueza hacia fuera de la misma. De este modo el excedente existente es encauzado, destruido o redistribuido por medio de la participación dentro de una jerarquía cívico-religiosa, impidiendo o retrasando el desarrollo de una clase social rica. Esta forma de organización propicia el desarrollo de una fuerte solidaridad interna que protege a la comunidad de la circulación capitalista.

Al excedente Eric Wolf (Wolf 1975), lo define como la cantidad de producto o de tiempo de trabajo que queda después de ser satisfechos tres requerimientos de una familia campesina:

- 1) un mínimo de raciones calóricas
- 2) el producto suficiente para poder reponer los utensilios básicos requeridos para la producción (semillas, piensos, instrumentos de trabajo) y para proveer a la subsistencia material, culturalmente definida, de la familia (vivienda, vestido) y
- 3) la producción que podrá destinarse a mantener las necesarias relaciones sociales mediante un gasto ceremonial.

Harris concuerda con esta definición y agrega, que los límites máximos del excedente corresponden a los límites mínimos del sustento biológico y cultural que la familia no puede rebasar sin poner en peligro su existencia presente y futura. Aguirre

Beltrán, argumenta que en efecto, las actividades productivas de las comunidades indias estan dirigidas a la obtención de dos metas fundamentales: La primera es la satisfacción de las necesidades biológicas de subsistencia. La segunda, la adquisición de prestigio. Alcanzada la primera finalidad, los excedentes de la producción o del ingreso se destinan al logro de la segunda (Aguirre Beltran, 1967:171).

Uno de los mecanismos creados, para defensa de la comunidad es el consumo de la riqueza individual en una economía de prestigio, este consumo, a su vez, esta motivado y sostenido por una ideología igualitaria. El resultado de este sistema es que los gastos que se hacen al participar en los cargos, y la fiesta misma, tienden a nivelar a cualquier individuo que se ha hecho rico. De aquí se desprende que en la comunidad se logra mantener cierta homogeneidad socioeconómica.

La redistribución de la riqueza al interior de la comunidad, a través del sistema de cargos, acoplada con una economía de subsistencia, tierras marginales y tecnología tradicional impiden el desarrollo de una diferenciación social interna. En conclusión, el modelo de nivelamiento se enfoca en los aspectos defensivos de la jerarquía cívico-religiosa para mantener la cohesión social por medio de la nivelación de la riqueza.

No obstante desarrollar el modelo de nivelamiento, Wolf aclara que estas tradiciones que mantienen a la comunidad homogénea, serían mejor entendidas si se les viera como el resultado de un proceso histórico que polarizó a la sociedad, creando así una cultura campesina que se oriento hacía su propio interior precisamente a causa de su relación con el exterior.

Empero Sol Tax que también apuntaba este papel nivelador de las fiestas y el sistema de cargos, advirtió que si la jerarquía abarcara a un grupo grande, no siempre funcionaría para evitar la formación de diferenciaciones económicas. Ya que no toda la gente puede participar ocupando un cargo. Lo que nos indica que a diferencia de Wolf, Tax ponía límites al funcionamiento del sistema para mantener homogénea a la comunidad.

Por otro lado, esta concepción igualitaria de comunidad, es compartida por varios teóricos del campesinado que ven a las comunidades campesinas como poco diferenciadas económica y socialmente, no obstante, a diferencia del modelo de nivelamiento, atribuyen a otros factores dicha homogeneidad. Autores como Chayanov (1966) y Foster (1965),

conciben la organización social y económica de los campesinos como diferente de la organización moderna, industrial y de libre mercado, “que estimula la acumulación socioeconómica. Implícitamente, al menos, ambos conciben a las comunidades campesinas como una forma cultural que resiste esas tendencias y conduce a la homogeneidad socioeconómica” (Cancian,1991:185).

Chayanov no adjudica la homogeneidad socioeconómica a mecanismos culturales o sociales que mantengan nivelada a la comunidad, esto se debe a la propia dinámica de la economía campesina. Utiliza a la grupo doméstico como unidad de análisis y es la evolución del tamaño y composición del grupo doméstico a lo largo del ciclo familiar es lo que constituye la principal determinante de la actividad económica.

Desde esta perspectiva el ciclo familiar explicaba en gran medida la diferencia entre campesinos con mucha y poca tierra en un momento específico, lo cual no era de ningún modo una situación permanente, antes bien, argüía Chayanov, las diferencias manifiestas entre campesinos ricos y pobres eran producto de sus posiciones temporales en el ciclo familiar. Proyectados por el tiempo, todos los campesinos atravesaron por los mismos periodos de expansión y contracción de la producción agrícola. En consecuencia, en términos socioeconómicos eran esencialmente homogéneos.

Foster, quien por cierto atribuye a la ideología campesina, el papel central en el mantenimiento de la homogeneidad económica, afirma que el sistema de cargos y otras instituciones culturales restauran el equilibrio en la comunidad cuando la diferenciación económica ocurre. Concibe la “orientación cognoscitiva como la explicación de una parte considerable del comportamiento humano. El modelo de orientación cognoscitiva que consideró mas adecuado para explicar el comportamiento campesino fue el de la imagen del bien limitado.

Esta imagen se compone de un conjunto de valores, actitudes y creencias que moldean el comportamiento campesino. Según este argumento, “los campesinos perciben sus universos social, económico y natural ... como un universo en el que todas las cosas anheladas de la vida como la tierra, la riqueza, la salud, la amistad y el amor, la virilidad...existen en cantidades finitas y su provisión es siempre limitada en lo que al

campesino concierne...además como este carece de poder no hay forma de incrementar directamente las cantidades disponibles” (Foster en Cancian,1991:191).

De acuerdo con Foster la “imagen del bien limitado explica buena parte del comportamiento campesino que contribuye a la conservación de la homogeneidad de la comunidad, pues los campesinos temen “perturbar” el equilibrio ya que esto les puede repercutir negativamente. En este mismo sentido nos dice que de la única manera que una familia o un individuo puede mejorar su posición es a expensas de otros, de ahí que cualquier mejora significativa se perciba como una amenaza para todos los individuos y familias. La explicación de Foster a la homogeneidad económica ha sido susceptible de abundantes críticas en relación con la negativa imagen que les ha creado a los campesinos. Además por no incluir los aspectos socioeconómicos como factores que influyan en la homogeneidad de la economía campesina.

Si bien es cierto que en el México rural, y no sólo en el indígena como podría creerse, es posible observar comunidades en que operan efectivamente los elementos arriba mencionados, atribuir a los modelos mentales de la gente su comportamiento económico no nos permite explicar por qué las estructuras económicas pueden cambiar radicalmente de un momento a otro sin que las personas cambien su manera de pensar.

Esta concepción de la comunidad campesina como una unidad homogénea, nivelada económicamente gracias a mecanismos como el sistema de cargos, las ideologías y ciclos familiares, que evitan la acumulación de la riqueza y acotan la manera en que sus miembros interactúan con el exterior, no nos explica la actual situación de los pueblos chinantecos. La perspectiva del científico social muchas veces provoca que se tengan retratos distorsionados de la vida en las comunidades, las cuales, por un lado suelen ser representadas de manera casi mítica, al pintarlas como lugares donde la gente no busca acumular el poder, sólo el prestigio y el respeto de sus coterráneos mediante el ejercicio desinteresado de los cargos públicos.

Las comunidades chinantecas no son homogéneas, ni social, ni económicamente, y si bien, sus sistemas culturales pueden delimitar la pertenencia a la comunidad, estos no impiden una dinámica interacción de los campesinos con el mundo exterior. Por lo que hay que poner atención en otros modelos explicativos.

b) Modelo de estratificación

Este modelo se inscribe en los enfoques que presentan a las comunidades campesinas como heterogéneas económicamente. En contraste con el modelo de nivelamiento de la riqueza, Cancian (1965) en su libro *Economía y prestigio en una comunidad maya*, realizó un exhaustivo estudio sobre las fiestas en Zinacantan analizando el sistema de cargos religiosos para argumentar que las diferencias de riqueza son importantes para la integración de la comunidad y que la participación en el sistema de cargos legitima las disparidades económicas reales que de hecho existen y se mantienen a pesar de la organización cívico religiosa.

Cancian demuestra que la comunidad se encuentra muy estratificada a pesar de su sistema ceremonial, por lo que propone una hipótesis para explicar dicha estratificación según la cual, si bien las ceremonias recompensan a los ricos dándoles mayor prestigio por colaborar con los dioses, también mueven la solidaridad al legitimar socialmente las desigualdades existentes. El argumento principal de dicho estudio sobre la jerarquía cívico religiosa en Zinacantan, es que el sistema de cargos integra y conserva a la comunidad indígena, y es fundamental para alcanzar el equilibrio comunitario. De esta manera los cargos evitan que estallen diferencias, y la envidia desorganizativa, manteniendo un estado relativamente neutral e integrado.

El lugar que un hombre adulto ocupa a los ojos de sus vecinos se halla estrictamente determinado por su actuación en lo que atañe al servicio ritual. La idea central de su exposición es que el sistema de cargos actúa como una especie de aislamiento social que brota del interior y conserva la integración propia de la comunidad. De esta manera presenta al sistema de cargos como clave de la integración comunitaria y del mantenimiento de las fronteras sociales existentes entre la ladinos regionales y locales. Esto lo logra al proporcionar a cada miembro un status definido tradicionalmente y canalizar el asenso social.

Los aspectos más importantes de la interpretación funcional del sistema de fiestas en Zinacantan son los siguientes: los hombres aceptan los cargos para adquirir prestigio entre los vecinos; al hacerlo intensifican tanto la cohesión del grupo como su separación de la sociedad mexicana dominante; la cohesión se ve reforzada por los efectos estratificantes

del sistema; se conserva la separación al canalizar los excedentes de riqueza por cauces alejados de las inversiones propias de los ladinos. Cancian finalmente argumenta que la jerarquía cívico-religiosa es un mecanismo ineficaz de nivelación al no conservar a la comunidad económicamente homogénea, es decir, tal vez si hay nivelamiento pero no lo bastante para homogeneizar a la localidad.

Cancian predice lo que ocurriría a medida que la creciente población aventaje el número de puestos disponibles en el sistema de cargos tradicional y la creciente riqueza de los zinacantecos ya no pueda seguir intercambiándose por prestigio en esta escala o carrera ceremonial. Advierte, que el sistema de cargos como la institución social mediante la cual la comunidad esta integrada, por esta razón, será destruida. Al contrario, Evon Z. Vogth, quien también estudió Zinacantan por varios años, considera que la comunidad sufrirá algunas clases de escisiones que al final determinarán el desarrollo de un sistema de cargos adicionales, o bien, que los actuales cargos tal vez quedaran restringidos a una elite que surgirá más adelante.⁷

Si Cancian visualizo el sistema de cargos como la institución fundamental en el mantenimiento del equilibrio y la integración comunitaria, es de suponerse que al considerar la desaparición de este sistema, la comunidad misma se desintegrará al no contar con este mecanismo regulador.

