

UC Davis

Territoriality (sovereignty, autonomy, self-determination)/Territorialidad (soberanía, autonomía, libre-determinación)

Title

Notas sobre la Territorialidad, Sacralidad y Economía Política : Tercera Mesa Redonda de Monte Alban

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/8xd5v740>

Authors

Varese, Stefano
Grofe, Michael

Publication Date

2002-06-22

TERCERA MESA REDONDA DE MONTE ALBAN
CONACULTA-INAH, OAXACA
26 29 DE JUNIO, 2002

Notas sobre la Territorialidad, Sacralidad y Economía Política Bennizá/Binigula'/Beneshon.

Stefano Varese y
Michael Grofe*

Prólogo personal

Tengo que confesar que fue agrídulce el sabor que sentí al recibir la cordial invitación de la Dra. Nelly Robles García, Directora de la Zona Arqueológica de Monte Albán, y del Arq. Eloy Pérez para tomar parte en la *Tercera Mesa redonda de Monte Albán* a celebrarse bajo los auspicios del INAH y CONACULTA. Sentí lo dulce de una memoria viva en mis colegas y amigos oaxaqueños de hace décadas y palpé lo picoso en el desafío de volver a reflexionar sobre la civilización zapoteca después de cerca de 25 años de mi relativo alejamiento intelectual de esta grandiosa obra de la humanidad que ha perdurado por más de 30 siglos.

Entre 1975 y 1978, en mi calidad de investigador del Centro Regional del INAH-Oaxaca, produje un largo ensayo cuyo título provisional era: **La Aldea y el Estado: Etnicidad e Historia del Pueblo Zapoteco** (Varese 1978). Con una cierta soberbia juvenil yo pretendía escribir un libro sobre el pueblo zapoteco en su historia de larga duración, a la Fernad Braudel. Esas cien y tantas páginas constituían el primer capítulo que cubría toda la época pre-colonial o pre-invasión Europea. En el resto del libro yo aspiraba a tratar el período colonial, la república y la etnopolítica contemporánea. Mi hipótesis central era que los pueblos/comunidades/aldeas zapotecas durante miles de años, desde el formativo, habían sabido relacionarse (y negociar ciertos niveles de autonomía) con el entorno político en sus distintas complejidades y mutaciones. Por siglos, de hecho, los zapotecos habían mantenido relaciones con estados indígenas centralizados y /o múltiples y descentralizados, con el estado colonial español, y finalmente con el estado moderno republicano en sus distintas manifestaciones. De las fuentes arqueológicas, etnohistóricas y antropológicas parecía traslucir que en estas relaciones de poder complejas la comunidad de base, la comunidad aldeana había logrado mantener una continuidad cultural enraizada en su visión y práctica del espacio ocupado y productivo, el espacio de los intercambios sociales y sagrados, el paisaje étnicamente definido en términos culturales locales. Esta aprehensión, reproducción y praxis del paisaje cultural local (que hoy día provisionalmente

llamo la **etnocoografía**ⁱ⁾ parecían constituir el eje del ejercicio local del poder y consecuentemente el eje de la resistencia frente a fuerzas extracomunales.

Muy pronto, sin embargo, me di cuenta de dos hechos dramáticos que iban interfiriendo en mis pretensiones totalizadoras: A) el primero fue que entre fuentes primarias y secundarias sobre el pueblo zapoteco (o debería decir los pueblos zapotecos) encontré mas de 500 referencias fundamentales; B) el segundo fue que entre fines de los años '60 y fines de los '70 los estudios sobre los zapotecos seguían creciendo a un ritmo académico vertiginoso. Joseph Whitecotton (Whitecotton 1977) se me estaba adelantando con su extraordinario libro, Marcus Winter, Kent Flannery et al. empezaban una producción masiva de conocimientos arqueológicos (Flannery Kent V. 1967, Flannery 1970, Marcus 1976, Winter 1974, Winter 1976), y las etnografías parciales iban abriendo caminos extraordinarios en el conocimiento más íntimo de los pueblos zapotecos (Messer 1978). Finalmente mis temores y titubeos me ganaron la mano y abandoné el manuscrito al cajón de los proyectos pendientes. Una porción de este texto fue publicado por la insistencia del amigo y colega zapoteco Doctor Víctor de la Cruz en la revista *Guchachi' Reza* (Varese 1982).

En lo que sigue de esta intervención mi co-autor y yo vamos a usar algunos pasajes de ese texto original vistos a la luz de más de dos décadas de trabajo sobre las relaciones entre los pueblos indígenas de las Américas y las varias instituciones nacionales y globales de poder, centrando nuestro análisis en la cuestión axial de la territorialidad como anclaje cultural y político de las autonomías indias. Hay otros temas, sin embargo, que entrecruzan este trabajo:

El de la comunidad/aldea campesino-indígena pre-colonial del pueblo zapotecoⁱⁱ⁾;

El de la relación de la comunidad con el/los estado/s tributario/s (y en consecuencia el tema de la naturaleza del estado, la "teoría del estado");

El de la dimensión cosmológica (ideológica) de la relación de la comunidad con el paisaje (en su dimensión tangible así como en la intangible);

El de la dimensión ecológica y epistemológica de la relación corográfica que el pueblo zapoteco mantiene con el paisaje.

En consecuencia varias disciplinas y campos de estudio concurren y se cruzan en estos temas. Nuestra posición, sin embargo, es que todas estas disciplinas se articulan e integran bajo la cobertura analítica que llamamos Estudios Indígenas (Native American Studies).

1. Paisaje Indígena y Cultura Corográfica

Como se sabe, por más de quinientos años los pueblos indígenas de las Américas han luchado para mantener o volver a ganar su independencia en las esferas sociales y económicas,

su autodeterminación y fundamentalmente su “soberanía étnica” entendida y practicada como un ejercicio de autoridad y dominio sobre su vida intelectual, cultural y espiritual. Formas combinadas de resistencia activa y clandestina han sido practicadas colectiva e individualmente en el ámbito de la cultura intangible, en el secreto y clandestinidad de la intimidad personal donde lengua, cultura y conciencia se entrecruzan en la tarea diaria de leer el universo, vivir en él y actuar en/y sobre él. Bajo ocupación colonial esta inmensa labor indígena de interpretar, cuidar y nutrir el mundo no siempre se pudo cumplir. Mientras las intenciones imperiales y coloniales se dirigían a controlar la totalidad de los pueblos sojuzgados –sus espíritus, su razón, sus cuerpos, su trabajo- el esfuerzo más amplio, sistemático y constante se dirigía hacia la expropiación de los recursos, y los conocimientos y tecnologías indígenas asociadas, y finalmente de sus tierras. Y estas me parecen ser las razones por las cuales aun una mirada superficial y revisionista a la historia de la resistencia de los pueblos indígenas revela la centralidad tanto de la cuestión tierras y territorialidad así como de la cuestión “ambiental-ecológica” (para usar términos contemporáneos) y del carácter sagrado del cosmos, y esta centralidad aparece desde el primer momento de la oposición indígena al invasor europeo.

La función preeminente del espacio en la definición de la comunidad humana es particularmente claro en el caso de los pueblos indígenas y de los zapotecos en particular. Para miles de zapotecos diseminados en múltiples comunidades rurales y urbanas, en zonas ecológicas diversas, las cuestiones de territorio, tierra, recursos, naturaleza y el mundo están intrínsecamente vinculadas a la concepción cultural y a la práctica social de la comunidad. La comunidad es en primer lugar la aldea, el espacio corográfico donde se ha nacido y donde los ancestros (reales o imaginarios) nacieron y fueron sepultados. Este espacio comunal con nombres, historias, cuentos, referencias cosmológicas es donde la identidad individual y colectiva se construye en una red tupida de significados, expresados en la lengua étnica específica. Me parece esencial reconocer que para los pueblos indígenas y zapotecosⁱⁱⁱ, la territorialidad, la localización espacial y las cuestiones de tierras quedan en el centro de toda discusión que se refiera al sentido de comunidad, a la etnicidad y políticas identitarias, a la reproducción cultural y a las aspiraciones autonómicas. Por estas razones dirijo mis comentarios a la centralidad de las nociones y prácticas de las jurisdicciones espaciales y culturales en las comunidades zapotecas así como a los temas relacionados de la soberanía intelectual y autonomía epistemológica zapoteca que, como he tratado de demostrar en otra ocasión (Varese 2002), constituyen un conjunto de temas estrictamente interrelacionados.

2. Lenguaje del Lugar y Cosmocentrismo

Una primera consideración necesaria que se deriva de la teoría general de la antropología económica es que durante más de doce siglos años los pueblos zapotecos practicaron una economía combinada de tipo aldeano (de subsistencia) y tributario (de plusproducto o excedente y plustrabajo) que significó una permanente tensión entre igualitarismo y elitismo clasista. Se sabe que igualitarismo no significa ausencia de status sino ausencia de explotación económica. Por otra parte el clasismo elitista que acompaña, en menor o mayor escala, a los pueblos zapotecos por más de doce siglos pre-coloniales implica un tipo de explotación económica particular posible sólo a partir de la producción de excedentes en la economía de la aldea y sus unidades domésticas de producción (y consumo) y la extracción de estos excedentes por parte de una clase señorial a partir de formas compulsivas no-económicas de extracción, convicciones religiosas y/o el ejercicio de poder coercitivo o violento. Los comuneros pagan tributos (que es básicamente la renta colectiva de la tierra) a partir del prestigio/fuerza o poder superior ejercidos por las elites. El antagonismo fundamental en la sociedad aldeana/estatal zapoteca se da entre la elite (aristocracia de estado y sus representantes en la aldea) y los comuneros. Los comuneros zapotecos, en sus aldeas, controlan a partir del conjunto de familias/linajes autocontenidos su producción y su consumo y no son económicamente dependientes de las elites aunque puedan serlo ideológica y políticamente. Es esta la razón por la cual las formas de resistencia comunera zapoteca no deben haber sido insignificantes a lo largo de su historia pre-colonial y durante la posterior ocupación colonial.

Esta visión comprimida y necesariamente simplificada de la comunidad indígena zapoteca en el marco de la política del estado/los estados pre-coloniales nos ofrece la oportunidad de aventurar nuestras hipótesis sobre la relativa autonomía comunitaria/aldeana zapoteca frente al poder estatal y a los poderes nobiliarios. O para usar la terminología de Richard Blanton el carácter “corporado” del estado zapoteco que desde la fundación de Monte Albán enfatizó los mecanismos integrativos más que los centralizadores (Blanton 1999: 62-65). El poder, de acuerdo a A. Giddens, es la capacidad transformacional del ser humano, la capacidad de intervenir en un conjunto dado de eventos alterándolos de alguna manera (Giddens 1985). Esta visión dialéctica del poder y del control permite afirmar que ningún agente está totalmente privado de poder en una relación puesto que el cumplimiento por parte del subordinado es esencial para que la relación de poder no se vuelva improductiva y onerosa para ambas partes.

