

Aurélia  
Michel

# Treinta años de modernización en Juchitán

## velas, fiestas y cultura zapoteca en los procesos de transformación social\*

SEDET  
Universidad de París 7  
aureliamichel@wanadoo.fr

**Resumen:** En Juchitán, comunidad zapoteca del Istmo de Tehuantepec, la fiesta es una práctica cotidiana que alimenta tanto las relaciones sociales como los flujos de la economía local. Tanto su formalización como sus requisitos son objeto de construcción permanente por parte de los maestros del juego social, que definen un “estilo”. La tradición es entonces solicitada para validar prácticas que en realidad aparecen por la necesidad de los cambios materiales y sociológicos a lo largo del siglo xx. La manera en la cual el discurso sobre las fiestas es manejado por los diferentes competidores por el monopolio cultural y político, muestra que la fiesta consiste más bien en un laboratorio de integración y asimilación de lo nuevo, ilustrando así su papel fundamental: garantizar la apropiación del cambio, haciendo de la cultura juchiteca un agente de la modernidad.

**Abstract:** In Juchitán, a Zapotec community in the Isthmus of Tehuantepec, the fiesta is an everyday practice that nourishes social relations as well as the main exchanges of the local economy. Its formalization and definition are the objects of a permanent construction by the masters of the social game who thus elaborate a “style”. Tradition is then sought after in order to validate practices, which in reality are the necessary responses to the brutal changes in material and sociological context throughout the 20<sup>th</sup> century. The ways in which the different competitors for cultural and political monopoly manage the fiestas and the discourses around them show us that the fiesta consists above all in a laboratory of integration and assimilation of the new. The main function of the fiesta is clarified: to guarantee the appropriation of change and to make Juchitec culture an agent of the modernity frontier.

**Résumé:** À Juchitán, communauté zapotèque de l’isthme de Tehuantepec, la fête est une pratique quotidienne qui nourrit les relations sociales comme les flux de l’économie locale. Sa formalisation et ses caractéristiques sont des objets de construction permanente de la part des maîtres du jeu social qui définissent ainsi un “style”. La tradition est alors sollicitée pour valider des pratiques qui en réalité sont les réponses nécessaires aux changements matériels et sociologiques tout au long du xx<sup>e</sup> siècle. La manière avec laquelle le discours sur les fêtes est investi et utilisé par les différents concurrents au monopole culturel et politique, montre que la fête consiste surtout en un laboratoire de l’intégration et de la digestion de la nouveauté. La fonction fondamentale de la fête apparaît ainsi: garantir l’appropriation du changement et faire de la culture juchitèque un passeur de la modernité.

### [velas, Juchitán, comunidad, fiestas comunitarias, zapotecas del Istmo]

LA CIUDAD DE Juchitán, al sur del Istmo de Tehuantepec, estado de Oaxaca, es el centro cultural y comercial de una importante comunidad que cuenta hoy con más de 70 000 habitantes, entre los cuales más del 80% se reconocen como “hablantes de zapoteco”<sup>1</sup> y se transmiten desde hace un siglo una de las culturas más dinámicas y reivindicativas en el escenario indígena mexicano.

Esta cultura, llamada “zapoteca del Istmo” en referencia a las poblaciones zapotecas del valle de Oaxaca o de la sierra Juárez, conoció una fama creciente a partir de finales del siglo xix cuando la construcción de un ferrocarril transístmico trajo a la región una importante ola de inversionistas internacionales y de la burguesía nacional porfirista. Desde aquella época destaca el vigor de las costumbres zapotecas en los pueblos de Tehuantepec y Juchitán, que mezclan elementos de una cultura rural prehispánica y aportes de la cultura burguesa internacional que se integran a las prácticas locales: danzas, músicas, bailes, vestidos y desarrollo de una literatura zapoteca que culmina en los años treinta del siglo xx con la revista *Neza* (Campbell 1994). Vinculada con el boom económico de la región del Istmo a principios del siglo xx, la cultura zapoteca de Juchitán se desarrolla basándose en la integración de la modernización global y la confrontación con una cultura internacional conformada por europeos llegados al

\* Este texto se basa en un trabajo de campo realizado en 1998 y en el 2001 en el marco de mi tesis de doctorado sobre el desarrollo de sistemas comunitarios en el Istmo en el siglo xx. Quisiera expresar mi gratitud a mi comadre Martha Toledo con quien aprendí a entender la fiesta juchiteca.

Istmo a lo largo del siglo XIX (Brasseur de Bourbourg 1861). Esta influencia extranjera no impidió sino más bien favoreció la persistencia de la vitalidad de las prácticas festivas, los vestidos tradicionales tanto en la vida cotidiana como en las fiestas, la afirmación del idioma zapoteco tanto en la constitución de una literatura como en los campos comerciales o políticos. La mayor parte de los elementos tradicionales con los cuales se afirma la identidad zapoteca hoy en día ha aprovechado el desarrollo comercial y económico generado desde la introducción del ferrocarril para afirmarse como cultura propia en el encuentro con el Otro, nacional o europeo. La cultura zapoteca, al haber nacido en un contexto de modernidad económica y cultural, supo (y tuvo que) confrontarse al cambio brutal del contexto material, la fuerte influencia de una cultura nacional y sus mecanismos de integración, así como la profunda transformación de la sociedad (más numerosa, más urbanizada y más migrante). La fuerza del idioma zapoteco, objeto de varias investigaciones, fue sin duda un motor extraordinario para el mantenimiento de una cultura zapoteca asumida. Lo mismo se podría decir de las fiestas: a la vez por su función social y como medio de afirmación de sí misma, la fiesta puede analizarse como un momento culminante de la expresión de la cultura zapoteca.

En este artículo, la observación de las fiestas nos servirá para poner en evidencia los mecanismos con los cuales la cultura juchiteca se enuncia en referencia al "otro" y al extranjero. Si bien la cultura juchiteca se caracteriza desde hace más de un siglo por su capacidad de absorción de elementos foráneos e innovadores, la fiesta parece representar uno de los espacios de "asimilación" en el cual estos elementos son integrados, apropiados y reivindicados en el marco de lo que es la función social de la fiesta: la cohesión comunitaria en una sociedad atravesada por las dinámicas de la modernidad. En este sentido, la fiesta constituye una de las principales permanencias de la sociedad juchiteca. En un primer momento describiremos los principales elementos de la fiesta para entender las problemáticas que ésta conlleva en la sociedad juchiteca. En un segundo momento analizaremos distintos momentos de "asimilación", comparando las observaciones realizadas por Anya Peterson Royce (1975) a finales de los sesentas con nuestras propias observaciones más recientes (1998 y 2001), con el objetivo de evidenciar la integración de profundos cambios sociales que se dieron a finales del siglo XX y que son la evolución demográfica y la desruralización de la sociedad. A partir de este análisis comparativo, buscaremos finalmente destacar el papel específico del discurso sobre la fiesta y la definición de una identidad cultural en los mecanismos de adaptación de la sociedad juchiteca a la modernización.

