

Emiliano Zolla Márquez*

De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca

—Cuando yo uso una palabra —insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso— quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos.

—La cuestión —insistió Alicia— es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

—La cuestión —zanjó Humpty Dumpty— es saber quién es el que manda..., eso es todo.

Lewis Carroll 1964

Resumen | Este artículo explora de manera crítica algunas de las formas en que la antropología mexicana ha utilizado la categoría “indígena”. A lo largo de estas páginas se sostiene que el uso del término “indígena” como categoría formulada *a priori* resulta cada vez más problemático tanto en términos epistemológicos como políticos. No obstante, la conciencia sobre las dificultades asociadas al término “indígena” ha conducido a una suerte de *impasse* analítico, caracterizado por un rechazo categórico de todo uso del término que, en algunos casos, se ha intentado reemplazar por medio de emplear etnónimos y categorías locales de identificación y en otros, a través de formular un tipo de crítica que se enfoca en el carácter construido y artificial del término “indígena” y que señala su vinculación con estructuras de poder. Se intenta ofrecer una solución al *impasse* antes señalado, proponiendo que la discusión debería enfocarse en la manera en que las categorías relativas a lo “indígena” se incorporan dentro de los procesos sociales. El argumento central de este texto sostiene que más que una categoría, lo “indígena” constituye un objeto etnográfico. Para ilustrar lo anterior, el artículo se vale de un ejemplo de carácter etno-histórico que muestra la forma en que los pobladores de los Altos de la Sierra Mixe de Oaxaca adoptaron y después rechazaron el uso del término “indígena”.

From Indians to Ayuujk'jääy. Hegemony and History Among the Mixe in Oaxaca

Abstract | This article explores the way in which Mexican anthropology has approached the category “Indigenous”. Throughout these pages it is claimed that the aprioristic and

Recibido: 15 de febrero de 2016. Aceptado: 18 de abril de 2016.

* Universidad Iberoamericana.

Correo electrónico: ezolla@gmail.com

categorical use of the term “indigenous” has become increasingly problematic for researchers both in epistemological and political terms. Nonetheless, awareness of the difficulties surrounding the category “indigenous” have led to an analytical stalemate, characterized by a straight-forward rejection of the terms “indigenous” or “indian” as valid anthropological categories. Attempts to overcome this crisis imply discarding notions of indigeneity and replacing them by ethnonyms or native categories of self-identification. In other cases, the solution consists in focusing on a critique which emphasizes the constructed character of the term “indigenous” while it highlights its association with power structures. This paper offers a possible solution to the insufficiencies of the dominant approaches, by proposing that discussions on the “indigenous” should focus on the way in which categories of indigeneity become rooted and embodied in social processes. I aver that in the Mexican context, the “indigenous” is more an ethnographic object than an anthropological category. In order to reinforce the theoretical argument, I provide an ethno-historic example of how the Highland Mixe of Oaxaca adopted and then rejected the use of the term “Indigenous”.

Palabras clave | indígena – objeto etnográfico – mixes de Oaxaca

Keywords | indigenous – ethnographic object – mixe of Oaxaca

ARRIESGÁNDONOS A UNA cierta simplificación, podríamos decir que la posición que sostiene Humpty Dumpty en el diálogo con Alicia bien refleja la postura que el pensamiento indigenista y su vástago académico, la antropología mexicana, adoptaron en relación a aquellos pueblos que, justamente como un efecto del poder, identificamos como “indígenas”. Como un Humpty Dumpty antropológico, la tradición indigenista parece haber tenido la capacidad de transformar en “indio” o en “indígena” a cualquiera que estuviera sujeto a su escrutinio y voluntad clasificatoria.

A lo largo de la historia, la antropología que reflexionó y actuó sobre el “problema indígena” no pareció advertir problema alguno en dicha postura. Más aún, para el pensamiento indigenista, la capacidad de denominar a alguien o algo como “indígena” no aparecía como un acto asociado al ejercicio del poder político, sino como resultado del reconocimiento de hechos empíricos, surgidos de la mirada que el antropólogo —concebido como un observador neutral y omnisciente— desplegaba sobre un espacio social dispuesto como un laboratorio. Esta asociación entre la capacidad de nombrar lo indígena y una forma particular de poder político no inquietaba ni siquiera a aquellos que, como a Luis Villoro de la época de Hiperión, sostenían que los orígenes del indigenismo debían buscarse más allá de la antropología posrevolucionaria, al momento de la conquista y la dominación colonial.

Para Villoro, por ejemplo, el mecanismo que permite designar al indio y a lo

indígena se manifiesta como un acto transparente y unidireccional. En sus propias palabras, “el indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia, en el cual el indígena es comprendido y juzgado (‘revelado’) por el no indígena (‘la instancia revelante’). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social, en la cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena.” (Villoro 1999 [1949]) Si bien Villoro advierte una diferencia entre el proceso que ocurre en la conciencia y otro que tiene lugar en aquello que denomina “realidad social”, ésta última no es más un concepto vago que se refiere a algo situado más allá de la reflexión y el pensamiento.

