

Capítulo 1

Los *kempledao*: Memoria e historia en resistencia

Norma Patricia Lache Bolaños

Para nao Linda y Pepé Vicente

Este artículo es una reflexión¹ sobre el proceso de pérdida de la memoria histórica, depositada —en el caso yalalteco— en un género discursivo mesoamericano conocido como *kempledao*.² Destaco la relevancia de recuperarlos y valorarlos como fuente de conocimiento histórico, al constituir la versión nativa de la historia, una historia que no es fija, sino dinámica, pues va transformándose en el proceso de transmisión.

Kempledao, el complejo discursivo

En Yalálag existe un género discursivo oral, conocido en lengua zapoteca como *kempledao*, son un grupo de relatos que refieren eventos históricos del pueblo. Han llegado hasta nosotros fragmentados, lo que no les resta valor, pero sí imposibilita fecharlos con

1 Agradezco la ayuda brindada por Araceli Lachi Lescas para la conclusión de este trabajo.

2 Son relatos orales, el vocablo se usa indistintamente para referirse al plural o singular.

precisión; sin embargo, podemos reconocer en ellos episodios de la historia prehispánica y del momento del contacto español. A su antigüedad debe sumarse otro fenómeno, su circulación, que ha contribuido a su persistencia en la memoria colectiva. Como se sabe: “La condición para la existencia de una fuente escrita es la emisión; para las fuentes orales, la transmisión” (Portelli, 1991, p. 47). Los *kempledao* se cuentan como si se tratase de un secreto que no pudiera contenerse, en su narración hay elementos muy atractivos para quien escucha: la historia en sí misma, la voz baja, las pausas y las cargas emocionales implícitas. Para el interesado en la lengua, convendrá decirle que estará en posibilidad de escuchar vocablos de un antiguo zapoteco.

Los *kempledao* han persistido en la oralidad de forma dinámica, de esa forma han conservado la historia zapoteca, una historia nativa emparentada con la microhistoria, por microscópica, profunda y reveladora de detalles, que pondrá a prueba las historias generales de *los indios*. Evidentemente se trata de relatos en permanente transformación, que cada vez que son narrados se modifican sutilmente según el narrador, aunque conservan el sentido de resistencia.

Los *kempledao* han resistido al tiempo, al desdén y al silenciamiento provocados por diversos procesos históricos, que los menoscabaron. Nos han llegado fragmentados, colocándonos, a menudo, en imposibilidad de fecharlos, pero el esfuerzo bien vale. La transmisión contribuyó a la divulgación, pero también a la pérdida. Los agentes mediadores, entre el conocimiento y la transmisión, han *re-creado*, modificado y olvidado mucho del contenido. Los narradores ofrecen versiones que han resignificado y transmitido, el discurso oral no puede invalidarse por estas transformaciones, por el contrario, permite contrastar versiones. Los documentos escritos atravesaron por un proceso similar. Portelli (1991, p. 44) sostiene que la memoria no deposita pasivamente los hechos, hay en ella un activo proceso de creación de significados y llama a abrirse a las fuentes orales: “Los historiadores deben permitir que las fuentes entren en el relato con su discurso autónomo” (Portelli, 1991, p. 51).

La recuperación de la historia nativa se enfrenta a grandes obstáculos. Las naciones originarias han sido sistemáticamente soslayadas en la construcción de su propia historia. Su palabra no se valora, no sólo por tratarse de una fuente oral, al prejuicio que pesan sobre ésta se suma el no ser considerados interlocutores válidos. Cuando se les consulta para dar testimonio o apelar a su conocimiento, se toma el dato, pero se omiten nombres o se les considera *informantes*. Se les niega su calidad de expertos de su propia cultura.

El predominio de la historia colonial y la imagen de una región *idólatra*

El grueso de los trabajos que abordan la historia del distrito de Villa Alta, al que pertenece Yalálag, focalizan en la historia colonial y se basan fundamentalmente en documentos. Sistemáticamente, la investigación histórica ha privilegiado la consulta de las fuentes escritas sobre las orales, este fenómeno se ha repetido con la historia de Villa Alta, que en tiempos de la Nueva España fue una rica jurisdicción que produjo, además de grana, mantas y muebles, numerosa documentación.

La llamada *idolatría* es el tema que predomina en la investigación histórica sobre la región. Sobre el asunto mucha tinta ha corrido y seguirá corriendo, ahora con mayor profusión a raíz de las beatificaciones de los dos fiscales mártires de Cajonos.³

En septiembre de 1700, en el pueblo de San Francisco Cajonos se realizaba una ceremonia religiosa nativa, los frailes dominicos fueron alertados e irrumpieron en ella; lo que ocurrió esa noche tendría enormes consecuencias: para empezar, los implicados en la ceremonia se rebelaron y reclamaron la entrega de sus delatores, dos fiscales que fueron asesinados. En los hechos se involucraron miembros de varios pueblos cajonos. La respuesta española fue despiadada y se encarcelaron a treinta y cuatro zapotecos; quince fueron decapitados, descuartizados y sus restos exhibidos en árboles; otros diecisiete recibieron sentencias de muerte diferida (Chance, 1998, p. 262).

