

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**TOTOPO NO AR:
RADIO E *COMUNALIDAD* EM OAXACA,
MÉXICO.**

Elena Nava Morales

Maio de 2013

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**TOTOPO NO AR:
RADIO E *COMUNALIDAD* EM OAXACA,
MÉXICO.**

Elena Nava Morales

**Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade de Brasília como
requisito parcial para obtenção do
título de Doutora**

Orientador: Professor Wilson Trajano Filho

Mai de 2013

Banca examinadora:

Prof. Dr. Wilson Trajano Filho (Presidente)- Departamento de Antropologia/UnB

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima- Museu Nacional - UFRJ

Prof. Dr. Henyo Barreto Filho- Instituto Internacional de Educação do Brasil

Profa. Dra. Carla Costa Teixeira- Departamento de Antropologia/UnB

Profa. Dra. Juliana Braz Dias – Departamento de Antropologia/UnB

Profa. Dra. Andréa de Souza Lobo (Suplente) - Departamento de Antropologia/UnB

Ndaani' ladxidua'
ti na' gande rizá
re' guirá guendanai'binni nadxaba'
sica ti guie', candaana gó guirá manichuga

Natalia Toledo

A mi Natália

A mi mamá Lucía Morales Sánchez
y a mi abuela Elena Sánchez Reyna †

A los locutores de Radio Totopo y al pueblo de Juchitán de las Flores...

Agradecimientos

Después de tantos años, tantos viajes, países, espacios, comunidades, no hay cómo agradecer con precisión a todas las personas que me acompañaron en el camino, una disculpa adelantada a los que falten en estas líneas. Estos agradecimientos los escribí en mi lengua materna, el español, deseo que permanezcan así en mi tesis en portugués.

En el campo:

Primero a la los locutores de Radio Totopo, sin su paciencia y disposición a ayudarme para entender un pequeño fragmento de su pueblo *binnizá*, este trabajo no hubiera sido posible, especialmente a Carlos Sánchez Martínez (Beedxe') y a Reina de la Cruz. Cabe mencionar que entre marzo y abril de 2013, la Radio Totopo sufrió el decomiso de su equipo y su coordinador Carlos Sánchez está siendo perseguido por la policía estatal de Oaxaca, esto como consecuencia de su constante oposición a la entrada de las empresas eólicas al territorio zapoteco-huave. Los nombres de la gente que participaba, en 2010, en la Radio no fueron alterados a solicitud de ellos mismos.

En todas las demás comunidades donde se ubica el Espacio de Comunicación del Istmo, en donde hice investigación en México, agradezco a: Manuel Antonio Ruiz, Kiro, Anel, María Enriqueta, Maricruz, Adán, Rito, Carlos Cabrera.

En Brasil agradezco al Consejo Indígena de Roraima, especialmente a Aldenir y al señor Dionito de Souza por su disposición y flexibilidad para mi investigación, a pesar de que en esta tesis no abordé el lado brasileño, los intercambios en Roraima fueron preciosos para pensar en las posibilidades de una comparación.

En la academia:

A mi orientador Dr. Wilson Trajano Filho quien aceptó orientarme en uno de los momentos más duros de mi vida. Debo a él, a su paciencia, a sus dosis de calma y, sobre todo, a sus comentarios críticos e iluminadores el haber recobrado mi entusiasmo por la tesis.

A mis profesores del Departamento de Antropología en la Universidad de Brasilia, quienes acompañaron mi proceso de formación durante seis años. También a mis profesores del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma

Metropolitana – Iztapalapa, que me hicieron enamorarme de la antropología.

Al Dr. Roberto Melville del CIESAS-DF, quien amablemente leyó algunas versiones de lo que entonces se perfilaba como mi tesis, que me recomendó varias lecturas y dialogó conmigo durante mi estancia en el CIESAS, entre 2011 y 2012. También a la Dra. Virginia García Acosta, quien conversó conmigo, orientándome cordialmente.

A los miembros del jurado que aceptaron participar en mi examen Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima, Prof. Dr. Henyo Barreto Filho, Profa. Dra. Carla Costa Teixeira, Profa. Dra. Juliana Braz Dias e Profa. Dra. Andréa de Souza Lobo.

Al CNPq por la beca que me sustentó durante cuatro años de doctorado. Al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Distrito Federal, que me otorgó una beca para Doctorantes Externos, en 2010, para realizar mi trabajo de campo en Oaxaca, México.

A los funcionarios del Departamento de Antropología de la UnB, siempre amables y dispuestos a ayudarme: Rosa Cordeiro, Adriana Sacramento, Cristiane Romão, Paulo Souza, Fernando y Jorge.

Por la traducción al portugués:

Un profundo agradecimiento debo las personas que se dispusieron a ayudarme en la traducción de esta tesis del español al portugués: Soledad Maroca de Castro, Sandro Almeida, Alessandro Roberto de Oliveira, Josué Castro, Luís Guilherme de Assis, Julián Fernando Ribeiro y Gustavo Lins Ribeiro.

Los amigos más queridos:

A Frida Calderón Bony, quien ha sido mi ancora parisina a lo largo de casi quince años de amistad. Sin su amor, inteligencia, picardía, sensibilidad y audacia la vida no sería la misma. A Karla Ruiz, otra *carnalita* que siempre está presente en mis andanzas. A mi querida Maíra Zenun (Xu), quien acompañó este proceso paso a paso, amiga leal, siempre ahí con un abrazo sincero, en los mejores y peores momentos. A Luís Guilherme de Assis con quien, a lo largo de estos años, logramos construir una amistad sincera, su nobleza, inteligencia, y delicias culinarias siempre me acompañan. A Josué Castro con quien comparto desde hace varios años las angustias de la vida personal y académica, agradezco su astucia y sensibilidad. A Marco Martínez, por su compañía, su

solidaridad y los intercambios intelectuales. A Cristina Zackseski, amiga entrañable, compañera solidaria y colega de las ciencias sociales. A Soledad Maroca de Castro, aunque lejana en el norte del continente, cercana en el corazón. A Luis Cayón, agradezco toda su ayuda desde mi llegada a Brasilia, por todos los momentos alegres, trágicos, de rabia, de *chela* y de intercambios mexi-colombianos.

En Oaxaca:

Más de diez años de vínculos cercanos y lejanos me unen a Oaxaca, es el lugar que más ha marcado mi vida. Aprendí y sigo aprendiendo de su gente, de sus olores y sabores, de su diversidad inmensa.

Especialmente agradezco a mi ex-jefa y amiga Dra. Paola Sesia, con quien aprendí a trabajar duro en campo. El Dr. Salomón Nahmad Sitón también me dio la oportunidad de trabajar haciendo antropología, agradezco sus consejos y apoyo incondicional. A la Dra. Alicia Barabas y al Dr. Miguel Bartolomé, con quienes también tuve la fortuna de aprender la práctica antropológica.

Mis amigos: Huemac Escalona Luttig que leyó los capítulos históricos y sugirió bibliografía. A Robelo Robles un gran amigo de la familia, que siempre me apoyó, agradezco haberme rentado su maravillosa casa en Tlalixtac de Cabrera en varios periodos de mi vida en Oaxaca. En Ojo de Agua Comunicación, a Tonatiuh Díaz, Sergio Julián Caballero, Juan José García, Guillermo Monteforte, Clara Morales y Roberto Olivares. A Nahú Rodríguez por los intereses radiales en común y el material que me brindó para esta investigación. A Omar Oliveira por la amistad y los intercambios de ideas. A Damián López por la inmersión en el Istmo. A Lorena Salgado Cienfuegos, mi terapeuta en Oaxaca, que me mantuvo en equilibrio durante los últimos dos años.

En Brasilia:

A mis colegas, ex-colegas y amigos de la Katakumba y de la UnB: Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, Yoko Nitahara Souza, Sandro Almeida, Alessandro Roberto de Oliveira, Odilon Rodrigues de Moraes, Alda Lúcia, Sônia Cristina Hamid, André Gondim do Rego, Ricardo Neves Romcy, Julia Dias Escobar Brussi, Silvia Monroy Alvarez y Mariana Lima. De las nuevas generaciones: a Cassianne Campos, Julia Sakamoto y Bruner Nunes. También a Clarissa Tavares, Rafinha Rodrigues y Everi

Sirac.

En el corazón:

A los seres que más amo en la tierra. A mi mamá Lucía Morales Sánchez, no pudo haberme tocado mejor madre en todas las eras del universo. Y a mi abuela Elena Sánchez Reyna, mi otra madre, con quien aprendí el gusto por la radio, por la comida, por la antropología, por la historia y por la vida. Gracias a ellas estoy aquí.

A mi hermana Esmeralda Nava y a su madre, Odette Nava, por su cariño, recuerdos y apoyo al otro lado del mar. Las llevo siempre en mi pensamiento y agradezco todas las oportunidades que me han brindado para conocer otras tierras.

A mi hermana menor (*utsy*), Tajëëw Díaz Robles, quien me enseñó más de lo que yo misma imagino y depositó su cariño y confianza en la *akäts* que llegó a su casa en 2002. A Armando Santoyo padre postizo que durante casi 20 años ha acompañado mis aventuras y desventuras. A mi tía Rocío Sánchez, quien me enseñó por vez primera a trabajar y a formular un proyecto de investigación, sus críticas y consejos siempre funcionaron. A mi papá Miguel Nava, por el saxofón perdido, los patines y el mar. A mis tíos Felipe Morales Sánchez, Bertha Sánchez Espinosa y Alejandro Trimmer Siliceo.

A Gu (Gustavo) por todo el apoyo, amor y confianza. Por haber resistido a mi lado todo este proceso de escritura. Las fuerzas cósmicas nos han dejado llegar hasta aquí, espero que lleguemos más y más y más lejos.

Al universo por darme a mi Natália amada.

RESUMO

Este trabalho apresenta uma pesquisa etnográfica sobre um meio de comunicação comunitário, a Rádio Totopo, conduzida por um grupo de atores sociais zapotecos (*binnizá*) que imprimiram sua marca distintiva nas atividades radiofônicas, em Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. Estes atores estão inseridos em uma multiplicidade de relações que mantêm com diversas entidades, formando um amplo tecido de acordos e tensões. No trabalho cotidiano, a rádio apresenta sofisticadas formas de resistência que refletem as formas zapotecas de viver. Desta maneira, a lente que escolhi para abordar meu caso de estudo e, conseqüentemente, as formas de viver indígenas, cristalizadas nas práticas e discursos da rádio, foi a comunalidade, uma teoria nativa originada no estado de Oaxaca. A comunalidade, através dos seus elementos constitutivos, nos ajudará para compreender as transformações, as continuidades e as apropriações dos diversos princípios retores da vida zapoteca no local de estudo. Além disso, a comunalidade, como uma teoria nativa, nos abrirá perspectivas maiores para questionar outras dimensões implicadas diretamente no pensamento antropológico.

RESUMEN

Este trabajo se basa en una investigación etnográfica de un medio de comunicación comunitario, la Radio Totopo, conducida por un grupo de actores sociales zapotecos (*binnizá*) que imprimieron su huella distintiva al quehacer radiofónico, en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México. Estos actores están insertos en una multiplicidad de relaciones que sostienen con diversas entidades, formando un amplio tejido de acuerdos y tensiones. En su trabajo cotidiano, la radio presenta sofisticadas formas de resistencia donde las maneras de vivir zapotecas saltan a la vista. Por ello, la lente que elegí para abordar mi caso de estudio y, por ende, a las formas de vivir indígenas, cristalizadas en las prácticas y discursos de la radio, fue la comunalidad, una teoría nativa originada en el estado de Oaxaca. La comunalidad, mediante sus elementos constitutivos, nos ayudará a comprender las transformaciones, las continuidades y las apropiaciones de los diversos principios rectores de la vida zapoteca en el local estudiado. Además, la comunalidad, como una teoría nativa, nos abrirá perspectivas mayores para cuestionar otras dimensiones implicadas directamente en el quehacer antropológico.

ABSTRACT

This work is based on an ethnographic research carried out on an example of communitary media, the Radio Totopo, led by a group of Zapotec (*binnizá*) social actors that imprinted their distinctive mark to radio broadcasting, in Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, Mexico. These actors live a multiplicity of relationships with several entities making up a broad web of agreements and tensions. In their daily work, the radio presents sophisticated modes of resistance obviously embedded in the Zapotec way of life. In consequence, I chose *comunalidad*, a native theory from the state of Oaxaca, as my lens to approach the study subject, i.e. the indigenous ways of living, congealed in the practices and discourses I observed in the Radio. By means of its constitutive elements, *la comunalidad* will help to understand the transformations, continuities and appropriations of the many guiding principles of Zapotec life in the place I researched. Furthermore, *la comunalidad*, as a native theory, will open wider perspectives that will allow the questioning of other dimensions directly involved in anthropological practices.

INDICE

| | |
|---|-----|
| Índice | i |
| Lista de Fotografias | iv |
| Lista de Imagens | v |
| Lista de Tabelas/ Mapas | vi |
| Lista de Siglas | vii |
| | |
| Introdução | 1 |
| 1. O neozapatismo: de objetos a sujeitos | 2 |
| 2. Os meios | 6 |
| 3. Notas sobre a pesquisa em Oaxaca | 8 |
| 4. <i>Comunalidad</i> : um sobrevôo | 17 |
| 5. Organização da tese | 22 |
| | |
| PARTE I. CONTEXTO HISTÓRICO DO ISTMO DE TEHUANTEPEC | |
| | |
| Introdução | 27 |
| Capítulo 1. Do período pré-hispânico ao século XIX | 29 |
| 1. Istmo de Tehuantepec | 29 |
| 1.1. Guiengola e o período pré-hispânico | 30 |
| 1.2. Séculos XVI, XVII e XVIII: negociando e resistindo | 36 |
| 1.2.1. Rebeliões de 1660 e 1715 | 39 |
| 1.2.2. Século XVIII | 43 |
| 1.3. Século XIX: novos levantamentos | 45 |
| | |
| Capítulo 2. Século XX e XXI | 51 |
| 2.1. Questão agrária | 54 |
| 2.2. Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) | 57 |
| 2.2.1. Radio Ayuntamiento Popular (RAP) | 63 |

| | |
|---|-----|
| 2.3. Ventos neoliberais | 71 |
| PARTE II. <i>Comunalidad</i> e Rádio Totopo | |
| Capítulo 3. <i>Comunalidad</i> : a marca distintiva | 81 |
| 3.1 Oaxaca 2006: meios não hegemônicos | 85 |
| 3.1.1 Canal 9 e radiodifusoras | 87 |
| 3.1.2. Rádio Universidad | 90 |
| 3.2 Comunidade | 98 |
| 3.2.2. <i>Comunalidades</i> | 104 |
| 3.3. O selo distintivo | 121 |
| CAPITULO 4. A Rádio Totopo (Guetabiguii) | 126 |
| 4.1. <i>Tortillas e totopos</i> | 127 |
| 4.2. Nascimento da Rádio Totopo (Guetabiguii) | 130 |
| 4.2.1. Algumas notas sobre o Bairro dos Pescadores | 130 |
| 4.2.2 As duas tensões iniciais | 132 |
| 4.2.3 As duas linhas principais | 140 |
| 4.2.3.1. A primeira linha. Megaprojetos e territórios. | 140 |
| 4.2.3.2. A segunda linha. O zapoteco: a língua materna. | 147 |
| 4.3. O ar e o espectro radioelétrico: Radio Totopo (Guetabiguii) . Legal ou ilegal? | 152 |
| CAPITULO 5. Os locutores, seus vínculos e suas redes. | 159 |
| 5.1. Locutores | 160 |
| 5.1.1. Reina | 160 |
| 5.1.2. Ta Lucio | 162 |
| 5.1.3. Carlos Beedxe' | 163 |
| 5.1.4. Ta Chú y Ta Chiñas | 165 |
| 5.2. De locutor a colaborador | 168 |
| 5.3. Colaboradores | 170 |
| 5.4 Rádio Totopo: suas relações, vínculos e redes de intermediação. | 174 |
| 5.4.1 Encontro com <i>Ojo de Agua Comunicación</i> | 174 |

| | |
|---|-----|
| 5.4.2. <i>Ojo de Agua Comunicación</i> e Rádio Totopo | 175 |
| 5.4.3. Rádio Totopo e a <i>Universidad de la Tierra</i> . | 184 |
| 5.4.4 Rádio Totopo e seus vínculos em Juchitán | 188 |
| 5.5 De relações, vínculos e redes. | 190 |
| <hr/> | |
| Capítulo 6. As festas e a rádio | 195 |
| 6.1 As Festas | 197 |
| 6.2 As <i>Velas</i> e a Rádio | 205 |
| 6.2.1. Primeiro retângulo | 206 |
| 6.2.2. Segundo retângulo | 211 |
| 6.2.3. Terceiro retângulo | 216 |
| 6.3. A Rádio nas festas | 221 |
| 6.3.1. Domingo de Páscoa | 222 |
| 6.3.2. Aniversário de 60 anos | 227 |
| 6.3.3. “Confirmação da Virgindade” | 228 |
| 6.4. Fim de festa | 231 |
| <hr/> | |
| Considerações finais | 234 |
| Bibliografia | 239 |
| Relatórios e documentos / Vídeos / Sites Web | 259 |
| Jornais / Entrevistas/ Leis | 260 |
| Conferência | 261 |
| <hr/> | |
| Anexos | 262 |
| Anexo 1. Termos Radiofônicos | 263 |
| Anexo 2. Parques eólicos no Istmo de Tehuantepec | 264 |
| Anexo 3. Mapa de distribuição do sinal de rádio e televisão | 271 |
| Anexo 4. Artigos da Lei Federal de Telecomunicações (em espanhol) | 273 |
| Anexo 5. Eventos sobre Comunicação Indígena em Oaxaca | 280 |
| Anexo 6. ONU: “21 Comunicadores indígenas asesinados en el año” denuncian en Foro Permanente | 281 |

Lista de Fotografias*

Foto 1. Paisagem vista da entrada de Guiengola

Foto 2. José Ortiz, José Santos e Carlos Beedxe' caminhando a Guiengola

Foto 3. Duas imagens dos templos e muros de Guiengola

Foto 4. Visitantes estrangeiros gravando *identificaciones* na Rádio Totopo

Foto 5. Alunos e professor durante o curso de língua zapoteca

Fotos 6 e 7. Cabina de Rádio Totopo

Fotos 8 e 9. Reina e Carlos na cabina de Rádio Totopo

Fotos 10 e 11. Patio interno e externo de Rádio Totopo

Foto 12. Locutores e colaboradores da Rádio Totopo durante a festa do Domingo de Páscoa, abril 2010.