Desde el punto de vista de Villoro, lo que determina quién o qué es indígena es siempre la acción de un agente externo al “sujeto revelado” cuya eficacia y legitimidad no son puestas en duda. En Villoro lo “indígena” es esencialmente una entidad muda y pasiva cuya existencia depende de la representación creada por un verdadero sujeto histórico. Esa representación no implica el traslado de las voces indígenas hacia espacios no-indígenas (en este sentido, el indigenismo no aspira a ser una forma de representación política liberal), ni es tampoco un recurso epistemológico para interpretar discursos o prácticas extrañas para quienes se sitúan en el espacio de la “instancia revelante”, sino un instrumento del que se vale este supuesto auténtico sujeto histórico para constituir y expresar su propia ontología, a través del contraste con una alteridad que, en definitiva, considera inescrutable y cuyas particularidades son, en el fondo, irrelevantes.

Podemos decir, entonces, que el verdadero problema del indigenismo, no son los indígenas o “el indio” sino la constitución del sujeto y el poder no-indígena, el cual a lo largo del tiempo, adquiere distintas formas históricas: el conquistador providencial, el criollo en búsqueda de la patria o el mexicano moderno que aspira a construir una nación que se expresa a través del estado.

Lo dicho arriba no constituye novedad alguna: al menos desde la aparición de “La jaula de la melancolía” (Bartra 1987), y sobre todo a partir de la publicación

Podemos decir, entonces, que el verdadero problema del indigenismo, no son los indígenas o “el indio” sino la constitución del sujeto y el poder no-indígena, el cual a lo largo del tiempo, adquiere distintas formas históricas: el conquistador providencial, el criollo en búsqueda de la patria o el mexicano moderno que aspira a construir una nación que se expresa a través del Estado

de “Las salidas del laberinto” (Lomnitz-Adler 1995), la antropología y cierta historiografía antropológicamente orientada han dedicado sus esfuerzos a la deconstrucción de las categorías conceptuales del nacionalismo político y cultural mexicano y a la elaboración de una crítica genealógica de los imaginarios convocados alrededor de la categoría indígena. Este ejercicio arqueológico que orientó buena parte de la producción académica durante los noventa, resultó sin duda esclarecedor; sirvió para problematizar los alcances del viejo culturalismo antropológico mexicano que asumía la existencia objetiva y estable de lo “indígena”, así como para señalar los límites del campesinismo sociológico que, en su fracasado intento por desplazar a la antropología indigenista, desechó toda noción de cultura en pro de un materialismo leninista y darwinista, más bien mecánico y con frecuencia estéril.

Estimulada por la crisis posmoderna, la antropología mexicana experimentó una de sus transformaciones más importantes desde que diera sus primeros pasos en el antiguo Museo Nacional; una metamorfosis que supuso abandonar la categoría de Nación como punto arquimédico desde el cual definía su campo y sujeto de estudio, para convertirla en el objeto mismo de indagación antropológica. Este giro epistemológico significó que un sinfín de discursos y prácticas científicas, culturales, políticas y sociales generadas en la esfera del Estado (o en las intersecciones entre éste y distintos grupos sociales) pudieron ser sujetas al escrutinio de los antropólogos. Por supuesto, uno de los ejes principales de esta indagación crítica (y con frecuencia, autocrítica) fue el examen del imaginario construido alrededor de lo indio y lo indígena (Lomnitz-Adler 1995, 2001; Mallon 2003; Alonso 2005; Poole 2015; Vaughan 1997), términos que, una vez que se comprendió cómo y a través de qué mecanismos habían sido naturalizados e incorporados al orden social, parecieron ser cada vez más artificiales e impuestos. Aquello que Villoro entendía como expresión de la conciencia y de un acto revelador, fue visto —bajo la nueva óptica— como un efecto de los deseos y pulsiones de una especie de inconsciente cultural nacionalista, o bien como parte de una tecnología política que, a través de la imposición de una serie de ficciones, buscaba la supresión o neutralización de ciertos sujetos subalternos que, sin embargo, eran continuamente reivindicados en el espacio estatal y público.

Los efectos del desmantelamiento del corpus ideológico y discursivo de la antropología mexicana (entendida en un sentido amplio y no sólo académico) fueron profundos y significativos: contribuyeron a interpretar y dar sentido a la lenta y a menudo exasperante decadencia del régimen posrevolucionario, a entender el surgimiento de nuevos actores políticos colectivos que desafiaban el orden prevaeciente y, no menos importante, a comprender los fracasos y obstáculos enfrentados por esos noveles actores que, con frecuencia, terminaban

perdidos en el laberinto de las representaciones del poder del Estado mexicano.

No obstante lo anterior y a pesar de su riqueza y alcances, la crítica a las formulaciones clásicas sobre el indio y lo indígena han llegado a una especie de punto muerto y —en muchos casos— se han convertido en una *doxa*, salpicada de tópicos académicos que se repiten *ad nauseam*. Sobre todo bajo la influencia de lo que llaman la *New Cultural History of Mexico* (Joseph G.M. 1999; Vaughan y Lewis 2006), antropólogos e historiadores en México y Estados Unidos han mostrado cierta tendencia a reducir la idea de lo indígena a un fenómeno artificial o a una construcción imaginaria erigida desde el espacio de las élites o del poder estatal.