³ Yalálag tiene vínculos cercanos con los pueblos cajonos, San Mateo es su vecino limitrofe, también son Cajonos: San Miguel, San Pedro y San Francisco.

Extirpar la idolatría de la región era prioritario para la Iglesia. En 1704 el obispo fray Ángel Maldonado propuso al virrey la imposición de “la pena de muerte al indio que realice ritos de idolatría” (Alcina, 1993, p. 19). Los sucesos de san Francisco mostraron el peso que la antigua religión tenía, aún bajo el dominio español, la religión nativa había encontrado mecanismos para mantenerse y los especialistas rituales jugaron un papel determinante.

Un yalalteco refirió la propuesta que recibió de un especialista, quien le habría dicho: “Ya que sabes leer, yo te daré un libro para que aprendas y sepas contar todos los signos y días del año, que en él reconocerás todos los nombres de los dioses que gobiernan el año y sabrás qué dios es bueno y qué dios es malo” (Alcina, 1993, p. 71). Indudablemente la represión, resultado del proceso de Cajonos, frenó la transmisión del conocimiento religioso.

El sistema colonial español inferiorizó al nativo, el concepto *indio* le adjudicaba una condición jurídica miserable, se le consideraba débil y vulnerable (Piazza, 2003, p. 146); sin embargo, la situación cambiaba cuando era acusado de *idolatría*, entonces se transformaba: el *indio* era *idolatra*, y lo era según lo asentado en una Cédula Real, “Por su insolencia, pertinacia y pereza” (De Balsobre y Sánchez, 2008, p. 101).

El episodio de san Francisco Cajonos dio a toda la alcaldía de Villa Alta fama de “inciernos y relapsos en la idolatría”.⁴ Quiero llamar la atención sobre el peso que tiene aún la colonialidad, ya que la *idolatría*, como categoría, se ha mantenido para el análisis histórico sin concebirse como punitiva y sin mayor cuestionamiento. Es interesante observar cómo la condición de *idólatra* cambiaba de tajo la imagen del *indio débil y vulnerable*, que el sistema colonial había construido a conveniencia. Resulta esclarecedor recordar que España se unificó bajo la bandera del catolicismo, y que fue un Estado intolerante con musulmanes y judíos. En América persiguió al *idólatra* porque obstaculizaba su consolidación.

Pese a los siglos de distancia, la retórica colonial del *indio débil y vulnerable* persiste. La imagen del *indio* se sigue construyendo, se parte de estereotipos, se le imagina como unidad fija e

4 APJO, Ramo criminal, Villa Alta, 225, 1735, f 1.

inmutable, y se ignora no sólo su condición humana y diversidad. Quienes trabajan en cercanía a las comunidades nativas, en empatía, las saben diversas. Esto queda claro cuando se les reconoce por su indumentaria, que visibiliza naciones y pueblos de origen, o cuando se les llama por sus etnónimos, es decir, apelando a sus propias identidades, las autoatribuidas.

El estereotipo sigue jugando contra el nativo. No sólo la imagen del *idólatra* ha ejercido atracción en los investigadores que indagan sobre la región, también el estereotipo de *primitivo* ha hecho su parte. Julio De la Fuente, autor de *Yalálag una villa zapoteca serrana*, eligió tal comunidad para realizar su estudio por “los informes —dramáticos y pocos exactos— que hacían de él un pueblo muy indígena, primitivo y remoto” (De la Fuente, 1977, p. 10). El antropólogo reconoció la poca exactitud de los informes, pero no pudo desprenderse del espíritu de la modernidad y en esas condiciones escribió: “Los pueblos, especialmente los indios, constituyen las células más simples, numerosas y conservadoras del organismo social total” (De la Fuente, 1977, p. 9). *Simple y conservadoras*, nuevos estereotipos para viejos prejuicios. La antropóloga Susana Devalle ha advertido la vigencia que tienen en la academia categorías como: “primitivo”, “simple”, “atrasado” (Devalle, 1983, p. 345). Los distintos procesos de colonización tienen como uno de sus rasgos la inferiorización del nativo. El racismo, del que no ha escapado la academia, está presente en esos procesos.

Historia nativa *versus* historia oficial

Edward Said concede a las narraciones un papel crucial, para él “las naciones mismas son narraciones. El poder para narrar, o para impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es muy importante para la cultura y para el imperialismo” (Said, 2004, p. 13). En México, la historia oficial funciona como una meta narrativa que impide conocer otras historias.