Foto 13. Oficina de edição em Rádio Totopo (Autor: *Ojo de Agua Comunicación y Espacio de Comunicación del Istmo*)

Foto 14. Oficina de armação de antenas (Autor: *Ojo de Agua Comunicación y Espacio de Comunicación del Istmo*)

Foto 15. Oficina de vídeo em CECACI (Autor: *Ojo de Agua Comunicación y Espacio de Comunicación del Istmo*)

Foto 16. Encontro com os financiadores (Autor: *Ojo de Agua Comunicación y Espacio de Comunicación del Istmo*)

Foto 17. Estudantes de universidades estadounidenses levados pela Unitierra à Rádio Totopo.

Foto 18. Aniversário de 60 anos, Sétima Seção, Juchitán de Zaragoza, 2010.

Foto 19 e 20. *Paso de la mayordomía 2010*

Foto 21. *Reina de la Cruz transmitiendo el paso de la Mayordomía*

Foto 22. *Juchiteca ataviada durante la Vela en el Museo de Antropología, México, D.F.*

* Todas as fotografias são da minha autoria, exceto aquelas onde o autor é identificado.

Foto 23. *Reina de la Cruz, locutora de Radio Totopo. Preparándonos para la Vela de la Santa Cruz de los Pescadores*

Lista de Imagens

Imagem 1. Parte inferior da *Copia B* do *Lienzo de Guevea*, mostra os últimos senhores zapotecos de Zaachila e Tehuantepec. (Fonte: Oudijk y Jansen, 1998).

Imagem 2. Manifestação política no município de Juchitán de Zaragoza. Emilio L. Jiménez. 1980's Colección Personal (Fonte: Bacaanda v. 5, may-jun, 2007).

Imagem 3. Manifestação política no município de Juchitán de Zaragoza. Rafael Doniz. 1980's. (Fonte: Bacaanda v. 5, may-jun, 2007)

Imagem 4. Reunião da COCEI no Palácio Municipal de Juchitán, 1983 (Colección Heriberto Rodríguez)

Imagem 5. Referendum COCEI, 1983 (Colección José F. Gómez)

Imagem 6. Manifestação COCEI Jesús Carlos (Colección José F. Gómez)

Imagem 7. Panfleto da Radio Ayuntamiento Popular Colección Oscar Cruz. (Fonte: Bacaanda v. 5, may-jun, 2007)

Imagem 8. APPO (Fonte: farias.wordpress.com)

Imagem 9. Virgen de Guadalupe *con máscara anti-gas* (Fonte: latamrob.com)

Imagem 10. *Benito Juárez con boina* (Fonte: popgalore.blogspot.com.br)

Imagem 11. *Fotografías de Marx, Lenin y Stalin* (Fonte: milimagens-oldlau1.blogspot.com.br)

Imagem 12. *A de Anarquía en la palabra APPO* (Fonte: laotrachilanga.blogspot.com.br)

Imagem 13. *Graffitis de Che Guevara y Marcos* (Fonte: dokumentarfoto.de)

Imagem 14. Capa da *Revista Utopía* de Ixhuatán

Imagem 15. Rádio Totopo, Capela da Santa Cruz dos Pescadores e Mercado de Peixes.

Imagem 16. *Red de vínculos de Radio Totopo*

Tabelas

Tabela 1. Lista de grupos

Lista de Mapas

Mapa 1. Estado de Oaxaca respeito ao México

Mapa 2. Regiões de Oaxaca (Fonte: Dalton, 2004)

Mapa 3. Distritos de Oaxaca (Fonte: Dalton, 2004)

Mapa 4. Distrito de Juchitán e seus 22 municípios (Fonte: commons.wikimedia.org)

Mapa 5. Localização da Casa da Cultura/Rádio Cultural e Rádio Totopo

Lista de Siglas

| | |
|-----------|---|
| AMARC | Asociación Mundial de Radios Comunitarias |
| APPO | Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca |
| BID | Banco Interamericano de Desarrollo |
| CECACI | Centro Campesino de Asesoría y Capacitación Integral |
| CEDI | Centro de Diálogos Interculturales |
| CFE | Comisión Federal de Electricidad |
| CIDECI | Centro Indígena de Capacitación Integral |
| CIESAS | Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social |
| CIR | Consejo Indígena de Roraima |
| CLACPI | Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas |
| CNI | Congreso Nacional Indígena |
| COCEI | Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo |
| COMO | Coordinadora de Organizaciones de Mujeres de Oaxaca |
| CRECI | Consejo Regional Ecológico Cultural del Istmo |
| CRIC | Consejo Regional Indígena del Cauca |
| CNI | Congreso Nacional Indígena |
| CVI | Centro de Video Indígena |
| DAAC | Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización |
| DOF | Diario Oficial de la Federación |
| ECI | Espacio de Comunicación del Istmo |
| ENAH | Escuela Nacional de Antropología e Historia |
| EZLN | Ejército Zapatista de Liberación Nacional |
| GTCI | Grupo de Trabajo Colectivo del Istmo |
| IBERO | Universidad Iberoamericana |
| INAH | Instituto Nacional de Antropología e Historia |
| Indymedia | Independent Media Center |
| IIRSA | Iniciativa de Integración Regional de Sudamérica |
| INI | Instituto Nacional Indigenista |
| LDPCI | Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca |
| OIT | Organización Internacional del Trabajo |
| PAN | Partido Acción Nacional |
| PFP | Policía Federal Preventiva |
| PPP | Plan Puebla-Panamá |
| PPS | Partido Popular Socialista |
| PRD | Partido de la Revolución Democrática |
| PRI | Partido Revolucionario Institucional |
| PSMU | Partido Socialista Unificado de México |

| | |
|----------------|--|
| RAP | Radio Ayuntamiento Popular |
| SCT | Secretaría de Comunicaciones y Transportes |
| SEPRADI | Servicios Profesionales de Apoyo al Desarrollo Integral Indígena |
| SER | Servicios del Pueblo Mixe |
| SNTE | Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación |
| SRA | Secretaría de la Reforma Agraria |
| TIC's | Tecnologías de la Información y la Comunicación |
| TMA | Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales a Comunidades y Organizaciones Indígenas |
| TUPA | Radioaficionados uniendo a la gente de las Américas |
| UABJO | Universidad Benito Juárez de Oaxaca |
| UAM | Universidad Autónoma Metropolitana |
| UAM-Iztapalapa | Universidad Autónoma Metropolitana Campus Iztapalapa |
| UCIZONI | Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo |
| UNAM | Universidad Nacional Autónoma de México |
| UNESCO | Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura |
| Unitierra | Universidad de la Tierra |
| USP | Universidade de São Paulo |

Introdução

Ao longo das páginas que seguem, o leitor vai se deparar com um estudo sobre uma rádio comunitária no estado de Oaxaca, México. O contexto amplo que engloba o surgimento e o funcionamento desta rádio vincula-se com os movimentos sociais e as lutas indígenas no país, surgidos como manifestações alternativas ao modelo social hegemônico regulado pelo Estado nacional. Um dos objetivos centrais desta tese é aproximar-nos, através da etnografia, aos processos de comunicação indígena no estado de Oaxaca, os quais se fortaleceram e consolidaram, primeiro, em 1994, com o levantamento zapatista e as possibilidades que trouxe para que os *pueblos* indígenas do México pudessem se manifestar como agentes históricos articulados politicamente. Depois, os processos de comunicação passaram por um momento de auge, em 2006, com o movimento social que começou na cidade de Oaxaca.

O caso concreto com que trabalhei é um meio de comunicação comunitário, a Rádio Totopo, que escapa ao fenômeno de comunicação de massas e à comunicação comercial. É uma rádio comunitária conduzida por um grupo de sujeitos que imprimiram sua marca distintiva à ocupação radiofônica. A rádio que analisamos apresenta peculiares e sofisticadas formas de resistência e de trabalho nas quais as formas de viver *zapotecas* da comunidade saltam à vista. Ademais, como consequência do âmbito contrahegemônico onde os atores circulam, observaremos uma multiplicidade de relações que esses sujeitos mantêm com diversas entidades, formando um tecido amplo no qual se apresentam acordos e tensões.

A lente que escolhi para me aproximar ao nosso caso de estudo e às formas de viver indígenas, cristalizadas nas práticas e discursos da rádio, foi a *comunalidad* uma teoria indígena originada no estado de Oaxaca. A *comunalidad*, através dos seus elementos constitutivos, nos ajudará à compreensão das transformações, das continuidades e das apropriações dos diversos fundamentos que guiam a vida *zapoteca* no local estudado. Além disso, a *comunalidad*, como uma teoria indígena, abrirá perspectivas maiores para questionar outras dimensões implicadas diretamente na antropológico.

1. O neozapatismo: de objetos a sujeitos

“Je me révolte, donc nous sommes”
(Albert Camus, *L'homme révolté*)

Lembro que aquela noite do dia 31 de dezembro de 1993, na casa da minha tia Lucía, irmã da minha avó, a família toda reunida esperava a chegada do novo ano, comíamos e conversávamos. A televisão, como um relógio falante, nos conduzia através da contagem regressiva para 1994. A celebração, como todas as festas de ano novo, foi até o amanhecer. Quando acordamos, no dia 1 de janeiro de 1994, a notícia de um levantamento armado no sul do país sacudiu à opinião pública e, durante os quase 20 anos seguintes, transformou as formas de enxergar o mundo indígena no México. Um contingente de indígenas armados (tzotziles, tzeltales, tojolabales e choles) tinha tomado o prédio de governo do município de San Cristóbal de las Casas, no estado de Chiapas, como resposta à entrada em vigência do *Tratado de Libre Comercio de America del Norte (TLCAN)* e no começo do ano eleitoral, exigindo eleições livres e democráticas.

Mas, por que uma guerrilha nascida à beira do século XXI, revolucionaria as formas de pensar o mundo indígena? Por que a filosofia deste grupo armado, autodenominado como *Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*, deixaria marcas indeléveis em movimentos e lutas sociais em várias latitudes?¹ As demandas indígenas por autonomia e autodeterminação no México têm uma história antiga e o EZLN é um dos elos mais importantes desta história. O surgimento de movimentos etno-políticos no país passou por diferentes fases e, evidentemente, deve ser abordado como um processo onde diversos atores (indígenas, estatais e da sociedade civil) estão envolvidos.²

Na década de 1970, surgiram os movimentos sociais da *New Left* no mundo, entre os quais se encontram os movimentos de minorias étnicas e raciais. Na América Latina houve a emergência de organizações etno-políticas como, por exemplo, o *Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)*, na Colômbia, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), no Brasil, ou a *Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo*

¹ O grupo se autodenomina como *zapatistas* em referência a Emiliano Zapata, liderança que lutou no sul do país durante a revolução mexicana, cujas principais demandas se relacionaram com questões de terra.

² Entendo aos movimentos etno-políticos como “las afirmaciones protagónicas de la etnicidad, estructuradas en forma de organizaciones no tradicionales orientadas hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos.” (Bartolomé, 1997: 166)

(COCEI), no México. O processo de configuração dos movimentos etno-políticos começava, colocando no cenário as suas demandas e mostrando os processos históricos de destruição, subordinação e colonização, materializados nas condições passadas e atuais dos povos. Na metade da década de 1970, no México, foi realizado o *Primer Congreso de Pueblos Indígenas* organizado por instituições estatais como a *Confederación Nacional Campesina*, o *Instituto Nacional Indigenista* e a *Secretaria de la Reforma Agraria*. Foi uma das primeiras tentativas do governo mexicano para abrir um horizonte referente à questão indígena do país. O esforço foi produtivo pois estabeleceu diálogos entre os representantes dos povos índios, no entanto, foi notória a influencia tutelar do governo mexicano durante o evento (Bartolomé, 1997). Lembremos que desde o surgimento da revolução mexicana, de 1910, o Estado construiu sua ideologia em cima do passado pré-hispânico e indígena em prol da formação do Estado nacional. E, paradoxalmente, usou um modelo positivista baseado no progresso da nação, o indigenismo, comandado pelas elites brancas governantes, para a integração dos índios ao grande projeto civilizatório mexicano.

O que acabo de dizer cristaliza-se nos discursos e ações paternalistas do governo mexicano em relação à questão indígena no país, nas décadas de 1970, 1980 e 1990. Simultaneamente, também observamos um processo crescente no nível organizativo das lutas indígenas no país. Em um contexto mais amplo, nos anos oitenta e noventa, com a inclusão contínua nos movimentos sociais das problemáticas ambientalistas, de gênero e de minorias étnicas e raciais, a chamada “sociedade civil” se fortaleceu através de organizações não governamentais, das quais derivou uma grande quantidade de associações e sociedades civis que coadjuvaram no fortalecimento das lutas índias.

Depois da queda dos regimes socialistas (1989-1991), o sistema neoliberal sacudiu as economias planetárias com crises e desequilíbrios radicais. Uma das respostas sociais a esta sacudida foi a emergência dos movimentos anti-globalização (Wallerstein, 2003) ou anti-/alter globalização (Ribeiro, 2008), circunscritos ao âmbito da contrahegemonia. Ademais, da mesma forma que os movimentos anteriores a 1968, que dividiam-se em dois grandes segmentos reformistas e radicais (Wallerstein, 2003), estes movimentos de contrahegemonia reproduziram essas posições: os que acreditaram em uma globalização alternativa e as posturas anti-globalização. Atrás do surgimento de todos estes movimentos geralmente existe um conflito, o qual tem sido descrito por alguns teóricos dos movimentos sociais como “uma relação entre atores opostos, lutando pelos mesmos

recursos aos quais ambos dão um valor” (Melucci, 1989: 57). A ideia de conflito pressupõe uma certa polarização de interesses, de formas de fazer política e de maneiras de entender o mundo. Em algumas ocasiões, essa polarização é flexível devido às necessidades e capacidades de negociação dos atores envolvidos, em outros casos, a polarização é radical e desemboca em enfrentamentos violentos. De qualquer forma, em ambas situações, o conflito pressupõe os interesses dos diversos sujeitos envolvidos. Por outra parte, como Melucci expressou, os conflitos sociais contemporâneos não só são políticos, senão que têm elementos fortemente enraizados no campo cultural. As lutas de reivindicação étnica são um claro exemplo deste lado cultural dos movimentos, “o direito de ser reconhecido como diferente é uma das mais profundas necessidades na sociedade pós-industrial ou pós-material” (Melucci, 1989: 63). Esta questão também aparece em outros autores como Alvarez, Dagnino y Escobar (1998) quando detalham os paralelos entre política e cultura com relação aos movimentos sociais de América Latina. Os movimentos sociais têm na sua raiz conflitos que pressupõem formas diferentes de entender e apreender o político e o cultural.

A aparição do EZLN, em 1994, ilustra o anteriormente afirmado, pois mostrou como os povos indígenas armados e organizados, falantes das suas línguas próprias, donos de suas práticas e formas políticas, econômicas, culturais e religiosas e, por sua vez, membros de um país, México, não eram mais objetos passivos das práticas e discursos do Estado mexicano que começava sua veloz carreira em direção ao universo neoliberal (com a entrada em vigência do *Tratado de Libre Comercio de America del Norte*). Os indígenas se apresentavam como agentes históricos, com capacidade de decidir suas próprias transformações e o rumo do seu futuro. O levantamento armado do Exército Zapatista de Libertação Nacional significou a possibilidade de (1) construir uma nova “cidadania étnica”, mediante o reconhecimento da diversidade, (2) determinar as transformações em matéria legislativa, sintetizadas nos *Acuerdos de San Andrés*³, (3) dar um golpe mortal ao indigenismo obsoleto e (4) fomentar o respeito básico à alteridade que, paradoxalmente, representa o passado glorioso da nação mexicana, mas por sua vez, na prática das elites governantes, é considerada ícone do subdesenvolvimento e do retrocesso.

Além disso, o impacto do EZLN foi visível em outras esferas, na antropologia

³ Os *Acuerdos de San Andrés* são um documento assinado entre o EZLN e o governo mexicano, em fevereiro de 1996, mediante o qual o governo compromete-se a modificar a Constituição Política da República para garantir a autonomia e outorgar direitos aos povos indígenas do país.

mexicana, por exemplo. Como é relatado por López y Rivas (2005), a ala da antropologia mexicana que ajudou a reforçar os mecanismos indigenistas para “integrar” à alteridade, ou seja aos índios, ao projeto de nação mexicana, sofreu transformações. Os povos indígenas começaram a se configurar como sujeitos históricos, com voz e presença no país, descartando o indigenismo tutelar que prevaleceu nas décadas passadas e foi assessorado, em grande medida, por alguns grupos de antropólogos. Por outro lado, a produção antropológica sobre povos indígenas, sobre movimentos indígenas ou política indígena, tem tido como referência central, desde 1994, o levantamento armado do EZLN.

Mas o EZLN foi além. Mostrou ao país suas formas sofisticadas de articulação e projeção local, nacional e internacional. Uma das experiências mais citadas e lembradas pela opinião pública mundial foi o uso que os zapatistas deram à Internet, em 1994, evitando mais enfrentamentos violentos com o Estado mexicano (Castells, 2004; Kowal, 2002). A apropriação e utilização dos meios de comunicação e das tecnologias de informação e comunicação (TIC`s) foram centrais para o fortalecimento do EZLN. Cabe destacar que a posição de apoio de alguns dos meios nacionais (prensa, rádio, televisão) a respeito do movimento zapatista no México, surpreendeu aos zapatistas e ao próprio subcomandante Marcos⁴. Descrente, Marcos dizia: *“No esperábamos ni una prensa, ni una radio, ni una televisión ni nacional ni extranjera, tan abierta a recibir esto [el movimiento zapatista]. Todo esto nos agarró por sorpresa”* (Durán, 1994: 111). Esses meios nacionais, geralmente os mais críticos e inclinados à esquerda, tomaram uma postura de apoio ao movimento zapatista e alguns deles decidiram publicar as cartas e comunicados do EZLN, cujos destinatários eram indígenas, camponeses, organizações estudantis e operárias, a sociedade civil, o povo do México, o governo mexicano e entidades internacionais, assim como organizações pro-zapatistas. As redes regionais e internacionais traçadas pelo EZLN a partir do uso dos meios de comunicação e também, evidentemente, através das passeatas, encontros, foros e seminários em Chiapas ou em outros lugares do México e do mundo, onde o trânsito de sujeitos sempre foi inesgotável, permitiram a formação de um tecido de solidariedade amplo (Leyva, 2005).