## CULTURA ZAPOTECA Y SENTIDO SOCIAL DE LA FIESTA EN JUCHITÁN

La importancia de la fiesta en el espacio social juchiteco puede considerarse tanto como una señal de vivacidad cultural como el marco de su desarrollo. Suele sorprender a los observadores que ven en ella la expresión de las características de la comunidad (Guerrero 1939; Covarrubias 1947; Peterson Royce 1975; Millán 1993). Las fiestas son ocasiones para compartir valores comunes y a la vez producir una economía específicamente organizada *por* y *para* la comunidad. Varios aspectos de la fiesta, en particular sus aspectos formales, han sufrido ciertos cambios que detallaremos más adelante. Pero fundamentalmente, desde finales del siglo XIX, momento en el cual aparece la fiesta, y a lo largo del siglo XX, ésta conserva la misma estructura y la misma función. Como lo destaca Saúl Millán (1993), las mayordomías del Istmo de Tehuantepec están centradas en mecanismos de intercambio y reciprocidad, a través de un circuito de dones y contradones que se articulan mediante deudas ceremoniales en las que el mayordomo aparece como el punto de confluencia. Mostraremos a continuación las bases a partir de las cuales funcionan estos principios, con el objetivo de destacar posteriormente la manera en la cual los cambios sociales y contextuales han sido recibidos e integrados en la fiesta tradicional.

## Definición de la fiesta en Juchitán

Juchitán se distingue por el número de sus fiestas particulares y el esplendor de sus *velas* o fiestas comunitarias. La práctica de las fiestas se articula en dos niveles: lo privado y lo comunitario, ambos organizados con un mismo modelo general –misa y procesión en la ciudad, baile en la calle con bebidas y comidas. El volumen material de las fiestas en su conjunto permite hablar de una economía de la fiesta que se revela estructurante para la comunidad: al observar la distribución de los puestos en el mercado central y gracias a la observación empírica de los empleos de los juchitecos, se puede afirmar que una parte considerable de la población activa en la ciudad se dedica a la fiesta o a una actividad derivada.<sup>2</sup> Las fiestas particulares tienen en general el mismo motivo que en toda la República mexicana: bautismo, boda, fiesta de quinceañera, cumpleaños, entierro. Sin embargo, su organización, su prestigio y sus contenidos son muy influenciados por las *velas*. Las *velas* son de tamaño variable, pueden involucrar al conjunto de la comunidad, a una zona de la ciudad o a un grupo socioprofesional. Todas las *velas* son organizadas a lo largo del año por la *sociedad de vela* que le corresponde, y constituyen una fuente importante de capitalización social, y sin duda una fuente de gastos importantes como de recursos, es decir, un amplio espacio de intercambio.

Las fiestas patronales (del santo) siguen siendo los eventos más importantes de los pueblos indígenas, por todas las comunidades originarias de las congregaciones coloniales del siglo xvi. En el Istmo, con la influencia de productos y actores extranjeros y su integración en las prácticas locales a través de las mujeres (Reina 1998), se conforman ceremonias especiales nombradas *vela*, probablemente por el uso de velas en las procesiones ceremoniales (Covarrubias 1947; Musálem López 2002). A las fiestas del pueblo se agregan bailes importantes que introducen música y bailes de “vales” europeos, como los que da la señora Juana Cata Romero en Tehuantepec. A continuación se describen estas fiestas a partir de observaciones hechas en 1998 y 2001 y cotejadas con el estudio de A. Peterson Royce (1975) que concierne el período 1967-1970.

La ya mencionada *sociedad de vela*, que reúne a los miembros activos de la asociación a cargo de la preparación de la fiesta, tiene su jerarquía propia: mesa directiva con secretario y tesoreros, y socios. Su misión consiste en llevar a cabo la organización de la *vela*, en particular en elegir la mayordomía que cada año se encarga materialmente de su celebración. A los mayordomos (puede ser una pareja en unión libre o casados) les toca el financiamiento de la *vela*, ayudados por los “gusanas” (socios) que asumen su parte de la fiesta. La elección de la nueva mayordomía es el pretexto para el primer evento de la *vela*: se organizan, un mes antes de la celebración, una misa y una comida en casa de los mayordomos, con el objetivo de reunir a los futuros invitados y asegurarse de su apoyo. Semanas después llega la fecha de la *vela*, que consiste primero en un baile de noche. En las *velas* mayores, a la mañana siguiente tiene lugar en la calle una procesión de caballos, bueyes y carros adornados en la cual jóvenes en ropa zapoteca lanzan regalos a la población. El tercer día se da una misa, así como un baile de clausura (la lavada) que sirve para acabar las sobras de comida y bebida de la fiesta, y para el cual se prepara en realidad otra comida.

La importancia de la fiesta en el espacio social juchiteco puede considerarse tanto como una señal de vivacidad cultural como el marco de su desarrollo

La mayoría de las *velas* importantes se celebran en la temporada de calor, entre finales de abril y mediados de junio. Dos *velas* importantes tienen lugar en agosto y septiembre, así como *velas* secundarias a lo largo del año. Este calendario revela tres tipos de *vela*. Cada *vela* se asocia con una misa, pero el motivo no es siempre religioso: las *velas* principales son las fiestas del santo de Juchitán, San Vicente, a quién corresponden las *velas* San Vicente grande y chico. San Isidro inicia la temporada de las *velas* mayores la última semana de mayo.

Después vienen las *velas* celebradas por un grupo profesional: la *vela* de los pescadores, de las taberernas (las vendedoras de cerveza en la entrada de las *velas*), los coheteros, etc. También existen las *velas* de barrio: alrededor de la capilla de Angélica Pipi, la del Calvario en el centro o la del barrio Cheguigo. Finalmente, fuera de temporada, se organizan las *velas* de las familias López (en septiembre) y Pineda (en agosto). Veremos más adelante que este calendario no es rígido ni oficial, sino que depende de la evolución de las *sociedades de vela*. Sin embargo, el número y la importancia de estas fiestas comunitarias permiten destacar que la fiesta representa un componente esencial de la cohesión social, e incluso de una economía juchiteca. Las *velas* son ocasiones de producción e intercambio de numerosos productos y recursos.

### Implicaciones económicas y sociales

Según la observación de A. Peterson Royce (1975) en 1970, una *vela* costaba entre 20 000 y 30 000 pesos a los mayordomos, y un socio de la *vela* gastaba 4 400 pesos anuales, incluidos los vestidos, las donaciones y honorarios diversos. En el 2001, la organización de una *vela* mayor costó a los mayordomos alrededor de 100 000 pesos (cuando el salario mínimo diario era de 35 pesos). Las *velas* constituyen así sin lugar a dudas un conjunto de mercados económicos propios de la comunidad. Estos mercados y las actividades vinculadas con la fiesta (adornos, regalos, trajes, etc.) movilizan además una gran diversidad de actores económicos y sociales. En este sentido, la *sociedad de vela* constituye un primer nivel de sociabilidad y de reciprocidad, dado que los miembros de la misma sociedad se otorgan ciertas preferencias sociales y comerciales, por ejemplo si se trata de mercaderes o productores. Cada una de las etapas sucesivas de la *vela* provee ocasión de intercambio. La comida que celebra la preparación de la *vela*, en casa de los mayordomos (la “labrada de cera”), es una repetición de estos intercambios: los invitados vienen a compartir una comida especialmente preparada (Musálem López 2002) y apoyan económicamente la organización de la *vela*. Esta contribución es esencial para la fiesta.