Los *kempledao* han tenido una recepción disímil entre los yalaltecos: por un lado, pueden ser aceptados como verídicos y reconocerse su carácter histórico; por el otro, y es la percepción predominante entre los sectores *educados* no se les valora. El dato

apunta hacia la responsabilidad de la escuela. Cuando preguntaba por la historia nativa, un profesor yalalteco me respondió: “esos son cuentos de viejos”. Negó todo valor a ese conocimiento. No era historia, eran cuentos y de viejos. Esta percepción ampliamente compartida, me conducía a la pregunta ¿por qué se invalidan los conocimientos de la propia cultura? Respondo con una frase tomada de Said (2004, p. 258): “Para tener al nativo bajo control”.

En el siglo XVI la *conquista española* trajo nuevas formas de hacer la guerra: *la tabla rasa*, las armas modernas. Se buscó someter al nativo a través de la violencia. Los pueblos originarios experimentaron una profunda crisis, asumieron los costos de la guerra hecha en su territorio, los eventos quedaron guardados en la memoria. El periodo colonial impuso un nuevo orden y mantuvo la violencia para implantar la religión de Estado, la católica. La oralidad refiere pasajes de destrucción de elementos sagrados. Las imágenes prehispánicas fueron decomisadas para ser destruidas, los cantos y las danzas rituales prohibidas, la delación de los especialistas rituales promovida. En 1706 en el pueblo de Yalahui, se acusó a Juan Felipe aduciendo que “bibe todavía en la lei de nuestros dioses antiguos [...] señalando días para casamientos, para senbra”.⁵ Los expertos rituales fueron especialmente perseguidos por la justicia eclesiástica, se produjeron listas con sus nombres y se indagaron sus procedimientos para conservar el conocimiento nativo, sus libros fueron requisados. El siguiente testimonio aporta detalles del proceso, un zapoteco de Yaa que protegió un libro porque su padre le pidió “que lo guardase con todo cuidado porque era de nuestros abuelos” (Alcina, 1993, p. 75). Muchos de los libros confiscados fueron enviados a España (Chance, 1998, p. 264). Los expertos del conocimiento nativo fueron vistos como altamente peligrosos.

La represión contra el nativo tuvo otra coyuntura con la modernidad colonial, desde el siglo XIX los centros imperiales, preponderantemente europeos, auspiciaron y usaron un discurso para *proclamar* la superioridad de Occidente y a sus ciencias como “las únicas formas válidas, objetivas del conocimiento” (Lander, 2003, p. 23). Esto se realizó desprestigiando, suprimiendo el co-

5 APJO, Criminal, Villa Alta, 133, 1706, f. 1.

nocimiento del *otro*: el nativo. Ocurrió lo que Homi Bhabha (2007, p. 241) llama memoria persecutoria, esa que se excluye, extirpa y desaloja. En el proceso jugaron un papel decisivo el estereotipo y la represión: “Y si bien el control político directo ha desaparecido, lo ha perpetuado la dominación económica, política y a veces militar, acompañada por la hegemonía cultural” (Said, 2004, p. 385).

En el siglo XX la política educativa puesta en marcha por el gobierno mexicano se alineó con la modernidad colonial de corte eurocéntrico. El país debía posicionarse en el escenario de las naciones modernas, pero los *indios* impedían ese objetivo; la coacción modernizadora se hizo sentir después de 1910, se impuso una cultura hegemónica, entonces “la represión de la pluralidad cultural se hizo más intensa, a pesar de la exégesis retórica del pasado” (Bartolomé, 1997, p. 27).

La escuela fue decisiva en el proceso, fue el aparato disciplinador y se dirigió contra los diacríticos identitarios: promovió, por ejemplo, el cambio de indumentaria. Diversos testigos dan cuenta de las prohibiciones y lo hacían con una naturalidad sorprendente. En Yalálag, las niñas fueron el blanco de los embates modernizadores: “Muchos padres, compelidos o no por los maestros, visten a sus hijas de vestido cuando las envían a la escuela” (De la Fuente, 1977, p. 71). El sistema escolar promovió el uso del español y castigó a quienes hablaban en su lengua materna, así los relatos en lengua nativa también fueron impactados.

En la construcción de un Estado-nación se impulsó una historia legitimadora del grupo en el poder, historia instrumental y parcial. El sistema educativo posicionó esta versión como *verdadera*. Para muchos mexicanos esa ha sido la única vía de aproximación al conocimiento histórico; esto explica el choque que produce oír una versión nativa. La descalificación, el efecto de duda, son resultado del aprendizaje escolar de muchos años.