O pano de fundo desta pesquisa se encaixa neste contexto, no qual o neo-zapatismo é referência central para os sujeitos, indígenas e não indígenas, participantes dos

⁴ Um dos representantes e alto comando do EZLN.

movimentos sociais, os quais são agentes históricos donos do seu passado, presente e futuro, que se articulam e organizam politicamente e que se apropriam e utilizam criativamente os meios de comunicação e as tecnologias de informação e comunicação (TIC's).

2. Os meios

O fenômeno da utilização e apropriação dos meios de comunicação (jornais, revistas, rádio, vídeo, televisão e Internet) por parte dos movimentos e lutas sociais foi se espalhando pelo mundo ao longo do século XX.⁵ A apropriação destes meios foi, de certa forma heterogênea, é dizer, sujeitos das mais diversas origens utilizaram os meios lhes imprimindo suas marcas distintivas para comunicar-se com outros sujeitos. Se pudesse classificar de maneira ampla aos meios com os quais trabalharei diria que são meios *não hegemônicos* ou *contrahegemônicos* que, para nosso caso, também chamaremos de meios *comunitários* ou *alternativos*, pois é a forma como são denominados localmente. Estes meios *não hegemônicos* supõem a existência dos *meios hegemônicos*, inseridos nos sistemas hegemônicos. Parto da ideia gramsciana de hegemonia/contrahegemonia, trabalhada por Williams (1988), quem apresenta à hegemonia como um complexo de experiências, relações e atividades com limites e pressões específicas, como um complexo cambiante que deve ser recriado, renovado, redefinido e modificado. No seio da hegemonia emerge a contrahegemonia, como um conjunto de elementos reais, persistentes na prática, alternativos ou de oposição à hegemonia. A escolha de classificar, com fins analíticos, ao meio de comunicação com que trabalhei como contrahegemônico, vem da plasticidade da noção de hegemonia/contrahegemonia e de como esta noção ressalta as relações assimétricas de poder entre grupos. Essa escolha é reforçada pelos argumentos do antropólogo López y Rivas (2005) quando faz referência ao movimento zapatista e à questão étnica no México:

la cuestión étnica deviene en parte constitutiva de la *cuestión nacional* y, en consecuencia, las etnias o pueblos indígenas resisten a un *proyecto nacional hegemónico* que sólo puede ser confrontado exitosamente con un *proyecto nacional contrahegemónico alternativo*. La solución de la problemática

⁵ Entendo a “apropriação” como os processos de tornar próprio o alheio (Bonfil, 1987)

étnica requiere de la acción política de los indígenas como sujetos históricos, como protagonistas políticos y constructores de su propio futuro. (La Jornada, 14 de enero de 2005).

O uso da noção de contrahegemonia, em termos analíticos, não pretende reduzir o potencial de outras noções como cultura e ideologia, as quais formam parte do mesmo corpo teórico e tecem complexas conexões em momentos sócio-históricos diferenciados. Ademais, a ideia de contrahegemonia, neste trabalho, se vinculará em diversos níveis com as práticas e as ideias locais sobre resistência.

Desta forma, como já vimos, os povos indígenas não ficaram fora do circuito de utilização dos meios de comunicação e fizeram seus “próprios” meios, é dizer, imprimiram-lhes seu selo particular que reflete suas aspirações e projetos políticos e culturais. Um dos objetivos desta tese é apresentar ao leitor uma etnografia de um dos meios não *hegemônicos*, ancorado em uma experiência indígena, o caso da Rádio Totopo na cidade de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca (México).

O tema dos meios de comunicação comunitária e seus processos na América Latina tem sido explorado desde diversos ângulos. Uma ampla quantidade de autores mencionam de forma sucinta o uso político e a apropriação dos meios de comunicação pelos povos indígenas para a continuidade das suas lutas (Ramos, 1998; Stavenhagen, 1997; Arvelo-Jimenez, 2001, por exemplo). Contudo, existem poucos trabalhos que aprofundam no tema. Temos os textos pioneiros de Carelli (1989, 1993) e de Turner (1991a, 1991b, 1992) entre indígenas brasileiros e o uso do vídeo, os quais dão ênfase à questão da reafirmação étnica e às reivindicações políticas dos povos. Também encontramos os textos de Ginsburg (1991, 1993, 1997) abordando a recuperação étnica, a construção de narrativas contemporâneas próprias dos povos (relacionada com a discussão sobre a autoria de produtos audiovisuais) e o ativismo cultural.

Nas décadas de 1990 e 2000, observamos um aumento nos estudos sobre os meios de comunicação indígena na América Latina e entre alguns índios do norte do continente (Canadá e Estados Unidos), os estudos sobre meios de comunicação em geral e povos indígenas (Espinosa 1998; Levo-Henriksson 2007), sobre vídeo (Gallois y Carelli 1992 y 1995; Masayeva 1994; Flores 2005; Bizarría 2007; Valdivia 2007), sobre rádio (Peterson 1997; Buddle 2005; Pietikainen, 2008, Tavares, 2010) e sobre Internet (Nava 2004; Pereira 2007; Paschoal 2007) enfatizaram temas como identidade, etnicidade, língua e política.

Na década de 2000, enquadrado na interpretação de Sahlins (1999) sobre a “indigenização da modernidade”, surgiu o debate sobre a “indigenização dos meios” (Prins 2004; Ginsburg 2008), abrindo possibilidades para o fortalecimento do tema e a aparição de mais estudos a este respeito. Contudo, os limites desta perspectiva emergem na tensão entre universalismo e particularismo, pois quando nos perguntamos quem são os sujeitos que “indigenizam os meios” as respostas, ao ser contrastadas com casos reais e específicos, rompem com o modelo ideal da “indigenização dos meios”. Isto é, o modelo de análise não é compatível com a filigrana social diante da qual nos colocamos quando estudamos casos concretos. A tensão entre universalismo e particularismo poderia ser explorada através da etnografia. Sendo assim, existe a necessidade de se aproximar ao local para conhecer com mais profundidade as experiências dos meios de comunicação comunitários, como já apontaram alguns autores referindo-se aos movimentos sociais (Pratt, 1998; Ribeiro, 2008).

Em 2008, apareceu o livro organizado por Pamela Wilson e Michelle Stewart, *Global Indigenous Media: cultures, poetics and politics* (2008). Foi o primeiro esforço em reunir trabalhos de produtores indígenas, acadêmicos e ativistas, abarcando uma ampla gama de meios: filmes, documentais, vídeo, trabalhos multimídia, programas de televisão, rádio, Internet e jornalismo. As contribuições deste livro esforçam-se em mostrar, por um lado, os valores tradicionais das comunidades onde os meios de comunicação são usados, sem passar por alto as suas transformações e dinâmicas e, por outro, revelam como os comunicadores indígenas estão produzindo meios que questionam as visões dominantes e hegemônicas do mundo. Quer dizer, um dos pontos a se destacar destes trabalhos é sua capacidade de demonstrar como os processos de comunicação indígena e o uso dos meios em diversas latitudes revelam sua dimensão política e também cultural. No entanto, voltemos ao núcleo do assunto, pois se faz necessária uma aproximação profunda e uma descrição densa das práticas cotidianas dos comunicadores indígenas, as quais nos conduzirão ao entendimento das dimensões que as englobam.

3. Notas sobre a pesquisa em Oaxaca

Existem pesquisas que são concluídas dando continuidade ao seu plano original. Este não é o caso. Ainda que o tema tenha permanecido firme e constante, a metodologia e o enfoque comparativo (México-Brasil), propostos inicialmente, mudaram. Fiz trabalho

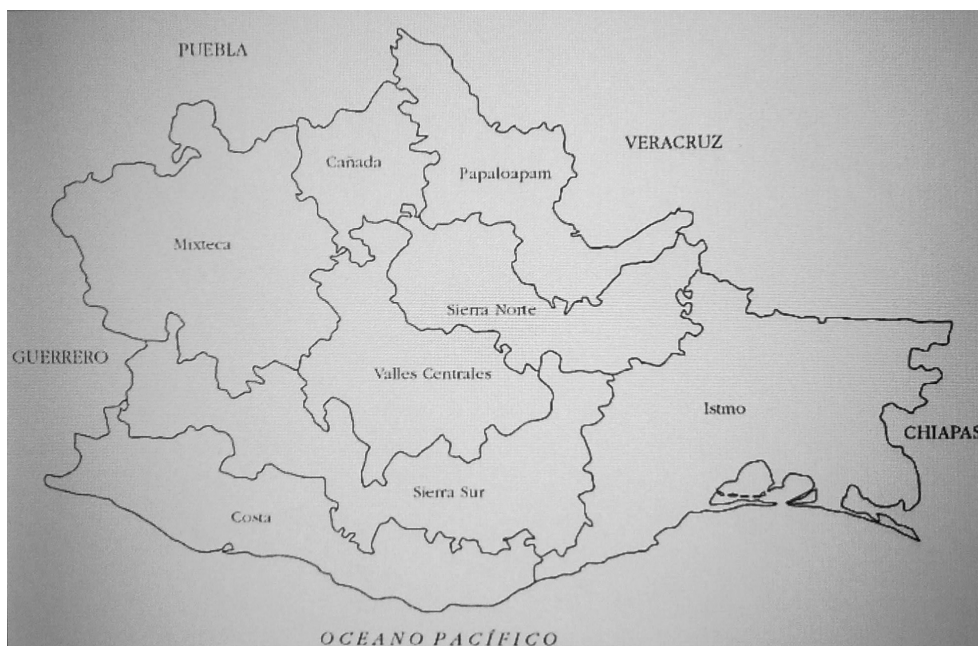
de campo em Oaxaca (México) e em Roraima (Brasil), entre 2010 e 2011, e, depois de alguns percalços acadêmicos, decidi finalmente focar minha atenção no caso mexicano. Essa experiência, vista positivamente, me proporcionou a oportunidade de ter uma referência no Brasil sobre o tema amplo desta tese, meios de comunicação indígena. Mas, desde um ângulo menos afortunado, tirou tempo de trabalho de campo no México.

No projeto inicial de pesquisa os objetivos apontavam para entender a construção de sujeitos políticos indígenas através do estudo de duas organizações de comunicação: o Departamento de Comunicação do *Conselho Indígena de Roraima*, em Roraima, Brasil e o *Espacio de Comunicación del Istmo* (ECI), em Oaxaca, México, este último conformado por cinco coletivos de comunicação distribuídos em cinco municípios do Istmo de Tehuantepec. Como já mencionei, fiquei unicamente com o caso mexicano. Sendo assim, é central situar o leitor brasileiro na região estudada, pois todas as páginas que seguem estão permeadas por referências (*pueblos*, municípios, regiões) alheias à realidade brasileira. O estado de Oaxaca localiza-se ao sudeste do México, faz fronteira ao norte com os estados de Veracruz e Puebla, ao sul com o oceano Pacífico, ao oeste com o estado de Guerrero e ao leste com o estado de Chiapas. Oaxaca conta com uma ampla variedade de ecossistemas e recursos, o estado é atravessado pela *Sierra Madre Oriental* e pela *Sierra Madre del Sur*, motivo pelo qual os vales são escassos.



Mapa 1. Estado de Oaxaca respeito ao México

Geralmente se reconhece que Oaxaca tem oito regiões: *Cañada, Costa, Valles Centrales, Sierra Norte, Sierra Sur, Cuenca del Papaloapan, Mixteca e Istmo* (Veja Mapa 2). Nestas regiões distribuem-se 15 grupos etnolinguísticos: *Amuzgos, Mixtecos, Ixcatecos, Chochos, Triquis, Chatinos, Nahuas, Chontales, Cuicatecos, Mazatecos, Chinantecos, Zapotecos, Huaves, Zoques e Mixes*, os quais pertencem às famílias linguísticas *nahua, oto-mangue, mixe-zoque, chontal de Oaxaca e huave*. Alguns destes grupos são minoritários, não ultrapassam 10.000 habitantes, outros como os *Zapotecos*, os *Mixtecos* ou os *Mazatecos* superam os 100.000 (Bartolomé e Barabas, 1999). O total da população indígena em Oaxaca, segundo estimativas do *Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)* é de 1.684.426 indígenas, de uma população total de 3.801.962, no ano de 2010.



Mapa 2. Regiões de Oaxaca (Fonte: Dalton, 2004)

Administrativamente Oaxaca tem 30 distritos rentísticos e judiciais, os quais englobam municípios (Veja Mapa 3). Os distritos têm por objetivo facilitar a administração geral do estado. Dentro destes 30 distritos temos 570 municípios.



Mapa 3. Distritos de Oaxaca (Fonte: Dalton, 2004)

As maiores concentrações demográficas localizam-se nos municípios mais urbanizados que costumam ser os centros políticos dos distritos. Temos como exemplo a Cidade de Oaxaca, *Pinotepa Nacional*, *Huajuapam de León*, *Tuxtepec*, *Tehuantepec* e *Juchitán de Zaragoza*. Neste último centro de distrito (Juchitán de Zaragoza) e município levei a cabo a maior parte da minha pesquisa (Veja Mapa 4).



Mapa 4. Distrito de Juchitán e seus 22 municípios (Fonte: commons.wikimedia.org)

Voltando ao relato sobre o projeto inicial de pesquisa, em janeiro de 2010, chegando ao Istmo de Tehuantepec, me deparei com uma certa desarticulação no *Espacio de Comunicación del Istmo (ECI)*. Alguns coletivos não estavam funcionando normalmente pela ausência dos seus membros e o corte do financiamento para as oficinas de fortalecimento aos processos de comunicação que recebia do País Basco, via duas associações intermediárias, *Mugarik Gabe* (em Bilbao) e *Ojo de Agua Comunicación* (em Oaxaca). Desta maneira, em Santo Domingo Zanatepec (município localizado ao leste de Juchitán, veja Mapa 4), um dos cinco municípios onde localizam-se os cinco coletivos do ECI, encontrei uma rádio comunitária (Rádio Guluchi) funcionando e bem articulada com a comunidade, mas com algumas disputas de natureza ideológica entre os diversos atores envolvidos. Nesta rádio comecei fazendo

algumas observações amplas sobre a programação, a participação da comunidade na rádio e a importância das redes de solidariedade entre comunicadores no Istmo. Nesta primeira aproximação com os comunicadores da região, realizei algumas entrevistas semi-abertas (gravadas) a locutores da Rádio Guluchi. Tive inúmeras conversas e fiz várias viagens com uma das lideranças mais importantes do *Espacio de Comunicación del Istmo* (ECI), Manuel Antonio Ruiz. As conversas e entrevistas com outros comunicadores jovens (em Santo Domingo Zanatepec e em San Francisco Ixhuatán), como Kiro, Anel, Adán, Rito, foram igualmente fundamentais para um entendimento amplo da região

Também encontrei, no final de janeiro de 2010, integrantes da Rádio Totopo em Juchitán e pude conviver alguns dias com eles. Esses dias de aproximação à rádio me permitiram decidir minha residência fixa no Istmo de Tehuantepec. Foi assim que aluguei um apartamento próximo à Rádio Totopo e morei ali até outubro de 2010, mês em que voltei ao Brasil para continuar a minha pesquisa em Roraima. Em outros coletivos do Istmo que visitei, vários interlocutores fizeram-se presentes e realizei entrevistas com eles, María Enriqueta, em Boca del Monte, San Juan Guichicovi (Veja Mapa 4), Isaías e Mary Cruz, em Santo Domingo Petapa (Ver Mapa 4), Carlos Cabrera colaborador atual da Rádio Totopo, em Juchitán de Zaragoza e na cidade de Oaxaca, Sergio Julián Caballero, de *Ojo de Agua Comunicación*.

Juchitán de Zaragoza (ou *Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza*, denominada assim oficialmente), como veremos ao longo deste trabalho, não é uma pequena comunidade indígena no meio da selva, é uma cidade zapoteca que segundo cifras oficiais para o ano de 2010, tem mais de 93.000 pessoas⁶. É um dos pólos econômicos mais importantes da região do Istmo de Tehuantepec e do estado de Oaxaca. No capítulo 2 desta tese exploro esta dimensão econômica de Juchitán. Desde tempos pré-hispânicos, existem registros arqueológicos do seu povoamento. Quando os espanhóis chegaram, sua população era menor do que a registrada em Tehuantepec, centro político e econômico da região naquele tempo. No entanto, com o passar dos anos, entre o século XIX e XX, Juchitán transformou-se em uma referência econômica e centro político da região. Este tema é abordado com mais detalhes na primeira parte da tese.

Permaneci em Juchitán durante nove meses. O trabalho de campo, como todos os trabalhos de campo que tenho realizado, sempre me conduziu por caminhos

⁶Fonte: *Censo 2010. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)*, <http://www.inegi.org.mx/>

inesperados, pois apesar de eu ter um plano de trabalho e entrevistas minuciosamente articulado no papel, a vida da comunidade transcorre e as pessoas sempre têm outras atividades, compromissos e vontades, alheias aos objetivos escritos do pesquisador. Então, além da realização de entrevistas semi-abertas (gravadas e não gravadas) e a escrita contínua do diário de campo, a estratégia principal foi a participação direta em todas as atividades que envolveram a rádio comunitária com que trabalhei. Passei dias e noites na Rádio Totopo. Acompanhei os locutores em diversas atividades, festas, celebrações, viagens a outros povoados e cidades (Unión Hidalgo, Tehuantepec, Ciudad de Oaxaca, Ciudad de México, entre outros), conheci a casa e famílias de alguns dos locutores. Me envolvi em algumas atividades de repercussão direta na rádio, como a gravação em espanhol de vinhetas (*cápsulas/spots*) para a assistência a funerais, oficinas ou festas e anúncios da secretaria de saúde. Uma dessas gravações foi realizada por mim em zapoteco, com a ajuda minuciosa de Carlos Beedxe' (coordenador de Rádio Totopo). Dei uma oficina de quatro semanas sobre a realização de entrevistas, isto foi organizado a partir das necessidades de alguns locutores de dar mais conteúdo a seus programas radiofônicos. Várias vezes, quando todos os locutores saíam de Rádio Totopo para cumprir suas tarefas cotidianas, fiquei encarregada da cabine, programei música e fiz os anúncios necessários. No último mês de trabalho de campo, ofereceram-me fazer um programa de “música do mundo” com especial ênfase em música brasileira. Também me encarreguei algumas vezes de organizar rifas de obras de arte doadas por artistas locais para o sustento da rádio.