La aproximación axiológica y epistemológica indígena zapoteca a las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza (cosmos) usa lo que la académica indígena lakota Elisabeth Cook-Lynn llama el “lenguaje del lugar.” (Cook-Lynn 1999). Un lenguaje entretejido en la localidad, en el espacio concreto donde la cultura tiene su raíces y es constantemente reproducida

en un paisaje familiar en el que el nombre de las cosas, del espacio, de los objetos, plantas, animales, gente viva y los muertos, el mundo subterráneo y la infinidad celestial evocan la red cósmica total en la misteriosa y temible construcción divina. Y esta me parece ser la razón por la cual un cambio paradigmático que acentúe el “topos” más que el “logos” y lo “espiritual-sagrado” junto con lo productivo-económico, es necesario para entender a los pueblos indígenas zapotecos. El lenguaje cultural zapoteco (como el de centenares de pueblos indígenas de las Américas) está construido alrededor de uno cuantos principios y una lógica cultural o topología cultural que privilegia la diversidad (bio-cultural) y la heterogeneidad sobre la homogeneidad, el ecléctico sobre el dogma, la multiplicidad sobre la bipolaridad.

Varias son las consecuencias culturales para una sociedad imbuida de esta lógica sacramental del lugar, del entorno entendido siempre como parte del paisaje cósmico, y de una praxis social fundada sobre el principio de la diversidad ^{iv}. En primer lugar está históricamente y etnográficamente probada la correlación y mutua influencia de las prácticas de bio-manejo diversificado y las practicas de socio-gestión diversificada (Varese 2001). El policultivo, como práctica de la bio-diversidad en la producción agrícola, es una característica civilizatoria de los pueblos indígenas americanos. La *milpa*, “tríada sagrada” o “tres hermanas” y los principios asociados al policultivo se encuentran presentes desde el nordeste de los Estados Unidos y Canada hasta Centro América donde es substituida por formas más elaboradas de policultivos del trópico húmedo tales como la *chacra* y el *conuco* amazónicos o la *chacra* andina. Esta concepción del uso productivo sostiene que la concentración, cría y desarrollo de la diversidad en el espacio reducido de la intervención agrícola humana así como en el espacio ampliado de la actividad económica de la totalidad del grupo social, es la manera más apropiada de relacionarse con la tierra, el agua, los animales, los recursos biológicos y en general con la preservación del paisaje humanizado y la cría de la naturaleza-mundo. Esta praxis de la diversidad supone una concepción corográfica (opuesta a la geográfica y topográfica introducida por el colonialismo que trajo a las Américas la noción geopolítica de *Terra Nullius*) y un concepción cinética de la naturaleza-mundo.

El policultivo, la cría de la biodiversidad, y los usos múltiples del paisaje (tangible e intangible) parecen constituir la concepción crucial de lo que James C. Scott ha denominado la “economía moral” de los pueblos campesinos-indígenas (Scott 1976). Tal noción, que opera según el principio de la diversidad, acompaña y da forma a innumerables cosmologías indígenas que ponen al centro del universo no al **hombre** (el carácter antropocéntrico, patriarcal, dominante de la cultura sagrada y secular de Euroamérica) sino a la diversidad misma expresada en multiplicidad de deidades, con sus características polimórficas y con funciones a veces

contradictorias. El antiguo Quetzalcoatl es serpiente, pájaro y humano. Es héroe cultural en su retorno para reapropiarse del mundo indígena usurpado y es estrella de la mañana. Es también el frágil y sagrado principio humanístico que privilegia el sacrificio de jades y mariposas ante el de ofrendas humanas. Ciertamente no está al centro de las cosmologías mesoamericanas porque no hay un sólo centro sino una imbricada polifonía de símbolos y valores, un “policultivo espiritual”, una “milpa” sagrada, un dominio infinito para el encuentro y la interacción de la diversidad (Varese 2001:207).

En contraste con el antropocentrismo Euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural Judeo-Cristiana), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías **cosmocéntricas y policéntricas** basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Este es un cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica. Un mundo que es permanentemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, aun de los que son antitéticos, requiere de un código moral (un código de costumbre y comportamiento) basado en la **lógica de la reciprocidad**. Lo que se toma tiene que ser retornado en “valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocitar en algún momento con valores similares comparables. Aquello que tomo de la tierra, del mundo tiene que ser devuelto, aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas me será devuelto. El sociólogo de las religiones Van der Leeuw hace varias décadas sintetizó espléndidamente esta lógica civilizacional con la fórmula latina: “Do ut possis dare”, “Doy para que puedas dar” (Van Der Leeuw 1955, Varese 2001:208-09).

Nuestra propuesta analítica sostiene que para los pueblos indígenas zapotecos – como para la mayoría de los Amerindios del continente - los principios de **diversidad (bio-cultural)**, **reciprocidad (social y cósmica)** y **complementaridad**, han constituido durante milenios la estructura axiológica, moral, y epistemológica de sus proyecto civilizacional. Su concepción cosmocéntrica de la vida societal y bio-física se sustenta en y se expresa a través de los principios de diversidad, reciprocidad y complementaridad. En términos de un análisis socio económico contemporáneo la concepción y praxis cosmocéntrica se organiza alrededor del “valor de uso” y por lo tanto de **una cultura de la economía de uso**. Con la invasión española y el establecimiento colonial/ista la consecuente intrusión del “valor de cambio” se establece primero con titubeos (hasta fines del siglo XVI para Oaxaca) y finalmente con fuerza **una cultura de la economía de la ganancia y pluvialía**. Veamos como se manifiestan, transforman y adaptan estos principios civilizacionales cosmocéntricos en la historia concreta de los pueblos zapotecos.

3. Monte Albán y la Cosmología Tributaria

El Valle de Oaxaca ha producido el primer ejemplo de un sistema de gobierno estatal en Mesoamérica, afincado en el primer centro urbano de la región. Este desarrollo, que tuvo un efecto profundo y duradero en muchos sistemas de estado que le siguieron en Mesoamérica, también inauguró una de las civilizaciones continuas de más duración [Blanton, 1999#244: 6-7;22]. A pesar de su significado, la civilización zapoteca de Oaxaca recibe comparativamente menos atención y reconocimiento público y es de alguna manera ensombrecida por las civilizaciones Maya y Azteca que han atraído más estudios. Es además un hecho que la historia mesoamericana, y los estudios indígenas en general, son ignorados y descartados desde una tradición académica Eurocéntrica que afirma la mayor influencia e importancia de Occidente en la formulación de una historia general de la humanidad.

El estudio de las sociedades pre-coloniales mesoamericanas a menudo bastante revelador de las presunciones de los analistas. Categorías usadas para describir estas sociedades, tales como “pre-capitalistas”, “explotación”, “dinero”, “propiedad de la tierra”, emergen del sistema mundial del capitalismo global e implican una universalidad acrítica y la inevitabilidad del sistema actual. En un análisis más cercano las civilizaciones mesoamericanas, que han surgido de bases culturales Amerindias, revelan un curso de evolución configurado por cosmologías que, como se sabe, difieren inmensamente de las españolas y europeas de la época de la invasión. A la vez que se reconoce que existe un paralelo entre el sistema de estado mesoamericano y lo que Samir Amin refiere como el “sistema tributario” del Viejo Mundo basado en un “orden ideológico” sagrado [Amin, 1989 #125 : 7-9;28-31], es importante ampliar críticamente la perspectiva histórico materialista de la religión y la esfera ideológica más allá de su exclusiva función de reproductora de relaciones sociales opresivas.

Como primer ejemplo de sociedad estatal en Mesoamérica, Monte Albán aparentemente se gesta a partir de una cosmología Mesoamericana que incorpora concepciones sagradas de la tierra, del territorio y de los “recursos”. Dada nuestra comprensión de los sistemas cosmológicos indígenas, incluidos los que persisten en nuestros días, es poco probable que las clases dirigentes de estas civilizaciones construyeran artificialmente una ideología completamente nueva a fin de reproducir su sistema de poder. Más probablemente estas sociedades emergieron orgánicamente de sistemas cosmológicos preexistentes que les dieron forma y determinaron su evolución. A través del tiempo y con la emergencia de desigualdades sociales, las formas más antiguas de estos sistemas cosmológicos enfrentaron retos y cambios que alteraron y preservaron su integridad en formas singulares.

4. Perspectivas Idealista y materialista

En su mayoría las investigaciones arqueológicas, empapadas de las ciencias positivistas medibles, vacilan ante la producción de conocimientos en los campos ideológicos y religiosos, en la medida en que estos temas son difíciles de determinar con precisión a través de instrumentos empíricos. El surgimiento en la postguerra de la Nueva Arqueología representó una forma extrema de perspectivas materialistas influenciadas por un Marxismo que excluía el campo religioso como epifenómeno sin demasiada importancia en la dinámica del cambio social. Esta perspectiva propuso a las fuerzas ecológicas y económicas como responsables principales, sino exclusivas, de las adaptaciones sociales. Sin embargo, una tendencia opuesta de idealismo humanista, particularmente en el estudio de la historia de las religiones y la historia del arte, rechazó esta visión extrema al afirmar la importancia capital de la religión y la cosmología (Klein C.F. 2002: 384-386). Esta polarización entre las perspectivas materialistas y las idealistas tiende a producir comprensiones del pasado que son extremas, parciales o poco satisfactorias. De hecho se trata de visiones esencializadas que surgen de una escisión, culturalmente heredada en el Occidente, entre las esferas materiales y las ideal-religiosas. Nos parece importante desafiar nuestros propios supuestos en este campo, especialmente en vista a los antecedentes analíticos marxistas de uno de los autores. No cabe asumir que visiones separadas y exclusivas de los mundos materiales y espirituales existieran y operaran en otras sociedades. De hecho es constatable que ambas esferas son esenciales y que las formas de su interacción revelan más que cuando las dos son analizadas por separado.

Elaboraciones recientes de "arqueología cognocitiva" han buscado extraer información cosmológica y religiosa de los registros arqueológicos y etnográficos (Flannery 1993). Los esfuerzos de los historiadores del arte, de los iconografistas y de los epigrafistas de Mesoamérica junto con los estudiosos de religiones comparadas han revelado tendencias significativas en las formas de las representaciones religiosas. Si bien es cierto que algunas de estas perspectivas "idealistas" han sido justamente desafiadas como exageraciones hermeneúicas y proyecciones de la mente colonial Occidental en busca del "otro" exótico, sus estudios del "comportamiento humano universal de larga duración y de las similitudes cognocitivas" (Klein C.F. 2002 :384) puede ser visto como un avance muy importante.