Los *kempledao* representan la perspectiva de la comunidad, recogen lo que un pueblo ha querido recordar y en ese sentido no es una historia dada, sino que se construye en colectivo, a través de las generaciones; además, es parcial y dinámica y a diferencia de la historia oficial —de héroes y villanos—, la nativa permite conocer la dimensión humana de los procesos históricos. Es una historia que pone en duda lo dicho por el poder. Su contenido refu-

ta la idea de un Estado-nación. Su existencia misma constituye una afirmación de la pluralidad de México.

Kempledao, historias que resisten

Cuando empecé a trabajar en Yalálag, los *kempledao* me causaron fascinación y decidí guiarme por ellos. Filemón Chimíl, experto en relatos, mencionó algunos antiguos pueblos que dieron origen a Yalálag, los busqué y noté que sus nombres correspondían a parajes, uno era *Yelh wej*, del cual me dijeron que había *iglesias antiguas*. En mayo de 1998 visité el sitio, en condiciones poco favorables, los incendios forestales afectaban la montaña, pero el riesgo valió la pena. Encontré en la cima del cerro de Guadalupe al referido *Yelh wej*, era un asentamiento prehispánico, su juego de pelota lo indicaba claramente (véase figura 1).

Figura 1

Juego de Pelota en Yelh Wej



Fuente: Norma Patricia Lache.

El panorama que se abría desde ese sitio, oculto por las configuraciones de la montaña, revelaba su naturaleza. Desde ese

punto se observan actualmente varios pueblos mixes y la zona zapoteca que hoy corresponde a San Mateo Cajonos. El sitio se habitó por las ventajas que reportaba su posición, que permitía observar un amplio territorio. Las pruebas de la veracidad de los *kempledao* estaban ante mis ojos. El asentamiento había sido cuidadosamente elegido, su posición delata un afán por vigilar.

A la llegada de los españoles, mixes y zapotecos estaban en guerra. Las incursiones españolas y de sus aliados nahuas acrecentaron el conflicto. Antes, los mexicas enfrentaron en la sierra oposición a sus planes de expansión, lo mismo habrían de experimentar los españoles que hicieron la guerra con terribles métodos, como el uso de perros para devorar a los “indígenas recalitrantes” (Chance, 1998, p. 42).

La resistencia se expresa de variadas formas. Said (2004, p. 326) distingue una fase primaria caracterizada por el enfrentamiento a la invasión, y adopta también formas culturales como el rechazo a la cristiandad y a las ropas europeas. Los zapotecos combatieron la invasión, experimentaron la guerra moderna de los españoles, quienes, en su avance, ocupaban la tierra y no la abandonaban. Ese es el origen de Villa Alta, una fundación española que buscaba consolidar la ocupación, con el apoyo de sus aliados nahuas.

Cuando los españoles impusieron la religión católica como única, lo hicieron violentamente. Uno de los puntos de mayor conflicto fue la exigencia que hicieron de entregar los *ídolos*. Dos visiones religiosas entraron en conflicto: los zapotecos rendían culto a sus ancestros, representados por pequeñas esculturas de piedra llamados *guiquiaq yagtal*, literalmente cabezas de sus padres o abuelos. Se trataba de imágenes sagradas, nadie voluntariamente las entregaría, pero el miedo y la represión pesaron.

Said (2004, p. 335) señala que, en los procesos de descolonización, hay que “devolver la nación prisionera a sí misma”; es decir, darle valor a la historia comunal. Las acciones de resistencia son más que una respuesta al imperialismo, son historia alternativa. Los *kempledao* yalaltecos mencionan las antiguas aldeas, implícitamente recuerdan el proceso forzado de congregación, contienen la memoria de la violencia, y como la llaman Franco y Levín (2007: 3), debe recuperarse porque “la memoria ayuda a la historia a de-

finir lo que una sociedad quiere y necesita conservar de su pasado por razones éticas y políticas y para poder recomponer sus lazos sociales y seguir unida". Debe superarse la experiencia colonial, los pueblos nativos deben recuperar sus historias y concebirlas como lo que son, historias propias y unificadoras.

Migración en el origen

En Yalálag hay eventos que reactivan la memoria; el hallazgo de tumbas prehispánicas es uno de ellos; entonces se recurre a los *kempledao* para explicar esos vestigios. Se dice que son casas que los antiguos *guraz* construyeron, uno de los grupos zapotecos que poblaron la sierra. Pese a las variaciones fonéticas podemos reconocer, en ese grupo, a los ancestros de los *urash*, los yalaltecos de hoy.

Los *kempledao* cuentan que los *guraz* estuvieron aquí, vivieron en tinieblas, en medio de la oscuridad y el frío, pero al saber que la luz del día vendría, el sol y la cruz decidieron ocultarse para no morir quemados: "Tuvieron miedo de la luz, por eso construyeron sus casas bajo tierra y se enterraron en ellas acostados, junto con todos sus trastecitos" (Lache, en entrevista).⁶ En una versión recogida por Julio De la Fuente, se dice que, antes de ocultarse del sol, hubo un gran diluvio para castigar a los pecadores. Los sobrevivientes se enterraron, otros más se convirtieron en monos y se ocultaron "en los bosques espesos, oscuros y frescos de Choapan donde aún se les ve" (De la Fuente, 1977, p. 347).