Este énfasis en el carácter verticalmente construido de lo “indígena” reviste al menos dos inconvenientes: el primero de ellos es la suposición —por lo demás, bastante extendida— de que el carácter ideológico y construido de las categorías resulta evidente para todos aquellos actores que participan de procesos sociales en los que éstas juegan un papel importante. El segundo obstáculo implica reducir lo “indígena” a una función instrumental dentro de las relaciones de poder, lo que a su vez conduce a una inevitable simplificación no solo del significado sociocultural del término indígena, sino del proceso social mismo, el cual queda reducido al despliegue de instrumentos tácticos cuyo fin es maximizar el uso de un determinado conjunto de recursos (generalmente de carácter económico o político, pero también de orden cultural o simbólico).

En este sentido, el giro posmoderno de los noventa terminó por frustrar su potencial transformador y su capacidad subversiva, en parte debido a su excesiva dependencia de una teoría de origen lingüístico y semiótico en la que la cultura aparece como un repertorio simbólico para mediar y articular relaciones de poder, elemento considerado como el mecanismo fundamental de la acción social. Esta reducción de “la cuestión de lo indígena” a un recurso discursivo para la lucha política, produce un retorno a la postura “Humpty Dumpty”, pues frente al descubrimiento del componente discursivo e ideológico que rodea a la

Son frecuentes los intentos de sustituir “indígena” por algún nuevo término que atienda a la sensibilidad liberal del multiculturalismo (“pueblos originarios”, “amerindios”, “primeras naciones”) o bien, los intentos de recurrir a etnónimos y categorías locales como medio para evadir los problemas que implica la presencia de lo “indígena”

categoría “indígena”, muchos investigadores parecen haberse convencido de que la superación de los problemas pasa simplemente por el abandono de términos controversiales. Así, son frecuentes los intentos de sustituir “indígena” por algún nuevo término que atienda a la sensibilidad liberal del multiculturalismo (“pueblos originarios”, “amerindios”, “primeras naciones”) o bien, los intentos de recurrir a etnónimos y categorías locales como medio para evadir los problemas que implica la presencia de lo “indígena”. Obviamente, la primera postura simplemente agrega un nuevo disfraz al viejo indigenismo, mientras que la segunda, si bien hace visibles fenómenos que el uso de la categoría “indígena” oculta, tiene el inconveniente de negar una dimensión importante de la vida política de aquellos pueblos que históricamente han sido clasificados como “indios”, la cual justamente tiene que ver con las tensiones que surgen al ser clasificados dentro de una categoría étnica construida desde el exterior de sus sociedades.

En este artículo sugiero que la cuestión de lo “indígena” no debe ser planteada como un problema conceptual o epistemológico de las disciplinas históricas y antropológicas. Si insistimos en enfocarnos en debatir la idoneidad y pertinencia de las categorías, nos arriesgamos a quedar atrapados en la circularidad de una especie de escolástica indigenista.

Lo que aquí propongo es que “indio” e “indígena” son expresiones de formas históricas de la hegemonía y que, por lo tanto, el uso de los términos es reflejo de relaciones específicas, social y culturalmente determinadas. La forma en que entiendo el concepto de “hegemonía” proviene de la lectura de Antonio Gramsci hecha por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe quienes, en términos sucintos, establecen que una relación hegemónica emerge cuando “una fuerza social particular asume la representación de una totalidad que es radicalmente inconmensurable con ella” (Laclau y Mouffe 2010). La idea de que —al menos en el contexto mexicano— lo indígena es expresión de la hegemonía parecería contradecir la crítica anteriormente expuesta sobre el uso instrumental de lo indígena y su reducción a un instrumento mediador de relaciones de poder. En mi opinión, la diferencia estriba en que el concepto “hegemonía” otorga un lugar central a la dimensión subjetiva de lo indígena y, por lo tanto, permite ver las complejidades a las que se ven sometidos quienes participan de relaciones políticas en las que la idea de lo “indígena” desempeña un papel central. En los enfoques antes mencionados, el ejercicio de deconstrucción termina por hacer de lo “indígena” un objeto, un instrumento o una tecnología que articula relaciones de poder entre sujetos políticos previamente constituidos. Vista a la luz de la hegemonía *à la* Laclau, la aparición de lo indígena adquiere un carácter ontológico, pues su presencia permite la constitución de una serie de sujetos que en

el momento mismo de su formación dan lugar al proceso político.¹ Esta visión permite superar el esencialismo inherente a las posiciones antes descritas en al menos dos sentidos: por un lado, ser indígena o no-indígena deja de ser una propiedad identitaria y estable, formulada *a priori* y, no menos importante, el poder pierde su carácter de objeto trascendente y reificado y se convierte en un entramado de relaciones dinámicas. Si lo indígena es visto como producto de la conjunción de distintas fuerzas —y no de la definición de un sujeto cognoscen- te— es posible advertir transformaciones en la constitución ontológica de lo “indio”, las cuales coinciden con la modificación de las relaciones de fuerza entre sujetos antagónicos. De esta manera, es posible terminar también con la tendencia a discutir el problema de lo indígena como un fenómeno unidireccional, cuyo origen y sentido están localizados en algún espacio de formulación teórica o en alguna esfera de poder.