Uma das formas de maior aproximação às pessoas da rádio, quando percebi que a confiança se fortaleceu, foi quando comecei a usar a indumentária regional para assistir as festas, “las Velas” e as diferentes celebrações, sempre convidada através da Rádio Totopo. Tive que comprar *huipiles* (blusas tradicionais da região) e saias, ir às lojas das modistas (muitos deles *muxe's*) para tomar minhas medidas e a confecção das peças da indumentária⁷. Reina de la Cruz, principal locutora da Rádio Totopo, bordou meu primeiro *huipil* de flores; de Carlos Beedxe' recebi como presente dois *huipiles* antigos pertencentes à mãe dele e de Dona Sebastiana, esposa de Ta Lucio, um dos locutores, recebi outro *huipil* novo. Outra forma de aproximação com os locutores foi minha inclinação pela gastronomia zapoteca, na qual o milho, o peixe e os frutos do mar são a

⁷Os *muxe's* são pessoas que desempenham papéis feminino e masculino simultaneamente. Muitos deles ao desenvolver ambos papéis operam em vários âmbitos da sociedade zapoteca. Ao longo da tese o leitor poderá encontrar mais detalhes referentes aos *muxe's*.

base. Centenas de vezes tomei café da manhã, almocei e jantei na Rádio Totopo em companhia dos locutores. Os nove meses que passei na Rádio Totopo, cozinhei, ajudei, apoiei, comi, bebi, recebi amigos e família, adoeci, ri e chorei.

Em um plano analítico referente ao trabalho de campo, gostaria de elaborar algumas ideias. O encontro com a alteridade tem sido um tema amplamente abordado pelos antropólogos desde que a disciplina existe. O trabalho de campo como parte da agenda antropológica, desde Malinowski até nossos dias, nos depara com uma realidade desconhecida/por conhecer, na qual o antropólogo localiza-se em uma tensão permanente entre o distanciamento e a aproximação, entre o estranhamento e a familiarização do universo da alteridade. Todos os momentos em que os “sujeitos de estudo” e o antropólogo convivem, se observam, se interrogam mutuamente, dormem, comem ou viajam, formam parte do momento em que começa a construção do conhecimento antropológico, um conhecimento plural, onde cada sujeito (antropólogo e “sujeitos de estudo”) tem projetos de vida e especializações distintas. Esta construção do conhecimento antropológico tem como base a interação entre subjetividades dos atores envolvidos na pesquisa, incluindo, evidentemente, ao antropólogo. Para reforçar esta ideia, Fabian diz: “na pesquisa antropológica a objetividade não se encontra na consistência lógica de uma teoria, nem naquilo que é oferecido pelos dados, mas na fundação (*Begründung*) da intersubjetividade humana” (1996:6). Ou seja, para Fabian, a objetividade da pesquisa antropológica descansa na intersubjetividade humana, que deveria, por rigor analítico, ser plasmada e pensada pelo antropólogo. Desta forma, é importante focar nossa atenção “nos bastidores” do trabalho de campo, isto é, prestar atenção a todos os momentos em que o antropólogo e seus “outros” diluem-se na convivência da vida diária. As atividades do cotidiano tornam-se o cenário onde os atores, o antropólogo como um deles, compartilham seus entendimentos sobre o mundo. A tensão presente entre o distanciamento e a aproximação à alteridade poderia ser flexibilizada através do *Wechselverständnis* (Husserl, 1989 *apud* Duranti, 2010: 20) que não significa “o entendimento do outro”, mas o potencial entendimento da alteridade mediante o possível intercâmbio de lugares. Duvido que esta permuta refira-se ao polêmico “go native”. Me parece que este intercâmbio de lugares aponta mais à construção da relação entre o “outro” e “nós”, uma relação marcada pela empatia. Seguindo a Duranti, “Para Husserl, esse mundo em comum é uma realização possível, em primeiro lugar, pela empatia (*Einfühlung*), entendida como a experiência primordial

de participar nas ações e sentimentos de outro ser *sem* tornar-se o outro” (Husserl, 1969: 233 *apud* Duranti, 2010: 22). A empatia dissolve, ao longo do trabalho de campo, o estranhamento presente nos primeiros meses na comunidade, pelo que o universo da alteridade torna-se paulatinamente mais familiar.

A empatia apareceria aqui como a base da intersubjetividade, a qual, por sua vez, seria uma ponte, “uma condição existencial que pode levar a uma compreensão compartilhada – uma façanha importante em seus próprios termos – ao invés de ser ela mesma tal compreensão” (Duranti, 2010: 21). A intersubjetividade seria um cenário onde o entendimento do outro é potencialmente viável, esta ideia é próspera pois coloca às vozes envolvidas no processo da pesquisa em um cenário simétrico, transforma os encontros com a alteridade momentos nos quais o cotidiano é compartilhado e a relação hierárquica pesquisador- “sujeito de estudo” torna-se humana, flexível. O café da manhã, as caminhadas pelo povoado, a preparação dos alimentos, as compras, as visitas às casas dos locutores, dormir e sonhar são todos momentos em que a intersubjetividade aparece como o campo em que o entendimento mútuo se faz presente entre os “outros” e “nós”.

A análise anterior nos levará a entender a dimensão mais ampla dos meandros deste trabalho. Focar toda minha atenção no caso oaxaqueño apoia-se nos mais de dez anos de pesquisa e de acompanhamento de diversos processos sociais e políticos no estado de Oaxaca. O tempo que vivi em Oaxaca me permitiu fazer uma das escolhas mais importantes desta tese. Escolher a *comunalidad* (categoria que abordo detalhadamente no capítulo 3) como o marco referencial amplo para entender as práticas, as ações, os discursos e a história da Rádio Totopo, responde a uma série de vivências, dados e reflexões realizadas desde 2002, ano da minha chegada a Oaxaca com fins antropológicos. Deste modo, não posso afirmar contundentemente que esta tese é resultado de um trabalho de campo restrito temporal e espacialmente.

Em 2002, cheguei a Santa María Tlahuitoltepec Mixe, na região da *Sierra Norte de Oaxaca* (Veja Mapa 2), para fazer meu primeiro trabalho de campo da graduação. Me receberam como hóspede na casa da família Díaz Robles. Permaneci ali, na montanha, um ano com três meses, não contínuos. Os objetivos da pesquisa que desenvolvia naquele tempo foram cumpridos. No entanto, a quantidade de tempo que passei na comunidade, as relações estabelecidas com eles e a peculiar forma de vida dos *ayuujk* fizeram que eu permanecesse vinculada de diversas formas a Tlahuitoltepec. Além disso

a proximidade com a filha mais velha, Tajëew Díaz Robles, e a família do finado antropólogo Floriberto Díaz, um dos principais promotores da *comunalidad*, também foi fundamental para uma primeira aproximação à compreensão das formas de vida das comunidades da região.

4. *Comunalidad*: um sobrevôo

Devo aclarar que a escolha da *comunalidad* como uma lente através da qual observei à Rádio Totopo não responde a uma mera transposição de um “modelo” explicativo da *Sierra Norte de Oaxaca* à região do Istmo (Ver Mapa 2). Entendo à *comunalidad* como uma teoria (elaborada por dois antropólogos índios de Oaxaca) capaz de explicar, através dos seus elementos constitutivos, algumas realidades indígenas. A *comunalidad*, diferentemente do conceito de comunidade, em termos analíticos, tem um alcance maior pois toma a forma de *conceito-valor* (Dumont, 1983), suas manifestações não são categorias mortas que abstraem uma realidade, são categorias vivas que encarnam uma realidade, que descrevem sua transformação contínua. Por tanto, não pretendo “comprovar” se dito “modelo” aplica-se a uma comunidade ou a uma instituição comunitária. Parto da premissa de que a configuração das comunidades de Oaxaca, ao pertencer ao mesmo mosaico cultural mesoamericano e à mesma matriz colonizadora espanhola e neocolonial tem traços comuns, compartilhados através do tempo, os quais podem sintetizar-se nos elementos que conformam a *comunalidad*. Considero que abordar a *comunalidad* como um “modelo” explicativo estático não é a melhor forma para entender a realidade de outras comunidades do estado de Oaxaca, fora da *Sierra Norte*. Acredito que seus elementos, ao vincularem-se diretamente com os traços gerais da sociedade mesoamericana, nos permitem observar as continuidades, as discontinuidades, as apropriações, as recriações e as re-elaborações dos sujeitos pertencentes a estas sociedades. Neste sentido me aproximo e compartilho a opinião de Maldonado quem explica como a teoria da *comunalidad* precisa ser fortalecida pelos aportes acadêmicos e ser confrontada com dados provenientes de diversos povos de Oaxaca para corroborar sua consistência (2011: 45). Tais afirmações poderiam ser enquadradas em uma discussão mais ampla sobre a qual elaborarei algumas ideias, antes de entrar na organização da tese.

Como relatei ao começo desta introdução, após o levantamento zapatista, em 1994, a

antropologia mexicana sofreu uma sacudida, da mesma forma que o indigenismo institucionalizado. A problemática indígena deixou, de certa forma, de ser “objeto” e passou a ser “sujeito” coletivo, isto é, as *vozes indígenas* tomaram paulatinamente as rédeas do processo de “incorporação” a seu país, mas agora como agentes sociais nascidos na diferença. Nesse contexto, a antropologia mexicana, desde a segunda metade da década dos noventas tomou caminhos temáticos diversos. A questão indígena transformou-se em um dos tópicos mais abordados nas pesquisas. No entanto, a profecia do eterno retorno cumpriu-se. Os antropólogos mexicanos recuperaram:

la propuesta de desarrollar un estudio holístico y comparativo de las *sociedades de las cuales los indígenas participan* [lo cual] significaba, por lo tanto, ceder nuevamente a los vicios de la burocratización, de la esterilidad teórica, del provincianismo y de la cooptación por el estado, como lo hiciera el indigenismo (Lomnitz, 2002: 152).

Algumas problemáticas clássicas da disciplina continuaram aparecendo ao longo dos trabalhos envolvendo aos povos indígenas: mudança e continuidade nos sistemas sociais, identidades étnicas, relações global-local, tradição-modernidade, entre outras. A burocratização da antropologia mexicana continuou através das temáticas pesquisadas. A cooptação por este novo Estado, abertamente neoliberal, estimulou a antropologia a estabelecer vínculos com organizações, associações e fundações, especificamente estadunidenses e europeias, dirigidas a financiar pesquisas sobre povos indígenas.

Diante deste cenário, era de esperar que a teoria da *comunalidad* não aparecesse nas pesquisas e discursos acadêmicos hegemônicos do país. Sua emergência ocorreu de forma local e, depois, regional. Alguns índios e não índios, com o passo dos anos, tem utilizado a *comunalidad*. Alguns na militância política, outros na docência e outros na academia. Exemplos do seu uso acadêmico na antropologia, são Benjamín Maldonado (2002, 2011), Rendón Monzón (2003), Gabriela Coronado (1986) ou Andrés Medina (1992, 1996a). Existem outros estudiosos que em outras disciplinas e linhas de pesquisa têm se apropriado da *comunalidad* como modelo teórico, como exemplo temos Arturo Guerrero (2005).

A *comunalidad* não permeou os setores mais “duramente” acadêmicos. De fato, quando surgiu, os cientistas sociais não se interessaram por ela. Neste sentido, as antropologias nacionais *periféricas* (Cardoso, 1999/2000) estariam inseridas em um âmbito maior da ciência moderna e reproduziriam os mesmos mecanismos que as antropologias

hegemônicas (inglesa, estadunidense e francesa), isto é, repetiriam as mesmas assimetrias de poder existentes no nível “global”, mas em um nível nacional, impedindo o nascimento e crescimento de *outras* teorias sobre o mundo.

Este fato no México tem similaridades com outros países na América Latina que refletem as relações tensas entre as contribuições teóricas indígenas e as academias antropológicas latino americanas. Um caso peruano, há mais de vinte anos, merece particular atenção pois tem certas semelhanças com o caso da *comunalidad*. De la Cadena (2009) relata como depois da publicação, em 1964, do romance *Todas las sangres*, escrita pelo antropólogo José María Arguedas, cientistas sociais peruanos reunidos em uma mesa redonda discutiram o romance chegando à conclusão de que propunha um projeto político inviável e colocava em risco a estabilidade do país. Os cientistas sociais peruanos, nos anos sessenta, estavam mais preocupados com a reprodução do conhecimento universal hegemônico do que com o desenvolvimento de uma reflexão séria sobre as ideias presentes no romance de Arguedas. *Todas las sangres* com seu projeto andinista, onde cabiam a razão e a magia, *lo indio* e *lo no indio*, a modernidade e a tradição, atentava contra os dogmas da modernização ocidental e confrontava as ideologias não só do projeto conservador, mas dos grupos de esquerda. De la Cadena explica:

“Del mismo modo, la persona pública de Arguedas propuso una alternativa política de conocimiento, una que vio la *necesidad* de razón occidental y su *incapacidad* de traducir, capturar o reemplazar las maneras andinas de ser. En lugar de un multiculturalismo tolerante de *Todas las sangres*, yo he querido leer a Arguedas como proponiendo un multi-ontologismo y un nacionalismo capaz de ser universal y singular, articulado por la razón y la magia, en igualdad de condiciones y además socialista. Más allá de las predominantes explicaciones economicistas, Arguedas puso en evidencia que el capitalismo derivaba su poder de la voluntad de las epistemologías modernas de reemplazar ontologías no-occidentales por formas modernas de conciencia.” (2009: 271)

Observa-se no caso peruano uma tentativa de epistemicídio por parte dos cientistas racionalistas e, ainda mais, uma substituição das ontologias alternas por formas “modernas” de pensar o mundo. O caso da *comunalidad* é também embaraçoso pois reflete a indiferença de uma academia mexicana, com as suas exceções, tentando invisibilizar *outras* epistemes.

As concepções de Arguedas em *Todas las sangres* foram tomadas como objeto de estudo antropológico e não como um projeto político ou teórico potencialmente viável. Arguedas explica:

“Conozco el Perú a través de la vida y entonces intenté escribir una novela en que mostrara todas estas jerarquías con todo lo que tienen de promesa y todo lo que tienen de lastre.” (Arguedas [1965] 1996: 52 *apud* De la Cadena, 2009)

A partir da *vida* em suas próprias regiões, o projeto andinista no Perú e a *comunalidad* em Oaxaca explicam a ordem do mundo nos Andes peruanos e na *Sierra Norte* de Oaxaca. Frente à invisibilização destas visões pelo mundo acadêmico hegemônico se abre uma pergunta: o que transforma visões do mundo locais em parte de uma antropologia institucionalizada ou em um conhecimento antropológico?

O que acabo de expor não intenciona opor ou confrontar antropologias hegemônicas nacionais ou internacionais, nem suas contribuições ao estudo dos povos do mundo, com as visões *outras* do mundo, neste caso com a teoria da *comunalidad*. Não é a minha intenção reproduzir binarismos. A antropologia institucionalizada não existiria sem os conhecimentos dos povos estudados, basta olharmos aos clássicos da disciplina para comprovar isto; tampouco uma teoria da *comunalidad* ou um projeto andinista existiriam sem antropólogos e pensadores índios e suas respectivas trajetórias pela academia e por suas comunidades de origem.

Pretendo colocar aqui uma problemática que é subjacente a este dilema e que se relaciona com o processo de validação ou legitimação do conhecimento. Para tanto é importante distinguir entre a antropologia como disciplina acadêmica e a antropologia como corpo de conhecimentos. Efetivamente, a antropologia como uma disciplina com berço no colonialismo e um crescimento marcado fortemente pela visão ocidental do mundo diferencia-se - e, por sua vez, constrói e faz uso - de um corpo de conhecimentos vindos dos povos que estuda. Isto é, a antropologia como disciplina encontra-se em uma relação assimétrica com os conhecimentos pelos quais ela é sustentada. Esta relação de assimetria aprofundou-se muito mais nas academias centrais (Estados Unidos, Inglaterra e França). Nas academias não centrais também prevaleceu, ainda que de diferentes formas.

A questão aqui é quem classifica, e por quê, a estes conhecimentos como conhecimentos antropológicos. O que são os escritos sobre a *comunalidad*: “antropologia” (conhecimento institucionalizado e formal) ou “conhecimento antropológico” (a matéria prima que dá sustento ao conhecimento institucionalizado)? Para a antropologia

hegemônica mexicana dos anos setenta e oitenta, a *comunalidad* certamente foi parar no escaninho dos conhecimentos antropológicos. Mas então, quando um conhecimento antropológico transforma-se em teoria legítima? Quando o *hau*, o *potlatch* ou o *mana* (Mauss, 2003), tornaram-se categorias legítimas para a análise de fenômenos em todo o mundo? Como e por que um antropólogo francês (inglês ou estadunidense) retoma estas categorias “nativas” do conjunto de conhecimentos antropológicos dos povos do mundo e as transforma em categorias legítimas que formam parte do *corpus* teórico da antropologia como disciplina? Como e por que a *comunalidad*, teoria gerada por antropólogos índios, não pode ser também uma teoria legítima que forme parte do *corpus* teórico da antropologia como disciplina?