La búsqueda "idealista" de modelos universales de la evolución social de la humanidad ha sido asumida, curiosa y paradójicamente, también por el materialismo histórico. Samir Amin, quien observa que hay una severa ausencia de instrumentos conceptuales en la teoría social particularmente en relación a las manifestaciones culturales y políticas del poder, trata de

elaborar las bases para una teoría global (Amin 1989 : x,4-8). Las pretensiones universalistas pueden ser peligrosas y el actual pensamiento postmoderno a menudo critica estas aspiraciones como esencialistas e innecesarias, citando la actual pretensión eurocéntrica de universalismo como una usurpación de poder que es esgrimido después como un “derecho exclusivo” a la verdad. Sin embargo, Amin acusa a estos críticos del universalismo de ser parte de una tradición provincial y fundamentalmente culturalista que sostiene que diferentes culturas son “incomparables” y totalmente separadas (ibid:xi-xii;103, 146-147). Esta línea de pensamiento culturalista puede ser detectada en la falsa pretensión universalista del Eurocentrismo, que, desde su fundación, “asume la existencia de invariantes culturales distintas e irreducibles que dan forma a las rutas históricas de diferentes pueblos”, y afirmando que el modelo capitalista de desarrollo es sin dudas una modalidad superior. Amin concluye que “el eurocentrismo es por lo tanto anti-universalista ya que no se interesa en buscar posibles leyes universales de la evolución humana.” (ibid:vii).

En la perspectiva de Amin, la dominación global y el simultáneo fracaso del desarrollo capitalista universal, soslayó “la necesidad real objetiva de universalismo, tanto en el nivel de la explicación científica de la evolución de las sociedades humanas (en particular, la explicación de diferentes caminos evolutivos a partir de un sistema conceptual único), así como para la elaboración de un programa para el futuro que se dirija a la humanidad en su conjunto” (ibid:xi). La dificultad de elaborar una teoría general de esta naturaleza se deriva del poderoso y distorsionante control que ejerce el eurocentrismo sobre las ciencias y de la ausencia de una crítica adecuada de las contradicciones inherentes en la agenda capitalista, cuya ideología dominante es constantemente reproducida entre y por científicos y académicos.

5. Sociedades Tributarias

Los registros arqueológicos revelan información importante acerca de los cambios materiales al estudiar los flujos de bienes y la producción y al analizar las relaciones entre centros y periferias. La inclinación del materialismo histórico por estas manifestaciones del mundo físico se presta muy bien a los fines de la arqueología y, en este sentido, hemos desarrollado un buen entendimiento de las manifestaciones de superficie del sistema económico físico – quizás subsumido, como se ha sugerido, por el énfasis del sistema mundial capitalista contemporáneo en todo lo que es económico y por la respuesta al sistema de parte del materialismo de derivación marxista. Sin embargo, las evidencias etnográficas e históricas pueden revelar información importante en relación a las creencias y al sistema social de las sociedades pre-coloniales. La integración de esta información en un modelo más universal que tome en cuenta el dominio material y el cosmológico se nos presenta como una posibilidad apasionante.

Recientemente el “Análisis del Sistema Mundial” y las teorías de análisis colonial, apoyándose en la perspectiva del materialismo histórico sobre la evolución de los sistemas de estado, han empezado a infiltrarse en los estudios de Mesoamérica pre-colombina en un intento de las ciencias sociales de contribuir a una teoría universalizadora de la civilización humana y de la formación del estado. Paradójicamente, en su texto sobre el Eurocentrismo Samir Amin ignora el debate sobre Mesoamérica perpetuando de esta manera el discurso eurocéntrico que él mismo critica. Sin embargo Amin proporciona modelos interpretativos interesantes que pueden ser aplicados, en parte, a la interpretación del pasado mesoamericano en el marco de una teoría global. En su discusión sobre el surgimiento del sistema tributario en las civilizaciones tempranas del Viejo Mundo, Amin sostiene que estos sistemas se reproducen a través de complejos ideológicos y religiosos en los que hay una “aspiración metafísica” de búsqueda de la verdad absoluta.

En un sistema tributario tal como el del antiguo Egipto, la exacción del tributo desde la periferia poblada y los territorios conquistados y su distribución a la elite central es justificada a través de la deificación de la misma. El orden ideológico se vuelve sagrado y por lo tanto irrefutable. Samin contrasta esta modalidad con el sistema capitalista en el que el “economicismo” reemplaza al complejo ideológico/religioso y en el que la extracción de bienes y trabajo (plusvalía y plustrabajo) son menos obvios y parecen controlados por las fuerzas “naturales” de la economía [Amin, 1989#125 :7-9;28-31]. En este sentido se puede afirmar que de la “divinización” de la economía en este tipo de sistema tributario se pasa a la “naturalización” de la economía en el sistema capitalista.

A la vez que expone la falacia del economicismo, Amin, en estricta modalidad materialista, también denigra las esferas religiosas, místicas e ideológicas al criticar los esfuerzos de estas civilizaciones antiguas en crear cosmogonías que apelan a comportamientos ilógicos, irracionales y fanáticos (ibid:16-17). Amin se ubica en la tradición marxista del materialismo histórico y de manera poco crítica perpetua la estigmatización eurocéntrica iluminista y positivista de la esfera religiosa que él mismo critica. El dictum marxista del opio y de las masas sigue manifestando la división radical entre los mundos materiales y espirituales que se ejemplifica en el “economicismo” capitalista como rechazo de la metafísica y la búsqueda, en cambio, de verdades parciales (ibid:7).

La división entre los mundos materiales y espirituales parecería ser una construcción del occidente moderno y su predominio en la ciencias historico-sociales oscurece la realidad de que

en otras sociedades y en otras épocas históricas tal fractura radical no tiene vigencia. Si suspendemos nuestro juicio sobre el “valor objetivo” y la “veracidad” de las cosmologías tanto del pasado como de la “otridad” podremos acercarnos a un mejor entendimiento del “orden sagrado” ideológico y religioso de las sociedades mesoamericanas y de los zapotecos y Monte Albán en particular.

6. El Pasado Cosmológico: Desafío de Método

El estudio de las civilizaciones mesoamericanas puede ser problemático por varias razones, pero quizás la más difícil de obviar sea la tendencia a esencializar la sociedad pasada desde los dos extremos ideológicos de un marxismo vulgar, que ve eminentemente explotación y opresión en la sociedad indígena pre-colonial, y la posición liberal-positivista que enfatiza los logros de las elites y de la organización estratificada de estas sociedades. En ambas líneas de análisis hay una proyección retrospectiva colonialista que tiende a glorificar o demonizar al “noble/barbaro salvaje” en un esfuerzo por satisfacer necesidades ideológicas actuales.

Desde una posición colonialista (aun inconsciente y formalmente rechazada) el énfasis en las desigualdades sociales precolombinas tiende a minimizar las luchas actuales de los pueblos indígenas que continúan en situaciones de explotación neo-colonial. La existencia de un pasado indígena de desigualdades sociales sirve para racionalizar la opresión actual y en la medida que se mantiene exacerbada la controversia histórica sobre sacrificios humanos, opresión, y explotación pre-colonial, toda forma de sujeción contemporánea es sutilmente justificada. El caso reciente de interpretaciones textuales del Período Maya Clásico han inspirado a algunos académicos a demonizar, en la imaginación pública, a los antiguos mayas como bárbaros y primitivos sedientos de sangre (Montejo 1993 :15) con el resultado de perpetuar nociones racistas de superioridad de la cultura Euroamericana, de las elites blancas y ladina y posibilitar la persecución de las comunidades mayas de Guatemala (y porque no, de Chiapas y alrededores).

La presencia y voces de intelectuales y académicos indígenas empieza a cambiar muy lentamente esta tendencia de la academia y cultura dominante^v. La participación indígena en la formulación de la propia historia, y por lo tanto del propio proyecto de futuro, tiene importancia no sólo política sino fundamentalmente teórica. Hay persistencias cosmológicas (inscritas profundamente en la lengua y en el simbolismo cultural) cuya comprensión se puede lograr exclusivamente desde el interior semántico y gnoceológico indígena. Obviamente hay que tomar todas las precauciones posibles de no exagerar la continuidad y coherencia de la cosmología cultural a través de siglos y especialmente a través de formas coloniales de opresión y alienación. Los pueblos Maya de Guatemala representan, quizás, el caso más avanzado de esta reapropiación

de la historia indígena. Kay Warren ha hecho un trabajo etnográfico extraordinario registrando varias experiencias de los pueblos maya de Guatemala en sus proyectos de recuperación lingüística, histórica y cultural (Warren 1988). En el caso de los zapotecos creemos que el extraordinario trabajo de Michel Oudijk se ubica en esta misma línea pero en el área de la historiografía (Oudijk 2000).

7. Evolución Social en Oaxaca

Para el caso de Oaxaca, el enfoque central de una teoría global sobre el origen del sistema de estado se tiene que referir a la transición de las comunidades aldeanas a las formas más complejas de organización. Marcus y Flannery presentan estas transiciones progresivas en el marco de una “teoría de las acciones” que ilustra las “relaciones cambiantes entre los actores [sociales] y el sistema”(J. Marcus 1996 :236). Esta teoría antropológica enfatiza las instituciones sociales y los momentos de transición abrupta que representan respuestas particulares a desafíos concretos y específicos, en oposición a hipótesis antropológicas más convencionales que perciben los cambios de manera más “estática”, si cabe la expresión. En su reconstrucción de la evolución social del Valle de Oaxaca, Marcus y Flannery empiezan corrigiendo la premisa de una sociedad igualitaria homogénea sin diferencia de status. En contraste, los autores proponen la idea de que en esta sociedad el status diferencial es obtenido por mérito más que por el sistema de herencia, que convencionalmente se ha presentado como característico de los señoríos indígenas (ibid:76). Entre las aldeas agrícolas de la fase de Tierras Largas (1400-1150 A.C.) el registro arqueológico revela la emergencia de edificios públicos que sugieren el comienzo de diferencia substanciales entre prestigios individuales y familiares (ibid:88).