El enfoque propuesto en estas páginas evita que la pluralidad de diferencias que rodean a la experiencia de “lo indígena” sea reducida a una contingencia, o bien que éstas sean minimizadas al ser interpretadas como expresiones temporales y localizadas dentro de un proceso o modelo universal. Esta pluralización, motivada (paradójicamente) por la introducción del concepto de “hegemonía”, es una estrategia que impide que lo

El enfoque propuesto en estas páginas evita que la pluralidad de diferencias que rodean a la experiencia de “lo indígena” sea reducida a una contingencia, o bien que éstas sean minimizadas al ser interpretadas como expresiones temporales y localizadas dentro de un proceso o modelo universal

¹ Es necesario recordar que, para Gramsci, la clase social no se constituye como sujeto político antes de su participación en la lucha social, sino se forma a partir del conflicto que la enfrenta al poder dominante y por ello, la clase es también una subjetividad. En este sentido, la definición gramsciana del sujeto revolucionario rompe con la tradición marxista anterior, particularmente en las formulaciones de Lenin y Kautsky, quienes veían a una clase preexistente —objetivamente constituida— que debía ser conducida bajo la guía de una vanguardia. Si trasladamos el planteamiento de Gramsci al contexto mexicano de la posrevolución, podemos ver que lo indígena no existe *per se*, no hay un ser indígena que deba ser “revelado”, como quien realiza un descubrimiento, sino hay una creación que, aunque parece producto de la ideología impuesta desde el poder, es producto de las tensiones y contradicciones entre pueblos con ciertas características y el poder estatal. Es en este sentido que me refiero a la constitución ontológica: si el indígena se constituye como una forma del ser, es solamente en términos de un proceso dinámico, inseparable de formas específicas de la praxis.

concreto quede subordinado a la teoría, lo que conduce a realzar el valor del trabajo empírico del historiador o el del antropólogo. Así, historia y antropología se liberan del mecanismo dualista que reduce el mundo a la relación indígena/no-indígena. Se puede (y se debe), entonces, pensar y experimentar el mundo de manera parecida a esas sociedades que llamamos indígenas, cuya vida diaria transcurre en el tránsito continuo entre las formas de vida impuestas y las elegidas. El enfoque permite cierta paz intelectual, pues abre la posibilidad de una teoría capaz de aceptar las contradicciones y los cambios en la forma en que otros se definen, en vez de percibir las transformaciones de manera angustiosa, como lo hicieron siempre los indigenistas y particularmente los filósofos ontologistas mexicanos de la posrevolución (Santos Ruiz 2013).

En este sentido, la pluralización histórica implica también la pluralización de las formas de entender el tiempo. Para el indigenismo —igual que para el marxismo— el tiempo era siempre una dimensión absoluta y lineal en la que una etapa y un sujeto histórico primordial cancelaban para siempre a otro: se pasaba de indio a mestizo o del mundo prehispánico al colonial, de forma similar a la que se transitaba del campesino al obrero o como —nos aseguran— se transitó del feudalismo al capitalismo. Cualquier buen historiador sabe que —al menos en un país como México— las temporalidades coexisten de manera superpuesta y que las duraciones son muchas y no una sola. Por su parte, el buen antropólogo es consciente de que entre los pueblos mexicanos existen incontables maneras de comprender y vivir el tiempo y que la concepción y el entendimiento propio es solamente una de las posibilidades existentes.

En lo que sigue busco proporcionar un ejemplo concreto de articulación entre la idea del indígena y un proceso de construcción hegemónica del sujeto político, al mismo tiempo que se intenta dar cuenta de cómo una serie de cambios en las correlaciones entre fuerzas específicas produjo una modificación sostenida de la percepción, el lugar y la función de lo indígena. En otras palabras, lo que busco mostrar aquí es cómo hacia finales de los años treinta se intentó que los mixes o ayuujk'jääy de la Sierra Norte de Oaxaca se transformaran en indígenas a la manera del Estado posrevolucionario. Así, intento atisbar cómo se implementaron estrategias para que el “indio mixe” se arraigara como el sujeto político hegemónico en la sierra y, finalmente, busco dar cuenta de cómo ese sujeto social indígena retrocedió y fue (parcialmente) sustituido por una contrahegemonía pluralista y anti-estatal.

La invención del indígena en la Sierra Mixe

En las primeras tres décadas del siglo XX, una generación de líderes militares y civiles nativos de la Sierra Mixe de Oaxaca, en alianza con el régimen

pos-revolucionario y bajo la influencia de la naciente cultura del nacionalismo y el indigenismo mexicanos, condujo un experimento político que consistió en transformar la Sierra en una mimesis del naciente Estado mexicano, y a sus habitantes, los ayuujk, en indígenas modelados bajo los cánones de esta incipiente cultura revolucionaria. Una exposición detallada de dicho proceso rebasaría los alcances de este texto, pero intentaré describir a grandes rasgos cómo dos grandes caciques intentaron hacer de la Sierra una versión a escala del nuevo estado, alterando el curso de la política local basada en relaciones (algunas veces pacíficas y otras conflictivas) entre pueblos autónomos, para sustituirla por un modelo altamente centralizado y autoritario.