La fiesta en sí misma, bailes, regada y comidas, es organizada por los mayordomos que tienen el papel principal. Pero durante el baile de noche, todos los asistentes, los “gusanos”, tienen sus propios invitados que reciben en su puesto con cerveza, bebidas y comidas, y donde los invitados se pueden sentar. Los invitados contribuyen con una participación financiera (las mujeres) y material (los hombres, generalmente con una caja de cervezas). En una *vela* mayor que cuenta con unos diez puestos, cada puesto puede recibir más de cien invitados. En medio de los puestos, el baile es abierto a todos, así que la población está dividida entre quien está sentado (invitado) y quien baila y consume afuera de la *vela*, gracias a la taberna que vende cerveza y comida en la entrada de la fiesta.

La música es también un elemento importante de la fiesta. Generalmente dos o más orquestas están a cargo del baile. Suenan los “sones” tradicionales al abrir el baile y cuando se cambia la mayordomía en medio de la noche. El resto del tiempo la música puede ser muy diversa e incluso fuereña.

El día siguiente es el tiempo de la regada. Este episodio pone en juego a la vez la fila de familiares y relaciones que van a participar en la regada, y que así, con los bueyes, caballos y material agrícola, expresan la relación entre el mundo rural y familias que organizan las *velas*. La tirada de frutas y regalos es también una ocasión de intercambio, aunque menos personalizado y más lúdico.

Por otro lado, las *velas* son ocasiones para actuar en el difícil juego social juchiteco. Demostración de riqueza, como el oro que llevan las mujeres, pero también un juego sutil con lo que A. Peterson Royce (1975) llama el “estilo”. Por ejemplo, el baile como la regada exigen que la gente se vista de modo tradicional. Para los hombres, se trata de una guayabera blanca y pantalones negros. Pero para las mujeres, los vestidos de fiestas (una falda “enahua” y un huipil bordado coordinados) son muy caros. Según su posición social, la mujer es incitada a lucir cada día de la fiesta un vestido nuevo, lo cual significa para la única temporada de mayo más de diez vestidos cada año. Obviamente, no todas las mujeres pueden acceder a este lujo, ya que un vestido bordado vale desde 3 000 pesos a varias decenas de miles de pesos. Nota A. Peterson Royce (1975) que en el año 1972 un vestido de *vela* costaba más o menos 3 000 pesos, la joyería de oro de 7 000 a 40 000 pesos, cuando el salario mínimo era de 24 pesos diarios y 7 700 pesos anuales. En la misma proporción, en el 2001 un vestido de fiesta costaba de 3 000 a 40 000 pesos cuando el salario mínimo diario era de 35 pesos. La amplitud de esos precios revela una importante variación de ingresos en la comunidad. En su conjunto, la fabricación de los vestidos y de los suntuosos adornos emplea a un número considerable de la población activa, específicamente femenina o *muxe* (travestidos homosexuales que conforman un grupo social importante en Juchitán).

A partir de la observación de la temporada mayor de *vela* se puede apreciar el importante volumen de bienes y servicios producidos en las fiestas. También las *velas* resultan cruciales para la formación de las sociabilidades y los intercambios de reciprocidad social, y para gran parte de la población participante –las escuelas primarias y secundarias cierran en esta temporada, y toda la vida social se concentra en las fiestas. Pero este hecho no puede explicar que una tercera parte del mercado y familias enteras vivan todo el año de actividades derivadas de las fiestas (sastre, decoradores, músicos, bordadoras, mercancías de peluquerías o de decoración, flores, etc.). En realidad, las *velas* solo representan la parte visible del iceberg. En efecto, las *velas* son los modelos y la expresión más importante de las fiestas que ocurren casi diariamente. Las ocasiones (y necesidades) de ir de fiesta en una familia zapoteca media son innumerables. Además de los habituales rituales de la vida mexicana (bautizo, boda, entierro, fiesta de quinceañera, cumpleaños, etc.), toda la vida social es pretexto para eventos festivos, sin que estos sean reglamentados como ceremonias, pero que cuentan con las mismas costumbres: bailes, comidas, vestidos tradicionales, regalos o contribuciones. Es obvio el alcance social y económico de esta actividad festiva. Más bien, el prestigio social juchiteco se basa en la capacidad de tejer vínculos lo más numerosos posible, que permitan precisamente tantas ocasiones de intercambio. El resultado es que entre más se aceptan invitaciones a fiestas, más se reciben otras invitaciones y crecen las obligaciones sociales de asistir y organizarlas a su vez. En este juego, se puede medir la posición social de un individuo con el número de invitaciones que tiene a su disposición en un fin de semana: en una familia media, son fácilmente diez.

### El juego social de la fiesta

El mecanismo económico y social de la fiesta se puede entender con la descripción de un bautismo que ocurrió en el 2001 en el centro de Juchitán. Así, la organización del bautizo, considerado como una ocasión muy importante en la vida social, permite enriquecer su capacidad social y asegurar al niño bautizado una base de relaciones que irá manteniendo a lo largo de su vida, es decir, un futuro social. Este proceso se ubica en dos niveles: con las invitaciones, la familia puede honrar los lazos sociales de su cotidianidad y su bienestar económico, es decir toda la gente con quien está en relación de intercambio, los familiares y amigos, vecinos, relaciones comerciales, sea en modo de dependencia o al revés con las familias “clientes”. Las invitaciones, que corresponden a estrategias individuales, hacen cruzarse todos los niveles de la sociedad, vertical y horizontalmente. Además, invitar permite

regresar las invitaciones múltiples hasta ese momento y así poner otra vez en juego su capital social. Los gastos para una fiesta de bautizo que cada familia tiene que prever son muy importantes y proporcionales al nivel social contemplado: es variable en función del número de invitados y también del grado de sofisticación de la fiesta en cuanto a las normas culturales: la tradición juchiteca cuesta, sobre todo en los trajes, la comida y la música. El bautizo “estándar” en el centro de la ciudad podía costar hasta 20 000 pesos en 2001. En larga medida el éxito de la fiesta depende de la capacidad de reunir relaciones de compadrazgo. Estas alianzas sociales son necesarias para asumir tal costo: la familia del bautizado va a participar por lo menos con la mitad de los gastos. Los compadres principales (de bautizo) son los que asumen lo más costoso: joyería, vestido y misa, entre otros. Después vienen los compadrazgos secundarios, que pueden ser tan numerosos como los gastos: compadres para la música, las decoraciones, el pastel, y así se pueden multiplicar los lazos de compadrazgo que se convierten en relaciones de reciprocidad privilegiadas en el mercado o en otras ocasiones.