Los *kempledao* poseen una riqueza discursiva que descansa en la cosmovisión. Así, el advenimiento del sol y la cruz significa la llegada de un nuevo tiempo y orden, impuesto con la cruz, símbolo del cristianismo. La preocupación por las transformaciones se percibe en otros testimonios. Los nuevos tiempos fueron anunciados por los especialistas rituales. En Betaza, pueblo vecino a Yalálag, un experto advirtió sobre los cambios que vendrían: "Los dioses le dijeron que ahora la gente estaba en manos de Dios Padre, que la doctrina cristiana y los españoles vendrían y se llevarían a los ancestros que eran nuestros ídolos, y que el primero en irse sería

6 Berta Lache, entrevistada por la autora el 29 de julio de 2012, Oaxaca.

Goque Yaachila y que se lo llevarían y lo quemarían en la plaza de Villa Alta” (Chance, 1998, p. 267).

Bien podría decirse que los *kempledao* pertenecen a unos pocos, a especialistas. Doña Carmen Allende tenía gran conocimiento de ellos. Otro notable experto fue Filemón Chimíl.⁷ Interrogué a Filoteo Vicente sobre la razón que permitió a don Filemón acceder y reunir tal cantidad de *kempledao*; él sugirió que su oficio de peluquero le permitió interactuar con muchos yalaltecos y reunir ese conocimiento.⁸ Aristarco Aquino, Anselmo Méndez y el propio Filoteo Vicente grabaron un conjunto de narraciones que Chimíl les compartió entre junio y julio de 1986.

Por Chimíl sabemos que los antepasados de yalaltecos eran migrantes. Los primeros en llegar a la región fueron los *be'ne xhoz tao*/ los abuelos sagrados, la gente del *lach yoo dens*/valle de dios; después aparecieron los *be'ne guraz*/gente *guraz*; y más tarde los *be'ne run*.

Se mencionan tres migraciones y tres grupos zapotecos, dos pueden ser perfectamente identificados en la región. A los pueblos cajonos se les reconoce como *be'ne run*. Las y los yalaltecos son *urash* descendientes de los *guraz*. El escaso trabajo arqueológico, reducido a salvamentos, ofrece pocos, pero consistentes datos. En septiembre de 1995, mientras se construía la nueva clínica a espaldas de la iglesia de San Juan, se encontró una tumba edificada con piedras, que fue llamada I-95. El informe del rescate describe una cámara rectangular de 70 centímetros de ancho por 2.50 metros de largo y 1.70 metros de altura, con orientación este-oeste y con entrada en la parte este (D1995). Los elementos constructivos (paredes, techo, nicho y entrada) sugieren un estilo similar a las tumbas: “Encontradas en los valles de Oaxaca a finales de la época clásica y principios del postclásico de 800 d.C.-1000 d.C.” (D1995). El colapso del clásico y el inicio del posclásico marcan en Mesoamérica un tiempo de gran movilidad, de migraciones, fenómeno del que no escaparon los valles de Oaxaca que perdieron población.

7 Filemón Chimíl, entrevistado por Anselmo Méndez, Filoteo Vicente y Aristarco Aquino, entre junio y julio de 1986, Oaxaca.

8 Filoteo Vicente, entrevistado por la autora, el 29 de octubre de 2012, Oaxaca.

Se ha probado la existencia de una eficiente ruta comercial serrana⁹ que siguiendo el cauce del río Cajonos (que forma parte de la cuenca del Papaloapan), conectó a los valles de Oaxaca con la costa de Veracruz. Hoy los vestigios muestran “un corredor de asentamientos que atraviesan la sierra casi en su totalidad” (Ortiz, 2004, p. 43). Muy probablemente, las migraciones de esos grupos zapotecos fueron parte de la expansión zapoteca y esto originó las hostilidades con los mixes.

Filemón Chimíl recordó los nombres de algunos asentamientos prehispánicos situados en el actual territorio yalalteco. La memoria conserva los nombres de los espacios sagrados, por la importancia que tuvieron y por los eventos que en ellos acontecieron. El principal centro religioso fue *Lach yoó dens*/llano donde habita dios, ahí se encontraba a un árbol sagrado de copal, venerado por los zapotecos y que fue talado por los españoles para construir en el lugar una iglesia, en una auténtica expresión de conquista. La tumba hallada en 1995 confirma la ocupación prehispánica.