La primera figura que dominó el panorama de la Sierra de comienzos de los años 1920, fue la del Coronel Daniel Martínez, viejo caudillo militar del pueblo de San Pedro y San Pablo Ayutla —la comunidad más cercana a la ciudad de Oaxaca y punto de entrada al territorio de los ayuujk. Daniel Martínez, como tantos otros “hombres fuertes” de la época (Knight y Pansters 2005), actuó como intermediario entre el nuevo Estado y una población campesina relativamente indiferente a la política nacional. Con el apoyo de las élites políticas oaxaqueñas y de una fuerza militar propia que actuaba bajo el eufemístico nombre de “defensa social” (Smith 2009), Daniel Martínez construyó caminos, intervino en las disputas por tierras y límites entre pueblos e impuso autoridades adictas a su mando en las comunidades vecinas a Ayutla. Sin embargo, la aportación más significativa de Daniel Martínez fue la introducción de la escuela rural y las misiones culturales creadas por José Vasconcelos. La escuela pronto se convirtió en el principal medio para interiorizar y reproducir el modelo de sujeto campesino y mestizo imaginado por el Estado. En la Sierra, el salón de clases se erigió en el espacio privilegiado para disciplinar al cuerpo individual y colectivo, por medio de la imposición de un discurso que constantemente enfatizaba la pertenencia de los mixes a una raza indígena cuyo pasado glorioso se exaltaba en la misma medida en que su existencia presente se tenía como un obstáculo para la integración de la nación.

Convertido en práctica política, el vasconcelismo aplicado por Daniel Martínez se concentró en desterrar los mecanismos de reproducción cultural mixe, atacando las distintas variantes de la lengua local, intentando sustituir las prácticas religiosas de los pueblos por una ritualidad secular que, sustentada en un jacobinismo modernista, disciplinaba los cuerpos a través de prácticas higienistas y, en general, hostilizaba a la ritualidad ayuujk. La transformación impulsada por el coronel no era puramente ideológica o simbólica, sino un proceso que intentaba dejar su huella sobre los cuerpos y las conciencias. Así, por ejemplo, hablar en mixe en el salón de clases se penalizaba con multas, castigos físicos, humillaciones públicas y amonestaciones a los padres que desafiaban la autoridad del maestro o del cacique.

Al mismo tiempo, Martínez buscaba imponer una forma de organización política que era radicalmente distinta y opuesta al modo de organización descentralizado y relativamente horizontal que prevalecía entre los pueblos mixes desde al menos el siglo XIX. Imitando el curso de la política nacional, Martínez buscó crear una élite gobernante permanente y estable, dependiente de su autoridad y que combinaba la política armada con una práctica social reformista. Tras casi veinte años como la figura dominante de la zona Alta de la Sierra, Martínez comenzó a soñar con la posibilidad de expandir su dominio a la totalidad de la región. Imaginaba que, apelando a una figura administrativa oaxaqueña conocida como el distrito político, sería capaz de controlar a todos los pueblos mixes que hasta entonces se encontraban sujetos a otras jurisdicciones distritales.

La creación del llamado Distrito Mixe no era solamente un acto burocrático o una astuta estrategia para concentrar el poder, sino un medio para llevar a cabo la mimesis con el Estado. A través de imitar la creciente centralización del régimen posrevolucionario, se buscaba crear una nueva nación, un nuevo pueblo y un nuevo sujeto en la Sierra. Por medio del establecimiento del Distrito Mixe, los caciques buscaron poner en marcha una forma teleológica de la historia, imaginada como una cadena de eventos que permitiría convertir a los descentralizados ayuujk en indígenas mexicanos que, llegado el momento, mutarían en los mestizos universales del vasconcelismo.

Sin embargo, el viejo coronel no consumaría el sueño de establecer un mini-estado étnico en la Sierra. La consolidación del Distrito Mixe correspondería a su rival más encarnizado, Luis Rodríguez, de Zacatepec, un cacique más joven y violento, formado como maestro rural y, no casualmente, poderosamente influido por el contenido racial del primer indigenismo (Urías 2007).

Hacia finales de la década de 1930, impulsado por el cardenismo que buscaba atenuar la influencia de los líderes militares, Luis Rodríguez lanzó algo que podríamos calificar de “ofensiva cultural y militar” en contra de Daniel Martínez. El maestro y cacique intentaba convertirse en el único interlocutor con el Estado y —con ello— conseguir que oficialmente se creara el Distrito Mixe con capital en su pueblo natal, Santiago Zacatepec.

Para abrirse paso en esta lucha política, Rodríguez combinó la violencia de la escuela con la violencia de los pistoleros. Más aún, con frecuencia maestros y pistoleros eran los mismos. La violencia ejercida por Rodríguez sobre los pueblos nunca parecía ser gratuita: por el contrario, el cacique insistía en la justificación ideológica de los actos violentos o al menos, intentaba enmarcarlos en un entramado de conceptos, imágenes y discursos que buscaban legitimar castigos, despojos, violaciones o asesinatos. A lo largo de su historia, Rodríguez buscó que su violencia estuviera provista de un halo didáctico o magisterial,

pues nunca estaba desligada del discurso redentorista del vasconcelismo y aparecía generalmente contenido dentro de un marco que enfatizaba el progreso y el cambio racial, político y económico como un valor en sí mismo.

El cacique de Zacatepec buscaba presentar su régimen como un acto necesario y hasta purificador, y como una condición imprescindible para alcanzar la ansiada unidad territorial y racial de la fantasía indigenista trasladada a la Sierra Mixe.