El impacto social y económico de la actividad festiva en su conjunto es inmenso, tanto por el volumen financiero que implica en los presupuestos domésticos como en los recursos de una gran parte de la población. Como tal, constituye también una arena fundamental de los recursos políticos, o mejor dicho de la racionalización de las dinámicas de poder en la comunidad. En el centro del análisis de A. Peterson Royce (1975) sobre la comunidad de Juchitán se encuentra el “estilo zapoteco”, que se define así:

... Los juchitecos han hecho una virtud de las costumbres locales y utilizan el estilo zapoteco, como una arma eficaz en la lucha constante contra los fuereños que llegan allí, para obtener el control de las fuentes regionales de poder y de prestigio. Este sistema elaborado y oneroso, da a las familias de la clase alta juchiteca una ventaja en los asuntos regionales, que la clase alta de orientación nacional nunca podría reclamar –en el análisis final, las primeras son zapotecas y las segundas no lo son. (Peterson Royce 1975: 62).

La importancia del estilo y el monopolio para su definición se juega en las fiestas. Durante la fiesta de bautizo, se han usado las principales piezas del juego social: la referencia a la tradición de la fiesta, que en gran parte se define en las *velas*: el tipo y la sofisticación de los vestidos de las mujeres, el tipo de música y orquesta, y de los sones que se han tocado, la apreciación de la comida, etc. Por lo tanto, los cambios que tuvo que afrontar la sociedad juchiteca a lo largo del siglo xx, específicamente desde hace 50 años, se resienten en las prácticas culturales y festivas. Consideramos, con A. Peterson Royce (1975), que la definición del estilo por las élites, especialmente sensible en las fiestas, constituye un recurso esencial del poder en la comunidad, ya que el discurso sobre las fiestas es tan importante como los contenidos de las prácticas festivas. Es la razón por la cual estudiaremos a continuación de qué manera los cambios mencionados han sido integrados en estas prácticas, pero también cómo el discurso que han generado, garante de la identidad juchiteca y medio de control social, ha representado estos cambios en una mecánica de fortalecimiento de la cultura y de la identidad juchiteca.

En conclusión de este primer apartado, podemos definir la fiesta como principio estructurador de la comunidad, formulado desde finales del siglo xix. Su principio de producción, redistribución y construcción de tejidos de reciprocidad se fortaleció y se desarrolló a lo largo del siglo xx. A nuestro parecer, más que en cualquier otro campo cultural, se trata de la dinámica cultural más importante del grupo. Por otra parte, por los intereses que involucra, la fiesta es el lugar de elaboración de un discurso identitario o cultural que se constituye como verdadero espacio de poder. El papel de este discurso es, entre otras cosas, el de articular los rasgos identitarios con un contexto exterior o con las respuestas de la sociedad a los cambios de contexto. Veremos a continuación cómo se produce este discurso, en particular en un momento clave de los cambios sociales, entre 1970 y 2000.

## LA INTEGRACIÓN DEL CAMBIO EN LAS PRÁCTICAS FESTIVAS

El término de tradición y la invocación recurrente de un tiempo inmemorial para caracterizar las prácticas culturales zapotecas no deben ocultar que éstas están fuertemente implicadas en una historia mexicana y norteamericana. Cuando se constató el desarrollo de las *velas* como fiestas comunitarias en el momento de la prosperidad del ferrocarril, se teorizó (Campbell 1994) que este desarrollo de las fiestas nacía de una lógica de emulación entre las dos ciudades zapotecas de Tehuantepec y Juchitán. Se generó una escalada en la definición de las normas culturales por las elites. Desde aquella época, sin embargo, no se puede disociar la cultura zapoteca del gran control de la innovación técnica y cultural que permitió la evolución de las costumbres en el marco de una identidad zapoteca, una “etnicidad” como lo expresan Leticia Reina (1998) y Howard Blaine Campbell (1994), o como lo define A. Peterson Royce (1975), un “estilo” que se caracteriza por la capacidad de adaptarse e innovar.

Obviamente, esta capacidad fue severamente puesta a prueba durante el siglo xx, cuando los procesos de modernización vinieron a trastornar la sociedad rural-comerciante del Istmo. Apuntamos tres fenómenos: un crecimiento demográfico excepcional que corresponde a una urbanización masiva de la sociedad istmeña (la población de Juchitán pasa de 15 000 habitantes en 1940 a 70 000 en 1990, según los Censos de población general del INEGI 1940 y 1990), un aumento considerable de la producción industrial, el tráfico comercial y finalmente los medios de producción agrícola, que impiden conciliar los vínculos sociales y simbólicos clásicos entre familias de productores, y más recientemente, una generalización del fenómeno migrante entre las clases populares.

Estos cambios transformaron radicalmente la sociedad juchiteca y forzosamente tienen consecuencias en las prácticas festivas, como lo veremos en los ejemplos más adelante. Lo que analizaremos ahora es la manera en la cual estos cambios han sido integrados no solamente a las prácticas sino también a la estructura del discurso cultural que pone en escena las fiestas. Se examinarán tres campos de cambios: la integración de nuevos contextos materiales en las prácticas festivas y su impacto en los términos de la fiesta juchiteca; la evolución de la función social de la fiesta en respuesta a los cambios de estructuras sociales en Juchitán (urbanización, olvido de las sociabilidades rurales y aparición de nuevos actores sociales); y finalmente, los cambios y conflictos en cuanto al discurso sobre la cultura juchiteca (el cambio en el discurso sobre la fiesta, en su papel de articulación con la cultura nacional y en su papel de regulador del poder entre la comunidad).

### Integración de los cambios materiales

Las diferentes condiciones materiales conllevan modificaciones en la preparación de la fiesta, pero también en su simbólica en cuanto al mundo rural y los códigos sociales.<sup>3</sup> Una de las modificaciones más sensibles tiene que ver con los alimentos preparados y las bebidas. El estudio de A. Peterson Royce (1975) apunta una serie de recetas tradicionales y apropiadas: huevos de tortuga, armadillos, iguanas, y antiguamente venado, que son el colmo de la identidad culinaria zapoteca, son ahora productos poco consumidos, y menos en las *velas* que necesitan recetas para un gran número de gente. Esto se debe obviamente a la disminución de los animales en el ecosistema. Más bien, se consumen en las *velas* y fiestas nuevos platillos preparados con alimentos de fuera y que permiten una producción en gran cantidad. Generalmente estas iniciativas son recibidas como una prueba de la pertinencia y de la ingeniosidad de la anfitriona. La combinación entre recetas tradicionales e innovación es a la vez una necesidad técnica y el aprovechamiento de los nuevos productos que antes no llegaban a Juchitán. De todos modos, queda claro que si las recetas tradicionales están bien definidas por una serie de rituales (como la comida de “labrada de cera”) el menú ofrecido en el baile no

...el cambio de los contenidos materiales está vinculado con un proceso de ruptura importante –la fractura con el mundo y la economía rural que “libera” a las elites urbanas de sus aliados y clientelas del campo

es fijo. Al contrario, se valorarán las innovaciones. Según los comentarios de invitados que regresaban de una vela en mayo de 2001 ésta había sido: “muy ingeniosa, imagínese todo lo que pudieron ofrecer, y fue delicioso, y muy económico, nos recibieron muy bien, me acordaré de esa receta para mi fiesta, además usó alimentos de aquí”, concluyendo “es una verdadera juchiteca, está muy bien” o “así le hacemos nosotros los juchitecos”. Con todas estas innovaciones se intenta la combinación óptima entre el sabor de la comida y la rentabilidad de la receta según el gasto y número de platillos preparados.