Na Índia, aproximadamente em 1350 B.C. foi escrito o *Manava Dharmashastra* ou a Sagrada Ciência do Homem, um dos textos sânscritos tradicionais (*Smiritis*) que tem sido considerado o texto antropológico mais antigo produzido no mundo e expõe cinco premissas básicas:

- (i) o princípio do universo; (ii) o princípio do uno e do muito; (iii) o princípio do contínuo interno-externo; (iv) o princípio da vida; e (v) o princípio da organização humana; o tratado apresenta a teoria cósmica e, do mesmo modo, mantém uma distinção entre dois conjuntos de realidades que podem ser amplamente compreendidas em termos de (i) cognição supra sensorial e (ii) percepções mundanas cotidianas. (Danda, 1995: 24)

O *Manava Dharmashastra* aparece como um esforço de sistematização de conhecimento sobre os humanos, a vida e o universo. Contém o conhecimento e a interpretação do mundo de um povo, a episteme de um grupo humano. Sendo assim, perguntar se é ou não conhecimento antropológico é questão de perspectiva. Se sabe, como é explicado por Danda (1995) que uma das contribuições “modernas” do *Manava Dharmashastra* ocorreu no desenvolvimento histórico da antropologia na Índia e na demarcação dos seus limites. Com a colonização britânica, a entrada dos sistemas de produção de conhecimento “ocidentais” e a posterior independência da Índia, em 1947, observou-se que a fertilização cruzada (*cross-fertilization*) entre sistemas de conhecimento “ocidentais” e indianos havia sido quase nula. A situação se repete e multiplica ao longo do globo. O choque entre sistemas de conhecimento, gera um epistemicídio e, poucas vezes, uma fertilização cruzada. Desta forma, a diferença central entre conhecimento antropológico e antropologia institucionalizada é o processo de legitimação “científico” marcado por uma história de colonização e consolidação de sistemas acadêmicos ocidentais em expansão.

O projeto de antropologias mundiais tem algumas propostas para a resolução destas questões, pois encerra o potencial radical de uma antropologia da antropologia, uma pluralização, um descentramento e uma re-historização do que usualmente aparece como uma única antropologia (Ribeiro, 2005 e Restrepo y Escobar, 2005). Uma agenda política, como a construída por Restrepo e Escobar (2005), serviria como guia para a descolonização da antropologia nos níveis epistêmico, social e institucional.

O potencial explicativo da *comunalidad* tem sido desperdiçado em prol de uma reprodução assimétrica e muitas vezes infértil de conhecimentos construídos não só nos centros hegemônicos do Atlântico Norte, mas também nas academias hegemônicas do Sul. A *comunalidad* tem passado por um processo de legitimação insuficiente não só no âmbito antropológico mexicano senão também em outros espaços acadêmicos multidisciplinares; continua sendo uma teoria esquecida e estigmatizada pelos centros de produção antropológica mais importantes do país.

5. Organização da tese

A tese está organizada em duas partes. A primeira contempla os capítulos 1 e 2. A segunda vai do capítulo 3 ao 6.

Os primeiros dois capítulos abordam o contexto histórico da região do Istmo de Tehuantepec, dando ênfase a Juchitán de Zaragoza. No caso dos zapotecos do Istmo, o peso da memória histórica e das práticas relacionadas a ela são características que saltam aos olhos quando se mora entre os juchitecos. Uma região habitada desde há mais de 3,500 anos torna complicada a apreensão analítica de seu passado remoto. Para abordar a história do Istmo, primeiro foi necessário ter clareza sobre a impossibilidade de fazer uma historiografia da região. Por conseguinte, tornou-se essencial a escolha das fontes a serem utilizadas, as quais abrangeram a história, a arqueologia e a etnohistória. Além delas, fiz uso de anedotas, *flashes* históricos e vinhetas (*spots/cápsulas*), presentes nos discursos (na rádio e fora da rádio) dos atores com que trabalhei. Tais fontes devem ser compreendidas como versões locais dos locutores, muitas delas sustentadas na interpretação de textos históricos e nos fragmentos da memória coletiva do povo juchiteco e são válidas ao dar sentido às lutas e movimentos sociais atuais destes atores. O primeiro capítulo aborda a história mais antiga do Istmo, desde o tempo pré-hispânico até o século XIX. O segundo capítulo abrange os séculos XX e XXI. A escolha por separar a história da região em dois momentos diferentes responde a questões

metodológicas e de conteúdo. O primeiro capítulo abarca um período maior de tempo e quase todas suas fontes são arqueológicas e históricas. Já o segundo capítulo vai do século XX ao XXI, suas fontes são históricas, etnográficas, hemerográficas e também utilizei a história oral dos protagonistas das lutas indígenas da região.

Ao longo destes dois primeiros capítulos apresento ao leitor os traços gerais da história do Istmo que cristalizam continuidades e descontinuidades dos processos de resistência e rebelião zapotecos. Alguns fatos repetiram-se ao longo dos séculos, entre eles, o surgimento e criação de líderes e *brokers* que lutam e tentam negociações com grupos dominantes; a continuidade nas formas de organização multiétnica para a luta; a continuidade das formas de subsistência antigas baseadas na agricultura de autoconsumo e na pesca, a entrada parcial da criação de gado na região, assim como a presença intermitente da economia exportadora; a constante configuração e reconfiguração de grupos de poder, com base na concentração de recursos, tornando-se elites em diversos períodos históricos; a figura do *alcalde* como centralizadora do poder e a tensão entre as formas de propriedade da terra, exacerbada nos séculos XX e XXI, com a aparição do *ejido*.

Estes dois capítulos serviram como trampolim para passar à realidade contemporânea do povo juchiteco e suas formas de construir-se diante dos outros na atualidade.

O capítulo três aproximará o leitor ao recorte mais geral da pesquisa pois, trabalhar com um grupo de indígenas dedicados à comunicação comunitária, inseridos em movimentos não hegemônicos e em lutas locais, tornou necessário traçar algumas correspondências com o contexto regional e estadual. Sendo assim, no capítulo três encontraremos os motivos para a escolha da hegemonia/ contrahegemonia como uma noção com um grau de plasticidade suficiente para aproximar-nos a nosso caso de estudo. Exploro as formas nas quais os meios de comunicação “não hegemônicos” ou “contrahegemônicos” intervíram durante um conflito de grande envergadura, em 2006, em Oaxaca. A descrição e análise do assunto nos levarão a uma reflexão sobre as formas políticas, sociais e econômicas das comunidades em Oaxaca. Neste ponto, faço uma revisão antropológica do termo clássico de comunidade para chegar a um dos valores mais importantes que englobam as formas de vida e pensamento dos índios em Oaxaca, a teoria indígena da *comunalidad* que vai além da noção de comunidade. A *comunalidad*, estando composta por diversos preceitos organizativos pré-hispânicos, coloniais e neocoloniais, é uma tradução e encarnação atual de uma realidade histórica

que se reproduz entre os indígenas. As manifestações da *comunalidad* não são categorias mortas que abstraem uma realidade, são categorias vivas que encarnam essa realidade, que descrevem suas continuidades e descontinuidades. A *comunalidad* é projeção de uma âncora encaçada em tempos antigos, mas reproduzida através da história até chegar na atualidade. É assim como os povos em Oaxaca re-elaboram e recriam práticas imemoriais para reproduzi-las como novas formas culturais políticas.

Em uma perspectiva analítica ampla, a *comunalidad* poderia ser pensada como um corpo de práticas específicas voltadas a resistir uma hegemonia determinada, motivo pelo qual emerge no seio da contrahegemonia. Neste sentido, tem sido, atualmente, utilizada por intelectuais indígenas e não indígenas como bandeira de resistência. No entanto, desde uma visão estritamente etnográfica, a *comunalidad* não pode ser vista somente como o fruto dos processos de resistência e resiliência dos povos indígenas em Oaxaca. A *comunalidad*, ao encarnar categorias vivas que se experimentam e tem sido experimentadas durante séculos, com suas respectivas transformações, no dia-a-dia das comunidades, vai além da ideia de resistência e contrahegemonia no âmbito do local. Sendo uma categoria viva, sintetiza a forma de vida das comunidades.

Os últimos três capítulos reúnem o corpo etnográfico da minha pesquisa. Mostram a continuidade dos fatores explorados nos primeiros dois capítulos desta tese. Além disso, estes três capítulos também expõem as continuidades e descontinuidades dos elementos constituintes da teoria da *comunalidad* nas práticas que englobam a Rádio Totopo.

No capítulo quatro abordo como ocorreu o nascimento da Rádio Totopo, exploro as tensões no meio das quais ela configurou-se como uma instituição comunitária, para prosseguir com suas duas principais linhas de trabalho: o fortalecimento da língua zapoteca e a luta pelo território. No final do capítulo, também discuto a questão da legalidade e da ilegalidade das rádios comunitárias, já que é um assunto central quando abordamos temas como (1) o valor simbólico do ar para os povos indígenas e para o Estado mexicano, (2) a legislação sobre telecomunicações e (3) o uso dos bens comuns da nação. De uma forma ampla, este capítulo explora como a rádio exerce uma forma de resistência político-cultural. Através de suas práticas e posicionamentos ante diversos fatos, observaremos suas tendências ideológicas, geralmente alinhadas ao neozapatismo, suas maneiras de resolver conflitos e crises e as formas nas quais a resistência político-cultural manifesta-se em programas de rádio, radionovelas, canções, vinhetas (*cápsulas/spots*), cursos e oficinas. Levando em consideração a perspectiva de

Ortner (1995) que percebe a debilidade etnográfica nos estudos sobre resistência e o enfoque de Trajano Filho (2006) que admite que sem etnografia “no es posible recuperar los sentidos atribuidos por los agentes sociales a sus prácticas (múltiples, heterogéneos y, a veces, contradictorios) lo que acaba reduciendo las acciones de los sujetos coloniales a un acto general de resistencia” (2006: 30), o capítulo quarto desta tese procura mostrar ao leitor, desde uma perspectiva etnográfica, como são elaborados os processos de resistência e também de negociação dos atores que estão em jogo.

No capítulo cinco faço uma aproximação aos atores e às redes que constituem a rádio. A Rádio Totopo nasceu com alguns locutores e colaboradores que, ao longo do tempo, foram retirando-se da rádio enquanto outros integravam-se. Isto é, a rádio teve um trânsito constante de sujeitos que apoiaram sua conformação como uma “instituição” comunitária. O contato direto com os integrantes da rádio nos leva a pensar que, afirmação óbvia mas necessária, a rádio está constituída por sujeitos que estão envolvidos em processos de comunicação e são produto da comunidade. Mas, além disso, estes sujeitos são produtores e reprodutores dos elementos que constituem a comunidade, isto é, reproduzem a *comunalidad*. Por isso, a grande maioria das práticas associadas à rádio desembocarão nos padrões ordenadores da sociedade zapoteca. Neste capítulo, também me aproximo às relações e vínculos que os integrantes da Rádio Totopo estabeleceram com algumas organizações locais em Juchitán de Zaragoza e na cidade de Oaxaca, que foram uma via para gerar e fortalecer suas redes de solidariedade.

Finalmente, no último capítulo faço uma aproximação a um dos âmbitos mais importantes da vida juchiteca, a dimensão festiva. Tento mostrar como ocorre a participação da Rádio Totopo no Bairro dos Pescadores, através da sua participação em múltiplas festas. Faço um percurso detalhado pelas principais festas de Juchitán, as Velas, também mostro ao leitor a importância das festas menos centrais relacionadas com os ciclos ou crises de vida.

Neste capítulo exploro a participação dos integrantes da Rádio Totopo nas festas, demonstrando como alguns fragmentos dos princípios mesoamericanos e coloniais da sociedade zapoteca cobram vida em cada uma delas. Além disso, é nas festas que a rádio revela-se como um elemento próprio da comunidade, um elemento que foi absorvido pela sociedade zapoteca. O caso da Rádio Totopo, como uma rádio comunitária, expressa a *comunalización* dos meios, isto é, como transforma-se a um

meio em um espaço comum, onde os povos são capazes de praticar a *comunalidad*, em suas diversas escalas, seja internamente à própria estrutura organizativa da rádio, seja em relação às festas e eventos dos quais participa.

PARTE I. CONTEXTO HISTÓRICO DO ISTMO DE TEHUANTEPEC

Introdução

Abordar o contexto histórico de uma região habitada há mais de 3,500 anos atrás não é fácil. As fontes (geralmente arqueológicas e históricas) nos brindam fragmentos dos processos históricos das diversas sociedades que se assentaram nesses territórios. Meu objetivo nestes dois primeiros capítulos é bastante modesto, não farei uma historiografia total da região apresentando todas as fontes existentes, já que seria uma tarefa infinita. Tentarei apresentar alguns traços gerais das formas em que os zapotecos *binnizá* de Juchitán de Zaragoza viveram, sobreviveram, lutaram, organizaram-se e resistiram através de 3.500 anos de história. Estes traços muito gerais, além de estar presentes na literatura histórica e arqueológica, me foram transmitidos, por vários locutores da Rádio Totopo e comunicadores indígenas do Istmo com quem trabalhei, em forma de anedotas ou *flashes* históricos. Sua forma de transmissão foi oral, em conversas formais e informais. A natureza destes *flashes* sempre esteve vinculada a espaços ou momentos em Juchitán, no Istmo ou em Oaxaca, quer dizer, os *flashes* sempre emergiram durante caminhadas em Juchitán, onde ocorreram os fatos históricos, nas viagens pelos povoados e lugares do Istmo (Guiengola, Tehuantepec, San Blas Atempa, Ixhuatán, Zanatepec) ou na cidade de Oaxaca. Outros deles deram-se durante as conversas cotidianas com as pessoas da Rádio Totopo, na própria rádio. Estas anedotas e *flashes*, presentes nos dois capítulos seguintes, devem ser compreendidos como versões locais dos locutores, muitas delas sustentadas na interpretação de textos históricos e em fragmentos da memória coletiva do povo juchiteco. É importante esclarecer que as anedotas ou *flashes* poderiam formar o *corpus* de uma história oral do período contemporâneo, ou seja, da última década do século XX e as primeiras do XXI. Por outra parte, os *flashes* sobre o passado remoto, quando construídos em base a interpretações de leituras que os locutores da rádio têm realizado a respeito da sua própria história, não são parte do *corpus* de uma história oral. No entanto, são válidos e ganham total legitimidade por dar sentido às lutas e movimentos sociais atuais destes atores.

Uma fonte mais para a reconstrução destes traços gerais da história juchiteca pode ser vista como um recurso metodológico e tem a qualidade de poder ser guardada em

formato digital, são as *cápsulas*, *spots* ou *vinhetas*¹ de rádio que são transmitidas dentro da programação da Rádio Totopo. As informações que contêm são selecionadas de livros, folhetos, documentos diversos, lendas, relatos e memórias, e gravadas minuciosamente pelos locutores e trabalhadores da comunicação indígena, não só em Juchitán, mas também em outros povoados do Istmo que representam perspectivas comuns da memória coletiva dos istmenhos. As cápsulas, da mesma forma que um texto escrito, têm a qualidade de se repetir e ser transmitidas oralmente de forma idêntica centenas de vezes.

Sobre os traços gerais que explorarei nestes primeiros dois capítulos, vale a pena dizer algumas palavras. Eles cristalizam continuidades e descontinuidades dos processos de resistência e rebelião zapotecos. Tais processos originados no descontentamento da população juchiteca ante diversos fatos, geralmente vinculados com as tensões assimétricas entre grupos de poder, se expressam através de estratégias e recursos culturais que serão exemplificados mediante a breve menção de levantamentos, rebeliões, confrontos e encontros.

Localizarei alguns fatos que se repetem ao longo dos séculos como: a) o surgimento e criação de lideranças e *brokers*, que tomando a forma de caudilhos, nascem e crescem em condições adversas, lutam e tentam negociações e morrem em mãos de grupos dominantes (Cosijopí, “el Golaba”, *Melendre*, *Che Gómez*); b) a continuidade nas formas de organização multiétnica para a luta quando as formas sociais, políticas, econômicas e religiosas corriam risco de transformações radicais e era preciso uma estratégia de adaptação (rebeliões e levantamentos de 1660, 1715, 1848, 1980, 2013); c) a continuidade das formas de subsistência antigas baseadas na agricultura de autoconsumo e na pesca (séculos XIV a XXI) e a entrada parcial da criação de gado na região (séculos XVI a XXI), assim como a presença intermitente da economia exportadora (séculos XVIII a XXI); d) a constante configuração e reconfiguração de grupos de poder, que se tornavam elites, tendo como base a concentração de recursos como a criação de gado (séculos XVI a XIX), a posse das *salt beds* (séculos XVI a XX) ou os apoios governamentais (séculos XX e XXI) nos diversos períodos históricos; e) a figura do *alcalde* como centralizadora do poder e, por tanto, das insatisfações do povo (séculos XV a XXI) e f) a tensão entre as formas de propriedade da terra, exacerbada

¹ O *spot*, *cápsula* ou *vinheta* na linguagem de meios de comunicação, é um aviso de áudio ou audiovisual, cujo fim principal é persuadir ou informar ao receptor sobre algum tema em particular. (Veja Anexo 1)

nos séculos XX e XXI, com a aparição do *ejido*.

Estas continuidades e descontinuidades presentes nos processos históricos de resistência dos zapotecos *binnizá* fazem parte de sua forma de construir-se diante dos outros. A negociação e resistência na memória moderna dos zapotecos, além de ser um fato escurecido pelas nuvens do tempo, seja veraz ou falso, é um elemento constituinte do ethos zapoteco, da sua resiliência, da sua forma de perceber o mundo e sua relação com os demais. É a forma de construir-se como um “nós”.

Capítulo 1. Do período pré-hispânico ao século XIX

1. Istmo de Tehuantepec²

O Istmo de Tehuantepec é uma região multiétnica e multilíngue. A história dos povos da região está permeada por relações interétnicas existentes desde a época pré-hispânica. No México, o Istmo, geograficamente falando, abrange os estados de Veracruz e Oaxaca. Ao longo deste trabalho vamos nos concentrar unicamente no istmo oaxaqueño. Na atualidade, esta região é habitada por cinco grupos etnolinguísticos principais: Chontales, Mixes, Zoques, Zapotecos e Huaves. Também é registrada a presença de outros grupos indígenas em alguns municípios fronteiriços de Chiapas ou de outros distritos de Oaxaca, é o caso dos Tzotziles (cuja maioria habita o estado de Chiapas), Mixtecos e Chinantecos.

Aproximando-nos das fontes etno-históricas e arqueológicas sobre o Istmo de Tehuantepec, podemos observar que a história de seus povos está marcada (1) por fortes conflitos e negociações interétnicas anteriores e posteriores à chegada dos espanhóis, (2) por contínuos fluxos migratórios, de invasão e de passagem ao longo de seu território e (3) por uma resistência, re-elaboração e recriação contínuas de formas culturais. Na sequência, abordaremos a história do Istmo seguindo estes três elementos determinantes da região. Duas são as fontes principais desta abordagem: (1) alguns registros históricos e etnológicos disponíveis sobre o Istmo; e (2) as narrativas, relatos e anedotas dos comunicadores indígenas com que trabalhei.