Para mostrar cómo se construyó esta violencia purificadora y sacrificial, es necesario narrar un hecho consignado por la tradición oral de Santiago Zacatepec y de la diáspora mixe. El suceso en cuestión es referido por las mujeres ancianas de Zacatepec y, en ocasiones, por los descendientes de zacatepecanos cuyas familias salieron del pueblo durante el dominio de los caciques.

Las mujeres cuentan cómo el cacique convocó a una fiesta en conmemoración de la “Raza Mixe”², que se organizó siguiendo un patrón similar al de las múltiples celebraciones religiosas y cívicas que continuamente se realizan en los pueblos de la región. Como toda fiesta digna del nombre, ésta era conducida por la banda filarmónica municipal —la de Zacatepec presumía, en una región de pueblos melómanos, de ser la mejor y más grande de las orquestas—, se ofrecía comida y bebida, y los gastos corrían a cargo de mayordomos o capitanes de fiesta. La calenda (el término usado por los lugareños para designar una fiesta), duró varios días y reunió a todo Zacatepec y a gran parte de sus pueblos y rancherías vecinas. Torneos de basquetbol, jaripeos y discursos sobre el orgullo y la raza se combinaban con imágenes que exaltaban el progreso y la revolución y, éstas con declamaciones en honor a Konk’oy (el personaje central de la mitohistoria serrana) y las piezas musicales en homenaje a Rodríguez.

Pese al intento de realzar el carácter laico y cívico de la celebración, la fiesta culminaría con un sacrificio, solo que esta vez en lugar de ofrendar un guajolote o una gallina para el bienestar del pueblo, se sacrificarían las blusas, faldas, enredos y tlacoyales que formaban el vestido tradicional de las mujeres de Zacatepec. En una gran pira en la plaza principal se prendió fuego a la ropa que las mujeres habían cosido y bordado, siguiendo las enseñanzas de sus madres y abuelas. La tradición oral refiere que la quema se hizo contra la voluntad de las mujeres, las cuales fueron obligadas a presenciar el sacrificio bajo la mirada de los pistoleros al servicio del cacique. A partir de esa noche, en Zacatepec no se usarían trajes tradicionales que hicieran evidente la pertenencia a un pueblo indígena, sino que se vestirían las ropas de los mestizos, cuyas telas se vendían, por cierto, en una tienda propiedad del cacique.

² Las conversaciones con gente de Santiago Zacatepec no han permitido saber la fecha precisa del suceso, pero es posible que haya sucedido entre 1940 y 1948.

La quema de la vestimenta tradicional de las mujeres de Zacatepec constituye, como todo sacrificio, un hecho social total. No se trataba solamente de eliminar la ropa que los distingue de otros pueblos, sino un intento de destrucción de la cultura de los linajes femeninos de Zacatepec. La destrucción del objeto, significa en este caso, la destrucción de quien lo porta y lo ha fabricado. Al atacar un rasgo clave de la identidad de Zacatepec, el cacique intentaba inaugurar una nueva forma hegemónica de ser mixe, al tiempo que buscaba cortar con lo que de alguna manera, concebía como una forma ontológica anterior, a la cual consideraba despreciable y que encarnaban, sobre todo, las mujeres. El de Rodríguez es un acto de conquista cultural y, al mismo tiempo, un gesto de definición, pues lo que en la hoguera de Zacatepec se dibuja es nada menos que el nuevo sujeto político de la Sierra, purificado a través del fuego y carente de vínculo con el pasado colectivo.

La quema de la vestimenta tradicional de las mujeres de Zacatepec constituye, como todo sacrificio, un hecho social total. No se trataba solamente de eliminar la ropa que los distingue de otros pueblos, sino un intento de destrucción de la cultura de los linajes femeninos de Zacatepec

El nuevo orden social, el de la vida bajo el tirano que goza del favor del Estado, emerge a partir de señalar a las mujeres como responsables de mantener esa condición “indígena” que se debía abandonar. El fuego de Zacatepec es el momento ritual en el que se separa la historia: es necesario inmolar —en forma más o menos simbólica— a las mujeres ayuujk, que al vestir de cierta forma y hablar cierta lengua permiten reproducir a esa comunidad que el cacique se impone transformar y llevar al futuro. Como todo acto ritual, el de la pira intenta también

ser un acto transformador: busca que quienes contemplan el incendio surjan convertidos en algo distinto. En este caso, las mujeres emergen mudas, atestiguando cómo un poder masculino dicta qué es lo que deben imitar, cómo deben vestir y cómo debe ser su cultura.

La lista de excesos asociados a la concentración de poder de Luis Rodríguez es larga y continuó hasta los años sesenta, cuando su poder comenzó a menguar bajo el acoso de otros caciques que intentaban reemplazar al viejo líder, pero también por movimientos que buscaban terminar con la centralización violenta traída por el orden posrevolucionario. Podríamos extendernos y mirar en detalle cómo sometió por la fuerza a los pobladores de uno u otro pueblo, cómo construyó un poder económico extractivo que controlaba los mercados de mezcal,

café y madera, la forma en que se apropió del tequio o trabajo colectivo para convertirlo en una fuente de tributos (Arrijoa 2009). Podríamos también extendernos en los medios que usó para expulsar y aniquilar opositores, purgar a los aliados de los que sospechaba y de cómo impuso el terror y el miedo en toda la Sierra. Sin embargo, creo que la quema de las ropas proporciona una imagen precisa de cómo, bajo el dominio del gran cacique, los pueblos ayuujk vieron surgir al estado centralizado y conocieron la violencia del poder súper concentrado que, a su vez, configuraba al nuevo sujeto indígena.