Lach guxio/valle de Guxio¹⁰ es otro sitio sagrado a cuyo manantial se acudía todavía a principios del siglo XX a *llamar a la lluvia*. En el actual barrio de Santiago estuvo el pueblo llamado *Chha´dao*/donde está dios. En los alrededores del principal edificio religioso del barrio pueden verse rastros de ocupación prehispánica, la ermita *zech* es una buena referencia para localizar el antiguo *Le´ya´zebe* (Molina, 1991, p. 24), de la que una posible traducción del nombre es “cerro donde está el viento”. La existencia de ermitas en estos sitios pone al descubierto un afán por *exorcizar* esas tierras, lo que da indicios del carácter religioso que tuvieron.

En el barrio de San Juan se han localizado vestigios que demuestran la existencia del sitio prehispánico *Lach chabaa*/valle de tumbas. Otro pueblo que Chimíl mencionó fue *Lach yeejge´*/valle de las piedras, ubicado en vecindad con el pueblo de Xochistepec. Los habitantes de este lugar provenían del sitio *Lhach Yejgen* (Molina, 1991, p. 23).

9 Durante el siglo pasado los yalaltecos mantenían rutas de comercio a través de la Chinantla oriental.

10 René Molina (1991) en *Be´ne gub´yelhe* recuperó datos sobre esos asentamientos, en algunos casos he retomado su propuesta de escritura de zapoteco. Ver la bibliografía.

Pueblos como *Koll ya´ chhop´jge*/atrás del cerro de las dos piedras, y el ya referido *Yelh wejg* se mimetizaron con la orografía, se ocultaron en las configuraciones de la montaña asegurando una buena perspectiva visual. Hoy, desde esas posiciones se observa el actual territorio mixe. Ignoro la extensión que tuvo en la época prehispánica, pero la vista no deja de ser espectacular.

Es plausible que algunos de estos pueblos fueran reubicados por el gobierno español. Sabemos que Yalálag resultó de las políticas de congregación que obligaron al traslado de habitantes de localidades dispersas a lugares accesibles para facilitar su administración.

En mayo de 1998, mientras me dirigía hacia Yetzelalag,¹¹ ubicado en el interior de la sierra, un encuentro casual me puso al corriente de una historia de migrantes: un caminante me dijo que ese pueblo fue fundado por un grupo de familias que partieron de Yalálag; la sorpresa del dato no me permitió pedirle su nombre. Esa historia de migración era conocida en Yalálag, pero no hay forma de fecharla, debe ser una migración antigua porque Yetzelalag posee títulos primordiales del periodo colonial.

Como se observa, los datos aportados por los *kempledao* se sostienen; los nombres de los pueblos migrantes coinciden con los nombres de los grupos zapotecos de hoy; algunos parajes, con evidencia de ocupación antigua, preservan los nombres de los sitios mencionados en los *kempledao*; y la arquitectura y otros elementos prueban su origen prehispánico.

Chimíl refirió que los primeros en llegar a la sierra fueron los *be´ne xhoz tao*/los abuelos sagrados, la gente del *lach yoo dens*, justo el sitio donde se encontró la tumba y donde hoy está edificada la iglesia de San Juan. La tumba proporciona indicios: sus elementos constructivos son similares a otras encontradas en el valle de Oaxaca, la presencia de cerámica de pasta café porosa, también del valle, permiten proponer que la tumba corresponde al periodo entre 800 d.C. a 1000 d.C. (D1995). La cerámica y el estilo dan elementos para sostener que los zapotecos que poblaron la sierra vinieron del valle.

¹¹ Santa Catarina Yetzelalag es una pequeña localidad del interior de la sierra que, al igual que Yalálag, pertenece al distrito de Villa Alta. Está situada a 1,120 metros de altitud.

Chimíl menciona que el segundo grupo en llegar a la sierra fueron los *be'ne guraz*, los ancestros de los actuales yalaltecos, y por último se menciona a los *be'ne run*, antepasados de los actuales pueblos cajonos.

La ocupación de la sierra buscó asegurar el control de una importante ruta comercial, originando el enfrentamiento con los mixes; el conflicto explica por qué los zapotecos eligieron las cimas cercanas al curso del río Cajonos para habitarlas: procuraban perfiles defensivos y el dominio visual del territorio. Todo indica que se trató de avanzadas que brindan seguridad al flujo de mercancías, en un territorio en pugna.

Vestirse de yalalteca

La indumentaria de la mujer yalalteca es ampliamente conocida y no sólo en Oaxaca. Es el elemento identitario más visible y tiene también una importancia ritual. El huipil y otros componentes de la indumentaria son clave para personificar una deidad prehispánica, a la que se destina, como ofrenda y súplica ritual, la danza de los *huenches*. Es decir, la indumentaria es un referente identitario que constituyó un objeto sagrado de los antiguos zapotecos. Durante la ejecución dancística puede observarse, a través de la coexistencia de dos vestimentas, el intento por imponer un vestido occidental de color rosa y promover el abandono del huipil, así como de borrar el protagonismo de la deidad en la danza (Lache, 2009, p. 93).