² A palavra istmo designa um acidente geográfico caracterizado como uma faixa estreita de terra que une a duas áreas maiores de terra.

1.1. Guiengola e o período pré-hispânico

A história do Istmo de Tehuantepec remonta a cerca de 3.500 anos atrás (1500 a.C.). Alguns dos povos aí assentados na atualidade (mixes e zoques) vêm da família linguística mixe-zoque cuja origem não foi ainda bem estudada. Existem várias hipóteses históricas e arqueológicas relacionando os mixes, zoques e popolucas com a antiga cultura olmeca³. Em 2002, enquanto viajava pela área alta da região mixe, conheci o povoado de Moctum, pertencente ao município de Totontepec Villa de Morelos, distrito mixe (veja mapa 2). Algumas das pessoas da comunidade me mostraram os vestígios arqueológicos encontrados no povoado que suportam esta hipótese. Disto supõem-se que muitas das características culturais (religiosas e sociais) que compartilham os atuais mixes, zoques e popolucas, são herança da cultura mais antiga da Mesoamérica, a olmeca (Maldonado e Cortés, 1999).

As evidências arqueológicas mostram que na metade do período pré-clássico (2500 a.C. – 200 d.C.), de acordo com a cronologia convencional⁴ para a Mesoamérica, aconteceu em Oaxaca o surgimento de duas culturas dominantes, a mixteca e a zapoteca. A cidade de Monte Albán, centro imperial e religioso dos zapotecos, localizada na região dos Vales Centrais de Oaxaca, vê o seu florescimento ao longo do pré-clássico tardio e seu desenvolvimento estende-se ao longo do tempo até 900 d.C., no clássico tardio. Durante o nascimento e esplendor de Monte Albán, outras cidades emblemáticas da Mesoamérica também floresciam ou estavam no apogeu de seu desenvolvimento (como Cuicuilco ou Teotihuacán, no centro do México; Tres Zapotes e o Tajín, no Golfo do México, ou Kamialjuyú, na Guatemala)⁵. Simultâneo a esse múltiplo florescimento de grandes cidades, no Istmo de Tehuantepec prevaleciam os assentamentos mixes e huaves, que mantinham certos contatos comerciais não permanentes com os zapotecos (Tutino, 1993). De acordo com fontes arqueológicas recentes, existia uma rota de intercâmbio pré-hispânica entre os vales centrais de Oaxaca e o Istmo, este caminho compreende o passo por *Lass Guié'e*, sítio arqueológico existente nas redondezas do atual município de San Dionisio de Ocotepec. Os arqueólogos determinaram as origens

³ Sobre as origens e o desenvolvimento da cultura olmeca veja: Piña Chan, 1990; Campbell e Kaufman, 1976; Félix-Baez, 1973; Hasler, 1958.

⁴ Existem outras cronologias para Mesoamérica, como a do Piña Chan (1985). Para efeitos deste marco contextual usarei a cronologia clássica.

⁵ Mesoamérica era conformada geograficamente pela região sul do México e norte da América Central (Kirchoff, 2009), embora exista uma polêmica entre os arqueólogos sobre as fronteiras da área mesoamericana, pois há cada vez mais evidências de que estas estendiam-se mais ao norte de Michoacán e Querétaro. Chegou-se à suposição da existência de uma mistura de traços culturais nos povos indígenas do norte do México e uma interação constante entre as diversas regiões da América do Norte e América Central a partir de migrações rumo ao norte e ao sul.

deste trajeto (conhecido como o caminho real de Tehuantepec) no período clássico tardio (Fahmel, 2005).

Os períodos clássico e pós-clássico são momentos particulares de múltiplos fluxos e movimentos na região mesoamericana, espaço de enorme complexidade política, social e cultural. Nas palavras de López (et al.), a Mesoamérica se revela como uma realidade histórica que apresenta:

“la coexistencia a través de milenios de sociedades de distinto nivel de desarrollo que estuvieron fuertemente vinculadas entre sí por nexos de diversa naturaleza. Esta unidad produjo una larga historia común de complejas relaciones. Las sociedades integrantes crearon conjuntamente una tradición cultural de manifestaciones locales vigorosamente particularizadas en épocas y regiones, pero con fundamentos comunes de una trascendencia suficiente para permitir las relaciones permanentes entre los pueblos mesoamericanos a través de los siglos.” (1991: 36-37).

Depois da decadência da cidade de Monte Albán, os zapotecos instauraram a capital do seu império na cidade de Zaachila, localizada na região dos Vales Centrais (veja mapa 2) e posteriormente emigraram à Tehuantepec. Algumas fontes assinalam que as pressões dos povos mixtecos sobre o território dos Vales Centrais, obrigaram os zapotecos a buscar outros domínios (Tutino, 1993). Outros autores explicam que os motivos dessa grande migração zapoteca foi a necessidade de ampliar a produção de alimentos (Zeitlin, 1994). Também se pensa que as razões dos zapotecos para moverem seu centro de poder de Zaachila ao Istmo de Tehuantepec, foram o controle de rotas comerciais e o acesso a diversos recursos (Oudijk y Jansen, 1998). Desta forma, por volta do ano 1300 d.C., os zapotecos de Zaachila, sob o governo do rei Cosijoeza, decidiram expandir seus domínios ao Istmo de Tehuantepec e se apropriaram das terras mais prósperas da região, deslocando os povos zoques, chontales e huaves ao norte e ao sul do Istmo (Zeitlin, 2005; Campbell, 1989). No pós-clássico tardio e no início da época colonial *temprana* o sitio arqueológico de *Lass Guié'e* manteve aberta a passagem de pessoas entre Zaachila e Guiengola (Fahmel, 2005). Os zapotecos do Istmo se autodenominam como *binnizá* ou “gente que vem das nuvens”; possivelmente este etnônimo tenha sido estabelecido em relação a suas origens nas terras altas (Vales Centrais) e também a sua possível trajetória, ainda não determinada pelos arqueólogos, através das montanhas mixes até chegar ao Istmo de Tehuantepec.

Ao longo de minha estada em campo, em 2010, viajei com Carlos (Beedxe'), coordenador da Rádio Totopo, e três locutores mais, a um dos sítios arqueológicos mais importantes da região, *Guiengola*, que em zapoteco significa “pedra grande”, construído em 1490, no período pós-clássico⁶. Ao longo do passeio sob a forte presença do sol em *Guiengola*, e depois de uma subida desgastante para chegar ao topo do sítio, Carlos Beedxe' relatou algumas anedotas e detalhes sobre o período pós-clássico tardio. Os zapotecos, naquele tempo, eram ameaçados pelos invasores aztecas, que tentaram transformá-los em pagadores de tributos em uma série de ocasiões.

Foto 1. Paisagem vista da entrada de Guiengola



Foto 2. José Ortiz, José Santos e Carlos Beedxe' caminhando a Guiengola

⁶ Este sítio arqueológico é atualmente administrado pelo Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).



Foto 3. Duas imagens dos templos e muros de Guiengola

Carlos destacou a força dos guerreiros zapotecos que enfurecidos lutaram contra os aztecas para evitar serem conquistados. No forte de Guiengola foram planejadas as derrotas dos aztecas. Algumas fontes históricas relatam como o império mexicana (azteca)⁷ foi derrotado três vezes muito perto desse sítio arqueológico (Brasseur, 1984). Mais tarde, o povo zapoteco fez as pazes com os aztecas através de uma aliança de casamento. Cocijoeza, supremo governante zapoteco, consolidou o laço com o império mexicana, casando-se com um das filhas de Motecuhzoma, principal governante azteca nessa época. Carlos Beedxe', relatava orgulhoso: *Cocijoeza sólo les permitió el paso a los aztecas por su territorio a cambio de una hija del gobernante del Valle de México*. Este é um primeiro momento, inscrito na memória coletiva, que mostra a resistência zapoteca perante os invasores e o poder de negociação dos zapotecos do Istmo frente às invasões. Ao longo dos séculos seguintes, até a atualidade, veremos outros exemplos de negociações dos *binnizá* com diversos grupos.

Do casamento entre Cosijoeza e a princesa azteca nasceu Cosijopí. Cosijoeza voltou para Zaachila no intuito de conservar o domínio parcial de suas terras nos Vales Centrais. Enquanto isso, Cosijopí ficou no Istmo de Tehuantepec e serviu como o último soberano zapoteco. Com a morte de Cosijoeza em 1529, Cosijopí levou dos Vales Centrais a Tehuantepec todos os “sacerdotes mayores como pontífices” com o fim de preservar a religião zapoteca viva (De la Cruz, 2007: 290-291).

⁷ Ao longo do texto utilizarei mexicas e aztecas como sinônimos. O termo mexicana é o termo com que eles mesmos se designavam e *azteca* está relacionado com o lugar mítico de origem, Aztlán. O império azteca fundou México-Tenochtitlán no século XV, no período pós-clássico tardio (sobre os aztecas existe uma quantidade abundante de investigações, para uma visão geral desta cultura ver: León Portilla, 1961; Matos Moctezuma, 1989; Soustelle, 1956)

O *Lienzo de Guevea* ou *Lienzo de los Petapas*, cuja origem é marcada no meio do século XVI, é uma das fontes etno-históricas mais importantes da região, pois apresenta uma lista dos reis de Zaachila e de Tehuantepec. Cosijoeza e Cosijopí aparecem na imagem. Este tipo de *lienzos* está relacionado aos *títulos primordiales*, que foram elaborados na Nova Espanha nos séculos XVI à XVIII, neles foram plasmadas diversas questões geográficas, sociais e políticas relativas ao território, mas sua principal função era mostrar a legitimidade da posse de terras dos povos (Inoue, 2003; 2007)⁸.

Uma parte do *Lienzo de Guevea* mostra duas colunas verticais com personagens sentados. De acordo com as interpretações de Oudijk e Jansen (1998), os senhores da esquerda são os governantes de Guevea que apresentavam seus tributos perante os senhores sentados à direita, que representam os reis de Zaachila e Tehuantepec. Na parte inferior direita do *Lienzo*, há uma pirâmide com o nome de *Zachilacachi*. Continuando para a parte superior são observados oito senhores sentados. Entre o quinto senhor e o sexto, contando de baixo para cima, existe uma cadeia de pegadas humanas, que se referem a um deslocamento geográfico. Se colocamos nosso olhar no extremo direito do *Lienzo*, na altura do sexto senhor, veremos escrita a palavra *Tecuhoantepeque*, que faz referência ao deslocamento dos zapotecos de Zaachila a Tehuantepec. O *Lienzo de Guevea* mostra o movimento dos zapotecos de Zaachila às terras do Istmo, tornando-se o último grupo indígena a povoá-lo antes da chegada dos espanhóis. A ocupação zapoteca das terras istmenhas ocorreu há cerca de 700 anos. Algumas das comunidades da província de Tehuantepec habitadas no século XVI eram Petapa, Xochitlan (Juchitán), Izhuatlan (Ixhuatán) e Zanatepec.

⁸ Existe uma polêmica sobre o conteúdo e função dos títulos primordiais, tanto entre os pesquisadores especializados na época colonial como nos períodos posteriores, incluindo o presente. Os pesquisadores têm chegado a consensos parciais para definir o que são os *títulos primordiales* devido às variantes de cada região indígena tratada. No entanto, os povos, atualmente, fundamentam seu discurso sobre a posse de um território com documentos coloniais, apesar de que seu conteúdo, em alguns casos, não faz referência aos dados correspondentes para sustentar seus argumentos. É importante destacar o valor simbólico que eles dão aos documentos antigos guardados em seus arquivos municipais ou do *comisariado ejidal* sobretudo no decorrer de conflitos agrários.

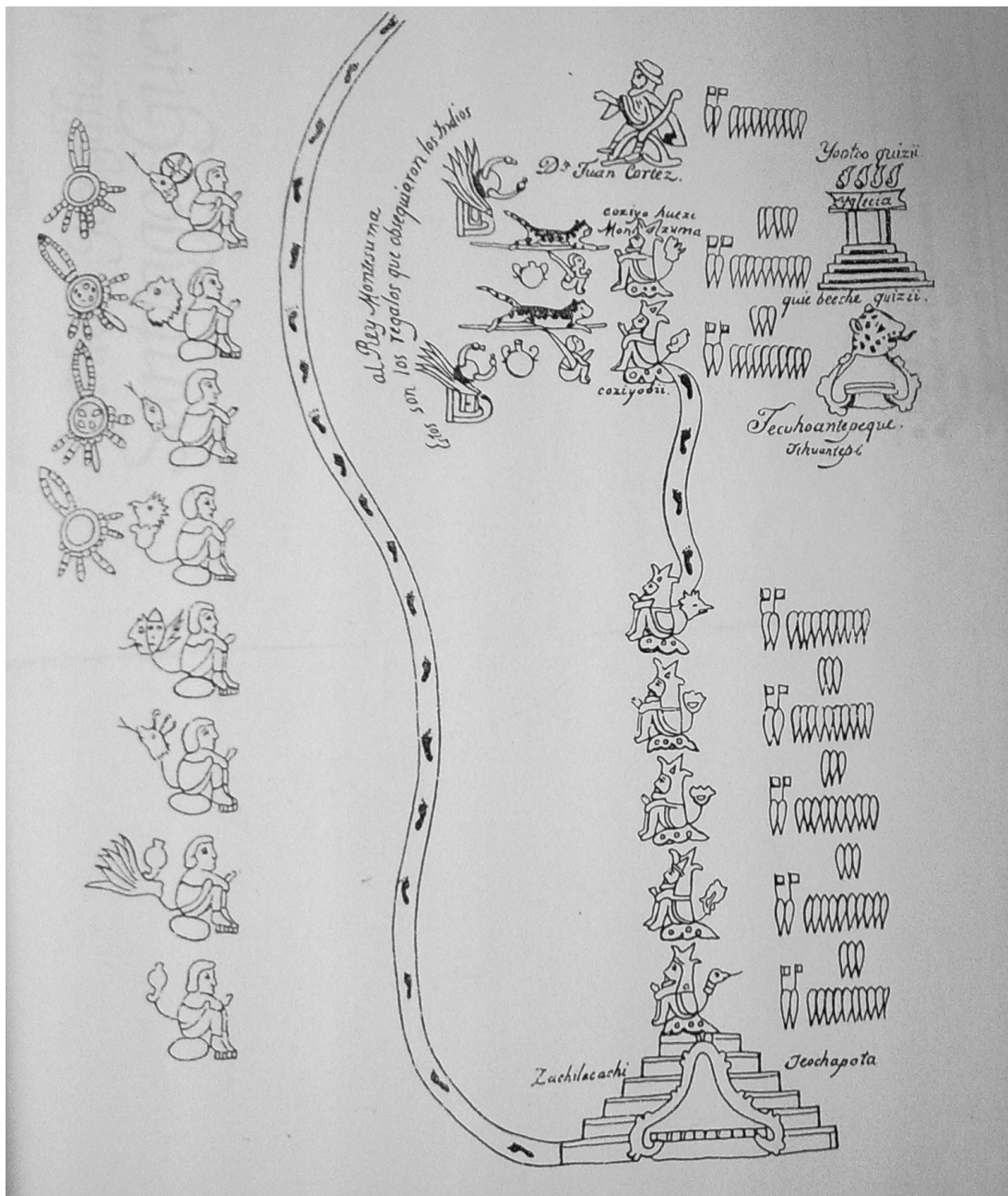


Imagem 1. Parte inferior da *Copia B* do *Lienzo de Guevea*,
mostra os últimos senhores zapotecos de Zaachila e Tehuantepec. (Fonte: Oudijk y Jansen, 1998).

Nos séculos posteriores iremos observar as capacidades de negociação dos zapotecos do Istmo com o governo colonial e depois com o Estado-nacional. Na segunda metade do século XX teremos informações e detalhes etnográficos, além de fontes arqueológicas e etno-históricas, para entender algumas formas de política e negociação dos *binnizá*.

1.2. Séculos XVI, XVII e XVIII: negociando e resistindo

Com a chegada dos espanhóis, observamos novamente a resistência e o poder de negociação dos zapotecos do Istmo. Depois da derrota de México-Tenochtitlán (1521), capital azteca, alguns senhorios como o de Michoacán e o de Tehuantepec “submeteram-se” voluntariamente aos espanhóis. Hernán Cortés sabia que devia estender suas forças para conquistar as províncias do México, por isso enviou a Pedro de Alvarado para pacificar a “provincia de Tatutepeque, que es cuarenta leguas delante de Guaxaca, junto al Mar del Sur” (Martínez, 1997: 340). Os soberanos zapotecos, hábeis negociadores, aceitaram o batismo católico, mudando de nome, Cosijoeza por Carlos Cosijoeza e Cosijopí por Don Juan Cortés. Como menciona Tutino: “El último señor independiente de los Zapotecas [Cosijopí] se volvió el primer *broker* colonial entre las autoridades europeas y la gente de Tehuantepec” (1993: 45). Efetivamente, Don Juan Cortés (Cosijopí) atuou como intermediário econômico e político nas relações entre os colonizadores espanhóis e os zapotecos no Istmo. Dentro desta reconstrução histórica da região, é importante salientar as capacidades e poderes dos *brokers* (Wolf, 2003a), pois são centrais para explicar as formas de fazer política entre os zapotecos na atualidade e serão de grande ajuda para nossas análises posteriores.

Cosijopí, de acordo com as fontes anteriormente citadas, não entra em uma guerra feroz e constante com o império espanhol, mas procura aliar-se com ele para confrontar seus inimigos mixtecos de Tututepec e para se proteger de seus aliados por afinidade, os aztecas. Seu pai, Cosijoeza, anos antes, também não entrara em guerras ferozes com os aztecas em Tehuantepec, porém sustentara lutas com os mixtecos de Cuilapan, nos Vales Centrais. Há registros de confrontos dos zapotecos com os mexicas, em Guiengola (Brasseur, 1984), mas não de guerras sangüinárias marcadas por meses de confrontos, numerosas vítimas e grandes derrotas, como no caso das fontes que relatam a conquista de México-Tenochtitlán. Foram outras as formas zapotecas de negociar e lidar com os invasores - fossem eles aztecas ou espanhóis⁹. Alguns dados sobre as negociações dos outros povos indígenas estabelecidos no Istmo (chontales, mixes, zoques e huaves) e os espanhóis, aparecerão ao longo do texto como referências esclarecedoras de momentos onde as articulações interétnicas se realizam.