Vemos que esta predicción no se ha cumplido en comunidades donde el sistema de cargos permanece a pesar de los altos índices demográficos,⁸ o donde este ha sido substituido por otras formas de organización, pero cabe preguntarnos qué sucede con las comunidades donde este sistema de cargos no ha existido, como en la región que nos ocupa.

Por otro lado, los argumentos de Wolf (nivelamiento) y Cancian (estratificación), coinciden en un punto, pues aunque presentan explicaciones opuestas respecto al papel de los cargos en la distribución de la riqueza al interior de la comunidad, ambos proponen que las jerarquías cívico-religiosas tienen como finalidad crear una barrera contra el exterior y

⁷ Estas predicciones las presenta Vogth, en el prefacio del libro de Cancian, 1965.

⁸ Como es el caso de los pueblos del Distrito Federal donde aún se celebran mayordomías.

que los ritos indígenas ofrecen a las comunidades una especie de aislamiento para preservarlas de la aculturación.

Existen sin embargo, otros modelos que también tratan la distribución de la riqueza al interior de la comunidad y coinciden en parte con estos modelos anteriores.

c) Modelo redistributivo

James Dow (1974) quien realiza un estudio sobre la religión en un pueblo otomí, demuestra cómo las instituciones religiosas organizan las relaciones sociales dentro de los grupos y entre varios grupos, muestra además, la relación de la religión con los procesos económicos. Apunta que las comunidades no pretenden tener homogeneidad económica y que de hecho no la tienen. lo que pretenden es conservar un sistema de intercambio redistributivo.

Sugiere que los gastos efectuados dentro del sistema de cargos sirven para mantener un sistema de reciprocidad e intercambio redistributivo. Asevera que el patrocinio de las fiestas apoya esta economía y no un sistema de nivelación de riqueza. Considera estas formas de intercambio como fundamentales para el funcionamiento de la economía campesina, y propone que el mantenimiento de un sistema redistributivo de intercambio, impide que una porción del excedente que es producido pase al mercado, aminorándose de esta forma la dependencia de la comunidad indígena respecto a él (1974:208). Se mantiene fuera del capitalismo al sector indígena y al revés, pues evitan que el capitalismo se implante en la comunidad.

El autor muestra la relación de la religión con los procesos económicos, los cuales son presentados como resultado de la interacción entre las instituciones religiosas y otras instituciones. La distinción que realiza entre religión pública y privada aclara a que campo pertenecen las diversas manifestaciones culturales como las fiestas patronales. El término de religión pública lo usa para definir a los sistemas de relaciones sociales cuando incluyen grupos humanos mayores a un solo hogar y religión privada cuando incluyen grupos de un solo hogar. La religión pública implica la interacción social con los santos católicos y la religión privada comprende los intercambios con los seres sobrenaturales como el dios de la tierra o el dios del agua (Dow,1974:14).

En la religión pública del pueblo hay tres clases de organizaciones: las jerarquía cívico-religiosa que es un sistema comunal de cargos anuales; el culto de oratorios, que se dedica a las celebraciones de santos que se conservan en oratorios propiedad de un individuo o de una familia y las mayordomías, que se dedican a celebrar las fiestas de los santos de las parroquias del pueblo.

La motivación de producir para la distribución ceremonial esta relacionada con el prestigio con que se recompensa al productor. El sistema cívico-religioso recompensa y motiva a aquellos hombres que son más capaces. El deseo de adquirir prestigio y la autoridad consecuente es una motivación común en las economías redistributivas no occidentales. Los grupos sociales motivan a los individuos a producir bienes de subsistencia y la producción de excedentes que será redistribuida durante la fiesta. Es así como la corporación religiosa establece un sistema de distribución económica que predominantemente es redistributivo y completamente independiente del intercambio de mercado (Dow,1974)

Dow retoma a Aguirre Beltrán (1967) quien acentúa el aspecto político de la religión pública y la naturaleza redistributiva de las economías indígenas. En efecto, para A. Beltrán , se comprenderían mejor las fiestas si se ven como un intento para redistribuir la producción sobrante dentro de la misma comunidad (1967:171)

No obstante, a diferencia de Dow, Aguirre Beltrán sí visualiza a las comunidades indígenas como homogéneas, donde una función de este principio redistributivo es mantener la cohesión en la comunidad, otra función trascendente es la de mitigar graves desigualdades en la posesión de la riqueza, mediante el consumo conspicuo de los excedentes de la producción, “con el despilfarro de bienes la comunidad indígena mantiene a sus miembros en niveles de igualdad económica que desaniman el despegue de formas de desarrollo capitalistas” (1967:174).

No podemos negar que en la Chinantla, durante sus eventos festivos, esta redistribución de bienes existe, sin embargo, esta no homogeneiza a la comunidad campesina como se propone, y no otorga mas prestigio que ser solidario con los paisanos como sucede en el sistema de cargos de Zinacantan. Por otro lado, a pesar de que exista redistribución, ésta no impide actualmente las relaciones de mercado, por el contrario, en

los días de fiesta los intercambios comerciales se acentúan. Por otro lado estos modelos ubicaron en un papel secundario la relación de las comunidades campesinas con la sociedad nacional. Existen otros enfoques como los que veremos a continuación, donde los análisis están dirigidos a esclarecer los vínculos que establecían las comunidades con el exterior.

1.1.2 El vínculo con la sociedad nacional

Contradiendo los enfoques anteriores que se guían principalmente en estudiar las dinámicas internas de las comunidades campesinas, a otros investigadores del fenómeno religioso y festivo, les preocupa mayormente cómo las relaciones con el sistema económico global afectan a las comunidades campesinas y a sus instituciones, así como la historia de la transformación de la sociedad campesina a lo largo del tiempo.

Manning Nash en un estudio etnográfico de una comunidad guatemalteca, analizó la operación de las jerarquías cívico religiosas. Para él, la religión pública local funciona dentro del marco de una sociedad nacional mayor. Las jerarquías cívico-religiosas son los vehículos que relacionan a la gran sociedad con las comunidades indígenas. Nash reconoce que las instituciones de la religión pública no sólo conservan la integridad de las comunidades, sino que los relacionan con grupos externos, incluso puede articular a la sociedad indígena local con la sociedad nacional (Nash en Dow, 1974:19).

Por su parte Greenberg, ve en las fiestas un mecanismo mediador entre las condiciones ecológicas locales que imponen límites a la vida campesina y las exigencias del sistema político-económico del que estas comunidades forman parte. Argumenta que, desde el aspecto histórico, el catolicismo, a través de sincretismo de la religión nativa, ha sido retrabajado y reecologizado como una adaptación a las circunstancias de las comunidades indígenas. “De este modo, la cosmología habilita un modelo nativo del ecosistema, y el ritual vincula este modelo al mundo material” (Greenberg, :1987:44-45) Las relaciones rituales son expresadas, como relaciones de reciprocidad tanto en el mundo material, como en el universo.

Greenberg inscribe a las comunidades campesinas como subordinadas a las metrópolis de las que forman parte. Debido a esta situación los campesinos han creado mecanismos mediadores como el complejo de la fiesta e ideologías igualitarias,

organizaciones corporativas, pero a diferencia de lo que se ha propuesto antes por otros teóricos, estos mecanismos son sensibles a los cambios tanto locales como del sistema político económico más amplio.

Greenberg sugiere el nombre de "modelo de expropiación" para caracterizar los enfoques donde esta relación de las comunidades con el exterior esta marcada por la explotación y la extracción de recursos de las comunidades por parte de la colonia. En esta relación simétrica las fiestas desempeñan un papel fundamental.

a) Modelo de expropiación

Marvin Harris es el principal exponente de este enfoque, plantea que las fiestas sirvieron desde la época colonial para encauzar una porción de la riqueza de la comunidad en apoyo de la burocracia eclesiástica. Por esta razón la jerarquía religiosa asociada al complejo festivo, fue una creación del gobierno colonial (1964:30).

El autor sugiere que, como barrera frente a la explotación externa las ceremonias rituales resultaban notablemente ineficaces por dos razones complementarias y paralelas: a) la primera era de carácter histórico y residía en el hecho de que las ceremonias festivas jamás fueron una verdadera institución india, sino más bien una expresión directa por parte de la iglesia para mantener el control sobre las poblaciones indias de las tierras altas y para obtener riqueza de ellos. b) La segunda, de implicaciones económicas, era que el efecto de los sistemas rituales supone un incremento del consumo entre los pueblos indios. Esto último a través de involucrarlos en transacciones comerciales con los sectores mestizos que controlan las fuentes de mercancías suntuarias.

En oposición al planteamiento de Wolf, Harris argumenta que las fiestas son un mecanismo más del capitalismo para extraer recursos de la localidad. El efecto del complejo de la fiesta es incrementar los patrones de consumo entre los indios y de esa manera involucrarlos en transacciones con no indios, quienes controlan los circuitos comerciales.⁹

⁹ Una detallada descripción sobre las características del intercambio mercantil llevado a cabo durante la colonia entre indígenas y mestizos, se encuentra en Carmagnani, 1988.

Terminada la conquista, los colonizadores españoles se encontraron con el problema de dominar y utilizar a la población india, y para ello surgen estrategias de control sobre las comunidades indígenas, mecanismos como las encomiendas, cofradías, los tributos, etc. Sin embargo, las poblaciones indígenas se congregaron en zonas altas para evitar el dominio español, estas se caracterizaron por su aislamiento, lo cual hacía difícil integrarlas a la economía nacional. Es precisamente en estas zonas donde surge el complejo de la fiesta como mecanismo de esta explotación colonial.¹⁰

Por otra parte, Harris al igual que Cancian, sostiene que el sistema de cargos nunca ha evitado la formación de diferencias socioeconómicas agudas en el seno de la comunidades indígenas. Pone el acento en el hecho de que los sistemas rituales no presentan al aislamiento como una opción cultural, sino como una condena intencionada que impide el acceso al comercio en condiciones de igualdad. La participación dentro del mercado para adquirir bienes suntuarios necesarios para la realización de la fiesta, requiere de efectivo que puede obtenerse produciendo y vendiendo un excedente, o entrando a un mercado de trabajo fuera del pueblo. Los indios entonces son integrados dentro del mercado a través de la celebración ritual únicamente como consumidores a quienes se les extrae su riqueza.

Greenberg coincide con Harris al señalar, que desde la perspectiva histórica, el excedente de los campesinos ha sido sangrado por varios tipos de prebendas: tributos, impuestos individuales, impuestos comerciales, diezmos a la iglesia y por supuesto por el mismo complejo de la fiesta. Estas formas de apropiación pretendían mover los excedentes de los campesinos dentro del mercado (Greenberg, :1987:200).

Un ejemplo claro de las implicaciones que tiene esta relación se ve ciertamente en la Chinantla y en toda Mesoamérica, los españoles además de provocar trastornos demográficos, impusieron nuevas exigencias económicas e introdujeron nuevos cultivos, amén de que utilizaron para su provecho los productos tradicionales de la región y las redes comerciales conformadas en la época anterior a su llegada, con la conquista la Chinantla fue incorporada a una economía planificada.