La danza de los *huenches* es de origen prehispánico.¹² Se desarrolla en episodios, con piezas musicales y coreografía precisa. Un danzante imita las acciones de una poderosa dualidad prehispánica, buscando propiciar fertilidad, buena lluvia, protección a la milpa; en suma: abundantes cosechas (véase figura 2).

Los *huenches*, los ancestros, son centrales en la trama dancística; ellos se desempeñan como interlocutores ante la deidad. En toda la ejecución interpretan simultáneamente varios papeles. Se comportan como serpientes, a quienes se les responsabiliza de fertilizar la tierra; ellos imitan sus desplazamientos ondulatorios.

12 Es un complejo de danzas que se ejecutan en varios pueblos serranos: Yalálag, Solaga.

En Yalálag se sabe que las serpientes son las dueñas del maíz,¹³ del agua y quienes protegen a la milpa de su depredador, el tejón.

Numerosas pistas —la trama, el huipil, el acompañamiento musical de flauta y tambor— confirman que se trata de una danza prehispánica, que fue modificada en la época colonial con la incorporación de *Rosa María* en la trama. Se trató de una estrategia de la orden dominica para promover el culto a Rosa de Lima, criolla peruana muy cercana a la orden y primera santa americana. Oaxaca, bajo la influencia de los dominicos, tuvo especiales manifestaciones de devoción a santa Rosa de Lima, esto explica su inserción en una danza yalalteca.

Figura 2
Personificador de dualidad



Fuente: Norma Patricia Lache.

Es interesante ver las correspondencias que existen entre la danza de los *huenches* y los *kempledao*, la cosmovisión es omnipresente y en ambas las serpientes tienen una representación fundamental.

13 Juan Castellanos, entrevistado por la autora, el 30 de agosto de 2003, Yalálag.

Filemón Chimíl narró un episodio de destrucción que involucra al huipil yalalteco: los españoles incursionaron en la sierra, llegaron hasta el sitio *Yía rarg*, donde se ubicaba un árbol sagrado de copal, y presenciaron sus ceremonias; a la sombra del árbol se colocaba un mercado, se tenía la certeza de que los productos que se comerciaban en ese lugar se multiplicaban, tal como ocurría con quienes danzaban bajo el árbol, cuyo número aumentaba, cuando emergían de la tierra los *ben'é dens*, niños del dios, que se incorporaban a la danza. El fenómeno explica el nombre zapoteco del pueblo, *Yía rarg*, mercado de la abundancia.

Los españoles calificaron las ceremonias destinadas al árbol como “brujería, pero para nosotros allá [...] para las personas de la región creen que la cosa es natural, no hay brujería”.¹⁴ A los españoles les tomó tres días derribar el árbol. Los antiguos zapotecos intentan defenderlo, pero no tenían armas: “Al caer el árbol, es que ya estaba podrido en el centro del árbol, ahí donde surgió una culebra negra que le llamamos *vele lasga*, se fue hacia el oriente y el árbol se cayó por el poniente”.¹⁵ Los españoles intentaron matarla, atacándola con hachas y otras armas, pero no lograron herirla. La serpiente se deslizó hacia el oriente seguida por dos coralillos a cada lado, y después de haber avanzado siete brazadas de distancia, se enroscó y apareció una hermosa mujer. La serpiente negra se colocó sobre su cabeza, como un rodete; las coralillo quedaron dibujadas en los costados de su huipil, después la mujer desapareció.

En la indumentaria se condensa mucho más que un episodio de la invasión. Nos explica el lenguaje visual de la indumentaria: el rodete es la representación de la serpiente negra, que he identificado como una boa endémica de la región. Los bordados de cuadros representan los dorsos de coralillos, agresivos y potencialmente peligrosos, rasgos de las serpientes guardianas.

Los españoles derribaron el árbol, pero no lograron herir a la serpiente; el episodio bien puede ser una preciosa metáfora.

14 Filemón Chimíl, entrevistado por Aristarco Aquino, Anselmo Méndez y Filoteo Vicente, entre junio y julio de 1986, Oaxaca, Oaxaca. Agradezco infinitamente a Aristarco Aquino el haberme proporcionado la grabación de esa notable conversación.

15 Filemón Chimíl, entrevistado por Aristarco Aquino, Anselmo Méndez y Filoteo Vicente, entre junio y julio de 1986, Oaxaca, Oaxaca.