Durante a Colônia as relações entre zapotecos e espanhóis foram intensas e fluíram

⁹Para alguns detalhes minuciosos do encontro entre espanhóis e zapotecos através de fontes etno-históricas veja Zeitlin (2005).

entre continuidades e descontinuidades de diversos elementos. As formas de conhecimento do mundo zapoteco, através da língua, a saúde, as festas e outras práticas culturais cotidianas, permitiram a sobrevivência de muitas de suas características culturais. A religião católica, através dos frades dominicanos, tentou se impor na região, mas o sistema religioso zapoteco coexistiu ao lado do catolicismo ao longo das primeiras décadas da conquista. Contudo, ao longo da colonização espanhola, os zapotecos, através de um processo de sincretismo, foram gradualmente, transformando seus rituais e deidades (Zeitlin, 2005). Aconteceu da mesma forma, mas com características próprias, em outras regiões de Oaxaca, como por exemplo nas comunidades mixes (Nava, 2011).

Em 1529, dezoito anos antes da morte de Cortés, a província de Tehuantepec foi incorporada formalmente ao seu vasto senhorio, o *Marquesado del Valle*, que era constituído pelas *Haciendas Marquesanas*, grandes extensões de terra governadas pelos espanhóis. Isto significou uma sucessão paulatina da nobreza zapoteca pelos administradores coloniais de procedência mexicana em todas as comunidades de Tehuantepec¹⁰. Esta sucessão, encarada com desconfiança pela população local, gerou o êxodo das populações locais e seu re-assentamento em comunidades periféricas, muitas estabelecendo-se nas florestas e montanhas de difícil acesso, assim protegendo suas formas de vida e constituindo o que Aguirre Beltrán (1967) chamou de *regiones de refugio*.

Em 1538, Juan de Toledo é nomeado por Cortés¹¹ como *alcalde mayor* no Istmo, um cargo da administração do antigo regime espanhol que foi transferido às Américas. Quando o novo *alcalde mayor* chegou a Tehuantepec, encontrou dois administradores mexicanos (mexicanos) governando um contexto complicado causado pela mudança de autoridades e pelo êxodo das populações locais. Astutamente o Marques del Valle (Cortés) e Juan Toledo reintegraram a seu cargo de governante a Don Juan Cortés (Cosijopí) para facilitar o governo da região (Zeitlin, 2005). Depois da segunda metade do século XVI, a presença dos espanhóis no Istmo cedeu, pois a febre pelas minas de prata no ocidente do país aumentou consideravelmente. Só no final do século, os espanhóis voltaram a se interessar pelo Istmo, pois o Estado colonial outorgou a

¹⁰As elites governantes do império azteca (mexica), com a derrota de México-Tenochtitlan, transformaram-se no novo corpo administrativo do regime colonial espanhol. Muitos deles foram enviados para governar as províncias do território mexicano. Com a conquista, os moradores da antiga capital azteca foram chamados de *mexicanos*, por este motivo diversas fontes referem-se a eles desta forma. É possível que estes administradores mexicanos, enviados pelos espanhóis também tenham cumprido a função de *brokers*.

¹¹Também chamado como Marqués del Valle, título nobiliário concedido pela Coroa espanhola.

algumas famílias espanholas vastas áreas de terra istmenha para destiná-las à criação de gado.

Antes de deixarmos o século XVI devemos prestar atenção a um fator importante na composição demográfica de nossa região. Os zapotecos conseguiram demonstrar aos espanhóis uma autonomia com relação à sua subsistência, por tal motivo não trabalhavam para eles o tempo inteiro. A maioria dos povos indígenas de Oaxaca conseguiu manter a sua autonomia durante os séculos XVI e XVII. O domínio espanhol sobre os índios consistiu no aproveitamento da sua força de trabalho, ou seja, no pagamento de impostos e na sujeição a um sistema de distribuição de mão de obra e de mercadorias. A autonomia que mantiveram sustentou-se nas práticas de subsistência, como a agricultura, a pesca ou a caça para o autoconsumo e na reciprocidade e redistribuição dos produtos obtidos entre famílias extensas. Desta forma, os fazendeiros espanhóis decidiram levar a essas terras trabalhadores escravos africanos. A introdução de negros escravos aumentou pela proibição da escravidão indígena nos territórios submetidos a partir de 1530 e pelo forte despovoamento por causa da morte massiva de indígenas por diversas epidemias. A entrada da população negra ao país, como é relatado por Aguirre Beltrán (1972), data do primeiro contato de Cortés com terras mexicanas. O próprio Pedro de Alvarado, que mencionei páginas atrás, enviado à conquista da *provincia de Tatutepeque*, “armó una expedición que, a más de españoles e indígenas, se componía de 200 negros” (Aguirre, 1972: 20). Os escravos africanos introduzidos no Istmo, no final do século XVI e no começo do XVII, para trabalhar nos campos de gado, foram uma terceira vertente cultural que conformou o mosaico demográfico da região. Na atualidade, a herança negra entre a população do Istmo não é um fator esquecido, aparece no fenótipo da população, pois a miscigenação ocorreu principalmente entre mulheres indígenas zapotecas e homens escravos africanos. De acordo com Tutino, “...la emergencia de una población Afro-Zapoteca libre, hijos de padres africanos esclavos y madres zapotecas, puede haber reforzado la resistencia cultural tan característica de la cultura del Istmo.” (1993: 49). Tutino argumenta o anterior a respeito da resistência, mas tornam-se necessárias mais pesquisas sobre o tema.

O começo do século XVII registra um crescimento da economia na região através da exploração das salinas (*salt beds*) e da criação de gado. Alguns grupos de zapotecos que se envolveram, em pequena escala, com a criação de gado, enquanto o povo e as

comunidades em geral o fizeram coletivamente, tornaram-se mais poderosos economicamente, resultando na emergência de uma certa elite com mais terras e privilégios que os demais. Diversas fontes (Tutino, 1993; De la Cruz, 1983; Zermeño, 1987) registram, para esta época, uma divisão social entre estes grupos com mais poder, as nascentes elites zapotecas e o povo zapoteco em geral. Ainda assim, as comunidades zapotecas, diferenciadas no seu interior (grupos com mais e menos poder e acesso a recursos) continuaram com o monopólio produtivo dos elementos básicos de subsistência (Tutino, 1993). A agricultura de autoconsumo à base de milho; a pesca de camarão e diversos frutos do mar nas comunidades huaves e zapotecas do litoral; a fabricação de tecidos e o aproveitamento ocasional dos benefícios da criação de gado, deram a base econômica para a construção da resistência colonial zapoteca e perpetuaram as condições de prosperidade que prevaleciam antes da chegada em primeiro lugar, dos zapotecos, e posteriormente, dos espanhóis ao Istmo. A abundância existente nestes povos se reflete na atualidade em alguns âmbitos de sua vida cotidiana, como a gastronomia e as festas, temas que serão abordados no capítulo seis.

1.2.1. Rebeliões de 1660 e 1715

O regime tributário espanhol, os castigos por desobediência e os abusos, humilhações e vexações constantes do colonizador, cansaram as populações da Nova Espanha. Os conflitos com os *virreyes*, bispos, *alcaldes mayores* e nobres indígenas pelos maus tratos, foram contínuos. Alguns autores, entre eles Barabas (1986) têm documentado uma centena de rebeliões no país assinalando o descontentamento indígena que prevalecia nos séculos prévios ao México independente. A memória coletiva moderna do povo juchiteco registra alguns momentos importantes em que as tentativas de negociação com os espanhóis chegaram ao limite e fizeram eclodir algumas rebeliões coloniais. Exemplo disso é a revolta indígena de 1660, que foi chamada de “La rebelión indígena de Tehuantepec”. Esta rebelião é de importância central na história juchiteca, pois permanece viva nas narrativas dos intelectuais, poetas, narradores, escritores, locutores, homens e mulheres zapotecos da atualidade, o que não pressupõe uma continuidade na forma em que ela tem sido percebida, mas a traz ao presente através da memória coletiva, cristalizando as formas em que o ethos zapoteco tem se construído. Nessa época a *Alcaldía Mayor de Tehuantepec* já não fazia parte do Marquesado del Valle e o cargo podia ser comprado junto à Coroa espanhola. Os pagadores de tributos

ascendiam a mais de cinco mil, distribuídos nos povoados de Tehuantepec, Xalapa e Tequisistlán (De la Cruz, 1983). Juan de Avellán, *alcalde mayor* de então, considerou que as pessoas de sua prefeitura pagavam poucos tributos e em um ato de imprudência decidiu duplicá-los. Ainda na liderança de suas comunidades e encarregados de recolher as contribuições, os nobres indígenas que não conseguiam reunir o total dos tributos exigidos pelo *alcalde* eram despidos e açoitados. Em março de 1660, o nobre indígena de Tequisistlán, comunidade chontal localizada ao oeste de Tehuantepec, foi açoitado até a morte pelo não cumprimento de seus deveres. Este ato brutal gerou grandes protestos de chontales, zapotecos, mixes, zoques e huaves. A rebelião indígena chegou a Juan de Avellán que foi apedrejado até a morte ao lado de mais três pessoas de sua corte. Nenhum outro espanhol perdeu a vida. Os frades dominicanos não conseguiram acalmar a fúria dos moradores da região e os líderes escolheram a um novo governante zapoteco e tomaram o poder por um ano (De la Cruz, 1983; Tutino, 1993).

A rebelião cobriu não apenas o Istmo de Tehuantepec, mas sacudiu uma ampla região da serra zapoteca e mixe, povoados como Nejapa (ao leste de Tequisistlán), Villa Alta e Ixtepeji se levantaram também contra os espanhóis. Durante este tempo, os contatos entre os moradores do Istmo e da serra foram constantes, isto reafirma as hipóteses interpretativas do *Lienzo de Guevea* sobre o povoamento do Istmo no pós-clássico tardio e a continuidade das relações interétnicas na região. De acordo com Barabas, a rebelião indígena em Nejapa (mixe) e em Villa Alta (zapoteco da serra) teve uma forma messiânica: “os indígenas, esperavam o retorno de um herói salvador, antigo governante pré-hispânico, que tinha prometido voltar para defender o seu povo dos inimigos” (2000: 134). Estes povoados continuaram rebeldes, desconheciam a Coroa e permaneceram sob suas próprias autoridades, mesmo depois da repressão que sofreram os índios em Tehuantepec (Manzo, 2008).

Em abril de 1660, semanas depois de iniciada a rebelião, o *virrey* da Nova Espanha, o Duque de Albuquerque, mandou o bispo de Oaxaca, Alonso Cuevas Dávalos, mediar a revolta indígena. Em setembro do mesmo ano, o *virrey* foi substituído e o Conde de Baños ficou comandando a Nova Espanha. Este novo *virrey*, preocupado com a rebelião indígena, enviou ao juiz (*oidor*) Francisco de Montemayor y Cuenca, que chegou a Tehuantepec em junho de 1661 e, desconsiderando o governo indígena que por um ano governou a região, instaurou-o como o novo *alcalde mayor*. Entre os principais castigos usados pelo juiz estavam chicotadas públicas, a forca, decapitações, desmembramentos

e o exílio perpétuo para os principais responsáveis da rebelião, a qual fora composta por Gerónimo Flores, Fabián Mendoza, Lázaro Mis, Magdalena María “la Minera”, Gracia María “la Crespa” e outros. As mulheres tiveram um papel importante nas lutas no Istmo através dos séculos, embora todos os caudilhos do Istmo tenham sido homens. A literatura sobre a região destaca amplamente o papel feminino em diferentes âmbitos (Dalton, 2010; Bennholdt-Thomsen, 1997), inclusive na luta social e na vida econômica e festiva das comunidades do Istmo, como observaremos nos seguintes capítulos.

Barabas (2000) explica que as fontes sobre esta rebelião em Tehuantepec demonstram sua natureza secular, com propósitos claramente políticos. No entanto, não deixa de assinalar as características messiânicas que tiveram as rebeliões em Nejapa e em Ixtepeji. Em Nejapa, especificamente, os mixes -e também os zapotecos- foram convocados pelo seu governador religioso Pascual Oliver, para se rebelar em maio de 1660, através de uma mensagem que revelava o retorno do lendário messias Kontoy e que denunciava os abusos e ultrajes dos espanhóis aos nobres religiosos.

Kontoy, de acordo com os relatos dos mixes (ayuujk) de Tlahuitoltepec¹², é o guerreiro que lutou contra zapotecos e espanhóis evitando a conquista do povo ayuujk, e vive em uma cova na montanha sagrada do Cempoaltépetl, de onde voltará de forma messiânica para lutar contra os invasores (Nava, 2011). A referência a Kontoy aparece entre os zapotecos como Condoy, rei queimado, remetendo a um momento da luta em que os zapotecos queimaram o Cempoaltépetl na tentativa de conquistar o território mixe. Entre os ayuujk também aparece a referência a Kontoy queimado, Konk-tëëy¹³. Parece que o retorno de Kontoy estava marcado para 1660. Barabas enfatiza que apesar de que as fontes etnológicas induzem a pensar este relato como um mito mixe, “a presença do mesmo em Villa Alta e Ixtepeji, faz supor que zapotecos e chontales compartiam a mesma tradição, encarnada nos heróis culturais salvadores” (2000: 138).

Efetivamente, alguns elementos culturais foram compartilhados entre zapotecos e mixes. Talvez os guerreiros heróicos, não necessariamente messiânicos, no caso dos zapotecos, tenha sido um deles. É possível que isto nos aproxime da explicação de alguns elementos na memória coletiva moderna dos zapotecos, como a contínua presença de heróis históricos ou caudilhos como Cosijoeza ou Cosijopi, dos quais já

¹²Entre os ayuujk de Tlahuitoltepec existem algumas outras versões da origem e o paradeiro deste guerreiro, que não serão abordadas no momento.

¹³Infelizmente não temos mais dados sobre Konk-tëëy, nem nas fontes acadêmicas, nem entre a intelectualidade indígena ayuujk. Os mesmos ayuujk consideram que essa referência ao rei queimado deve ser mais explorada para poder reconstruir elementos do seu passado.

falamos, e o *Che Gorio Melendre* e *Che Gómez*, sobre o qual falaremos logo a seguir. Meio século depois, em 1715, os zapotecos do Istmo voltaram a se revoltar pelas mesmas causas: os abusos e as humilhações dos *alcaldes mayores* e suas cortes. A *Casa de Austria* na Espanha, em 1701 tinha sido substituída pela *Casa de Borbón*, de modo que o governo colonial na Nova Espanha também sofreu paulatinamente algumas mudanças que se acentuaram em 1760 com as *Reformas Borbónicas*. Em 1715, o *alcalde mayor* de Tehuantepec Don Cosme de Mier y Estrada teve que cumprir outros cargos por ordem da Coroa em Nejapa. Por este motivo deixou no comando de sua prefeitura o tenente general Don Nicolás González de la Madrid. González exercia sua posição de tenente em Tehuantepec desde 1708. Os povos do Istmo, através de suas autoridades locais, denunciaram os abusos, que perturbavam profundamente as economias locais, pois González monopolizou muitos recursos, impôs tributos impagáveis e evitou o acesso às terras de zapotecos, mixes, zoques e huaves. González explorou de forma desmedida os povos indígenas da região, o que gerou uma nova revolta multiétnica em Santa María Yololteca, bairro de Tehuantepec¹⁴.

Nesta revolta um dos líderes principais foi “el *golaba*”, a índia Teresa e o esperado governante zapoteco Juan Martín (Zeitlin, 2005). Sobre “el *golaba*” vale a pena destacar a interpretação de Víctor de la Cruz (1983), pois analisando a etimologia zapoteca (*gola*, ancião; *ba*, túmulo), este personagem pode ser um ministro sobrevivente da religião zapoteca, quiçá um *rezador* ou um dirigente. Um estudo recente (González e Jiménez, 2011) explica que os *golabas* faziam parte da estrutura religiosa em Tehuantepec até 1955-56. O *golaba* era encarregado de recolher flores e velas para o templo, assim como de sua limpeza, também ajudava e convocava as reuniões dos *xuaanas*, principais religiosos dos povos zapotecos. Outras fontes explicam a figura do *golaba* como um administrador, uma espécie de recolhedor de impostos ou líder do bairro, pago pelo *coqui*, chefe político de um bairro (Roulet, 2008). Das fontes, podemos inferir um par de questões que servirão na nossa futura análise. Em primeiro lugar, que as dimensões político-administrativas e religiosas não estavam separadas na sociedade zapoteca pré-hispânica e colonial - logo mais à frente, especificamente no capítulo seis, veremos como desta união ainda existem vestígios no século XXI. Em segundo lugar, o homem chamado “el *golaba*” era uma autoridade no bairro, um

¹⁴Os bairros são uma herança organizativa pré-hispânica, trata-se de pequenas comunidades que conformavam as populações ou cidades maiores, também foram chamados no período colonial, na região estudada, como *estancias*.

personagem que circulava entre a população fazendo algumas funções administrativas (coleta de tributos) e religiosas. É muito possível que estes atributos lhe outorgaram a capacidade de organizar e conectar as pessoas que participariam na rebelião; não estaríamos falando propriamente de um *broker*¹⁵, mas sim de um intermediário conhecido pelas pessoas, com a faculdade da mobilidade, a articulação e o trânsito entre elas.

Durante esta rebelião novamente encontramos uma ampla participação de homens e mulheres demandando ao *alcalde mayor* a substituição de González por um representante mais próximo das causas e necessidades indígenas. Por isso, os líderes da revolta nomearam a Juan Martín, liderança do bairro que já tinha o status de principal entre as pessoas. As fontes não são muito claras em relação ao ocorrido posteriormente, no entanto, autores como Zeitlin (2005), consideram que o grande ganho desta rebelião foi a articulação interétnica e uma certa disposição tensa à negociação entre espanhóis e os povos indígenas.