¹⁰ María de Los Angeles Romero describe los gastos que un pueblo chinanteco, Petlapa, debía realizar para cubrir las exigencias de la iglesia para llevar a cabo las misas en sus días festivos (1996:223)

Smith Waldemar (1975), al igual que Harris, argumenta que el sistema de fiestas, como base del organización social india fue políticamente útil a la sociedad española. Les daba a los indios satisfacciones de índole personal, al tiempo que era origen de creencias religiosas y de una competitividad social inofensiva. El autor argumenta a su vez que el sistema colonial crea las condiciones para que las ceremonias indígenas puedan prosperar, excluyendo de esta forma a los indígenas de la vida urbana y del progresivo dinámico sector colonial (Smith, 1975:15).

Por otro lado, contradiciendo a Aguirre Beltrán y a Dow, plantea que las fiestas son períodos de consumo intensificado, no una ocasión de proporcionar tierra animales o cualquier otra fuente ingresos a campesinos pobres. Para ser verdaderamente eficaz la nivelación económica tendría que contribuir a la redistribución del capital productivo y tierras dentro del propio pueblo, cosa que no sucede, afirma Smith, con el sistema de mayordomías y la fiesta.

Smith, quien realiza su investigación en un poblado de Guatemala, propone que existen tres tipos de organización ceremonial surgidas a partir de los cambios socioeconómicos que sufre la sociedad tradicional. La primera es la organización trunca, la cual consiste en reducir los costos de las fiestas simplificándolas; la siguiente opción es la llamada agregada, en ésta se conserva la opulencia de las fiesta pero se aumenta el número de patrocinadores responsables de ellas, ya no es sólo un mayordomo quien corre con los gastos; y finalmente está el tipo de organizaciones administradas las cuales distribuyen los costos de la festividad entre un gran número de individuos, se abandona el patrocinio por completo y se eligen representantes del grupo que administraran los fondos recaudados. Estos cambios se dieron en la organización tradicional del sistema de cargos a partir de la creciente incorporación al mercado.

Smith analiza el sistema de fiestas como un caso de consumo no productivo en una sociedad campesina. Estos sistemas tienden a ser reemplazados por formas radicalmente distintas de participación ritual. Pone en el centro de su análisis la descripción y explicación del cambio social. Por lo tanto, el estudio de los ritos y cambios que estos sufren, supone un marco de análisis más amplio que incluya la cuestión de las relaciones entre las comunidades indígenas locales y la sociedad nacional.

Como se puede ver, gran parte de la etnografía sobre las fiestas en México, ha centrado la discusión en el sistema de cargos y su complejidad. El papel central que esta estructura cívico-religiosa ha tenido en la organización social de los pueblos indígenas y no indígenas, atrajo la atención de los investigadores nacionales y extranjeros, pero ¿qué sucede con las comunidades indígenas donde no existe tal organización político religiosa?

Entonces, si Nash caracterizaba estas jerarquías cívico religiosas como “virtualmente la estructura social entera de un municipio indio” (Nash en Dow, 1974:20), ¿qué pasa con las estructuras de los pueblos indios donde estas jerarquías no aparecen? Esta ausencia del sistema de cargos en la Chinantla ¿puede ser resultado de una transformación de la organización ceremonial a lo largo del tiempo? O tal vez han sido los cambios socioeconómicos y religiosos, locales y nacionales los que han tenido repercusiones en la organización festiva tradicional.

También se ha planteado que la organización cívico religiosa de la comunidad se altera debido a la aculturación o el cambio económico, separándose la organización política de la religiosa. La disociación es el resultado de una nueva fuente nacional de autoridad que se introduce en la comunidad (Dow, 1974:25). Pero ese no es el caso de la Chinantla, pues las asambleas comunitarias son y han sido la máxima instancia de autoridad en las comunidades chinantecas.

1.2 MODELOS CULTURALES PARA EL ANÁLISIS DE LAS FIESTAS

Lo estudios contemporáneos sobre las fiestas se pueden caracterizar como modelos de corte cultural, dentro de estos existen muchas vertientes, pero se da especial atención al ámbito ritual y simbólico de la fiesta. En estos estudios se analiza, desde la cosmología en que se sustenta la fiesta, la búsqueda de sus raíces mesoamericanas, hasta las danzas tradicionales y la música festiva, como los fandangos, pasando por el análisis del ritual y del sincretismo religioso.¹¹

¹¹ Una muestra de la variedad de temas en los que se enfocan los estudios contemporáneos sobre el ámbito festivo en México, se encuentra en el libro editado por el Colegio de Michoacán “México en fiesta”, en el que se compilan trabajos presentados por investigadores del fenómeno festivo. Pérez Martínez, Herón

De una selección arbitraria entre toda la abundancia de temas tratados, podemos aislar dos enfoques para ejemplificar este tipo de trabajos: el grupo investigaciones que estudian la raíz mesoamericana de las fiestas y que versan sobre la trascendencia de elementos culturales de origen prehispánico y la sobreposición o mezcla de culturas que conforman una identidad propia.

Otra vertiente de estudios sobre la fiesta podemos enmarcarla en la escuela del Estructuralismo Francés, estas investigaciones desarrollan análisis estructuralistas de las fiestas en determinadas regiones agregando a sus análisis los aportes teóricos de Lévi-Strauss principalmente.

1.2.1 Las fiestas y su raíz mesoamericana

Dentro de este enfoque podemos encontrar los trabajos de María Ana Portal (1994,1995,1996) que estudia las fiestas en un contexto semiurbano y urbano, destaca los elementos que conforman la identidad de los pueblos donde “la estructura prehispánica de pensamiento la cual a pesar de las evidentes transformaciones por el paso del tiempo permanece como eje de la organización social y la visión que estos pobladores tienen del mundo que los rodea” (Portal,1995a:41).

Portal plantea que los pueblos asentados en espacios urbanos mantienen un vínculo ancestral con la tierra, el vínculo con la tierra es lo que da a los habitantes de los pueblos estudiados una manera específica de ordenar su mundo y sus prácticas. Considera que “el vínculo que establece cada pueblo con su santo patrón sólo se puede comprender a profundidad si lo ubicamos dentro de una cosmovisión mayor, la cual, aún en el caso urbano o semi urbano contiene una profunda raíz prehispánica” (Portal,1995a:41).

Sin embargo, la autora no ve al sistema de cargos sólo como una “reminiscencia del pasado indígena” o una “supervivencia arcaica en vías de extinción”, sino como una forma contemporánea de apropiación de lo moderno (1996:25). Haciendo una reconstrucción histórica del proceso que sufrieron el sistema de cargos y su presencia en pueblos incorporados a las urbes durante la colonia y después de la Revolución de 1910, plantea que

(editor). México en fiesta, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado, Secretaría de Turismo, México, 1998.

es en este periodo donde las prácticas festivas y toda su estructura organizativa adquirieron la dimensión sociocultural que conocemos hoy. Portal afirma que todo esto se construye y recrea a partir de una forma moderna de pensamiento y en función de la incorporación de estos pueblos y comunidades a procesos de desarrollo urbano (1996:33).

El trabajo de Andrés Medina refuerza las tesis de Portal. El autor analiza las raíces históricas del sistema de cargos y los inscribe fundamentalmente en la matriz comunitaria india, y si bien es cierto que la estructura político religiosa es impuesta por los colonizadores españoles y vigilada muy de cerca por el clero regular, responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales, la base del modo de vida indio permanece inalterable. Por lo que existe una “dialéctica que habría de establecerse desde el principio de la colonización hispana entre la comunidad agraria de raíz mesoamericana y las autoridades políticas y religiosas novohispanas” (Medina,1995:9).

Medina propone el termino “metabolización” de las influencias externas, desde la matriz agraria de la comunidad india y desde una cosmovisión que reproduce las categorías fundamentales de la cultura india ahora en espacios que generaba el régimen colonial (1995:10).

El mismo Greenberg detalla como se dio este proceso de asimilación de conceptos extraños y de nuevas instituciones, al igual que Eric Wolf (1967) sostienen que los cargos civiles y religiosos impuestos por los españoles tenían contrapartes análogas o equivalentes en los estados precolombinos. Sin embargo la mezcla de cargos cívico-religiosos españoles con las jerarquías nativas fue algo que excedía el simple cambio de nombres, “se produjo cierta perdida y acumulación de funciones en la transformación. Algunos cargos originales del lugar perdieron muchas funciones, mientras que los cargos españoles ganaron algunos” (Greenberg,1987:100).

Estos estudios como se puede ver integran los elementos esotéricos de la religión y el sincretismo para entender entre otras cosas la ritualidad y la organización festiva en las comunidades indígenas contemporáneas. Otros estudios más clásicos como el de Carrasco (1979), Aguirre Beltrán (1992), Wolf (1967), demuestran que no se puede considerar simplemente el contacto entre culturas, pues cada una y la historia de 500 años de relación

tienen diversos elementos que las han constituido reproduciéndolas y transformándolas durante siglos.

Como se puede observar, la explicación de cómo se dio el proceso de sincretismo entre las dos culturas, ha sido parte importante de los estudios sobre el ámbito festivo y la religión no sólo en México, sino en países como Perú y Guatemala. Otros estudios sobre las fiestas han destacado su simbolismo, la estructura profunda de los rituales y las relaciones entre las personas y los entes sagrados como los estudios de corte estructuralista.

1.2.2 Estructuralismo francés

En esta línea teórica encontramos estudios como el de Saúl Millán, que a partir del paradigma estructuralista estudia las fiestas de toda una región de Oaxaca. El argumento que se desprende a lo largo de su trabajo es que la lógica del don, entendida como un medio de intercambio y un intercambio de medios, constituye el eje que permite vincular esos planos de interacción y proyectarlos sobre el ámbito ceremonial. El don ofrecido ya sea en forma de celebración, ofrenda o mayordomías, genera la deuda del beneficiario y obliga a retribuir. El mismo sistema de endeudamiento sostiene a la organización ceremonial (Millan,1993:17).

Esta argumentación se refuerza de cierta manera en los trabajos clásicos de Dow y Aguirre Beltrán, y Greenberg, quienes adjudican una ideología de reciprocidad a las comunidades campesinas con raíz indígena. Esta reciprocidad se manifiesta en las comunidades campesinas, donde el apoyo, la ayuda mutua, son indispensables para la sobrevivencia en un medio tan agreste como la selva chinanteca. Los individuos se encuentran obligados a solicitar y devolver favores para aminorar las dificultades que el ambiente les impone.

“La esfera económica de subsistencia se encuentra regida, básicamente por el principio de reciprocidad o cooperación. El bajo nivel técnico y la escasa especialización, están ligados con formas particulares de trabajo que usan la cooperación como factor que impulsa el proceso productivo organizado a base de reciprocidades” (Aguirre Beltrán,1967:170). Mediante la mano vuelta, la gozona, guelaguetza, etc. que es la ayuda

mutua, se establecen relaciones sociales de compromiso y se refuerzan los lazos comunitarios al interior del pueblo.