8. La Concepción Sagrada del Paisaje

Los zapotecos contemporáneos se refieren al yermo, o territorio baldío no desarrollado y despoblado con el término *quijxi* (*quixigogáa* según el P. Córdoba (Córdoba 1578 :178a)) distinto de *quéla*, la tierra labrada que contiene lotes cultivados, referida con el término *yuh kohp*, y con significado de tierra con casas y poblada por gentes y ancestros^{vi}. Para las aldeas agrícolas autónomas del desarrollo temprano del Valle de Oaxaca, Marcus y Flannery afirman que existía una ética de gestión y uso compartido de los recursos en las tierras baldías entre aldeas vecinas. Sin embargo, las aldeas mismas con sus lotes ancestrales de cultivo, empezaron a defenderse de las incursiones externas. La integración de estas aldeas comenzó a través de los reclamos comuneros de que sus ancestros les daban derechos de uso y control de las tierras (ibid:84,283).

Cabe mencionar que estos “derechos” territoriales debían de ser percibidos como un sentido de pertenencia más que como un sentido de propiedad en términos modernos.

A través del continente americano las concepciones indígenas de la tierra se basan sobre una aprehensión y representación sagrada del mundo físico tangible y del mundo intangible al que se le atribuye calidad “física” o en términos estrictos “calidad metafísica”. El autor indígena Vine Deloria escribe:

Dentro de las tradiciones tribales existe una aprehensión y apreciación real por la sacralidad de la tierra y, más específicamente, por la naturaleza sagrada de los lugares; las dos ideas no son sino diferentes expresiones de las relaciones de los humanos con el mundo circundante ... La sacralidad de la tierra es antes que nada y principalmente una experiencia emocional. Es un sentido de completa unidad y unión con el lugar, cualesquiera que sean los sentimientos específicos que pueda engendrar en el individuo ... La primera dimensión del sentimiento indígena acerca de la tierra es, por lo tanto, una admisión de que somos físicamente parte y parcela de ella. (Deloria 1999 :251-253)

Deloria sostiene que la larga y continua ocupación de la tierra por parte de una comunidad es lo que produce y revela esta íntima y profunda conexión. Esta incluye la memoria de experiencias pasadas, la presencia real o simbólica de los antepasados “sepultados” en la tierra y “el coincidente requerimiento de que los miembros de la comunidad se deben de haber entregado libremente a la tierra para poderla entender” (ibid:253)^{vii}.

Una concepción sagrada de la tierra debe haber sido común entre los pueblos zapotecos, aunque desconocemos el nivel de modificación que dicha concepción pueda haber sufrido a través de siglos por la estructura de clase y la correspondiente jerarquización de la cultura. Las *Relaciones* nos dan algunos datos e indicios fragmentarios en esta área de la sociedad zapoteca pre-colonial, sin embargo la ausencia de códices zapotecos completos dificulta el trabajo de reconstrucción. En la cosmología zapoteca, *Coqui Xee*, es reconocido como ser o fuerza suprema del cual se derivan todas las otras divinidades o fuerzas y poderes que son meramente sus aspectos o manifestaciones (Whitcotton 1977 :165). El cosmos está dividido en las dos fuerzas poderosas: Tierra y Cielo. Los zapotecos conciben al universo como animado por seres vivientes que contienen *pée*, o aires-vientos, una fuerza vital que es reconocida por toda forma de movimiento. En este universo viviente “toda forma viva merecía respecto,” y “los objetos con *pée* tenían que ser tratados ritualmente con reciprocidad” (Marcus 1996 :19). Podemos suponer, por

lo tanto, que las concepciones zapotecas de la tierra incluían respeto y veneración en el marco de una perspectiva cosmocéntrica que reconocía la multiplicidad de centros o las múltiples manifestaciones de la fuerza divina infinita.

En el área de la agricultura, el cultivo y el cuidado de la tierra, se regía por un antiguo pacto que persiste aún hoy día en la religiosidad zapoteca. A cambio del don de la agricultura un pacto permanentemente renovado fijaba los deberes que tenía el pueblo de rendir sacrificio (tributos) y rezos a la tierra y a las fuerzas supernaturales a fin de garantizar las lluvias, las cosechas y la vida. De este pacto cósmico emerge la figura predominante del culto a *Cosijo* durante la época fundante de Monte Albán en el 500 B.C., culto y rituales de veneración de esta divinidad de la lluvia, que permean todos los aspectos de la vida cívica (Blanton 1999 :105-107).

En coincidencia con el respeto cosmocéntrico de todos los seres vivientes, las formas de producción agrícola Mesoamericanas y zapotecas emulaban la diversidad ecológica y la biodiversidad enfatizando y desarrollando las tecnologías agrícolas del policultivo y del uso diversificado del paisaje. Este manejo diversificado, agroecológico, corográfico del ambiente natural tangible (y del intangible simbólico) se iba constituyendo en un sistema de conocimientos o epistemología zapoteca/mesoamericana que enriquecía tanto la vida social práctica como la vida espiritual, simbólica y ritual del pueblo en todos sus distintos niveles de participación social^{viii}.

9. La Emergencia de un Orden Ideológico

Es posible afirmar que antes del siglo XII A.C, individuos y familias específicas pudieron lograr niveles considerable de prestigio sin que esta posición de superioridad fuera heredada. Sin embargo, la ética de un control social sobre el despliegue de éxito individual puede haber cedido ante la conformación de grupos de iniciados, respetados por su supuesta descendencia de ancestros míticos, eminentemente la Tierra y el Cielo (Marcus 1996 :238-239). El reclamo de poseer ancestros divinos sugiere el surgimiento de lo que Amin llama “el orden ideológico” en el que la consolidación de grupos e individuos exitosos considerados como favorecidos por las deidades empieza a alterar la estructura de igualdad al interior de las aldeas y el pueblo zapoteco. Las aldeas crecen demográficamente de manera substancial, las jefaturas y elites se vuelven más prominentes y las poblaciones empiezan a ser integradas en un sistema ritualizado basado en los logros personales y familiares. Sin los medios para heredar su riqueza a los descendientes estos señores comisionan grandes casas masculinas y rituales elaborados en el que cantidades de bienes y comida son distribuidos y consumidos. Las relaciones comerciales y las incursiones posiblemente armadas aumentan y se extienden a regiones distantes con la

concomitante llegada de bienes de prestigio exóticos y nuevas ideas políticas y culturales (ibid:238-239).

Basándose en conocimientos etnográficos de otras regiones de Mesoamérica, Blanton et al. replantean la existencia del sistema simbólico de Tierra y Cielo en el Formativo Temprano y Medio de Oaxaca y lo proponen como representativo de la división dual del “sistema de mitades” (moyeties), tan difundido en muchas de las poblaciones indígenas del continente americano. En tanto sistema simbólico uniforme compartido, éste difiere de la gran diversidad de representaciones simbólicas que se constatan en las sociedades de elite por descendencia. En consecuencia los señoríos pueden no haber existido en Oaxaca con la frecuencia y extensión propuestas por Marcus y Flannery. En su lugar debió haber habido menor centralización política ya que el sistema social de mitades crea una forma colectiva integrada de política de equilibrio y balance que inhibe la consolidación de una/s elite/s hereditaria/s (Blanton 1999 :40-41). En este caso es constatable la persistencia de una cosmología que valora la multiplicidad de centros de poder. Esta posición desafía la premisa de la antropología evolucionista que insiste que el período de los señoríos debe necesariamente preceder a la formación del estado. Es posible que la fórmula social del sistema de mitades haya podido persistir, en su expresión más elaborada [y al mismo tiempo parcialmente clandestinizada], a través del surgimiento de la desigualdad por prestigio en las fases iniciales de Monte Albán (ibid:42).

El éxito de individuos y familias en estas comunidades agrarias con creciente diferenciación social no implicaba necesariamente la exclusión de beneficios para el resto de la colectividad. La riqueza obtenida por individuos de prestigio muy probablemente era revertida a la comunidad a través de ceremonias de despilfarro suntuoso (“despilfarro ceremonial” en términos de una economía moderna) y pago de servicios, incluido posiblemente el uso de excedentes de maíz para el pago de trabajadores y constructores de edificios públicos ceremoniales.

Por lo que sabemos etnográficamente de las sociedades indígenas contemporáneas de Oaxaca, Mesoamérica y otras partes del continente parece ser que la construcción social y cultural de una **economía moral** tiene raíces históricas muy antiguas y ciertamente una larga permanencia temporal^{ix}. Como ya indicamos, esta economía moral que fragmentada y en mayor o menor escala sobrevivió los estragos de la invasión europea, el colonialismo y la intrusión capitalista, se basa sobre la lógica y racionalidad económica de la reciprocidad que puede ser simétrica, asimétrica y/o postpuesta. Lo cual permite una diferenciación de clase o estratos, una de cuyas manifestaciones es el despliegue de riqueza y el uso de recurso para obtención de servicios

cívicos o militares, pero al mismo tiempo obliga a la clase señorial a respetar las reglas éticas de la redistribución y reciprocidad. El ejemplo más obvio de esta modalidad de transacciones en la sociedad indígena mesoamericana está simbólicamente registrado en la fiesta actual patronal o de otra naturaleza, en la *guelaguetza*, la *gozona* en el que el gasto social dispendioso garantiza el prestigio, la autoridad moral y por lo tanto una parte del poder que se encuentra encapsulado en la lealtad y deuda que los otros miembros de la comunidad le deben a la familia oferente ^x.

Otro ejemplo y analogía importante lo constituyen los mercaderes *pochtecas tenochtla*. Estos operaban de alguna manera autónomamente dentro del imperio azteca con la habilidad de crear sus propias leyes y determinar el “tipo de cambio” en el mercado de bienes. Sin constituir nobleza en el estricto sentido azteca, estos comerciantes internacionales podían acumular las riquezas resultados de sus empresas comercial-militares. Esta riqueza se podía cambiar por rango y status a través de un elaborado sistema de banquetes que hacían recircular la riqueza entre la comunidad, o a través de la simple acumulación de bienes. Dentro de este sistema se puede ver que el ideal de la generosidad y de la capacidad de dispendio social surgen en conexión a la cosmología mesoamericana, muy distinta a la del mundo feudal europeo, tanto de los señores terratenientes como de los comerciantes [Coe, 1996#248 :53;99] . En este último caso, y esta es la modalidad económico social que llega a Oaxaca y perdura durante las primeras décadas, el sustento del sistema es “la renta de la tierra” y la explotación del plustrabajo campesino, que entre otras cosas define el tipo de producción agrícola requerido para la maximización de las ganancias en un sistema de mercado, que por lo menos a partir del siglo XI, es altamente monetizado ^{xi}.