Luis Rodríguez obligó a los ayuujk a mirarse en el espejo militarista de la nación posrevolucionaria y el reflejo devolvió una imagen de guerra y violencia. El dominio caciquil impuso a los ayuujk una obligación mimética. Forzándolos a imitar continuamente al Estado y a interiorizar las diversas formas de su violencia, los mixes fueron obligados a mirar a esa revolución que se institucionalizaba y a copiar sus costumbres, adoptar sus lemas, levantar sus pancartas y repetir sus discursos.

A modo de conclusión

Los ayuujk que desafiaban, rechazaban al Estado o que trataban de ignorarlo y evadir su control, enfrentaron constantemente la represión y la muerte. La resistencia a la hegemonía estatal se pagó (y aún se paga) muy caro en la Sierra Mixe. A pesar del miedo, los mixes lograron resistir al Estado y hasta cierto punto, lograron neutralizar su operación y retardar su avance y consolidación. La forma en que lograron esto fue a través de tomar conciencia de que el Estado imponía un modelo de sujeto político que los ayuujk encuentran fastidioso y destructivo. La idea del indígena impuesta por los caciques aliados al Estado, suponía la centralización de la historia, la lengua, la economía y la autoridad. En la escuela, en el espacio ritual y en el ámbito gubernamental, los caciques continuamente difundían la idea de que los mixes eran un pueblo con un origen histórico común, con una lengua unificada (que después se había fragmentado y corrompido), el cual había permanecido libre dentro de un territorio organizado como un estado-nación, gracias a la conducción militar de un único líder, el rey Konk'oy.

Esta forma de lo indígena necesariamente entra en colisión con el principio pluralista que rige a las culturas locales, las cuales se articulan a través de múltiples epistemologías y ontologías. Los distintos pueblos de la Sierra son celosos guardianes de sus variantes lingüísticas, de sistemas rituales específicos y de jerarquías propias. Cada pueblo ha desarrollado un sistema calendárico particular y una manera específica de relacionarse con su territorio y ambiente, lo que impulsa la realidad hacia la diversidad y no hacia lo homogéneo. Unidad

y homogeneidad —sea lingüística, cultural, política o religiosa— no se reconocen como virtudes, sino como fuente de problemas y violencia. Más aún, los mixes ni siquiera presumen que la realidad sea constante y unificada; al contrario, el suyo es un mundo dotado de distintos espacios y tiempos, en los cuales se establecen relaciones imitativas y recíprocas con seres humanos y no-humanos, entidades espirituales y diversas fuerzas que gobiernan distintos tiempos y espacios del espacio y el tiempo (Zolla 2013). En el mundo mixe hay, por ejemplo, relaciones sostenidas con antepasados muertos, entrecruzamientos con los tiempos y lugares de los animales, del maíz y de las plantas que se alimentan de una tierra común, en la que la soberanía humana no prevalece sobre las de otras criaturas (Zolla 2010). Los mixes comparten incluso, un parentesco con la serpiente y hay quienes consideran que toda persona es simultáneamente otro ser, a menudo un animal pero también un rayo o un trueno (Lipp 1991).

Esta condición pluri-mimética no supone solamente una peculiar condición ontológica, sino que se expresa en el terreno de lo político. Podríamos decir que el carácter pluri-mimético de la sociedad mixe es radicalmente distinto y quizás esencialmente opuesto al de las sociedades estatales modernas cuyo modelo de sujeto político es monista. En este sentido, la historia posrevolucionaria de la Sierra fue, en gran medida, un intento sostenido por establecer ese modelo de identidad monolítica que caracteriza a la cultura y la política de las sociedades estatales. La historia de los caciques es la historia del intento por imponer al indígena como forma ontológica dominante. Una forma uniforme y estandarizada del ser cuyos rasgos y significados se construyen desde el poder, desde el espacio del que manda. En contraste, los pueblos que resistieron al modelo hegemónico estatal, reivindicaron la pluralidad y diversidad de sujetos y agentes políticos. Frente a la rigidez y la codificación estatal, antepusieron la flexibilidad y plasticidad que supone la variabilidad cultural, lingüística y política.

Ahora bien, cualquiera que visite la Sierra y hable con sus pobladores, difícilmente encontrará una condena unánime contra los caciques Martínez y Rodríguez. En muchos casos, la crítica social, el rechazo y el miedo que inspira el dominio caciquil coexisten con una dosis de admiración, con el reconocimiento a la capacidad política de los líderes de Ayutla y Zacatepec y con cierta convicción de que los caciques proveyeron un grado de unidad a la región, el cual era necesario para resistir los embates del Estado y de los intermediarios zapotecas que controlaban los mercados regionales del café, la madera y el mezcal.