Millán visualiza a las fiestas como el “hecho social total” en el sentido que Marcel Mauss dio a este termino para referirse a aquellos fenómenos que implicaban al conjunto de la sociedad y sus diversas instituciones. Por lo tanto, las fiestas abarcan diferentes planos de interacción social que son a la vez socioeconómicos, religiosos, normativos y simbólicos.

Compartiendo esta misma escuela estructuralista, aunque con un enfoque distinto al de Millán, encontramos los trabajos de María Eugenia Olavarria, que aborda las fiestas de los yaquis, poniendo énfasis en los aspectos relevantes de sus rituales, asociados a la religión y el sincretismo.

Olavarria desarrolla elaborados análisis de estos elementos culturales del grupo indígena en el ámbito regional y local, describiendo exhaustivamente el ciclo ritual anual, no sólo de las fiestas patronales, sino de todas las festividades que se realizan en la región. La autora descifra los referentes identitarios propios de los yaquis, que al igual que su religión, es un complejo de elementos que evocan tanto a la cultura nativa como a la mexicana.

El ciclo ritual yaqui sigue en lo general al calendario litúrgico católico pero pone énfasis en determinadas fechas y distingue claramente dos periodos, la Cuaresma y el tiempo regular u ordinario, en este último se lleva a cabo todas las fiestas fuera de la cuaresma. Parte fundamental de la obra de esta autora es la reflexión en torno a los conceptos de religiosidad y sincretismo.

Por otra parte, dentro de este marco teórico estructuralista encontramos innumerables investigaciones que rescatan elementos del ámbito festivo para tratarlos en específico, como las danzas de los matachines, de concheros, de pascolas, y otras; la Semana Santa de los raramuris, mayos, o yaquis; el carnaval, los fandangos como música festiva, etc. Es necesario aclarar que en la región chinanteca los rituales o las manifestaciones culturales antes mencionadas no están presentes, no hay bandas como en otros pueblos oaxaqueños o danzas rituales.

Un ejemplo puede reflejar claramente esta situación. En la cabecera municipal del municipio de Usila, perteneciente a la Chinantla Media,¹² en el año de 1998, los sacerdotes católicos (que no son chinantecos) pretendieron innovar en la celebración de Semana Santa, al paseo de la imagen de Cristo por el atrio de la iglesia y la acostumbrada misa, agregaron la representación de un viacrucis con personajes caracterizados de Cristo, apóstoles y soldados romanos, quienes eran chinantecos que se arriesgaron a una nueva experiencia. El resultado fue desastroso, pues un acto que se espera solemne, terminó en gente con ataques de risa, gritos de burla, silbidos, un ambiente donde los característicos gritos chinantecos de algarabía inundaron el acto. Esto puso nerviosos a los actores con abundantes e improvisadas barbas, faldas y cascos de soldados, por lo que el evento concluyó entre apóstoles cayendo al piso tropezando con las sábanas que hacían de túnicas.¹³

Además de estos enfoques contemporáneos (mesoamericanista y estructuralista) que son claramente distinguibles entre los enfoques contemporáneos y se han usado para el análisis de las fiestas en México, también encontramos un amplio eclecticismo al abordar el tema de las fiestas, como producto de la extensa diversidad de temas que se desarrollan pues, debido a lo complejo del fenómeno festivo, este se puede mirar desde diversos planos. No desarrollaremos mas propuestas de cada uno de estos trabajos puesto que no siguen una misma línea teórica lo que dificulta su tratamiento, basta con decir que aportan nuevas perspectivas y ricas descripciones del ámbito festivo en México.

Como se pudo notar a través de la anterior exposición, aunque los estudiosos de la vida en el campo mexicano han mostrado la gran importancia de las fiestas, no hay un acuerdo general sobre sus implicaciones en la vida rural. Por este motivo, y a partir de este recorrido a través de las diferentes reflexiones que desde la antropología se han hecho para entender la fiesta, y considerando los aportes teóricos y etnográficos de éstas con sus posibles limitaciones, es necesario proponer un modelo alternativo que permita entender las repercusiones que la fiesta patronal tiene en la vida de las comunidades campesinas

¹² Este municipio encuentra comunicado con la ciudad más cercana a través de un trayecto de cuatro a cinco horas por una sinuosa carretera de terracería, la cual tiene aproximadamente cinco años de inaugurada y que en tiempos de lluvia se vuelve intransitable o en el menor de los casos, el trayecto de cinco horas puede volverse de ocho.

¹³ Este capítulo en la historia de la iglesia de Usila merece un análisis especial que tal vez se desarrolle posteriormente en otro trabajo. Aquí sólo se utilizó para ilustrar que las celebraciones religiosas de los chinantecos no cuentan aparentemente con elaborados rituales como en otras regiones indígenas.

contemporáneas, para explicarnos en particular la organización festiva en todos sus aspectos y el impacto que tiene en la economía campesina a nivel comunitario y regional.

En el siguiente apartado y retomando elementos de las distintas teorías se expondrán las principales hipótesis, tanto generales como particulares, que en relación con el problema de investigación se pueden formular.

2. UN MODELO DE ANÁLISIS DE LAS FIESTAS CHINANTECAS

Ninguno de los modelos teóricos que se han propuesto en torno a la fiesta, y que se revisaron en los apartados anteriores, es suficiente para explicar las particularidades que muestra el fenómeno en la región chinanteca. En la Chinantla, como se ha venido diciendo, no hay un sistema de cargos cívico religioso, no hay *mayordomías*, no existe algo parecido a una economía de prestigio, no hay elaborados rituales, no hay danzas, ni carnavales y aun así la fiesta forma parte importante de la vida de las localidades y se resiste a desaparecer a pesar de la creciente integración de las mismas a las redes del mercado y al protestantismo que se ha hecho presente en la región.

Por este motivo no es posible adoptar, del todo, alguna de las teorías expuestas para explicar lo que sucede en la región. Todas son insuficientes, parciales o simplemente inaplicables. Mas bien hay que retomar elementos de todas para elaborar una explicación global al fenómeno de la fiesta chinanteca. Empecemos planteando una hipótesis general en donde se integren las diferentes perspectivas.

a) Hipótesis general

Planteo como hipótesis general que las fiestas patronales desempeñan un papel múltiple en la vida de las comunidades chinantecas: Por un lado ayudan a mantener la integración comunitaria hacia el interior de las localidades, pues a través de las fiestas se refuerzan los lazos solidarios de la comunidad así como la identidad local y se reproduce

la cosmovisión chinanteca mediante la acción ritual¹⁴ y la apropiación del espacio. Por otro, la fiesta relaciona a las comunidades con el exterior a través del intercambio mercantil y los visitantes foráneos, conformando así un territorio chinanteco que va mucho más allá de los límites administrativos que abarca cada pueblo y municipio. De esta manera es posible afirmar que las fiestas al intervenir en la producción, distribución y consumo de bienes tanto materiales como culturales tienen un lugar fundamental en la reproducción de la economía campesina.

En este sentido, podemos ver a la fiesta, como la metáfora de un reloj, en el que al moverse un engranaje, en algún momento, éste se engarza o se acopla a otra pieza a la que hace caminar al mismo tiempo. En otras palabras, en la fiesta los elementos culturales están estrechamente vinculados a los aspectos materiales, se pueden hacer separaciones de estos dos ámbitos para cuestiones analíticas pero en la realidad empírica, las prácticas económicas y las prácticas culturales no pueden separarse. En las comunidades campesinas es posible observar un ejemplo claro de esto pues, un lugareño es al mismo tiempo un productor agrícola de autoconsumo, que el pastor de un templo evangélico, agente municipal o mayordomo patrocinador de la siguiente fiesta.

En la fiesta chinanteca es posible identificar los elementos que la constituyen como un espacio en donde se construyen lazos de unión entre las familias de la misma localidad. La fiesta es un evento cooperativo en donde las unidades domésticas se coordinan entre sí y se reparten tareas equitativamente entre las personas. En este sentido es bastante similar al tequio. La cooperación que abarca a la mayoría de la población es especialmente notable en los pueblos pequeños de la región. En estos casos, propuestas como la de Dow, Aguirre Beltrán y Wolf tienen algo que decirnos.

Sin embargo la fiesta no cierra a la comunidad también la abre. En pueblos pequeños la visita de parientes y amigos y aun completos extraños hace que, al menos en los días de fiesta, la población del pueblo anfitrión casi se duplique. Estos visitantes no

¹⁴ Rodrigo Díaz (1998), hace un tratado de las diferentes concepciones de el ritual que ha construido la antropología, reconstruye las cinco principales teorías antropológicas del ritual. La discusión sobre las diversas concepciones y formas de abordar el ritual, escapa a este trabajo, y sobre todo, escapa a mi capacidad de entrar al análisis del mundo simbólico. Para efectos de nuestra investigación, retomamos la definición de ritual de Turner, es "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con las creencias en seres o fuerzas místicas (1980:21)

sólo llegan a participar en un festejo ritual, vienen a consumir alimentos especiales que únicamente en ocasiones como estas están disponibles, compran bebidas alcohólicas, apuestan en los juegos de baloncesto, gastan su dinero en los bailes y, en los lugares donde hay tianguis, adquieren artículos diversos. Harris de este modo tiene razón al decir que la fiesta no asila, sino que articula a la economía de localidad a horizontes más amplios.

El pensar la fiesta como un mecanismo donde se engranan los espacios locales y foráneos de la reproducción de la vida campesina local, nos permite pensar un análisis de las implicaciones que estos tienen entre sí. De esta manera podemos distinguir en donde se unen la economía campesina y el festejo ofrecido a los santos patronos chinantecos.

En este sentido se pueden proponer hipótesis particulares a desarrollar. Una serie de las mismas puede enfocarse en los aspectos de la fiesta dirigidos al interior de la localidad y otras hipótesis deben prestar atención en la manera en que la fiesta liga a la comunidad con una sociedad más amplia.

2.1 LAS FIESTAS Y LA INTEGRACIÓN COMUNITARIA

a) Organización festiva

Hipótesis particular: *Podemos afirmar que el tipo de organización festiva, existente en la Chinantla, responde al proceso histórico de poblamiento de la región y a su dinámica demográfica. Estos procesos dificultaron el desarrollo de una estructura de cargos cívico-religiosa compleja en las localidades que ahora no la tienen. El intenso y continuo proceso de fisión, fusión, nacimiento y extinción de las localidades que existe en la Chinantla, no ha permitido que se conformen instituciones o estructuras de poder tradicionales.*

En la Chinantla la forma predominante y mas importante de celebrar a los santos dentro de la religión pública (Dow,1974) es la fiesta patronal, sin embargo, este evento no se realiza mediante un sistema cívico-religioso, se organiza de manera mas “simple” a través de comités integrados por un presidente, un secretario y un tesorero. No hay una estructura de cargos por la que tengan que pasar los interesados antes de llegar a ocupar un puesto dentro del comité de festejo. Por otro lado, no existe relación alguna entre los

cargos de las organizaciones religiosas y los que aparecen en el esquema de organización municipal, son estructuras separadas.