En el espacio oaxaqueño, en cambio, el orden que se desarrolla con el establecimiento de diferencias sociales puede haberse entendido como una forma positiva y ventajosa de organizar las fuerzas y el poder en las aldeas más pobladas de Oaxaca. El número creciente de seguidores de señores exitosos atestigua estos cambios como crecientes traslapes de los roles políticos y religiosos de la elite. Los comuneros de aldeas autónomas y sus señores compartían finalmente los mismos ancestros espirituales, si no sociales, y esta comunidad de origen temporal y espacial permitía un entedimiento compartido del parentesco sagrado en una cosmología que enfatizaba el servicio y la generosidad del gobernante. Esta propuesta, quizás demasiado simplificada e idealizada, merece ser explorada por estudios ulteriores.

Este tipo de relaciones pueden haber sido desafiadas con el establecimiento de un sistema de estratificación hereditario que emergió claramente después del siglo XII A.C. como lo evidencia el registro arqueológico de San José Mogote con sus entierros jerarquizados por niveles

de riqueza (Marcus 1996 :106). El aparente surgimiento de señoríos coincide con la pérdida de la autonomía aldeana por la acción de señores hereditarios que tienden a incorporar seguidores en los poblados vecinos. Este nuevo desarrollo social aparece como resultado de competencias entre señores de una misma región que finalmente se ven en la obligación de inventar formas social y culturalmente (ideológicamente) aceptables de heredar su poder y riqueza a los descendientes. El resultado de este cambio es exponencial (ibid:240).

En el orden ideológico, la nueva elite hereditaria de San José Mogote es considerada como descendiente de las fuerzas divinas de la Tierra y el Cielo, más que como descendientes de los ancestros míticos de la aldea (ibid:94-95;240). Esta exclusividad aparentemente persistió hasta el Post-clásico cuando los comuneros eran considerados como exclusivos descendientes de comuneros, mientras que la clase endógama de las elites señoriales se consideraban de origen separado y miembros del “Pueblo de las Nubes”, relacionados al Cielo ancestral. Después de su muerte estos nobles actuaban como intermediarios entre su gentes y las fuerzas divinas (ibid:21).

Es menos clara que relación de parentesco existía entre los comuneros y la nobleza emergente. Se entendía que la gente del común era de responsabilidad colectiva de los nobles? Por otras evidencias del Post-clásico, aparece que cada ciudad-estado zapoteca reclamaba una deidad patronal específica como ancestro divino de toda la comunidad (Whitecotton 1977 :157). En este caso el entendimiento colectivo de comuneros y nobles pudo haber sido la de un parentesco compartido dentro de un sistema genealógico de acceso diferenciado al poder divino. Esto alude al rol sagrado asumido por la nobleza viviente en la intercesión ante la divinidad – rol que en el pasado podía haber sido más accesible a los comuneros. El poder exclusivo conferido a la nobleza era por lo tanto correlacionado con el más poderoso apoyo ancestral y espiritual (Marcus 1996 :240).

Los señores de las ciudades-estados aparentemente competían entre ellos para incrementar la cantidad de bienes y seguidores encargados de reclutar más campesinos, productores especializados y guerreros o milicias de defensa y ataque, sobre todo para la captura de víctimas para sacrificios. La aldeas vecinas podían ser incorporadas a través de alianzas matrimoniales o guerras (ibid:24). Los territorios amasados por las elites les daban derechos tributarios a través de la producción y el plustrabajo de los habitantes. Sin embargo no hay manera de probar que las tierras sometidas se tornaran “propiedad” de señor vencedor. Los comuneros vivían, cultivaban y a veces prosperaban en estas tierras como puede inferirse por el hecho de que la concepción sagrada de la tierra y el territorio permaneció intacta así como intacto permaneció el pacto sagrado^{xii}

10. **Fundación de Monte Albán**

La aparición radical de Monte Albán, primer centro urbano de Mesoamérica, en el 500 A.C. sigue intrigando a arqueólogos y científicos sociales. Es probable que una serie de señoríos colaboraran para crear una “capital abierta” en un lugar centralizado previamente deshabitado. La capital sirvió para que se unificaran en “federación” entidades políticas que competían previamente entre sí. Parece ser claro que esto ocurrió en el Periodo I durante el cual varias aldeas vecinas y varias entidades políticas fueron despobladas con transferencia de sus poblaciones a Monte Albán. Con su ubicación en un cerro pobre en suelos cultivables, su población se tornó pronto dependiente de tributos externos. Las razones para la creación de la capital no quedan del todo claras, aunque desde la perspectiva militar la formación de un centro urbano estatal regional dio a la nueva entidad una ventaja defensiva notable. Aun así esta parece ser una explicación insuficiente y parecería ser más probable que la creación del estado tuviera múltiples ventajas, incluso la consolidación del poder con el objetivo de importar bienes comerciales y tributarios, así como una interacción más armoniosa entre las comunidades del Valle de Oaxaca (Blanton 1999 :6265),

Blanton et al. desafía el énfasis predominante de la antropología evolucionista en la centralización del poder de la elite al apuntar que la fundación de Monte Albán fue un ejemplo de un “estado corporativo” en el que “las estructuras políticas estaban evidentemente menos centradas en familias reinantes específicas, poniéndose, en cambio, más énfasis en los mecanismos de integración social y cultural para la construcción de una entidad política compleja (ibid:129). Más interesante aún, hay en el Monte Albán temprano una llamativa ausencia de imágenes de mandatarios y esto parecería indicar que reclamos de autoridad y mando no se ejercían en la capital federada. Sin embargo, hay indicios que los gobernantes locales de las varias entidades políticas exhibían las representaciones de sus imágenes en sus dominios locales (ibid:128-129). Este tipo de federación de pueblos ejemplificada en el Periodo I es representativo del énfasis cosmocéntrico zapoteco con su multiplicidad de centros representados por una capital trascendente que no disminuía ni comprometía las autoridades locales. Esta estructura política más integrada parece también reflejar el más temprano sistema de mitades en el cual el sistema de poder y contrapoder, su balance y equilibrio es mantenido cuidadosamente evitando la centralización del poder.

Durante este cambio social revolucionario, tuvieron lugar ciertas transformaciones religiosas. El culto a *Cocijo* deidad de la lluvia y fertilidad reemplazó a los poderes anteriores de Tierra y Cielo, afectando todos los niveles de la vida social. Las unidades domésticas de los

comuneros, junto con la nobleza haría ofrendas y rezos a *Cosijo*, lo que indicaría una espiritualidad integrada y unificada. Las ceremonias cívicas y de las elites son versiones a escala mayor de las ceremonias practicadas por los comuneros. Es el estado entonces que parece emular al pueblo y a la cultura y espiritualidad de las unidades domésticas.

Mientras el nuevo sistema ideológico sin dudas juega un rol en la legitimización del sistema político estatal, lo hace de tal manera que recuerda al pueblo de la comunidad los intereses que existen entre los diferentes sectores de la sociedad. (Blanton 1999 :128)

Al objetar la hipótesis militarista del surgimiento de Monte Albán, Heather Orr sugiere que eran consideraciones principalmente religiosas las que dieron origen a la importancia y al crecimiento del centro urbano y éstas eran indiferenciadas de los motivos políticos para guerras y sacrificios. Basando su argumento en la presencia de los Danzantes como representaciones de jugadores de pelota sacrificados ritualmente, Orr sostiene que estos sacrificios, y el mismo juego de pelota, eran parte de un complejo de súplicas a *Cosijo* (Orr 2001 :70-71). Estas no eran simplemente exhibiciones de poder político sobre los enemigos, sino ofrendas sinceras que se realizaban exclusivamente en los templos o adoratorios como Monte Albán y Dainzú. Como sitio de peregrinaje Monte Albán, su juego de pelota y su adoratorio, representan un espacio sagrado de suma importancia para las comunidades del Valle en las que el pacto divino era permanentemente renovado.

En cuanto a la riqueza material de los habitantes del Valle, la prosperidad relativa de la mayoría de los miembros de la Fase I de Monte Albán aumentó notablemente. Muchas familias y unidades domésticas estaban involucradas en formas especializadas de producción y ya no estaban exclusivamente comprometidos con la producción agrícola. Hacia el final del Periodo I el número de unidades domésticas no involucradas en la producción agrícola creció en varios millares (Blanton 1999 :108-109). Este crecimiento y complejización de la sociedad sin precedentes apuntaba a la unificación de la región bajo un sistema estatal corporativo. La producción de bienes especializados por unidades domésticas estimuló la creatividad y permitió la prosperidad relativa de familias que se dedicaban en estas producciones, sobre todo a través del intercambio en mercados – práctica que sobrevivió las compulsiones coloniales y republicanas (ibid:100). Esto permitió un cierto grado de autonomía en el sistema, cuya eficiencia y prosperidad era sancionada por un estado que supervisaba la interdependencia relativamente armónica de las unidades del Valle.

Los periodos siguientes a la fase inicial de Monte Albán no mantendrían coherencia con esta visión original. El Periodo Clásico trajo consigo cambios importantes en la prosperidad general con la emergencia de la pobreza rural (ibid:109). Este periodo, además, muestra la producción masiva de cerámica opaca y monótona que acompaña un crecimiento demográfico notable (ibid:132). Estos desarrollos coinciden con la aparición pública de los primeros nombres de gobernantes en el complejo central de Monte Albán así como la invasión de grandes extensiones de tierras de tributarios al exterior del Valle de Oaxaca (ibid: 128). Durante este periodo la prominencia de Teotihuacan se muestra como una influencia en la elite consolidada de Monte Albán que pertenece a una sociedad altamente estratificada y con instituciones que asumen formas claramente identificables con una “cultura zapoteca” que permanece y se reproduce hasta el momento de la invasión española (Marcus 1996). Con la clausura del Periodo Clásico tanto Teotihuacan como Monte Albán decaen y finalmente son abandonadas, aunque el pueblo zapoteco persiste en varias unidades menores hasta el Post Clásico (ibid:244).

La comunidad étnica integrada que parece haber persistido a través de la fundación de Monte Albán enfrentó desafíos significativos con el inicio del Periodo Clásico. La civilización de los pueblos zapotecos parece haber tenido avances y retrocesos en su proceso de experimentación social. Un periodo inicial de prosperidad trajo un crecimiento nunca visto antes, una separación creciente entre las clases o estamentos sociales y un decaimiento final. Curiosamente, la relativa autonomía de las aldeas y su consecuente creatividad se incrementaron en el Post Clásico, acompañando contradictoriamente a la decadencia del estado (Blanton 1999 :132).

11. Interpretaciones Cosmológicas

Una pregunta inquietante: cómo afectaron las fluctuaciones de la prosperidad y las desigualdades sociales de Monte Albán a las concepciones religiosas y cosmológicas? A través del análisis de los temas mitológicos podemos encontrar algún sentido a las preocupaciones cosmológicas del pasado zapoteco. Aunque no tengamos códigos zapotecos escritos, podemos extraer información comparable de los vecinos pueblos maya cuya civilización también empezó a declinar después del periodo Clásico. La creación épica del *Popol Vuh* puede darnos algunos indicios.