En Yalálag aún hoy se mantiene el culto a los árboles en forma de cruz, se les llama cruz *vang*/cruz viva (véase figura 3). Las serpientes siguen siendo consideradas mensajeras y guardianas. Aún queda mucho por investigar sobre esa enorme serpiente negra, pero su posición en la parte alta de la indumentaria y su presencia en la danza de los *Huenches* me hace pensar que se trata de la principal deidad de los antiguos zapotecos (Lache, 2009, p. 191).

Figura 3

Cruz *vang* kube



Fuente: Norma Patricia Lache.

En la indumentaria hay un discurso visual de contenidos identitarios y reveladores de la cosmovisión zapoteca, por eso resulta incomprensible que, desconociendo su enorme riqueza discursiva, se haya prohibido su uso o estereotipado de forma negativa a sus portadoras.

En 1925 Paul Siliceo Pauer (1925, p. 14) escribió sobre la ropa yalalteca: “La indumentaria de los hombres puede considerarse dividida en dos grupos: la de los indígenas propiamente y la de la gente de razón, así llamada por hablar castellano”. Julio De la Fuente (1977, p. 65) argumentó que: “Existían así diferencias en el vestido, pero no tal clasificación. En el lugar y la comarca, ‘gente de razón’ significa ‘gente de juicio’, y éste tiene mayor relación con la edad que con el español o la indumentaria”. Siliceo desplazaba sus prejuicios raciales a la ropa, estigmatizando a quienes no hablaban español al oponer ropa de *indígenas* con ropa de *gente de razón*. Bhabha (2007, p. 92) escribió que “la construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial”. De la Fuente (1977, p. 69) calificó al huipil y a otros componentes nativos como tradicionales, y observó que entre las mujeres era “creciente el número de las que se modernizan”; y hacia la década de los treinta del siglo XX notó que hombres y mujeres yalaltecos mudaban algunas piezas o toda su ropa durante su estancia en las ciudades, esto es, se vestían de manera *moderna* (De la Fuente, 1977, p. 71). La coacción al abandono estaba dando resultado.

No sólo cambiaba la ropa, la indumentaria nativa experimentó mudanzas en sus diseños. A principios de siglo pasado, los bordados de randas coloridas, que representaban el dorso de las serpientes, se eliminaron del huipil, adoptándose los bordados florales. Esto debió ocurrir entre 1925 y 1937. Indicios sobre el momento del cambio los aporta Javier Carranza, jefe de las misiones culturales de Yalálag, en un documento fechado el 6 de junio de 1932 informó que la trabajadora social, señora Huerta Cañedo: “Enseñó especialmente a las mujeres a tejer sus mantas típicas con bordados de seda que antes mandaban a Oaxaca, pagando mucho

dinero por ese trabajo" (AHSEP, 1932).¹⁶ No menciona específicamente el diseño, pero sin duda se trata de los florales. En Yalálag se sabía tejer y bordar, pero convenía a Carranza exaltar la labor de su colaboradora. La señora Ernestina Cruz recordó que en aquella época las maestras les enseñaban labores de bordado, concentrándose en diseños florales. A esas clases asistían niñas y jóvenes.¹⁷ El diseño conocido como *yoo be l'e*, donde están las serpientes, fue reemplazado por líneas de flores. Al eliminarlo se perdió gran parte del contenido simbólico y del discurso textil.

Conclusiones

Los procesos coloniales buscaron someter al nativo y para ello lo inferiorizaron junto con su cultura, esta recurrente práctica ha tenido altos costos. ¿Qué nos brindan los *kempledao*? la posibilidad de conocer una historia profunda, la propia, la nativa. La recuperación y valoración de esta historia nos permitirá escaparnos del control al que hemos sido sometidos como nativos.

Las mujeres que visten de yalaltecas constituyen un notable ejemplo de resistencia, por desgracia quedan pocas abuelas que lo portan diariamente; ellas han sostenido su cultura, han llevado el peso de su historia, tejida, sobre sus cuerpos; han —si se quiere ver así— visibilizado la identidad yalalteca, al mismo tiempo que se han rebelado al estereotipo y la prohibición. Ellas han hecho de la afirmación étnica una labor muy femenina. Mujeres como Rosa Molina, Carmen Allende, Petra Felipe y Tina Tiburcio han contribuido a conservar mucho del conocimiento sobre Yalálag, cada vez que tejen y bordan historias en los huipiles.

He compartido algunas de las historias que me han sido reveladas, entiendo que esta tarea debe continuar. Debe darse un proceso de recuperación de la memoria. Es apremiante devolvernos la nación prisionera de la que habla Said.

16 AHSEP, Informe de la Misión Cultural no. 9, junio-julio de 1932. exp. 6, f. 1, Fondo SEP, Sección Dirección de Misiones Culturales, Serie Institutos Sociales.

17 Margarita Ernestina Cruz, entrevistada por la autora, el 10 de enero de 2006, Oaxaca.