Otro ejemplo es la introducción del plástico, que tuvo un alcance excepcional en esta región tropical. Sin hablar de las modificaciones de consumo y sus consecuencias sobre el ecosistema, el plástico ha sustituido muchos objetos en la preparación de las fiestas que tenían una importancia simbólica. El plástico se usa para servir la comida, y así se puede llevar a casa más fácilmente. También, casi todos los regalos de la regada son de plástico. La utilización del plástico en prácticas tradicionales fue un hecho natural para las juchitecas siempre más preocupadas por la racionalización del intercambio que por respetar una supuesta norma cultural. Así, el plástico pone en evidencia la ruptura que existe entre las prácticas juchitecas y el mundo rural y natural. La desaparición de las especies tradicionales como la degradación del mundo natural son elementos que alteran considerablemente los contenidos materiales y simbólicos de las fiestas, pero de ninguna manera sus funciones sociales,<sup>4</sup> que son las de reunir y activar redes de sociabilidades y canales de reciprocidad que alimentan mercados internos en la comunidad. Nuevamente, el cambio de los contenidos materiales está vinculado con un proceso de ruptura importante –la fractura con el mundo y la economía rural que “libera” a las elites urbanas de sus aliados y clientelas del campo. Éstas se ven excluidas del juego de relaciones y reciprocidades. Pero este juego se mantiene en la sociedad de Juchitán, con valores compartidos alrededor de la valoración de la redistribución social mediante la fiesta.

Un último ejemplo de transformación material de las fiestas es el consumo de bebidas: en A. Peterson Royce (1975), encontramos que la bebida tradicional de la fiesta era la horchata, sin embargo se consumía también alcohol y sobre todo cerveza. Pero se dice de una fiesta que busca ser especialmente representativa de la tradición juchiteca (en 1970, la fiesta de la victoria del candidato popular versus el candidato del PRI a elecciones municipales) que “no se ha bebido una gota de cerveza.” En efecto, la bebida tradicional que se apunta a finales del siglo XIX es la horchata no alcoholizada. Todavía se consume en las comidas de labrada de cera o en las comidas vinculadas con una misa. Pero hoy en día ningún juchiteco diría que la cerveza no es parte de una fiesta típica. Más bien, como lo destaca Marinella Miano Borruso en su estudio de la sociedad juchiteca, el consumo de cerveza está ligado a la identidad juchiteca (Miano Borruso 2002: 115). La réplica más escuchada es “siempre hemos bebido cerveza, es parte de la fiesta juchiteca”. Algunos evocan la idea de que la cerveza se ha generalizado recientemente, y que existía un “tiempo” en el cual se bebía únicamente horchata. Pero la cerveza está tan presente ahora que su legitimación en el cuerpo de tradiciones es inevitable. Las diversas empresas de cervezas nacionales se lanzaron desde hace 30 años en políticas comerciales agresivas y eficientes: entre otras, se propone a cualquier habitante que tiene puerta en la calle el negocio de depósito de

cerveza. Esta política comercial se centró también en las fiestas: las empresas de cerveza facilitan la entrega y la instalación de los puestos, incluso hoy se hacen cargo de diversos aspectos de la fiesta, que anteriormente eran objeto de intercambio y compadrazgo: cuando se pide la cerveza para fiesta, también están previstos servicios como la instalación del salón en la calle (en lugar de la “enramada”<sup>5</sup> que solicitan los hombres relacionados con la familia) y las sillas para los invitados. Este cambio tiene una consecuencia importante: debido al grado altísimo del consumo de cerveza en Juchitán, especialmente durante las fiestas, el mercado juchiteco es el escenario de una violenta competencia entre las distintas marcas. La evolución actual de esta tendencia es que las principales fiestas de la temporada de mayo son “patrocinadas” por una marca de cerveza, o sea que una empresa toma el lugar de lo que debería ser uno de los compadrazgos más importantes. Así, los fabricantes de cerveza se vuelven uno de los actores más importantes en el escenario económico de Juchitán: la principal industria cervecera, la Corona del Istmo, se ha convertido en la primera empresa económica de la región y en un actor económico esencial, como interlocutor y como inversionista regional –en los comercios de comida y bebida, pero también en otros proyectos industriales o comerciales que no están vinculados con el sector restaurantero. Para los miembros de la clase comerciante, esta proximidad resulta tan natural como la *costumbre* de la cerveza en las fiestas.

Por el peso económico que tiene en la fiesta y por ende en la vida económica de la región, la introducción masiva de la cerveza constituye sin lugar a dudas un cambio en el equilibrio de la sociedad. Pero aun cuando podría ser lamentada, por ejemplo por las consecuencias que puede tener en materia de salud pública o para denunciar la influencia exagerada de un actor económico en la comunidad, la intervención de las empresas de cerveza es legitimada por un discurso cultural: “la cerveza es un componente esencial de la fiesta y la cultura” hacen señalar un grupo de mujeres vestidas tradicionalmente en una fiesta. Incluso la fiesta es la ocasión de un exceso de consumo y es un mercado muy importante –se podría hablar de una sobreinterpretación de la economía industrial. Se trata de una aceptación profunda del sistema industrial, de su explotación por parte de las elites comerciantes (que bien saben utilizar la competencia para conseguir los mejores precios y ventajas de las empresas de cerveza) y de su apropiación por un discurso normativo cultural: “si uno no consume cerveza entonces no es una fiesta juchiteca”, “una cerveza nunca se rechaza”, etc. como dicen los anfitriones al servir a los invitados. Con este caso se muestra que el cambio no se impuso a la cultura, sino todo lo contrario...

### Cambios sociológicos

Otro aspecto en el cual podemos leer la naturaleza del discurso cultural es en la apreciación de los cambios en las estructuras sociales que afectan la organización de las fiestas, es decir su calendario, la misma fiesta y el objeto de la celebración.