En el *Popol Vuh* encontramos claro un énfasis en la importancia de mantener la conexión entre los mundos espirituales y los materiales así como en los peligros de la codicia, la corrupción y el malgobierno. Estos conocimientos profundos estaban tal vez basados en una sabiduría acumulada a través de la experiencia directa del colapso de los viejos sistemas de estado y en los códigos cosmológicos desarrollados al interior de estos sistemas, tal como parecería indicar el

registro jeroglífico. Lo anterior puede tener más relevancia para la búsqueda de universalismo de Amin de lo que aparenta. Acá, una comprensión de la cosmología y de la mitología comparada es necesaria y, a nuestro parecer, a menudo los epigrafistas en su excesiva especialización no logran detectar las finuras ideológicas de estos textos.

La cosmogonía relatada por el *Popol Vuh* habla de una serie de mundos creados por la divinidad y subsecuentemente destruidos. En el mundo anterior a la presente creación, los pueblos, hechos de madera, han perdido la conexión con sus creadores divinos en el mundo del espíritu:

Llegaron a ser, se multiplicaron, tuvieron hijas, tuvieron hijos, estos maniquies, tallados en madera. Pero no había nada en sus corazones y nada en sus mentes, sin memoria su constructor, su arquitecto. (Tedlock 1996 :60)

Los Dioses decidieron destruir a los pueblos de madera y para ésto mandaron un diluvio. Los instrumentos y los animales domésticos de la gente de madera empezaron a hablar, buscando vengarse de sus hacedores por el abandono al que habían sido sometidos, de esta manera se levantaron en contra de sus hacedores y ayudaron a su destrucción (ibid:72). Este mito, de gran resonancia inclusive para nosotros, describe los peligros de perder contacto con la naturaleza esencial del espíritu del mundo y con dejarse seducir por el mundo de la materia. La narración describe algo que se parece poderosamente a la cosmología del economicismo actual. Este punto es aún más claro en la siguiente narración del surgimiento del gobernante en la forma de una guacamaya, *Wucub Caqix*, que llegó a tener poder sobre los pocos sobrevivientes del diluvio. Este falso gobernante es descrito como alguien que “se auto magnifica”, argumentando que él era el sol en un mundo oscurecido, cuando en los hechos sólo estaba acumulando joyas y riquezas para embellecerse. *Wucub Caqix* representa la codicia, el caos y el poder material sin control, como tal es destruido por los Héroes Gemelos abriendo así el camino al mundo humano (ibid:73-81).

El mito expresa simbólicamente los peligros del poder que aparece con la civilización. Es posible que este mito, en su versión del Post Clásico tardío K'iché describa la corrupción de los gobernantes anteriores. En verdad en el período Clásico hay evidencias que la imagen de la guacamaya era vista bajo una luz más favorable, como la imagen de *Itzam-Yeh*, el “Pájaro Celestial” y como personificación del creador *Itzamna*. Las imágenes de este pájaro glorificado se encuentran a lo largo de Copan, en especial en el juego de pelota (Freidel David 1993 :364-365). Curiosamente el fundador espiritual Teotihuacano de esta ciudad era llamado K'inich Yax K'uk' Mo' cuya traducción en maya clásico significa “Gran Sol Primero Quetzal Guacamaya” (Miller

and Grube 2000: 192-193). Todo esto es aún más significativo dado el hecho que *Wucub Caqix* en K'iche' significa siete guacamayas y "quetzal" era el antiguo nombre del sétimo día en el calendario cholán del maya clásico representado por el glifo que aún se usa en nuestros días (Edmunson 1988). Por lo tanto el nombre Siete Guacamayas puede equipararse con "Qutzal-Guacamaya" y el título "Gran Sol" puede en realidad conectarse con la idea que este gobernante y sus linajes sucesivos reclamaban para sí mismos ser el sol. En verdad la mitología solar de la guacamaya era compartida por los zapotecos y es mencionada en las *Relaciones* como *Copichja*, adorada en la comunidad de *Xaquija* o Teotitlán del Valle (Whitecotton 1977: 158). Esta imagen de la guacamaya solar puede en verdad tener un antecedente en la iconografía temprana de Izapan en la cual se encuentran muchas correlaciones con el *Popol Vuh* [Coe, 1996#248 :40;58] .

Cuando el *Popol Vuh* fue escrito, Copan y las ciudades estado del Periodo Clásico habían sido abandonadas por más de seis siglos. Tal vez el colapso del Periodo Clásico esté conectado a la destrucción del mundo de los hombres de madera. Evidentemente no es necesario que el relato del *Popol Vuh* se refiera exactamente a una realidad histórica precisa, las evidencias hablan claramente de que la narración se ha derivado de circunstancias históricas reales.

David Freidel y Linda Shele, en sus disputadas, apasionadas y prolíficas traducciones e interpretaciones iconográficas, toman una perspectiva similar en cuanto al símbolo del "Pájaro Celestial", sin embargo argumentan que el simbolismo del *Popol Vuh* funcionaba mucho antes, ya dentro del Periodo Clásico. Ellos demuestran que los Señores Maya se presentaban a sí mismos como las manifestaciones terrenales del Arbol Cósmico en el cual se posaba el Pájaro celestial, *Ytzam-Yeh*. Este árbol se había levantado al principio de esta creación a fin de ordenar el universo del mundo anterior que había sido destruido en el caos (1993:59-122). Freidel y Shele escriben:

Cuando un rey maya se presentaba como el Arbol del Mundo, llevaba su penacho de fabulosos plumajes, muy frecuentemente los del mismo Ytzam –Yeh. El como los Héroes Gemelos, era responsable de conservar el cosmos en su propio orden. Pero en toda su gloria, el plumaje de Ytzam-Yeh colgaba sobre su cabeza como una espada de Dámocles, recordándole a él y a su pueblo que la moneda del poder tiene dos caras. El trabajo del rey era interceder con los dioses y ancestros a fin de sostener el equilibrio del mundo. Propiamente usado este poder preserva el cosmos y el país. Usado impropriamente, como en el caso de la arrogancia de Ytzam-Yeh, se vuelve fuerza vacía y un peligro para todos aquellos que lo rodean (Freidel David 1993 :213) .

No queda muy claro si esta perspectiva de “teoría del poder y del estado” se desarrolló antes o después de haber sufrido los abusos del poder. De todas maneras es probable que la comprensión de los abusos de poder haya tenido una larga historia, no sólo en la civilización Maya sino en toda Mesoamérica, y que la tensión entre los mundos materiales y espirituales haya existido como experiencia en todos los humanos en general. En el caso de Mesoamérica, parece que el entendimiento cíclico del orden y caos haya funcionado en las sociedades indígenas durante un buen tiempo y que la importancia del intercambio entre los mundos espirituales y materiales haya constituido una preocupación permanente. Entre los mayas del Periodo Clásico parece que la importancia de crear orden, mantener el equilibrio y adecuarse a la naturaleza del cosmos constituyó una parte fundamental de la especulación filosófica tal como se manifiesta en lo que queda de los registros maya escritos. El grado en que este orden era mantenido o descuidado constituye otro problema. De las fuentes históricas parece desprenderse que este ideal de equilibrio estaba en flujo constante.

12 Las Implicaciones Cosmológicas del Cacao como Dinero

El crecimiento de Monte Albán dio paso a una gran complejidad e interdependencia entre unidades domésticas productoras con vínculos ya bastante débiles con el cultivo de la tierra. El gran mercado aparentemente proveía un lugar para el intercambio de una gran diversidad de bienes, algunos de los cuales eran importados desde lugares distantes y pueblos diferentes. El cacao se encontraba entre los bienes de prestigio exóticos importado desde las tierras bajas húmedas. De él se nos dice que era consumido exclusivamente por la elite zapoteca en la época del Post Clásico, así como sucedía con los Aztecas (Marcus 1996 :14). Los granos de cacao eran también de uso universal entre los Mexicas como medio de pago por bienes y servicios en todos los niveles de la sociedad (Berdan 1982 :43). Se ha estimado que Motecuhzoma Xocoytzin mantenía un almacén de cacao que contenía cerca de dos billones de semillas. Una pequeña fracción de éstas era consumida, mientras que la gran mayoría de los granos era usada para pagar compensaciones o alimentar a los soldados (Coe 1996 :84-85). De la *Relación de Teocuiquilco* sabemos que estas prácticas existían también entre los zapotecos del Valle de Oaxaca (Whitecotton 1977 : 135).

Hacia el año 200 A.C., la civilización de Izapa (de filiación Mixe-Zoque Olmeca) del Pre Clásico tardío en la costa del Pacífico de Chiapas, desarrolló ricas plantaciones de cacao en la región del Soconusco. Estas ricas plantaciones, codiciadas a lo largo de la historia mesoamericana, siguieron produciendo alta calidad de cacao criollo hasta entrado el siglo XIX [Coe, 1996#248 :40;58]. Con el surgimiento del Periodo Clásico, hacia el año 250 D.C., aparecieron

redes extensas de comercio entre Teotihuacan en el Valle de México y los cultivadores maya de cacao del trópico bajo (ibid:53-54). Como se verá el cacao, como el maíz, adquirió significados simbólicos muy importantes entre los pueblos maya del Clásico, y es posible que durante esta época el cacao llegara a ser el medio principal y dominante de tributo e intercambio comercial.

La utilización del término “dinero” para describir el cacao desafía el uso actual del término, ya que las civilizaciones mesoamericanas son pensadas principalmente en términos de producción de “valor de uso” más que de “valor de cambio”, si usamos terminología analítica marxista. Claramente los granos de cacao no eran usados exclusivamente como forma de moneda, ya que sabemos que hachas de cobre eran utilizadas como medida de trueque y transacción en Oaxaca (ibid:135), mientras que entre los Aztecas, paños de tela doblada eran usados para las transacciones de alto valor (Berdan 1982). A pesar de todo esto puede ser interesante considerar al cacao en el contexto de lo que se entiende por dinero. Bottomore ofrece la siguiente definición:

Dinero- Una forma general equivalente de valor, una forma en la que el valor de las mercancías aparece como puro valor de cambio. La forma de valor del dinero es inherente en la forma de producción de la mercancía organizada por el intercambio. En el intercambio una cantidad definida de mercancía ... es equiparada a una cantidad definida de una segunda ... El dinero es un equivalente general *aceptado socialmente*, una mercancía particular que emerge en la realidad social para jugar el rol de equivalente general y excluir todas las otras mercancías de ese rol. Cualquier mercancía producida podría servir en principio como dinero. Marx generalmente se refiere a la mercancía-dinero como oro y argumenta que las propiedades naturales del oro, su durabilidad, lo rinde particularmente apropiado para funcionar como medida pura del valor de cambio. La forma de valor del dinero está, por lo tanto, latente en y surge directamente de la forma de producción de mercancías” (Bottomore 1983 :337).