¿Cómo explicar esta ambigüedad frente al cacicazgo? ¿Acaso la admiración —con frecuencia velada y renuente— hacia los caciques no invalida el argumento propuesto sobre el principio pluralista de las sociedades mixes? ¿Cabe la posibilidad de que lo expuesto aquí sea únicamente una idealización del antropólogo que concibe la diversidad como un bien en sí mismo? La respuesta, creo,

debería remitirnos hacia el planteamiento inicial sobre la inestabilidad de lo “indígena”. La mirada hacia los procesos locales nos muestra que lo “indígena” no emerge únicamente desde la esfera del poder o de la instancia del “sujeto revelante”, sino que es producto de una historia de tensión (a menudo violenta) entre las categorías estatales y las categorías de los pueblos. La categoría “indígena” emerge justamente de ese foco de disputas entre los proyectos hegemónicos y las luchas contra-hegemónicas. En cierto sentido, es el resultado de una co-creación colectiva y sostenida a lo largo de la historia del contacto entre distintas tradiciones culturales y políticas. Lo “indígena” no debería ser considerado como un compartimento estanco o como una prisión inescapable, aunque a veces así se presente. Quizás lo más productivo sea considerarlo como una zona de tránsito heterogénea y discontinua. Tal vez conviene pensar lo “indígena” en forma parecida a la que la antropología feminista nos ha enseñado a pensar la categoría “género”: como un espacio moldeable, inestable y sujeto a la transformación (Rubin 1986; Strathern 1990).

El caso de los mixes ilustra claramente la manera en que se da este tránsito entre el polo de las definiciones hegemónicas y el de las concepciones locales. Si bien el examen etnográfico de la Sierra muestra la existencia de una sorprendente historia de resistencia a los proyectos de dominación impuestos desde fuera, y aunque es clara la presencia de una tradición política contra-estatal, también es cierto que en el espacio serrano hay otra tradición política que, inspirada e influida por el nacionalismo mexicano posrevolucionario, promueve la idea de la homogeneidad étnica, la unidad política y el gobierno centralizado. En cierta medida, la dinámica política de los mixes se manifiesta como una constante tensión entre fuerzas centrífugas y fuerzas centrípetas. Bajo condiciones en la que el estado refuerza su presencia en la Sierra, establece alianzas (desiguales) con actores locales y extiende (de manera parcial y contingente) su lógica política, la presencia de lo “indígena” se hace más evidente. Por el contrario, en escenarios en los que el estado se retrae (sea por crisis internas o bien porque es expulsado por los pobladores locales) las prácticas y concepciones locales adquieren notoriedad y relevancia. Así, los pobladores dejan de ser indígenas y se convierten en ayuujk. ■

Referencias

- Alonso, Ana María. “Territorializing the Nation and ‘Integrating the Indian’: Mestizaje in Mexican Official Discourses and Public Culture”. En Thomas Bloom y Finn Stepputat (eds.). *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.
- Arrijo Viruell, Luis Alberto. *Entre la horca y el cuchillo: la correspondencia de*

- un cacique oaxaqueño, Luis Rodríguez Jacob, 1936-1950*, México, UAM-Azcapotzalco, 2009.
- Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.
- Bloom, Thomas y Finn Stepputat (eds.). *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and States in the Postcolonial World*, New Jersey, Princeton University Press.
- Carroll, Lewis. *Alicia a través del espejo*. México, Diana 1964.
- Joseph, Gilbert M. «Mexico's New Cultural History: ¿Una lucha libre?» En *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, nº 2, 1999.
- Knight, Alan y Wil Pansters. *Caciquismo in Twentieth-Century Mexico*, Londres, Institute for the Study of the Americas, 2005.
- Laclau Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- Lipp, Frank J. *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas, 1991.
- Lomnitz-Adler, Claudio. *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín-Mortiz, 1995.
- . *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota, 2001.
- Mallon, Florencia. *La construcción de México y Perú poscoloniales*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis-El Colegio de Michoacán, 2003
- Poole, Deborah. «Diferencias ambiguas: memorias visuales y el lenguaje de la revolución en la Oaxaca posrevolucionaria.» En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año IX, nº 225, septiembre-diciembre 2015.
- Rubin, Gayle. «El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo.» En *Nueva Antropología*, vol VIII, nº 30, noviembre 1986: 95-145.
- Santos Ruiz, Ana Elisa. *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y el Estado mexicano: una aproximación a las construcciones identitarias y al nacionalismo posrevolucionario de mediados del siglo XX*, tesis inédita de maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2013.
- Smith, Benjamin. *Pistoleros and Popular Movements: The Politics of State Formation in Postrevolutionary Oaxaca*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009.
- Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California, 1990.
- Urias Horcasitas, Beatriz. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, México, Tusquets, 2007.
- Vaughan, Mary Kay. *Cultural Politics in Revolution: Teachers, Peasants, and Schools in Mexico 1930-1940*, Tucson, University of Arizona Press, 1997.

- y Stephen E. Lewis. *The Eagle and the Virgin. Nation and Cultural Revolution in Mexico, 1920-1940*, Durham, Duke University Press, 2006.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1999 [1949].
- Zolla Márquez, Emiliano. «Templos portátiles: los rituales de los ancestros y la naturaleza del poder político entre los Mixes de Oaxaca.» En *Poder y alteridad: perspectivas de la antropología, la literatura y la historia*, Ramón Pérez Martínez y Sergio González Varela, Vigo, Academia del Hispanismo, 2013.
- . *Territorial Practices: An Anthropology of Space and Imagination in the Sierra Mixe*, tesis doctoral inédita, Londres, University College London, 2011.