Revisando la lista de las *velas* principales de la comunidad efectuada por A. Peterson Royce (1975), se puede sugerir que ha cambiado y que no podrá evitar modificaciones próximamente: ya en los años setenta, se puede notar que el calendario general de las *velas* se ha despegado del festivo puramente vinculado con el ciclo agrario, y que las *velas* se inscriben en una sociedad más urbana: diez *velas* celebran un santo (cuatro son de San Vicente, patrón de Juchitán), diez se refieren a un sitio, cinco a una ocupación laboral (alfareros, pescadores, taberneras, coheteros, sombrereros), y dos son organizados por familias particulares (familia López y familia Pineda). A partir de mis observaciones de 1998 y 2001, se podría decir que las tendencias señaladas por A. Peterson Royce se han acentuado. Las *velas* ligadas a las profesiones han seguido las evoluciones de las profesiones mismas: han declinado las de las artesanías, se creó la de los maestros y sigue la de las taberneras. Las *velas* de familias pasaron por varias crisis que son imputables al cargo inmenso de la *vela* frente a procesos

sociodemográficos que debilitan las posibilidades económicas. Las *velas* de sitio, al revés, han aumentado su afluencia, que debe vincularse con el crecimiento de la población urbana. Más bien, las *velas* de sitio han sufrido escisiones debido a conflictos en la *sociedad de la vela*, también explicables por el crecimiento de la población y el cargo creciente de la organización. En efecto, en las *sociedades de velas* más importantes han repercutido los conflictos sociopolíticos de Juchitán, que se desarrollaron en los setentas respecto a la cuestión agraria y que permitieron al movimiento de la COCEI (Coalición obrera campesina estudiantil del Istmo) llegar al poder municipal en 1981. La confrontación entre priístas y coceistas tocó particularmente las *velas* de San Vicente, y especialmente la de San Vicente grande (que ya resultaba de una escisión) que representa a la comunidad entera y por eso constituye un elemento crucial del juego político local. Este proceso de escisión, lejos de amenazar la celebración de las *velas*, permite dar un sentido más claro a las fiestas y traducir las evoluciones de la sociedad.

Otro ejemplo es la creación de nuevas *velas* en función de la aparición de nuevos actores. Daremos un ejemplo reciente: en los noventas, la comunidad *muxe* (homosexuales travestidos) se vuelve un grupo social que se afirma como tal (Bennholdt-Thomsen 1997; Miano Borruso 2002). Frente a las dificultades económicas que enfrenta la sociedad juchiteca durante los años de crisis nacional, las ocupaciones típicamente masculinas como la agricultura o algunos puestos industriales resultan poco atractivos. En el mismo período crece el grupo de los *muxes* que en su mayoría ocupan actividades urbanas (comercio, artesanías, restauración). En un proceso de afirmación social y reivindicaciones, un grupo de *muxes* genera la iniciativa de una nueva sociedad de *vela* creando la “Vela de las auténticas intrépidas buscadoras del peligro” que tiene lugar a finales de noviembre. Esta *vela*, que se dio por primera vez en 1997, sigue hasta la fecha. Son muy frecuentadas y cuentan con todas la características de las fiestas juchitecas: los elementos clásicos de la *vela*, entre los cuales la especificidad de la innovación. Siguiendo las prácticas culturales de los *muxes*, los vestidos de baile pueden ser occidentales y se da un concurso de *show*. La creación de una nueva *vela* es sintomática de la capacidad y estrategia de nuevos grupos de actores para afirmarse en la comunidad. Su éxito muestra cómo la *vela* constituye una acción eficaz de construcción social. En este proceso, la *vela* resulta un marco suficiente de referencia que es elástico a la vez.

Otra evolución profunda de la sociedad juchiteca en los últimos 30 años es la progresión de los desplazamientos migratorios. Si bien la migración de las elites juchitecas es conocida desde el siglo XIX, se ha ampliado considerablemente desde la ruptura agrícola de 1980. Prácticamente todos los miembros de la clase media envían a sus hijos a estudiar fuera de Juchitán, y las elites lo hacen en un 100%. Desde 1990 también, la migración involucra a las clases populares que van a trabajar temporal o definitivamente en las grandes ciudades. En una sociedad en la cual los grupos educados suelen instalarse fuera de Juchitán, es evidente que las *velas* y las fiestas constituyen una fuente de cohesión vital para la comunidad: las *velas* de mayo logran reunir a la mayor parte de la comunidad emigrada y permiten también reinvertir el dinero de los emigrantes en la economía local. Los emigrantes de clase alta y media suelen ser los que más cuidado y sofisticación ponen en la elaboración de sus vestidos tradicionales, y son también un grupo importante de compadrazgo. Finalmente, es el momento privilegiado de la visita anual a la comunidad de origen. Dadas estas condiciones, no es difícil entender que la sociedad juchiteca haya decidido valorar de manera extraordinaria la importancia de las fiestas y la participación de los emigrantes. Participando en las redes de reciprocidad, éstos se mantienen como miembros de la comunidad y regresan en condiciones satisfactorias, además que pueden mantener a su familia en Juchitán. Al igual que en muchas partes del territorio mexicano, las fiestas constituyen para la comunidad una manera de resolver las paradojas de la migración (Lestage 2005).

Al mismo tiempo, la fuerte participación de los emigrantes cambia la naturaleza de la celebración. Por su doble situación y su relación transformada a la sociedad de origen, los emigrantes son los más fervientes defensores de una identidad zapoteca que se expresa

demostrándolo. Como consecuencia de una sociedad abierta, la fiesta es así la ocasión de poner en el escenario la identidad juchiteca: el yo y el “otro”. Con la ambigüedad de que el “otro”, es el propio emigrante en cuanto regrese a Oaxaca o a la ciudad de México.

Así, la desaparición progresiva de los pretextos iniciales de la fiesta –lo religioso y lo agrícola– deja lugar a otras necesidades de la sociedad. Las fiestas producen cohesión social y permiten a la sociedad local adaptarse a los desafíos de la descomposición comunitaria. En este proceso no importan tanto los contenidos como el discurso que hace de estos contenidos la expresión de una identidad. Es antes que todo a través de la afirmación de una capacidad de innovación y de apropiación de lo extranjero que los valores de la sociedad juchiteca se expresan en la organización de las fiestas como razón y consecuencia de la organización del poder juchiteco.<sup>6</sup> Esta apropiación la situamos en el discurso cultural, es decir el discurso que organiza las normas identitarias.