Como se vio antes, algunos autores han planteado que esta separación entre cargos cívicos y religiosos es producto de la modernización de las localidades y de la intervención creciente del poder nacional en los asuntos internos de los pueblos. Por otra parte autores como Waldemar sostienen que la presencia de la economía de mercado es lo que provoca los cambios en la organización festiva: En donde las relaciones de mercado se han impuesto la organización ha dejado de estar centrada en torno a mayordomías y ha pasado a depender de comités. Sin embargo, en la Chinantla esto no ocurre así. En la región, tanto en las zonas mas orientadas a la producción para el mercado, por ejemplo la zona cañera, como en las zonas donde hay mas autoabasto, la organización ceremonial es y ha sido el comité de festejo. Además no hay indicios de que alguna vez haya existido en la mayoría de las localidades una relación íntima entre cargos civiles y religiosos.

La explicación a esta particular forma de organización hay que buscarla en otra parte. Como se propone en la hipótesis, es el proceso de formación de las localidades y la dinámica poblacional, antes que otros factores, lo que ha conformado tanto a la organización comunitaria como a la organización de los cultos a los santos.

Durante el presente siglo, especialmente en los verdes y fértiles valles aluviales de la Chinantla, se han formado decenas de nuevas comunidades con chinantecos que han recolonizado su territorio ancestral, con personas llegadas de otras partes de Oaxaca e incluso, aunque en menor grado, con gente proveniente de otras entidades del país.

Esta formación de las nuevas localidades se ha dado en el marco de diversos fenómenos. Muchas comunidades son el producto de migraciones causadas por catástrofes naturales tales como inundaciones, hambrunas y epidemias, otras surgen debido a la fragmentación de pueblos antiguos, las más se forman a partir del reparto agrario y otras son el resultado de la reubicación de miles de personas que se vieron despojadas de sus tierras por la construcción de presas. (Escalante y Romero, 1998:3-4). Sin embargo, estos vigorosos movimientos de personas dentro del territorio chinanteco no son algo nuevo. Durante la época prehispánica y la colonia, la movilidad, la fragmentación, la desaparición y el surgimiento de nuevos centros de población eran acontecimientos comunes.

Los chinantecos desde la época prehispánica presentaban mucha movilidad en el establecimiento de sus poblaciones dentro del territorio. Los primeros grupos humanos que habitaron la zona vivían en pequeños poblados inestables que sin duda cambiaban de lugar a la par de la disponibilidad y el agotamiento de los recursos naturales de las selvas tropicales que en ese entonces cubrían a la región.

Cuando los españoles llegaron a la región en 1520, provocaron un fenómeno que fue decisivo en la conformación de las dinámicas económicas y sociales que actualmente viven los chinantecos: la mortandad de la población nativa a causa de maltratos, epidemias y hambrunas. La reducción demográfica fue más intensa en las zonas bajas, las más pobladas en esos momentos, que en las zonas altas, en la parte montañosa de la región la mortandad fue considerablemente menor, por lo que fue lugar de refugio para algunos chinantecos. El modo de producción de alimentos tradicional quedó fracturado ante la magnitud de la catástrofe demográfica aunado al hecho de que se interrumpieran los intercambios entre regiones especializadas en productos diferentes (Escalante y Romero,1998:4).

En los diez años posteriores a la conquista los chinantecos y mazatecos de las planicies disminuyeron en un 90% o más¹⁵, en cambio en la parte montañosa de la región la mortandad fue considerablemente mas baja. muchos pueblos desaparecieron y los sobrevivientes fueron congregados en otros pueblos por los conquistadores con la finalidad de poder controlarlos mejor y evangelizarlos.

A partir de 1551 la corona inició un programa de congregación forzada el cual no tuvo muchos resultados, aunque si logro que las cabeceras fueran trasladadas por los españoles a lugares más accesibles. En 1593 se inició un segundo y más brutal programa de congregaciones que logro, previa destrucción de sus casas y pertenencias por los soldados del Rey, que los indígenas se congregaran en los nuevos asentamientos dispuestos por las autoridades eclesiásticas y civiles.

¹⁵ Es difícil saber la población de los chinantecos antes de la llegada de los españoles, para darnos una idea podemos remitirnos a las cifras de las relaciones hechas por los corregidores hispanos en 1579. Para ese año, según estos, en la región de Usila sobrevivían solo 400 de 16000 tributarios debido a las epidemias y a las hambrunas. Para la misma fecha en Chinantla únicamente quedaban 1000 de 100,000 guerreros(Escalante y Romero,1998:12)

Después de 1607 se permitió, en teoría, que los indios pudieran establecerse, si lo deseaban en rancherías dispersas y se suspendieron los programas de congregaciones forzadas. A partir de esto los chinantecos intentaron recuperar su patrón de asentamiento anterior y empezaron a dispersarse en el territorio, mediante la fisión de las localidades mas grandes que daban origen a nuevas localidades de segunda y tercera generación. Este proceso se vio acrecentado en el siglo pasado, en parte por el crecimiento poblacional explosivo y a acusa del reparto de tierras de la reforma agraria emprendida por Cárdenas.

A causa de esto la mayoría de las poblaciones en la Chinantla son de formación reciente. La información censal indica que entre 1900 y 1997 existieron en la región 491 centros de población de los cuales actualmente solo quedan 258. Esto significa que la "esperanza de vida" de una localidad es baja. Los asentamientos humanos que se crearon entre 1901-1997 y todavía subsisten tienen en promedio 57 años de edad, mientras aquellos que han desaparecido solo alcanzan 16.3 años de existencia (De Teresa,1999:141).

Debido a la movilidad y corta vida de las comunidades chinantecas, la organización comunitaria al interior de estas nunca ha se ha conformado de la manera tradicional. Su forma de gobernarse, aunque tiene raíces prehispánicas, es, en los hechos, ademadas moderna y adecuada a los cambios en la nación. La forma en que se han venido constituyendo las localidades también es lo que determina la separación entre la estructura de gobierno de la localidad y los cargos religiosos.

Una comunidad típica de la Chinantla nace como "ranchería", una ranchería no es otra cosa que un simple caserío que no tiene una organización más compleja que la de los linajes familiares. Las rancherías nacen como producto de la fragmentación de pueblos más grandes, o son el lugar donde habitaban los peones de alguna antigua finca y en muchos casos conforman el embrión de un nuevo ejido. Aproximadamente el 55.2% de las comunidades existentes actualmente en la Chinantla comenzaron su existencia como rancherías.

Algunas rancherías permanecen en esta categoría para siempre o simplemente se disuelven, otras conforme van creciendo experimentan procesos de integración; sus habitantes poco a poco comienzan a coordinar esfuerzos para la consecución de algún

objetivo común: la construcción de una escuela o instalar un servicio. De este modo los intereses individuales se dejan de lado y comienza la autentica vida en comunidad.

El siguiente paso, por lo tanto, en la vida de la localidad es la fundación de una Agencia y la elección de las correspondientes autoridades. Este es un paso importante, ya que significa que la comunidad será reconocida por el municipio y por la parroquia, podrá obtener más servicios y demandar programas de desarrollo por parte de los gobiernos federal y estatal (Escalante, 1998:7).

Las autoridades se eligen por consenso de la Asamblea de ciudadanos y reciben el mandato de representar al pueblo ante el exterior y hacer cumplir la ley, estas autoridades no tienen otro poder que el que otorgan los integrantes de la comunidad y no pueden actuar sin el respaldo de ellos. Las decisiones importantes para la comunidad se toman mediante la asamblea general, y se trabaja a través del tequio. La asamblea es el órgano máximo de toma de decisiones y todo asunto que afecte a la comunidad tiene que ser tratado en ella. Las autoridades y las estructuras de autogobierno son las encargadas de coordinar las asambleas donde se construye, mediante interminables discusiones el consenso. Es a partir de la misma asamblea que surgen otras instancias de poder comunitario como son los comités para la construcción de la escuela, los comités de padres de familia, los comités de mejoras, el comité de para instalar la luz eléctrica y finalmente el comité para llevar a cabo la fiesta.

Sólo hasta este momento de su existencia, cuando se eligen a las autoridades, cuando las comunidades tienen la suficiente fuerza para conseguir recursos para la construcción de una capilla o una iglesia. Solo cuando están consolidadas pueden aspirar a comprar un santo y organizar un festejo. La tarea de comprar un santo, construir una capilla y organizar la fiesta queda en manos del el comité designado por la asamblea: el comité de festejo.

Resumiendo, debido a la forma en que evolucionan las localidades se da el fenómeno de que el establecimiento de la autoridad civil precede cronológicamente al establecimiento de cualquier autoridad eclesiástica. Hay una disociación que temporal entre el establecimiento de lo cargos civiles y los religiosos.

De esta manera, a diferencia de lo que planteaba Nash, la jerarquía de cargos cívico-religiosos no es necesariamente, por lo menos en este caso, la estructura social entera de las comunidades indígenas, este papel lo detenta la asamblea comunitaria. Las localidades chinantecas pueden mantenerse coordinadas, organizadas e integradas por medio de la asamblea en las primeras etapas de su vida, sin necesidad de otras estructuras centralizadoras del poder.

Esto cuestiona la propuesta de que la jerarquía cívico religiosa y el sistema de cargos es el principal rasgo de las estructuras de poder en *todas* las comunidades indígenas. Las localidades chinantecas, a pesar de no contar con dicha forma de organización, culturalmente se hallan muy integradas, son autónomas, son casi todas completamente indígenas y conservan un control casi absoluto sobre sus recursos comunitarios. La ausencia de estructuras de poder tradicionales no se traduce de ninguna manera en la desintegración de la comunidad agraria.

La separación entre estructuras de poder comunitario y estructuras eclesiásticas hace necesaria una revisión de las demás funciones sociales que se le adjudican a la fiesta. Especialmente deben ser puestas a consideración sus funciones niveladoras y redistributivas.

b) Reciprocidad y redistribución

Hipótesis particular: *La fiesta no desempeña un papel nivelador de la riqueza, ni provoca un reparto significativo de bienes ni mucho menos sirve para legitimar las diferencias socioeconómicas, por esto mismo la participación en la fiesta no acarrea prestigio alguno. Argumento que la fiesta es mas bien el espacio donde se expresa la ideología de la reciprocidad campesina, por un lado entre las personas y por otro con lo sagrado. Como escribe Greenberg "las comunidades indígenas han retenido, en diversos grados, una cosmología y una ideología igualitaria construida sobre los principios de reciprocidad y redistribución. Estos principios están enclavados en las relaciones sociales y rituales" (1987:43). Por otro lado, conforme las localidades tienen densidades de población más altas y se encuentran más integradas a redes de mercado el papel redistribuidor de las fiestas disminuye.*

En la Chinantla la fiesta la organiza la Iglesia Católica a través de un comité de festejo electo durante una misa meses antes de la celebración. Entre la población católica se escoge a un presidente de festejo, un tesorero y un secretario, quienes serán los encargados de organizar las principales actividades festivas religiosas. Las autoridades municipales se limitan a coordinar los eventos cívicos festivos como son los torneos deportivos, las carreras de caballos y en ocasiones el baile.