Curiosamente el uso de los granos de cacao satisface mucho de esta definición, manteniendo al mismo tiempo el valor de uso en el contexto del consumo de la elite, y aparentemente manteniendo el valor de cambio en el mercado popular de los comuneros. Lo que la definición anterior descuida es la mención de las implicaciones cosmológicas del simbolismo

del dinero, así como el posible origen de este simbolismo. A la luz del aparente simbolismo del cacao entretejido entre los mayas del Periodo Clásico, en el cual el cacao es símbolo de la muerte y renacimiento del sol (Grof, en prensa), el uso ubicuo de los granos de cacao como moneda mesoamericana presenta otra serie de posibilidades interesantes.

Jacob Needleman discute la función del dinero en las antiguas civilizaciones del viejo mundo como símbolo que conecta el mundo material con el espiritual. El oro, percibido como simbólicamente conectado a la energía solar generosa y vital, evoca poderosamente a la vez ambos mundos divino y terrenal, aunando estas dos dimensiones a través de la agencia de la conciencia humana (Needleman 1991 :198-200). Monedas de oro son frecuentemente diseñadas con la imagen del rey a un lado y en el otro un símbolo religioso representando respectivamente las dimensiones terrenales y espirituales de la vida (ibid:60). Needleman nota que el auto-sacrificio de la energía producida por la combustión solar ha sido notado por muchas culturas del mundo, como en el caso de las cosmogonías maya y azteca (ibid:198).

Haciéndose eco de Campbell (Campbell 1989 :378-379), Needleman ilustra el concepto de ambos mundos, el espiritual y el material o de las dos naturalezas de la humanidad, como una cosmología muy difundida en las tradiciones filosóficas y religiosas del mundo. Lo físico, el mundo animal del tiempo, la muerte y vida en toda su multiplicidad son consideradas como imbuidas por el espíritu de la eternidad unificada e indivisible del mundo intangible, y todo esto llama a la humanidad a designios más grandes y más altos (1991:6,42-43). Needleman escribe:

La esencia de la idea de humanidad que encontramos al centro de las grandes enseñanzas de todos los lugares y tiempos es que nosotros los humanos tenemos *dos naturalezas* ... la vida humana tiene sentido en la medida en que consciente y intencionalmente ocupamos los dos mundos al mismo tiempo. Una sola de las fuerzas nunca puede dar sentido a la vida humana. *El sentido aparece solamente en el lugar que se encuentra entre los dos mundos, en las relaciones de los dos mundos, en los dos niveles, en las dos cualidades fundamentales del poder y de la energía* (1991:43).

Según Joseph Campbell el espíritu del mundo es frecuentemente representado como pájaro, o como el sol de eterna combustión, mientras que la materia y el tiempo son simbolizados con la serpiente o la luna representando el menguar y fluir de los ciclos temporales. Estas energías, en el mundo de arriba y en el mundo de abajo, se unirían en la tierra donde se pone en juego la vida humana. El símbolo de la serpiente terrenal representa al mismo tiempo el cambio

de piel cíclico así como la necesidad de matar y devorar. La imagen de la serpiente emplumada mesoamericana, como la imagen pre-Helénica de Caduceus, puede por lo tanto ser vista como la fusión de esta dualidad (Campbell 1989 :378-379). De manera similar encontramos esta dualidad entre los tempranos comienzos zapotecos de las fuerzas de Tierra y Cielo. En este caso **las mitades** pueden haber representado la integración apropiada de la sociedad humana en su reflejo de la necesaria integración del cosmos como espíritu y materia. Es interesante notar que más tarde, el surgimiento del culto de *Cosijo* posiblemente represente más que un simbolismo celestial exclusivo, lo que significaría un desequilibrio creciente con un énfasis en el espíritu del mundo y el mundo de la materia.

Needleman observa que muchas antiguas civilizaciones marcaron los objetos “mundanos” de uso cotidiano con imágenes religiosas, rindiendo de esta manera el mundo espiritual visible en el mundo del tiempo (1991:200). Esto es claro en las cerámicas y otras representaciones estéticas del Periodo Clásico mesoamericano. En estas culturas hay un esfuerzo consciente y permanente de asegurar que estos dos mundos se mantengan conectados ante la percepción de la humanidad. Un medio para lograr este propósito es la intervención del dinero, de las monedas que servía a los ciudadanos de una civilización para diversificar y especializar al mundo material y al mismo tiempo servir como símbolo sagrado. Como símbolo de los dos mundos a la vez, las monedas de oro recordaban a los ciudadanos se su mutua interdependencia en el mundo material así como su dependencia del mundo espiritual y sus principios éticos (ibid:60;199-200).

El uso del cacao como dinero encaja muy bien en el modelo de Needleman. Como símbolo de la muerte y renacimiento del sol el cacao representaría el mundo material del nacimiento y de la muerte, al estar imbuido del espíritu del mundo que da energía e inspiración divina. El profundo autosacrificio del sol simbolizado por el cacao hace al cacao simbólicamente similar al oro a través de su conexión con la generosidad de la autocombustión. Además, el uso del cacao como ofrenda compartida con los espíritus de los ancestros en el mundo espiritual se relaciona con el concepto de Needleman del dinero que funciona como medio de cambio y conexión de los dos mundos. Aunque sea extremadamente difícil lograr una comprensión profunda de las partes más ocultas y complejas de las civilizaciones pasadas, las evidencias sugieren que en Mesoamérica el cacao, como el oro, fue elegido para representar al dinero como energía solar y como conexión vital entre el mundo espiritual y el mundo material.

Conclusión

Monte Albán y las civilizaciones de Mesoamérica emergen sobre la base de antiguas tradiciones cosmológicas y prácticas agrícolas milenarias que reconocían la sacralidad de la tierra dentro de una visión cosmocéntrica que concebía al mundo material como imbuido del mundo del espíritu. Si bien es probable que el surgimiento de desigualdades sociales trajera un desafío radical a la comprensión y reproducción social de este sistema cosmológico, es también posible pensar que una comprensión y sentido colectivo de la naturaleza cosmocéntrica de la realidad persistiera y continuara a ser renovada y reproducida. Los ideales éticos y axiológicos de generosidad, reciprocidad, auto-sacrificio, diversidad, complementaridad, aunque no siempre seguidos al pie de la letra, permanecieron como andamio y estructura axial del modo zapoteco de ser/estar en el mundo y actuar individual y colectivamente en él. Con la acumulación de milenios de experiencias, esta civilización pasó necesariamente a través de desafíos cíclicos a su conocimiento y epistemología sagrados, pero con la capacidad de recuperar las formas codificadas de su "ciencia" sagrada y reconfigurarse colectivamente en el nuevo entorno social, político y cultural. Los varios periodos de desorden, de todas maneras, se encuadran dentro de la concepción temporal cíclica mesoamericana y la alternancia de ciclos de orden (cosmos) y ciclos de desorden (caos). Parafraseando a K. Marx quien escribió en los *Grundrisse*: que **"Las tempestades en la región política de las nubes dejan indemne la estructura de los elementos fundamentales ... de la sociedad"**, cabe añadir que los cambios políticos, las nuevas estructuras estatales y/o coloniales de poder poco pueden hacer para erradicar los principios civilizacionales del pueblo zapoteco profundo, principios que, en muchos casos, sirven de mismo sustento a las nuevas estructuras de poder.

Si bien es cierto que la historia de las civilizaciones zapotecas, como la historia de todas las civilizaciones del pasado, refleja las tensiones existentes entre el mundo espiritual y el mundo material, no parece probable que una completa separación de las dos esferas, y la consecuente alienación cultural, haya ocurrido por periodos suficientemente largos y con intensidad radical suficiente para borrar definitivamente a todo vestigio cosmológico de etapas previas. La transición de los pueblos zapotecos al mercantilismo post-feudal Español y al capitalismo temprano trajo la enajenación de partes de las tierras y la desestructuración de la "Nación de Gentes" *Chácué, Quéche láyo* y del "Territorio" *Láache* [Córdoba, 1578 #196 279v;399v] y la introducción de la noción de "mercantilización" de la tierra y del paisaje (entendido por los zapotecos como paisaje cósmico total). Aunque la "conquista" y la dominación social estuvieron presentes entre los zapotecos, la ideología tributaria buscaba el pago de tributos y las víctimas de sacrificio para una nobleza que tenía a su cargo, en un sentido ideal, el mantenimiento y renovación del pacto cósmico entre el pueblo y la divinidad. La preocupación central del pueblo

zapoteco por miles de años ha sido y continua siendo la producción para el uso y la reproducción. Los intentos de erradicación cultural (y cosmológica) compulsiva impulsado por la cultura del capitalismo contemporáneo tampoco parecen tener todo el éxito deseado. La noción del plusproducto y del plustrabajo acompañó por milenios a la ética cosmológica zapoteca del tributo e intercambio de reciprocidad como parte del pacto cósmico. La inamovilidad de las concepciones centrales de la cosmología, ideología y ética civilizacional zapoteca expresadas en la relación corográfica que el pueblo guarda con el paisaje (entendido éste también como entorno cósmico sino también social) es entendible a partir del reconocimiento de la integralidad dialéctica que la pareja espiritualidad y materialidad ha jugado en la producción y reproducción cultural de los Bannizá.