## RUPTURAS SIMBÓLICAS Y DISCURSO CULTURAL

Estas observaciones conllevan diversas preguntas: si las referencias a lo religioso (que no han desaparecido pero se volvieron secundarias) y al mundo rural y natural han disminuido, ¿cuáles son las consecuencias de estas rupturas simbólicas en el individuo moderno zapoteca? Por otro lado ¿cómo opera la identidad zapoteca? En efecto, si ahora es claro que los cambios de contexto tuvieron un impacto irremediable en los contenidos de las prácticas festivas, el discurso que justifica estas transformaciones siguió siendo muy operativo. Nos falta analizar este discurso que permite seguir dando sentido a las prácticas culturales y a sus transformaciones, ya sea expresando que “siempre hemos hecho así”. Este discurso no se puede desvincular de la organización del poder en la sociedad. Cuando A. Peterson Royce (1975) analiza los usos sociales de la cultura juchiteca, el “estilo” y lo que pone en juego permiten a la sociedad desarrollar una actividad cultural intensa que define también los mecanismos de su integración a una cultura nacional. Demostrar su pertenencia a los códigos juchitecos es una manera de afirmar su posición en un escenario nacional. Además, los valores defendidos por los juchitecos dan un eco particular a los valores expresados por la modernización neoliberal. No hay que ver aquí una casualidad o un caso excepcional, sino más bien una oportunidad de observar claramente el papel de la producción cultural en cualquier sociedad “local” que tenga que posicionarse en un marco global. El discurso *sobre* es justamente la regulación y la fabricación de las articulaciones entre individuo, comunidad y sociedad mundial. Vemos aquí cómo ha evolucionado este discurso desde 1970 y cuál es su relación con las fiestas.

### Competencias por la autenticidad

A partir de la descripción del estilo como juego de emulación entre las elites juchitecas para reunir clientelas, A. Peterson Royce (1975) destaca la importancia para la burguesía urbana de poseer un monopolio del discurso cultural: dictar normas, lanzar desafíos a la competencia sobre la sofisticación y el control de los códigos zapotecas. En este sentido, la cultura zapoteca es producción de las elites como lo fue la cultura burguesa del siglo xix en Europa. Un acaparamiento del poder entre la comunidad social, donde el control sobre las normas culturales puede asimilarse al control político. En este sentido, a lo largo del siglo xx, no fue lo sagrado o lo natural lo que organizó el poder sobre los hombres, sino el poder de los hombres el que se organizó a sí mismo. El discurso cultural es dinámico, se adapta a las nuevas configuraciones materiales y sociales. Es “zapoteca” lo que sirve a la función social de la cultura, es decir organizar a la comunidad para la producción de riqueza manejada por las

elites y redistribuida entre la sociedad. Así se evalúa la belleza de un huipil, la calidad de la música que se tocó en un baile, el éxito de una mayordomía, opiniones todas que ponen en juego el carácter “zapoteca” de las prácticas festivas.

Sin embargo, el porvenir del estilo burgués resultó muy perturbado por la llegada de un movimiento social de gran amplitud: la oposición de la COCEI y su llegada al poder municipal. A finales de los sesentas se inició en la comunidad una fuerte oposición social a la reconfiguración del acceso a la tierra, debido a la aplicación de la reforma agraria mexicana sobre las tierras comunales en 1964. En esta oposición, cada parte usó ostensiblemente el argumento identitario para desprestigiar al adversario: el campo aliado con la reforma agraria y el PRI fue acusado de traición, de no representar los intereses de la comunidad zapoteca, y de engañar a los juchitecos para favorecer intereses nacionales. Poco a poco, además del argumento social, la COCEI se apropió de la “autenticidad” zapoteca y llegando al poder, de las normas que le correspondían. Un trabajo intenso a través de la actividad de la Casa de la Cultura abierta en el 1972 permitía que la población se identificara con prácticas locales, el desarrollo cultural formaba parte de la lucha política por la justicia social. Más aún, la COCEI generalizó el uso del idioma zapoteco en todas las esferas públicas. Claramente, la oposición política entre las elites urbanas se tradujo en conflictos en las sociedades de *velas*. La *vela* de San Vicente grande fue un terreno de fuerte competencia, hasta que se fraccionó, como la *vela* Angélica Pipi, en dos *velas* distintas. El monopolio sobre la “etnicidad” (Campbell 1994) era inseparable de la conquista del poder local.

Esto se traduce rápidamente, a partir de los ochentas, en el intento de sistematizar y codificar los contenidos de una cultura zapoteca popular, y con ella los términos de la fiesta “tradicional”. Uso de motivos específicos en los huipiles, codificación de los bailes y de los sones, y de manera general, se construyó alrededor de la Casa de la Cultura una fuente de legitimación de lo que es o no es zapoteco. Sea por oposición política o por sentido práctico, estas codificaciones fueron muy criticadas por toda una parte de las clases urbanas, para las que las fiestas y las *velas* fueron terrenos en los cuales había que expresar una cultura zapoteca “auténtica”. Con este calificativo se juega a la vez la organización de la economía festiva y de sus relaciones de poderes (por ejemplo con la frecuentación de la *vela* Angélica Pipi o San Vicente, donde los conflictos entre sociedades de *velas* están más vinculados con los conflictos políticos partidistas) y la legitimidad para representar la identidad juchiteca afuera (por ejemplo en la elección de los bailarines de la Guelaguetza en Oaxaca, pero también durante las *velas* mismas que son ocasiones de valorar la identidad juchiteca frente al extranjero y al “afuera”). Conscientes de la potencia del discurso cultural en la organización de lo político, los juchitecos reorganizan las competencias entre grupos sociales y grupos de poderes a través de las *velas*. Las armas fatales en las luchas de poderes se encuentran en las famas de las *velas* y la legitimación que permiten o impiden: cómo la mayordomía actuó en la organización de la *vela*; si la fiesta fue bella o no, si fue suficientemente zapoteca o no. Los criterios de evaluación no están forzosamente alineados con los códigos culturales “oficializados” por un discurso folclórico. El uso del vestido juchiteco, por ejemplo, es una medida importante, pero estos vestidos pueden estar muy alejados de sus modelos “tradicionales” y al contrario comportar tallas y motivos completamente relaborados. Se podría decir lo mismo de la música: se critica severamente que no se usen los servicios de un orquesta tradicional para los sones, pero también se puede tocar música de afuera con la misma orquesta, o se presentan grupos musicales famosos de Veracruz en las fiestas más importantes. En este juego, los que más defienden una identidad zapoteca prescriptiva pueden resultar perdedores. Así en el 2001, en comentarios entre grupos de comerciantes en el centro de la ciudad se escuchó que la *vela* San Vicente patrocinada por grupos asociados a la COCEI, en lugar de constituir el punto culminante de la expresión juchiteca, se había vuelto una fiesta aburrida y lejana al espíritu de la *vela* mayor de Juchitán, y por eso no asumía su responsabilidad como fiesta del pueblo juchiteco. Esta crítica se dirige obviamente al poder político. En cambio, de la *vela* Angélica Pipi Norte, por ejemplo, se dijo que fue unas de las

más exitosas, con música de gran calidad, vestidos elegantes, se bailó con alegría y los invitados fueron muy bien atendidos. Estos cumplidos son también dirigidos a grupos sociales presentes en la sociedad de *vela*, como el de los comerciantes del centro, que constituyen grupos de poderes en competencia. Así, el concepto de estilo sigue siendo pertinente para explicar la capacidad de las elites de ocupar los espacios de poder en la comunidad. Pero al mismo tiempo, la naturaleza del evento festivo: el baile, la música y la comida, la tirada de frutas etc., permite que sea un lugar de creación y de reinterpretación continua de los elementos culturales, y que así escape a todo intento de patrimonialización. Si las costumbres vestimentarias, musicales o culinarias han claramente cambiado desde hace treinta años (más vestidos “*occidentales*” o “*nacionales*”, música fuereña, etc.), la justificación de estos cambios sigue siendo la misma: una mezcla asumida de valoración de la innovación y de apropiación de lo nuevo que afirma “siempre hemos hecho así”. Así, la fiesta opera como proceso de resiliencia que supera la codificación y que permite definir una identidad constructiva.