Para que el comité de festejo pueda llevar a cabo todas sus tareas, como son organizar los juegos pirotécnicos, las actividades culturales, adornar la iglesia y organizar el baile, se solicita una cooperación monetaria a todo el pueblo. Se decide entre las familias católicas el monto que cada ciudadano ha de aportar, la cuota es voluntaria y quien no quiera cooperar está en libertad de no hacerlo aunque se expone al rechazo y la crítica de los demás por lo que pocos se arriesgan.¹⁶ Algunos chinantecos cooperan con un poco de más dinero del solicitado en la cuota.

El papel nivelador que pudiera tener la fiesta queda de entrada descartado, pues tanto ricos como pobres aportan mas o menos las mismas cantidades, además de que todos cooperan. No hay patrocinadores, como los mayordomos, que tengan que acumular recursos durante toda su vida para participar en la fiesta. Tampoco se hace presente una economía de prestigio, pues aunque hay críticas en contra de quien no participa, tampoco hay muchos halagos para quienes aportan un poco mas, ni se gana status dentro en la comunidad. La base del prestigio en la Chinantla no se halla en la fiesta.

Por este motivo aquí compartimos con James Dow, Aguirre Beltrán y Greenberg, la propuesta de que la fiesta representa un ejemplo claro de reciprocidad y redistribución de bienes y dinero que se reparten mediante un sistema ceremonial. Este sistema mantiene parte de los recursos locales fuera de las esferas del mercado.

La base de la reciprocidad y la redistribución se encuentra en el hecho de que las unidades domésticas campesinas no pueden sobrevivir aisladas. De acuerdo con Wolf, incluso cuando los hombres tienen amplia suficiencia de alimentos y artículos de uso,

¹⁶ Contra lo que pudiera pensarse no sólo hay cooperación de la población católica, en la mayoría de los pueblos, los no católicos también cooperan voluntariamente para la fiesta, ya sea con dinero o apoyando como anfitriones aunque no participen de las ceremonias.

mantienen relaciones sociales con sus próximos, se relacionan por matrimonios, defensa, ayuda en la producción, etc.

Los principios de reciprocidad y redistribución se manifiestan en la vida cotidiana de la comunidad misma. De acuerdo a la abundante etnografía sobre los pueblos indios en México, uno de los rasgos más característicos del trabajo en estos, es su índole cooperativa y de trabajo o ayuda mutua donde el fundamento es el principio de reciprocidad, dar para recibir. La familia y la comunidad misma es una gran unidad cooperativa, cuya verdadera meta productiva es la reproducción de la sociedad campesina. Este trabajo cooperativo se refleja claramente en el sentido de solidaridad que se halla hoy en día en los tequios, y en la vida cotidiana de los pueblos chinantecos.

La importancia del trabajo comunitario es manifiesta en toda la región; quien recorre las localidades chinantecas por primera vez queda sorprendido por la febril actividad que los tequios imprimen a la vida local. En ocasiones, estos son tan intensos que la gente se queja de que tiene que descuidar su trabajo individual con tal de cumplir con el trabajo para beneficio de todos los habitantes de localidad y no hacerse merecedor de una sanción.

La reciprocidad también es fundamental en el trabajo agrícola. Las características de los sistemas productivos en un medio tan agreste como es la selva hacen muy difícil que una unidad doméstica pueda satisfacer por sí sola sus necesidades. En algunas fases intensas del ciclo agrícola, por ejemplo durante la tumba y la cosecha, el trabajo conjunto entre unidades domésticas es indispensable. La ayuda mutua recíproca y gratuita entre los distintos hogares recibe el nombre de mano vuelta.

Pero las relaciones sociales del tipo que sea, nunca son enteramente utilitarias e instrumentales, cada una de ellas aparece siempre rodeada de elementos simbólicos que sirven para aclarar justificar y regular sus actos. Todas las relaciones sociales están, pues rodeadas de un ceremonial y el ceremonial puede ser pagado con trabajo, bienes, o dinero.

Si los hombres han de mantener estas relaciones sociales, deben trabajar también para construir un fondo destinado a los gastos que esas relaciones originen. Este es el llamado fondo ceremonial. El fondo ceremonial de una sociedad puede ser grande o

pequeño. Los gastos de la ceremonia dependen de la tradición cultural y varían de una cultura a otra. (Wolf,1975).

Aguirre Beltrán plantea que el sistema político religioso presente en la comunidad, obliga a las familias a consumir un fondo en actos ceremoniales que beneficien a todos. El excedente o fondo ceremonial en la Chinantla, ya sea poco o mucho se invierte durante la fiesta patronal principalmente comprando alcohol y alimentos festivos que se comparten con los visitantes o pagando la cuota solicitada por el comité para sufragar los gastos de la fiesta.

La redistribución se hace sentir desde el inicio de la fiesta. El festejo comienza desde un día antes de la fecha, por la madrugada cuando se comienza la matanza de reses, en algunos pueblos se han llegado a matar hasta 40 reses. Estas vacas pueden ser compradas colectivamente para repartir la carne entre varias familias o son matadas para vender la carne, en estos eventos el caldo de res con hojas de coyol es la comida festiva;¹⁷ Existe además la obligación de atender a los visitantes que llegan de otros pueblos a participar del festejo, son alojados y alimentados por sus paisanos.

Estos mecanismos de redistribución son tan básicos para la supervivencia en un medio hostil, como es la selva, que el cambio religioso no los destruye. En las comunidades en donde hay grupos no católicos las fiestas no han dejado de organizarse y en algunas de ellas se produce una participación indirecta de los disidentes religiosos, quienes aunque no colaboran en la organización de la festividad si elaboran comidas especiales y no trabajan los días en que la celebración se lleva a cabo. Es más, en las comunidades mayoritariamente no católicas, las cuales por cierto tienen un promedio ligeramente menor en cuanto al número de fiestas que la media regional, las celebraciones de los santos se han sustituido por "campañas" de evangelización y eventos religiosos de reavivamiento en donde, igual que en las fiestas católicas, se reúnen visitantes de diversas localidades, se matan reses y se preparan platillos especiales para celebrar la ocasión.

Por otro lado, además de las obligaciones con la comunidad, la fiesta es al mismo tiempo una obligación que contraen las personas con su divinidad. En la fiesta se veneran

¹⁷ En día de muertos la comida ritual es mole con pollo y tortilla de yuca (mandioca) untada con frijoles, en los festejos del ciclo familiar como bodas se come caldo de pollo, al igual que en los entierros.

santos y se llevan a cabo elaborados rituales en su honor para mantener sus favores, y de acuerdo a la gente que participa en estas ceremonias, existe una fuerte asociación entre una fiesta bien hecha y el bienestar general del pueblo, ya que en muchos casos si la celebración no es realizada satisfactoriamente, el santo retira su protección a la gente de la comunidad y pueden venir desastres naturales o desgracias que los afecten.

Sin embargo, actualmente en las comunidades con más densidad de población y más integradas a las redes de mercado, el trabajo comunitario y la reciprocidad se encuentran en descenso. En las cabeceras municipales, los ancianos recuerdan con añoranza los años en que se llegaban a matar 60 reses para la fiesta, cuando eran pueblos pequeños. En esos días los habitantes llegaban caminando, atravesando la sierra, desde los pueblos zapotecos de la Sierra Juárez. Se establecía el mercado, llegaban los arrieros de varios pueblos para ofrecer diversos productos, el comercio era el gran atractivo de la fiesta. En aquellos años si se atendía a toda la gente y era un orgullo tener una fiesta tan popular.

A diferencia de lo que sucede en las comunidades más pequeñas ubicadas en la sierra, en estas grandes poblaciones¹⁸ ya no se le da de comer gratuitamente a toda la gente que llega de fuera, sólo a los familiares, pues con los cambios que va sufriendo el pueblo ya no es posible sobrellevar este gasto. A los visitantes tampoco se les da posada por lo que tienen que buscar ellos mismos la manera de conseguir hospedaje por otro lado, la desconfianza a los extraños que con la apertura de los caminos de terracería llegan como turistas a la fiesta, también ha menguado la convivencia durante la fiestas en estos grandes poblados. De esta forma los asistentes al festejo, si no tienen parientes en el pueblo, deben venir prevenidos para conseguir comida y alojamiento.

A pesar de los aspectos sus aspectos redistributivos, no hay duda de que la fiesta es también un evento de consumo. Se compran, bebidas, cohetes, tabaco; artículos de ornato que mucha gente no consume más que en esta ocasión. Es un acto de consumo, además en el sentido de que todos los recursos utilizados (dinero, bienes, mano de obras) desaparecen después del evento.

¹⁸ Con poblados grandes nos referimos a lugares con mas de dos mil habitantes, estos son por lo general la cabeceras municipales y que en la delimitación geográfica de la Chinantla son 14, con 244 localidades de menor densidad poblacional.

De este modo en la Chinantla los excedentes de bienes y dinero, no permanecen totalmente en la localidad, también entran al sistema de mercado pues durante el festejo se elevan los patrones de consumo y en múltiples ocasiones la celebración religiosa es marco para llevar a cabo transacciones comerciales.

Sin embargo, la circulación de estos bienes, no solamente, se encuentra orientada hacia el mercado, sino que hay un importante flujo de los mismos entre las localidades de la región en el marco de la fiesta. Para explicar lo que sucede en tales transacciones es necesario plantear otro tipo de hipótesis.

2.2 LA FIESTA Y EL ÁMBITO EXTRACOMUNITARIO

a) Fiestas y mercado

Hipótesis particular: *Desde tiempos de la colonia, la fiesta constituyó un espacio de articulación importante de las localidades indígenas con la sociedad regional y nacional a través del comercio. De esta forma, la fiesta es y ha sido históricamente un mecanismo que vincula a la comunidad con el exterior, uno de los papeles principales de las fiestas, es el de movilizar excedentes, mediante el mercado festivo, fuera de la localidad. Actualmente las relaciones de intercambio en la Chinantla, en gran medida, aun se dan a través de los mercados asociados a las fiestas. Propongo que las fiestas forman parte de las redes de abasto regional, ya que funcionan como centros comerciales donde confluyen una serie de mercancías y personas de diferentes partes de la región para comercializar sus productos, este intercambio de mercado trae implícito el abasto tanto de alimentos como de insumos generales.*

Los chinantecos viven atrapados en medio de dos mundos contrastantes, por un lado, se enfrentan a su exuberante medio y por otro, tienen que relacionarse con la sociedad mayor que los envuelve y les impone exigencias políticas y económicas que no necesariamente corresponden a sus intereses. De esta manera, para sobrevivir no pueden circunscribirse sólo al ámbito de sus localidades, sino que se ven obligados a mantener estrechas relaciones de intercambio al interior de su región. Por lo tanto no podemos pensar

en las comunidades chinantecas como las comunidades corporativas cerradas, donde su dinámica interna esta enfocada a imponer barreras contra la sociedad nacional.

Para entender la importancia de las fiestas como mecanismo de articulación hay que recordar que la región se caracteriza por su difícil acceso. Por otro lado, de la misma forma que sucede en la economía, los indígenas chinantecos se encuentran inmersos en un sistema político al que formalmente tienen que sujetarse y el cual siempre desde la época prehispánica hasta la actualidad ha intentado mantenerlos bajo su tutela, utilizando mecanismos como los tributos, los impuestos, los programas de asistencia y los subsidios.