Bibliografía

- Amin, S. 1989. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review.
- Barabas, A. M. 1999a. "Gente de la palabra verdadera. El grupo etnolingüístico zapoteco," in *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. 2. Edited by A. M. B. M. A. Bartolomé, pp. 58-132. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista.
- Barabas, M. A. B. A. M. Editor. 1999b. *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. 1 - 2 - 3. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista.
- Berdan, F. F. 1982. *The Aztecs of Central México: An Imperial Society*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Blanton, R. E., G.M. Feinman, S.A. Kowaleski, L.M. Nichols. 1999. *Ancient Oaxaca: The Monte Albán State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bottomore, T. Editor. 1983. *A Dictionary of Marxist Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Braudel, F. 1979. *Civilization and Capitalism. 15th-18th Century*. Vol. III. The Perspective of the World. New York: Harper and Row, Publishers.
- Braudel, F. 1993. *A History of Civilizations*. New York: Penguin Books.
- Campbell, J. 1989. *Historical Atlas of World Mythology*. Vol. II: The Way of the Seeded Earth, Part 3: Mythology of the Primitive Planters: The Middle and Southern Americas. New York: Harper and Row.
- Carmagnani, m. 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Champagne, J. S. a. D. Editor. 2002. *Native American Studies in Higher Education. Models for Collaboration between Universities and Indigenous Nations*. Walnut Creek, California: Altamira Press.
- Coe, S. D. C. a. M. D. 1996. *The True History of Chocolate*. New York: Routledge.
- Cook-Lynn, E. 1999. American Indian Studies: An Overview. *Wicazo Sa Review* 14:14-24.
- Córdoba, J. d. 1578. *Vocabulario en lengua çapoteca*, Edición facsimilar publicada en 1987 por Ediciones Toledo, Ciudad de México. edition. México.
- Deloria, V. 1999. *For This Land: Writing on Religion in America*. New York: Routledge.
- Edmunson, M. 1988. *The Book of the Year*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Flannery, J. M. a. K. 1993. Cognitive Archaeology. *Cambridge Archaeological Journal* 3:260-270.
- Flannery Kent V., A. V. T. K., Michael J. Kirkby, and Aubrey Williams, Jr. 1967. Farming Systems and Political Growth in Ancient Oaxaca. *Science* 158:445-54.
- Flannery, K. V. 1970. *Preliminary Archaeological Investigations in the Valley of Oaxaca, Mexico, 1966 through 1969: Report to the Instituto Nacional de Antropología e Historia and the National Science Foundation, manuscript*. University of Michigan, Museum of Anthropology.
- Freidel David, L. S., and Joy Parker. 1993. *Maya Cosmos, Three Thousand Years of the Shaman's Path*. New York: William Marrow and Company.
- Giddens, A. 1985. *The Nation State and Violence*. Cambridge, England: Polity Press.
- González, R. J. 2001. *Zapotec Science. Farming and Food in the Northern Sierra of Oaxaca*. Austin: University of Texas Press.
- J. Marcus, F. K. 1996. *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*. London: Thames and Hudson.
- Klein C.F., E. G., E.C. Mandell, and M. Stanfield-Mazzi. 2002. The Role of Shamanism in Mesoamerican Art: A Reassessment. *Current Anthropology* 43:383-419.
- Marcus, F. K. V. a. J. 1976. Formative Oaxaca and the Zapotec Cosmos. *American Scientist* 64:374-83.
- Marcus, K. F. a. J. 1996. *Zapotec Civilization: How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*. London: Thames and Hudson.
- Messer, E. 1978. "Zapotec Plant Knowledge: Classification, Uses, and Communication about Plants in Mitla, Oaxaca, Mexico," in *Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca*. Edited by K. V. F. a. R. E. Blanton. Ann Arbor: Memoirs of the University of Michigan Museum of Anthropology 10.
- Montejo, V. D. 1993. In the Name of the Pot, the Sun, the Broken Spear, the Rock, the Stick, the Idol, Ad Infinitum and Ad Nauseam: An Expose of Anglo Anthropologists Obsession with and Invention of Maya Gods. *Wicazo Sa Review* IX.
- Needleman, J. 1991. *Money and the Meaning of Life*. New York: Doubleday.

- Orr, H. S. 2001. "Procession Rituals and Shrine Sites: The Politics of Sacred Space in the Late Formative of Oaxaca," in *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*. Edited by R. K. e. al. Boulder, CO: Westview Press.
- Oudijk, M. 2000. *Historiography of the Bénizáa. The postclassic and early colonial periods (1000-1600 A.D.)*. Research School of Asian, African, and Amerindian Studies. The Netherlands: Universiteit Leiden.
- Scott, J. 1976. *The Moral Economy of the Peasants: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, J. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Tedlock, D. 1996. *Popol Vuh. The Definitive Edition of the Maya Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. New York: Simon and Shuster.
- Todeschini, G. 1994. *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Van Der Leeuw, G. 1955. *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris: Payot.
- Varese, S. 1978. "La Aldea y el Estado. Etnicidad e Historia del Pueblo Zapotecco.," . Edited by Manuscript. Oaxaca, Mexico: INAH.
- Varese, S. 1982. Apuntes para una historia de la etnia zapoteca. *Guchachi' Reza Segunda Epoca*:3-6.
- Varese, S. 1988. "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future," in *Ethnicities and Nations, A Rothko Chapel Book*. Edited by F. P. Remo Guidieri, Stanley J. Tobiah. Austin: University of Texas Press.
- Varese, S. 1996. "The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People," in *Valuing Local Knowledge. Indigenous people and Intellectual Property Rights*. Edited by S. B. Brush and D. Stabinsky. Washington, D.C. Covelo, CA: Island Press.
- Varese, S. 2001. The Territorial Roots of Latin American Indigenous Peoples' Movement for Sovereignty. *HAGAR, International Social Science Review* 2(-2):201-217.
- Varese, S. 2002. "Indigenous Epistemologies in the Age of Globalization," in *Rethinking Area and Ethnic Studies*. Edited by J. Poblete. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Warren, K. B. 1988. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- Warren, K. B. 1998. *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Whitecotton, J. W. 1977. *The Zapotecs. Princes, Priests and Peasants*. Norman: University of Oklahoma Press.

Whitecotton, J. W. y. J. B. W. 1993. *Vocabulario Zapoteco-Castellano*. Vanderbilt University Publications in Anthropology. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University.

Winter, M. C. 1974. Residential Patterns at Monte Albán, Oaxaca, Mexico. *Science* 186:981-87.

Winter, M. C. 1976. "Differential Patterns of Community Growth in Oaxaca," in *The Early Mesoamerican Village*. Edited by K. V. Flannery. New York: Academic Press.

^{*} Stefano Varese, Department of Native American Studies, University of California, Davis <svarese@ucdavis.edu>, Michael Grofe, Graduate Program, Department of Native American Studies, University of California, Davis <mggrofe@pacbell.net>.

ⁱ Uso el término corografía a partir de una sugerencia del amigo y colega Guillermo Delgado quien en el artículo por publicarse *Imagin/ing Border Indigeneity: Two Notes on Decolonization and S/P/L/ace*, UC Santa Cruz, November 16, 2001, propone esta palabra de origen griego para indicar el conocimiento íntimo del espacio, territorio, tierra. Conocimiento preciso, en una lengua étnica específica resultante del enraizamiento profundo en un paisaje culturalmente reproducido y en la permanencia histórica de una comunidad en este paisaje territorial.

ⁱⁱ La unidad social y cultural de percepción y reproducción étnica es la comunidad local (la cabecera y las aldeas sujetas a ella) ocupada por *benigüeche* comuneros, "vecinos", tributarios, vasallos y miembros del linaje nobiliario (o clan cónico según la definición de Whitecotton [Whitecotton, 1985, 168-69 #242]). La suma articulada de comunidades locales y ciudades-estados conectadas por relaciones tributarias, de intercambio en mercados solares y por tensiones bélicas o alianzas de linajes constituyen el gran espacio de la etnia zapoteca del post-clásico tardío y la época de transición. En esta articulación de comunidades cabeceras y ciudades-estados de varias regiones ecológicas, con múltiples, diferentes y cambiantes lealtades y hostilidades se manifiesta el principio de unidad y pluralidad, comunalidad y diversidad de los pueblos zapotecos. Sin embargo para los fines de nuestra hipótesis, la comunal local es la unidad analítica que nos corresponde.

ⁱⁱⁱ De las varias etnografías sobre los pueblos zapotecos uso la excelente publicada por Alicia M. Barabas (Barabas 1999a)

^{iv} Las pruebas del principio de diversidad bio-cultural pueden encontrarse desde el Diccionario del P. Córdoba hasta las etnografías contemporáneas (Córdoba 1578), (González 2001), (Messer 1978). El P. Córdoba registra más de 20 términos básicos para el campo semántico "tierra, un término distinto para territorio, 6 términos para *pueblo* (como entidad socio-espacial), un término separado para *nación*, otros para *gente/s*, 4 términos para *mundo* y 22 términos para *maíz*. Roberto González en su estudio de los zapotecos de la Sierra Norte encuentra 9 variedades de maíz de uso común, 7 de chiles, más de 20 tipos de *quelites*.

^v Para el caso de Guatemala ver (Warren 1998), para una visión hemisférica de este problema ver (Champagne 2002). En México hay ya numerosísimos casos de intelectuales y académicos indígenas que se están reapropiando de la iniciativa en la investigación de su propia historia y cultura. Para citar sólo uno pocos nombres y casos: los egresados del programa de Etnolingüística Indoamericana, los investigadores Víctor de la Cruz, Juan Julián Caballero, Javier Castellanos, Jacinto Arias, Manuel Ríos, etc.

^{vi} Whitecotton y Whitecotton (Whitecotton 1993) registran docenas de términos bajo la raíz *yuu*. fundamentalmente todos dentro del campo semántico tierra-vivienda-solar-huerta. El P. Córdoba (Córdoba 1578) registra más de 20 términos básicos para el campo semántico "tierra" (401a-402v), un término distinto para territorio (399v), 6 términos para *pueblo* (como entidad socio-espacial) (332v), un término separado para *nación* (279v), otros para *gente/s* (205a), 4 términos para *mundo* (278v).

^{vii} Traducción libre de los autores

^{viii} Para un análisis de estos tópicos ver (Varese 1996), (Varese 2001) y (Varese 2002). Mi hipótesis es que existe una correspondencia entre el monocultivo y el desarrollo del capitalismo temprano, e

incluso la transformación de la sociedad feudal europea, cuando la renta de la tierra interviene como uno de los factores determinantes del tipo de producción agrícola más rentable. La tendencia al monocultivo y al uso especializado del ambiente recibe además un impulso complementario de las circunstancias climáticas templadas de las zonas no-tropicales que inducen a la homogeneización biótica. Al contrario en zonas tropicales y ecuatoriales la biodiversidad aumenta de manera exponencial y las prácticas agrícolas (y culturales) tienden a mimetizar la diversidad ambiental.

^{ix} Ver los aportes de J.C. Scott (Scott 1976), (Scott 1985). Ver también (Varese 1988)

^x El P. Córdoba registra el término *Quelaquéza* con el sentido de “valor estima del hombre” lo que indica la fuerza moral y el prestigio derivado de esta conducta [Córdoba, 1578:518a #196]

^{xi} Ver [Bottomore, 1983:166-170 #221], (Braudel 1979, Braudel 1993, Todeschini 1994)

^{xii} Ver M. Carmagnani para este punto de la larga continuidad histórica del pacto sagrado (Carmagnani 1988) y las etnografías modernas como (Barabas 1999b, González 2001).