...la fiesta opera como  
proceso de resiliencia  
que supera la  
codificación y que  
permite definir una  
identidad constructiva

## CONCLUSIÓN

Si bien, desde hace un siglo los contenidos de la fiesta han evolucionado hacia una integración y asimilación de muchos elementos de la cultura nacional e internacional, se puede decir que las funciones sociales de la fiesta en Juchitán siguen siendo las mismas. La fiesta todavía sirve para producir a la comunidad social, construyendo redes de reciprocidad. La fiesta cuesta mucho, pero su espacio económico beneficia a toda la comunidad social. Las relaciones de reciprocidad resultantes de las prácticas festivas son los fundamentos del vínculo social, pero también del espacio económico que les corresponde directamente. La fiesta es necesaria a la vez para la conformación de redes socioeconómicas y para su plasticidad y su resiliencia: mezclas entre grupos sociales, nuevas amistades, maleabilidad de las redes sociales y estrategias de capitalización social. La integración de nuevos actores es también una necesidad social y una de las misiones de la fiesta: se vuelve vital para la integración de los emigrantes (tanto por sus recursos como por su presencia afectiva), y permite enfrentar cambios culturales importantes, gracias a la mecánica de la asimilación.

¿Qué valores se defienden y comparten mediante las fiestas? La abundancia y la prosperidad (y con ellas, la producción), pero al mismo tiempo la racionalización de los gastos gracias a la innovación técnica y logística, la valoración del individuo y de sus capacidades de trabajar y tejer numerosos vínculos y en todas direcciones. Esta figura cultural del individuo exitoso zapoteco no contradice la figura del empresario en la sociedad norteamericana. Entre esta valorización y el peso de las obligaciones sociales de compartir los beneficios económicos, la fiesta permite un modelo de sociedad moderna que asocia al empresario y la fabricación del tejido social.

Al mismo tiempo, la fiesta en Juchitán nos indica sus funciones culturales: decirse y decir al Otro en el contexto mexicano contemporáneo. Las necesidades sociales de la fiesta y sus evoluciones son la ocasión de un discurso sobre sí mismo y de hacer actuar una sociedad cultural. Este

discurso es fundamental: determina la relación con los valores, con el tiempo, con los demás, y permite articular los debates locales con las transformaciones globales. Se nota que este discurso oscila entre diversas tentaciones: la permanencia, la autenticidad y la codificación. Se puede poner en evidencia las funciones de la primera: articular la comunidad a lo nacional y al cambio. Las funciones de la segunda serían la mutación del “estilo” de A. Peterson Royce (1975), con el cual las elites mantienen dinámica una identidad zapoteca atractiva. Finalmente, se pueden subrayar los peligros de la tercera: un anquilosamiento que se opondría a las lógicas de la dinámica cultural, lo cual constituye una amenaza común a todas las sociedades que se enfrentan a la patrimonialización.

## NOTAS

- 1 Fuente: Censo general de población 1990, INEGI, México, e INI, Dirección de investigación y promoción cultural, INBA, Banco de datos según Censo general de población, INEGI, 1980.
- 2 Es difícil tener estadísticas al respecto. Se puede notar que según el Censo de población INEGI del año 2000, un cuarto de la población municipal se dedica al comercio, otro cuarto a la industria o manufactura, 12% a la agricultura, y una tercera parte a los servicios públicos y sociales. No aparece la importancia de las actividades derivadas de la fiesta, ya que la mayoría de la población tiene varias ocupaciones al día y al año.
- 3 El término mismo de *vela* se refiere al uso de velas durante la fiesta religiosa, velas que antes fabricaban los miembros de la sociedad de la fiesta como primer nivel de cooperación. Se dejaron de fabricar, y el baile se ha convertido en la parte central de la fiesta religiosa.
- 4 De manera paralela al análisis de las fiestas, se puede notar que la ruptura con el mundo natural y rural fue un factor importante en el desarrollo de una poesía juchiteca en zapoteco en el siglo xx; la producción poética está muy ligada a la nostalgia de un mundo perdido resentida por el individuo caído en la miseria de la modernidad; la considerable poesía juchiteca merecería un estudio sistemático sobre este asunto.
- 5 Ramas de palmas entrecruzadas por los hombres para el techo del salón de la fiesta.
- 6 Un ejemplo: Las cartas de invitación tienen “tradicionalmente” una moneda de oro, que se ofrece a los invitados. Por el origen francés de la niña bautizada en el 2001, la moneda pegada en la invitación fue un franco. Los invitados recibieron con afabilidad esta iniciativa y reconocieron la originalidad de las invitaciones. La reinterpretación de la carta fue considerada como un reconocimiento de las normas culturales locales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bennholdt-Thomsen, Veronika (coord.) 1997 - *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto oaxaqueño de las culturas, México.
- Brasseur de Bourbourg, Etienne-Charles 1861 - *Voyage sur l'isthme de Tehuantepec, dans l'État de Chiapas et la République de Guatemala, exécuté dans les années 1859 et 1860, par M. l'abbé Brasseur de Bourbourg*. A. Bertrand, Paris.
- Campbell, Howard Blaine 1994 - *Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern México*. University of New Mexico Press, New Mexico.
- Covarrubias, Miguel 1947 - *México South: The Isthmus of Tehuantepec*. A. Knopf, New York.
- Guerrero, Raúl G. 1939 - La fiesta tradicional de Juchitán, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 3 (1-3): 242-256.
- Lestage, Françoise 2005 - “Circulation des populations et processus de reconstruction socioculturelle sur la frontière mexico-étatsunienne”. In E. Guerassimoff (dir.), *Migrations internationales, mobilité et développement*: 259-271. L'Harmattan, Paris.
- Miano Borruso, Marinella 2002 - *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. INAH, México.
- Millán, Saúl 1993 - *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. Instituto nacional indigenista, México.
- Musálem López, Amira 2002 - *Colores, olores y sabores festivos de Juchitán, Oaxaca*. CONACULTA, México.
- Peterson Royce, Anya 1975 - Prestigio y afiliación en una comunidad urbana. *Serie de Antropología social* 37. INI, México.
- Reina, Leticia 1998 - “Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890”. In L. Reina (coord.), *Reindianización de América en el siglo XIX*: 340-357. Siglo XXI editores, México.