Como se vio antes Harris, plantea que la fiesta fue uno mas de estos mecanismos de dominación. Aquí coincidimos con los planteamientos de Harris que describe a las fiestas como una de las estrategias creadas por el gobierno colonial en el siglo XVI para extraer recursos de las comunidades, sin embargo, a diferencia de Harris, no compartimos su (aparente) percepción de las comunidades indígenas como totalmente pasivas ante la dominación y la imposición.

Consideramos que existe la imposición de las instituciones coloniales orientadas hacía la explotación y el dominio pero también es necesario reconocer, la resistencia y el desarrollo de estrategias comunitarias para mantener la integridad y la reproducción del modo de vida y la cultura de las comunidades. (Medina,1995:10)

Aguirre Beltrán, Carrasco, Greemberg, Ma. de los Angeles Romero, Carmagnani, Portal y otros, analizan en una aproximación más profunda las respuestas múltiples y variadas de los pueblos a la colonización. De sus análisis se desprenden conceptos tales como sincretismo, adaptación, reecologización, adopción, síntesis, etc., para describir la apropiación de los nuevos elementos culturales por los pueblos colonizados, y actualmente estos términos podrían ser aplicados a las respuestas de los campesinos e indígenas al proceso de globalización que estamos sufriendo.¹⁹

Como se ha visto, los chinantecos y su región siempre han mantenido relaciones con otras sociedades; desde la época prehispánica entre las diferentes comunidades, entre estas y los señoríos chinantecos, y entre estos y el imperio mexica se empezaron a construir redes, interconexiones políticas, económicas y religiosas que influyeron en la situación

actual del pueblo chinanteco. Durante la Colonia y las siguientes etapas de la historia de México también se sentaron las bases de la conformación actual de la Chinantla. Sin embargo, no es sino con la llegada del capitalismo cuando se intensifican estos intercambios; la apertura de nuevas vías de comunicación y la introducción de nuevos cultivos comerciales ha acelerado este proceso, especialmente a partir de fines del siglo antepasado.

Desde sus orígenes la antropología económica ha tratado eminentemente de los procesos de comercio y de intercambio en la sociedades preindustriales,²⁰ ahora analiza la inserción de los grupos campesinos e indígenas a la economía nacional a través de la producción simple de mercancías que se aparejan o complementan con la venta de fuerza de trabajo estacional, así como con la producción de autoconsumo, todo esto configura una particular situación contemporánea en el campo mexicano. La existencia de rasgos no capitalistas es utilizada por el sistema capitalista, le es útil tener un mercado de bienes necesarios para la fiestas, cerveza alcohol, etc. o el hecho de las comunidades paguen su propios costos de producción, las convierte en fuentes de manos de obra barata, por lo que conviene al capitalismo que sigan así (Diskin,1986:272-27).

¹⁹ Que aunque no es tema de esta investigación, sería interesante abordarlo en otro momento.

²⁰ Durante la década de lo años 60, se encuentra en el debate antropológico una controversia que divide a la antropología económica en dos corrientes y que abre camino para los nuevos enfoques económicos que permiten conocer mejor el comportamiento de las comunidades campesinas, este debate se daba entre las escuelas llamadas formalista y sustantivista, el principal punto de discordancia es la validez de aplicar el mismo marco teórico que se aplica a la economía de mercado (capitalista) a las llamadas sociedades primitivas. La definición sustantiva de economía es, una definición que tiene el objeto de abarcar todas las formas posibles de sistemas económicos y que trata de estar desprejuiciada respecto a cuales formas son posibles y cuales no. "La economía es el proceso institucionalizado de interacción entre el hombre y el medio, dotándole, esta interacción, de manera continuada, de los medios materiales para satisfacer sus necesidades" (Godelier,1976). Ahora bien, esta economía, en cuanto a proceso, implica un conjunto de movimientos de producción, circulación y apropiación de vienes materiales. En cuanto a institucionalización, el proceso requiere de unidad y de estabilidad. La institucionalidad cimentada en la unidad y estabilidad de los procesos, se expresa a través de las pautas de integración. Estas son: reciprocidad, redistribución e intercambio. Estas pautas pueden presentarse indistintamente en cualquier sistema social, sea cual fuere su grado de desarrollo social (ibid). Ahora bien, por su parte los formalistas argumentaban que la teoría económica es aplicable universalmente y las diferencias que se presenten serán de grado, no de naturaleza. Luego entonces, los principios de elección, calculo, racionio, etc., se encuentran en la base de todo comportamiento económico, configurando el hecho. (Villela,1997:59) La acción racional que tiene como eje a la elección es así propuesta para todo sistema económico y en consecuencia, es planteada como objeto primordial de la ciencia económica a partir de su forma más acabada: La libre empresa (ídem). Habrá que reconocer que la perspectiva sustantiva, con todo y sus deficiencias, es mas próxima a una comprensión material de la sociedad y a respetar, en el análisis, las diferencias cualitativas que se dan entre los diversos sistemas económicos, atendiendo a sus sistemas de desarrollo, los cual no es dable a los formalistas.

Los modelos de homogeneidad y estratificación de las comunidades campesinas, establecían por el contrario, que mediante mecanismos como el sistema de cargos cívico religioso y el gasto ceremonial con características redistributivas, se impedía que el excedente de los campesinos pasara a la circulación capitalista. Efectivamente como se ha visto en la región la redistribución existe en el marco de la fiesta, pero esta no excluye los intercambios comerciales hacia fuera de las localidades que por otra parte, son obligados.

Las complejas redes del mercado, que se construyen a la par de la fiesta, se extienden a las localidades más lejanas de la Chinantla y hacia atrás en el tiempo, pues ya desde la época prehispánica se empezaron a conformar circuitos comerciales por los que transitaban productos diversos, tanto suntuarios como básicos. Y aunque actualmente no en todas las comunidades se instalan en días festivos grandes mercados es cierto que aún a las localidades más alejadas llegan comerciantes en pequeño, muchas veces a pie, a instalar modestos puestos. Si no llegan comerciantes foráneos los mismos organizadores de la fiesta se encargan de vender alguna mercancía. Así, la fiesta es invadida por el aspecto mercantil a la par de otros procesos económicos que también tienen lugar durante ésta, el comercio toma un carácter festivo.

La antropología económica y el estudio sistemático de las economías campesinas regionales de Oaxaca se inició con los trabajos de Malinowski y Julio de la Fuente (1957) y de Alejandro Marroquín (1978). El primero se enfocó en el sistema de mercado de Los Valles Centrales de Oaxaca y el segundo en el sistema de plazas con centro del pueblo de Tlaxiaco, en la Mixteca Alta. En los trabajos de Marroquín y Malinowski - De la fuente, hay intentos firmes para explicar la vinculación de las comunidades indígenas con el contexto regional y nacional, rompiendo con la pauta aun predominante en la antropología mexicana de abordar el estudio de la comunidad en si mismo, casi a autárquicamente (Villela, 1997:110).

Marroquín por su parte, rompe con los enfoques culturalistas predominantes en antropología mexicana al estudiar las relaciones de producción a partir de la existencia del mercado, incidiendo sobre los fenómenos de intermediación, acaparamiento y explotación de que eran objeto sus participantes indígenas. Las modalidades del intercambio en la

región le permiten desentrañar su naturaleza desigual y los efectos que conlleva en las condiciones de vida de las mayorías (Diskin y Cook, 1975:292).

Los mercados asociados a las fiestas regionales juegan un papel importante en la organización de la economía local.²¹ Desde los tiempos coloniales se delinearon muchas de las características actuales de la región chinanteca. El sistema comercial monopólico impuesto por los comerciantes españoles inhibió el desarrollo de los sistemas comerciales autóctonos y provocó el atraso y la pobreza de toda la región. La existencia de acaparadores, intermediarios y circuitos comerciales restringidos tienen su origen en aquellos tiempos.

De esta manera los campesinos chinantecos se ven envueltos en una relación de dependencia con el mercado, ya que para poder adquirir lo que no producen necesitan dinero, el cual sólo pueden obtener vendiendo algún producto valorado comercialmente o su mano de obra. Por desgracia generalmente las relaciones de mercado en que se ven involucrados les son desfavorables, pues en ellas intervienen factores que no pueden controlar, lo cual los coloca en una situación sumamente difícil dentro de las redes de intercambio comercial. Esto se debe en parte, no a la poca integración con la economía nacional, sino a una integración desventajosa (Romero, 1998:4).

Durante los meses del año en que llueve menos, comerciantes y camiones llenos de mercancías llegan hasta las comunidades más alejadas de la Chinantla. Existe un ciclo de fiestas, con presencia de mercados, que coincide con la época seca. Este tiempo es, además, propicio no sólo por condiciones climáticas favorables, sino también porque es precisamente la época del año cuando los chinantecos disponen de dinero en efectivo ya que han vendido su producción de cultivos comerciales como el café y la caña o reciben apoyos financieros como Procampo (Romero, 1998:25).

La llegada de los comerciantes es todo un acontecimiento en las localidades, y si la venta es buena posiblemente los ambulantes deciden permanecer varios días ofreciendo sus productos los cuales son muy variados: ropa, cobijas, utensilios de plástico, aluminio, ollas de barro, etc., los precios de los artículos, generalmente son más bajos que los de los

²¹ Varios trabajos monográficos ilustran la importancia del comercio festivo, uno de ellos es el trabajo de Guillermo Bonfil (1973) Choluta, donde a través de la descripción de la fiesta resalta el comercio y la feria como los principales elementos que la caracterizan y son el eje de la economía del lugar.

comerciantes establecidos y la variedad de lo que venden es la clave del éxito de este tipo de comercios.

b) Fiestas y territorio

Hipótesis particular: *Finalmente argumento que la reciprocidad, no sólo se da entre las personas de la localidad, o entre las personas y los entes sagrados, se extiende más allá del ámbito comunitario existe a través del territorio chinanteco, pues por medio de las fiestas se brinda hospitalidad, alimentación y se refuerzan los lazos de solidaridad entre parientes y amigos de diferentes comunidades vecinas, lo que permite la valorización del territorio como un lugar donde se refuerza la identidad y la cultura chinanteca, al mismo tiempo que la construye.*

Primeramente hay que tener en consideración que los grupos indígenas en nuestro país nunca han sido culturas homogéneas autocontenidas, volcadas en si mismas, como antes se propuso. Por el contrario, desde tiempos inmemoriales entre los distintos pueblos se fueron creando interconexiones mediante intercambios, no solo comerciales sino también culturales.

Por otro lado, al referirnos al territorio, no sólo consideramos el espacio geográfico, delimitado administrativamente, sino también a partir de la lengua, de la red de relaciones entre personas, a la identificación del espacio como propio. Cada uno de los territorios “corresponde a un territorio vivido por el grupo social que lo habita, que lo territorializa” (Teracena,1999:29). La territorialidad es por lo tanto “ el conjunto de relaciones que una población mantiene en un territorio percibido como suyo y con las dinámicas provenientes del exterior” (Métral cit. en Teracena,1999:29).

A partir de la apropiación del territorio hay una identificación cultural, política, lingüística, por parte de grandes grupos de personas que se desarrollan en este espacio. Así, el territorio chinanteco se define más que por una delimitación administrativa, en razón de los nexos parentales, lingüísticos, culturales, económicos y políticos que ligan a dichas comunidades entre sí.

Cabe mencionar que la Chinantla es una región con una gran heterogeneidad

lingüística, estas variantes dialectales marcan las relaciones que existen entre los pueblos, pero las fiestas articulan a las personas en el territorio más allá de los espacios lingüísticos. Por este motivo, la lengua materna se ha visto, no desplazada, sino complementada, con el español, indispensable para las relaciones económicas y sociales que se entablan entre los mismos chinantecos de diferentes regiones y entre estos y la población mestiza.

Actualmente la radio juega un papel primordial en la organización del festejo. Las fiestas patronales están hoy entretejidas con los medios de comunicación masiva, por medio de ésta se anuncian las fiestas invitando al “gran baile” que se llevará a cabo con la presencia de algún grupo de música tropical con renombre en la región, así como los torneos de baloncesto y los premios a los ganadores. Estos mensajes se dan en cuatro lenguas, en chinanteco, cuicateco, zapoteco y en español.

Esta territorialidad se manifiesta claramente durante las fiestas patronales chinantecas, pues son los únicos momentos visibles en que se renuevan y se refuerzan los lazos con personas de otros puntos geográficos de la sierra. En estas fiestas se puede reconstruir el territorio a partir de rastrear de que pueblos vienen los visitantes, los parientes, el sacerdote. La red de familias extensas, formadas a partir de los procesos de poblamiento chinanteco, y de las uniones matrimoniales, crea lazos de solidaridad regional que se manifiestan en parte, en los días festivos, cuando los parientes más lejanos llegan a disfrutar de la fiesta.

En ocasiones, este territorio va más allá de las variantes dialectales, se ensancha hasta las ciudades de donde llegan por esos días los migrantes con algún amigo y los comerciantes de otros pueblos y otros estados. Los chinantecos durante la fiesta reciben personas que han migrado a lugares como Chicago y los Angeles, ciudades norteamericanas que se han constituido en espacios donde la cultura chinanteca se renueva y pervive manteniendo vínculos con su lugar de origen mediante comités de migrantes y organizaciones que recuerdan a los chinantecos transnacionales que aun guardan obligaciones para con sus pueblos escondidos en la sierra de Oaxaca.

El territorio se materializa entonces, en las fiestas patronales, a través de la alianza entre los chinantecos de diferentes comunidades que comparten además del intercambio de productos locales, lazos de parentesco, creencias en los mismos santos, etc. de esta forma

“se asegura la unidad del grupo étnico y las organizaciones y las familias obtendrán en reciprocidad, protección, seguridad y participación en una empresa común” (Carmagnani,1988:16).

BIBLIOGRAFÍA

- Aboites, Luis y América Molina. 1993, Ucila: Siglos XV - XVIII, Reporte de investigación, UAM, reporte mecanografiado, México
- Aguirre, Beltrán, Gonzalo. 1967, Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América, Ediciones Especiales, No. 46, Instituto Indigenista Interamericano, México
- 1992, Zongolica, encuentro de Dioses y Santos Patronos, FCE, México
- 1992, El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México, FCE, México
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. 1990, La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios, 2 tomos, INI-CNC, México
- Bevan, Bernard. 1987, Los chinantecos y su hábitat, Serie Antropología social, No. 75, INI, México
- Bonfil, Guillermo. 1973, Cholula, la ciudad sagrada en la era industrial, Universidad Autónoma de Puebla, México
- Cancian, Frank. 1965, Economía y prestigio en una Comunidad Maya: El Sistema de cargos religiosos en Zinacantan, Standford University Press, Standford
- 1991, "El comportamiento económico en las comunidades campesinas" en Plattner, Stuart (comp), Antropología Económica, Conaculta- Alianza Editorial, México, 1991
- Carmagnani, Marcelo. 1988, El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII Y XVIII, FCE, México,

- Carrasco, Pedro. 1979, "La jerarquía civicoreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en **Antropología Política**, Llobera, José (Comp.), Anagrama, Barcelona, 1979
- Carrillo, Alberto, 1998, "La fiesta y lo Sagrado" en Pérez Martínez, Heron, (editor), **México en fiesta**, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado-Secretaría de Turismo, México, 1998
- Dehouve, Daniele. 1976, **El tequio de los Santos y la competencia entre los mercaderes**, INI-SEP, México,
- De Teresa, Ana Paula. 1999, "Población y recursos en la región chinanteca de Oaxaca, en **Desacatos, Revista de Antropología Social**, No. 1, Primavera 1999, CIESAS, México
- Díaz, Rodrigo. 1998, **Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual**, Anthropos - Universidad autónoma Metropolitana Iztapalapa, España
- Diskin, Martin, 1986, "La economía de la comunidad étnica en Oaxaca" en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (Coords), **Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca**, (Regiones), CONACULTA, México, 1986
- Dow, James. 1974, **Santos y sobrevivencia: funciones de la religión en unacomunidad otomí**, México, INI, México
- Escalante Lara, José Manuel y Flor María Romero, 1995, **San Pedro Tlatepusco: El pueblo que se inundó**, Cuadernos de Antropología, Serie I, Vol.6,UAM-I, México
- Escalante Lara José Manuel. 1998, **Estructuras de poder, Cambio religioso e integración comunitaria en la región chinanteca de Oaxaca**, Reporte N° VIII del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, Mexico, UAMI

- Espinosa, Mariano. 1961, **Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas**, Papeles de la Chinantla III, Serie Científica 7, Museo Nacional de Antropología, México
- Fernández, Repetto, Francisco. 1995, “Celebrar a los santos, sistema de fiestas en el noroccidente de Yucatán”, en **Alteridades**, año 5, Núm. 9, México, 1995
- Giménez, Gilberto. 1996, “Estudios sobre las culturas contemporáneas” **Epoca II**. Vol. II. Núm. 4, Diciembre 1996
- Greenberg, James. 1987, **Religión y economía de los chatinos**, Serie de Antropología Social, n°.77, INI, México
- Hewitt, de Alcantara, Cynthia. 1988, **Imágenes del campo: La interpretación Antropológica del México rural**, COLMEX, México,
- Halperin, Rhoda y James Dow (eds.), 1977, **Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology**, St Martin’s Press New York,.
- Harris, Marvin. 1989, **Canibales y reyes. Los orígenes de las culturas**, Alianza Editorial, México
- 1964, **Patterns of Race in The Americas**, Walker, New York
- 1979, **El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura**, Siglo XXI, México
- Hernández Cárdenas, 1998, **“Diagnostico ambiental y del deterioro en la Chinantla”** Reporte de Investigación N° 1 del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, UAMI, México
- Kuper, Adam. 1973, **Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972**, Anagrama, Barcelona

- Leach, Edmund, 1986, **Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de Los símbolos: una introducción al uso del análisis Estructuralista en antropología**, Siglo XXI, México
- 1997, “Cabello mágico”, en *Alteridades*, UAM-I año 7, num. 13, México.
- Malinowski, Bronislaw. 1980, “Parentesco”, en **Cuicuilco**, num.2, Octubre.
- 1974, **Los argonautas del Pacífico Occidental**, Península, Barcelona
- Malinowski, Bronislaw, y Julio de la Fuente. 1957, **La economía de un sistema de mercados en México**, Acta Antropológica, Epoca2, vol.1, No. 2, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de alumnos, México
- Marroquín, Alejandro. **La ciudad mercado (Tlaxiaco)**, INI, México, 19
- Medina Andres, 1995, “ Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su transfondo histórico”, en **Alteridades**, año 5, Núm. 9, 1995
- Millán, Saúl. 1993, **La ceremonia Perpetua, ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca**, INI-SEDESOL, México
- Olavarria, María Eugenia. 1989, **Análisis estructural de la mitología yaqui**, (colección científica 183), I.N.A.H.
- Símbolos de desierto**, (colección texto y contexto, NUM.10)
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa
- Pardo, María Teresa. 1994, **Los chinantecos**, Instituto Nacional Indigenista, INI, versión preliminar, México

- Pérez Martínez, Heron. 1998, "La fiesta en México" en Pérez Martínez, Heron, (editor), **México en fiesta**, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado-Secretaría de Turismo, México, 1998
- Plattner, Stuart, 1991, **Antropología económica**, Los Noventa, Alianza Editorial CNCA, México
- Portal Ariosa, María Ana. 1994, "Prácticas religiosas e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F." en **Alteridades**, año 4,num. 7
- 1995a, "Cosmovisión, tradición oral y practica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta", en **Alteridades**, año 5, Núm. 9
- 1995b, **Identidad urbana y religiosidad popular**, Tesis para obtener el grado de Doctor, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, México
- 1996 "Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana" en **Iztapalapa** , Año16, Num. 39, Enero-Junio
- Radcliffe-Brown, A.R. 1972, **Estructura y función en la sociedad primitiva**, Península, Barcelona
- 1975, **El método de la antropología social**, Anagrama, Buenos aires
- Romero, Julián, Flor Ma. 1998, **Intercambio comercial en la Chinantla**, Reporte N° VI del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, UAMI, México
- Romero, Frizzi María de los Angeles. 1996, **El sol y la Cruz, Los pueblos indios de Oaxaca Colonial**, (Col. Historia de los pueblos indígenas de México), CIESAS-INI, México

- Roseberry William, 1991, "Los campesinos y el mundo", en Plattner, Stuart. **Antropología económica**, Los Noventa, Alianza Editorial-CNCA, México, 1991
- Rubio, Miguel Angel. 1984, **La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco**, FCE, México
- Smith, Waldemar R. 1975, **El sistema de fiestas y el cambio económico**, FCE, México
- Varela, Roberto. 1997, "Cultura y comportamiento" en **Alteridades**, UAM-I año 7, num. 13, México, 1997
- Villela, Samuel. 1997, **Tópicos de antropología económica**, INAH, México
- Vogt, E. 1985, **Ofrendas para los dioses**, FCE, México
- Weitlaner, Roberto. 1981, **Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla**, INI, México
- 1961, **Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca**, Depto de Investigaciones Antropológicas, Publ. N° 6, INAH, México
- Weitlaner, Roberto y Carlo Castro, 1973, **Usila: morada de colibríes**, Papeles de la Chinantla VII, Serie Científica 11, Museo Nacional de Antropología, México
- Wolf, Eric 1955, "Types of Latin American Peasantry: A preliminary Discussion", en **American Anthropologist**, 57,
- 1967, **Pueblos y culturas de Mesoamérica**, Era, México
- 1975, **Los campesinos**, Editorial Labor, Barcelona
- 1981, "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en Llobera, Josep R. (comp.)

Antropología económica. Estudios etnográficos, Editorial
Anagrama, Barcelona