1.2.2. Século XVIII

As poderosas chuvas que açoitam a região do Istmo em junho, julho e agosto, impedem a seus habitantes de sair de casa com a frequência dos meses de outono e inverno. Em agosto de 2010, fiquei em casa um par de dias escutando a programação da Rádio Totopo em um pequeno rádio portátil que Carlos (Beedxe') me deu. A rápida intervenção dos locutores, seus discursos em zapoteco e em espanhol e a diversidade de *spots* e vinhetas, criavam sempre um ambiente radiofônico de vasta riqueza. De repente, entre uma música e outra, apareceu uma vinheta em espanhol sobre a história de Juchitán que dizia:

La historia del pueblo juchiteco ha sido una historia de resistencia en contra de las imposiciones y de los intentos de someterlos y que ha tenido una continuidad histórica. En el año de 1736 los zapotecas juchitecos iniciaron una lucha por la restitución de sus terrenos comunales contra el fraile dominico Francisco García Toledo que se las había apropiado. (Vinheta Rádio Totopo).

Como já mencionei ao longo deste capítulo, a memória coletiva moderna do povo juchiteco mantém vivas certas lembranças pertencentes a um passado remoto; a rádio reproduz estas lembranças através de breves vinhetas como a que apresentei

¹⁵ O conceito de *broker* será definido e melhor discutido no capítulo 5 desta tese.

anteriormente. Quando vamos às fontes etno-históricas observamos que em 1719, depois da última rebelião de 1715, um novo *alcalde mayor* de Tehuantepec foi instaurado. Ele era Don Pedro de Saravía y Cortés, que foi mais cruel ainda do que seu predecessor, o lendário Juan de Avellán. As imposições, os castigos, a corrupção e os abusos foram a marca do novo *alcalde* e seu irmão Antonio.

De acordo com Víctor de la Cruz, os zapotecos de Juchitán “iniciaron un juicio de información para la restitución de sus tierras comunales ante la justicia de Xalapa del Marquesado, por recusación de la de Tehuantepec, ya que en este último lugar vivía y tenía sus influencias fray Francisco Garzia de Toledo... quien con el asunto de que las tierras eran de [las] cofradías [católicas] se las había quitado a la comunidad zapoteca de Juchitán” (1983: 70).

A segunda metade do século XVIII registra um novo interesse econômico na região do Istmo por parte dos espanhóis. Os têxteis foram a causa deste novo *boom* comercial. O Istmo começou a exportar *grana cochinilla* e índigo para a indústria têxtil, e o trabalho requerido para a produção destes produtos promoveu a estabilidade e o crescimento demográfico. Embora os zapotecos tenham se envolvido na produção para a exportação, eles não deixaram de ter como base econômica a agricultura de subsistência. Da mesma forma que nos séculos anteriores, a terra e o mar continuaram sendo o sustento principal do povo zapoteco. Os *binnizá* de Tehuantepec e os povoados vizinhos, como Juchitán, mantiveram suas redes comerciais (cuja base foram os produtos de mar e terra), de modo que a inserção em uma rede de exportação de produtos não transtornou radicalmente as formas econômicas zapotecas. Ao redor de 1793, a produção têxtil em Juchitán era prolífica e os juchitecos comercializavam com comunidades que iam desde a serra oaxaqueña até os povos das terras altas da Guatemala.

De la Cruz (1983) e Tutino (1993) chamam a atenção sobre como no final da época colonial o centro de poder zapoteco mudou de Tehuantepec para Juchitán, ou seja, a partir do século XIV até o final do século XVIII, 500 anos, os *binnizá* tiveram como centro político Tehuantepec. Foi apenas no começo do século XIX que se começa a perceber que Juchitán passa a tomar o lugar principal da política e da economia zapoteca.

1.3. Século XIX: novos levantamentos

Outra vinheta da Rádio Totopo que é transmitida com frequência durante a programação cotidiana, nos leva ao século XIX e ao começo do XX:

De 1843 a 1853 nuestra memoria histórica se remonta a la rebelión de José Gregorio Meléndez (*Che Gorio Melendre*) quien encabezó a los zapotecas contra la privatización de las salinas por parte de los españoles criollos. En 1870, Albino Jiménez (*Binnu Gadda*) encabezó otra rebelión por el trato represivo del gobierno, el cobro de elevados impuestos y la prohibición de muchas de las costumbres y tradiciones del pueblo juchiteco. Terminó la rebelión con el fusilamiento de Binnu Gada. Se incendió el pueblo y se robaron a nuestro Santo patrón San Vicente Ferrer. 1881 Ignacio Nicolas (*Mexu Chele*) encabeza una nueva rebelión por la demanda de tierras y por las salinas, así como contra la imposición de autoridades municipales, elecciones democráticas y por autonomía regional. (Cápsula “Historia de Juchitán” Radio Totopo)

Os acontecimentos históricos ocorridos ao longo do complexo século XIX mexicano, dão pistas para o entendimento atual da região, pois como bem descreve Dalton: “se volvió un polvorín de intereses locales y, paradójicamente, un punto de atracción para las inversiones y para quienes proyectaban una comunicación rápida por mar entre Oriente y Occidente.” (2010: 80). Entre 1810 e 1821 ocorre a guerra de independência no México, cujo objetivo era por fim ao domínio da Espanha sobre sua colônia. O Iluminismo e o pensamento liberal influíram na construção da política nacional, regional e local da incipiente República. A instabilidade política era incomensurável e se refletiu nas mais de noventa mudanças de governantes que teve o país durante o século XIX. Quanto aos zapotecos, suas comunidades foram impactadas pelo contexto político nacional desde o começo da nova República.

As influências da Revolução Francesa e, posteriormente, da Revolução Industrial, se refletiram de diferentes maneiras nas formas de vida das populações locais no mundo inteiro. O Istmo de Tehuantepec não foi exceção. A produção e exportação da *grana cochinilla* e o índigo colapsaram, pois o número de produtores em aumento no mundo, fez cair os preços destes produtos. A entrada de empresários estrangeiros em Oaxaca e de políticos com ideias herdadas do liberalismo, levaram às populações a aderirem parcialmente às regras da propriedade privada e da produção comercial. Em 1830, José Joaquín Guergue, sócio e parente de um empresário francês, como Carlos (Beedxe')

menciona em seus relatos, e o milanês Esteban Maqueo, compraram as *Haciendas Marquesanas* dos duques herdeiros de Hernán Cortés, exigindo a utilização exclusiva delas. De 1820 a 1840 as disputas territoriais e por recursos foram aumentando (De la Cruz 1983; Tutino, 1993).

O modelo liberal de propriedade privada e de produção comercial não encaixava nas formas de organização econômica, territorial e política dos povos indígenas do Istmo. Existiram graves tensões econômicas e políticas que deixaram ver um cenário onde claramente existia um confronto epistêmico; as formas de atuar, conceber e apreender o território, os recursos e as relações sociais geraram um conflito que acabou em enfrentamentos. Desta forma, uma outra rebelião começou em 1842.

Os objetivos principais desta nova luta *binnizá* centraram-se na recuperação de seus bens comunais originários, monopolizados, primeiro, pela criação das *Haciendas Marquesanas* durante a colônia e, depois, pela compra destas e sua monopolização pelos imigrantes estrangeiros. A luta enfocou a recuperação das salinas (*salt beds*), já que uma lei de 1825 concedia a Francisco Javier Echeverría o monopólio da produção de sal no Istmo, motivo pelo qual zapotecos e huaves perderam o acesso ao valioso recurso milenar. Autores como De la Cruz (1983) assinalam que o início do movimento armado foi em 1835, enquanto Tutino (1993) aponta que os conflitos começaram em 1842, prolongando-se até 1845 após frustradas negociações.

Em maio de 1846, os Estados Unidos da América do Norte declaram guerra ao México com o objetivo de expandir seu território. O resultado deste conflito armado claramente assimétrico foi a apropriação de 55% do território mexicano (o que atualmente são os estados de Texas, Arizona, Califórnia, Nevada, Utah, Novo México e partes de Colorado, Wyoming, Kansas e Oklahoma). Este conflito armado internacional manteve por um tempo considerável, o incipiente Estado mexicano e seu exército federal ocupados e com a atenção voltada para o norte do país, de modo que os *binnizá* conseguiram viver à margem do regime nacional e ganhar, durante quase dois anos, uma parcial autonomia. No fim da intervenção americana no México, em 1847, Benito Juárez García, governador de Oaxaca, percebeu o clima que prevalecia no Istmo e decidiu nomear um comandante militar que representasse e impusesse as decisões do governo no Istmo. Juárez nomeou então o juchiteco José Gregorio Meléndez.

Durante o período que permaneci em Juchitán pude observar como a memória coletiva juchiteca moderna revive seus heróis inúmeras vezes em seus discursos cotidianos. Jose

Gregorio Meléndez, *Che Gorio Melendre* em zapoteco, é um deles. Carlos (Beedxe'), coordenador da Rádio Totopo, contava que *Melendre* tinha enfrentado o presidente daquela época, Benito Juárez, e os invasores franceses, mas depois não pôde continuar mais com sua política de libertação e recuperação de terras, pois faleceu em 1853.

Che Gorio Melendre, apesar de ser proprietário de uma fazenda em Juchitán, dado que permite inferir seu pertencimento a uma elite com propriedades e acesso a recursos, mantinha sua cultura zapoteca e suas bases econômicas estavam no comércio e na agricultura de autoconsumo. Ditas atividades, como temos visto ao longo do capítulo, têm sido constantes para a sobrevivência através dos séculos no Istmo.

Melendre não só não aceitou o convite de Juárez para ser chefe militar da região, mas declarou a separação do Istmo do estado de Oaxaca. Nesse tempo, os conflitos entre Tehuantepec e Juchitán eram graves. No decorrer da colônia, Tehuantepec teve o papel de centro político da região, onde espanhóis e crioulos tinham seus quartéis e suas dioceses, enquanto Juchitán permaneceu como um povoado periférico resistente às invasões e ocupações ilegítimas e com um forte grau de autonomia cultural. No caótico século XIX, o conflito entre Tehuantepec e Juchitán aprofundou-se, pois os juchitecos se rebelaram com intenções separatistas, enquanto os tehuanos permaneceram fiéis e obedientes ao governo do estado de Oaxaca.

Em 1848, *Melendre* e suas forças atacaram as salinas (*salt beds*) que tinham sido monopolizadas em 1825 pelo Estado e, em Juchitán, libertaram os presos juchitecos aliados. *Melendre* comandou não só os zapotecos, mas os huaves, chontales e zoques; novamente a luta foi multiétnica¹⁶. No inverno de 1849-1850, os zapotecos se vingaram do funcionário local encarregado, aprisionando-o e retirando-lhe 500 pesos, pois tinha vendido as terras da comunidade. Chegaram forças armadas dos quartéis militares de Tehuantepec para liberar o funcionário e prender os rebeldes. *Melendre*, enfurecido, organizou sua gente, expulsou aos tehuanos e tomou o controle absoluto de Juchitán (Tutino, 1980).

As conversas com Carlos (Beedxe') sempre continham *flashes* históricos que podiam ir

¹⁶ Esta articulação étnica para a luta não significa que todos os grupos envolvidos estiveram em igualdade de condições. Os sistemas interétnicos, como bem assinala Cardoso de Oliveira (2007), estão marcados por sua natureza assimétrica. De fato, tem se falado de um processo de “zapotequização” na região do Istmo de Tehuantepec, já que a etnia dominante é a zapoteca *binnizá* (Bartolomé, 1997). Durante meu trabalho de campo consegui perceber algumas tensões e “fricções” discursivas e simbólicas entre zapotecos, mixes e huaves, mas principalmente entre zapotecos de Juchitán e zapotecos de outros povos próximos, como Ixtepec ou Ixhuatán, colocando a tensão no nível intercomunitário. No entanto, apesar destas assimetrias (algumas mais profundas e outras mais sutis), quando as condições históricas e sociais têm colocado em risco vários grupos etnolinguísticos do Istmo, eles têm juntado forças para lutar.

do tempo pré-hispânico ao presente. Em um dia de verão, quando chuvas torrenciais caíam, nós nos sentamos para conversar no pátio coberto da Rádio Totopo. Contou-me com tristeza que um dos maiores incêndios de Juchitán foi em 1850. Tanto o palácio municipal como o templo católico foram queimados até serem quase reduzidos às cinzas, nada ficou dos testemunhos históricos escritos e muitos papéis da época colonial foram queimados. Juchitán, em comparação com outros povoados como Guevea de Humboldt, adjacente a Santo Domingo Petapa, que tem cópias do *Lienzo de Guevea*, não tem muitos documentos coloniais. Dizia Carlos (Beedxe') que o *título primordial* de Juchitán foi vendido em 1830, envolvendo franceses e juchitecos, mas as pessoas do povoado nunca mais puderam recuperá-lo. O episódio do incêndio me lembrou que as estratégias de extermínio dos povos são repetidas em latitudes diferentes do planeta, veio à minha mente a queima dos manuscritos árabes, acompanhada pela rendição de Granada, perante os Reis Católicos da Espanha, em 1492.

Efetivamente, como Carlos Beedxe' sabe bem, no começo do verão, Juárez não negociou mais com os *binnizá* e, em 19 de junho de 1850, mandou uma tropa de mais de 400 homens para acabar com a rebelião. As conseqüências desta repressão foram mortos, feridos e o povoado queimado. *Melendre* escapou e fugiu para Chiapas com seus homens, para depois voltar e arrebatou Juchitán, seu povoado, das forças do governo do estado. Em 1850 e 1851, o povoado vive um novo momento de autonomia. No outono de 1851, Juárez liderou um grande contingente até Juchitán e instalou ali um conselho municipal. Um fato marcante deste processo é que o corpo administrativo era assalariado, algo que nos séculos seguintes teria importantes repercussões simbólicas, econômicas e políticas, já que o salário como um recurso de acesso a diversos bens materiais e imateriais tornou-se uma das motivações principais para aceder à administração e ao poder municipal - encontrando-se ali também os primórdios dos partidos políticos que se desenvolveriam com maior clareza apenas na segunda metade do século XX.

Tutino (1993) reconhece, entre 1848 e 1850, um padrão interessante na luta *binnizá* que consiste no ataque frontal contra as forças do governo de Juárez durante os outonos e invernos e uma retirada pacífica, através da negociação, durante as primaveras e verões, obedecendo assim aos períodos de colheita na região, a base econômica *binnizá* que tinha permanecido parcialmente intacta ao longo dos séculos.

Em 1853, Santa Anna, presidente de México, decreta a separação da região do Istmo, de

Oaxaca e de Veracruz, elevando-a ao status de território federal. *Melendre*, até então fugitivo, assinalou o desejo de governar esta nova jurisdição, mas sua vida terminou naquele mesmo ano. Em 1856, durante o Quinto Congresso Constituinte de Querétaro, que deu nascimento à Constituição de 1857, o decreto de Santa Anna foi anulado e o Istmo de Tehuantepec voltou à situação original, como parte constituinte de Veracruz e Oaxaca (Gómez, 2010: 44).

As divisões locais por predileções políticas continuaram produzindo graves confrontos entre os povos de Tehuantepec e Juchitán. Durante uma curta viagem que fizemos a Tehuantepec, Carlos Beedxe' me explicou algumas diferenças históricas entre os juchitecos e os tehuanos. Dizia que os tehuanos traíram em diversas ocasiões os outros povos istmenhos que estavam em pé guerra. Os blaseños, oriundos de San Blas Atempa, bairro de Tehuantepec, sempre foram muito mais combativos que os demais e compartilhavam as bandeiras de luta com os juchitecos. Em 1858, os juchitecos enfim inauguraram seu próprio departamento territorial. Durante a segunda metade do século XIX as problemáticas nacionais e internacionais continuaram a refletirem-se no Istmo. O império francês, governado por Napoleão III, invadiu o México com o objetivo de conseguir recursos para seu empreendimento expansionista. Napoleão III nomeou ao austríaco Maximiliano de Habsburgo como imperador da fugaz monarquia mexicana; enquanto o liberal Benito Juárez¹⁷, presidente do país desde 1858, teve que fugir para o norte do país para continuar com seu governo republicano desde lá. Em 1866, registrou-se uma batalha dos juchitecos contra os franceses que tentaram conquistar as terras do Istmo. Apesar de que os juchitecos conseguiram provocar muitas baixas ao exército francês, o povoado, no entanto, foi queimado novamente. Benito Juárez, com ajuda do governo dos Estados Unidos e com as tropas republicanas sob seu comando, acabou com a invasão francesa, culminando na execução de Maximiliano de Habsburgo, em 1867.

No último terço do século XIX foram registrados mais dois levantamentos dos juchitecos. O primeiro, conduzido por Albino Jiménez (conhecido como *Binnu Gaada*) em 1870, ocorreu durante o governo estadual do violento Félix Díaz, que não deu crédito à luta dos *binnizá* contra os franceses. Nesse momento, os juchitecos exigiam o fim do antigo tributo colonial e, novamente, a separação do Istmo do estado de Oaxaca. Félix Díaz, na sua tentativa de controlar os juchitecos, atacou e queimou o povoado,

¹⁷O mesmo Benito Juárez que foi governador de Oaxaca em 1847, como aponteí páginas atrás.

além de ter roubado a imagem do santo padroeiro de Juchitán, San Vicente Ferrer. Este ato terminou por lhe custar a vida, em janeiro de 1872, pelas mãos de juchitecos e de pessoas de San Blas Atempa, bairro de Tehuantepec.

O segundo levantamento aconteceu em 1881, contra o então presidente do México, Porfirio Díaz. A rebelião foi liderada por Ignacio Nicolás (*Mexu Chele*) e os objetivos principais da luta eram derrubar as autoridades impostas, acabar com os impostos excessivos, além de reivindicar o direito às terras e às salinas. A revolta foi sufocada em 1882 e os rebeldes foram banidos para o Valle Nacional, Oaxaca e para as selvas de Quintana Roo. Esta rebelião é considerada como uma das precursoras da Revolução Mexicana (De la Cruz, 1983). Os juchitecos ganharam o título da cidade, chamando-se de Juchitán de Zaragoza, no ano de 1889 (Dalton, 2010). Ao longo dos cem anos posteriores a sua independência como cidade, os juchitecos continuaram a se rebelar e desafiar o governo nacional e o estado de Oaxaca.

Vamos dar uma breve pausa analítica para continuar pelos caminhos do século XX e XXI. Não existe possibilidade de entender os processos político-culturais atuais dos povos indígenas no Istmo sem se referir à história. Observamos, nesta primeira aproximação, como o decorrer dos séculos marcou transformações radicais nas formas de **viver** dos povos do Istmo. Ao longo do tempo, os sistemas interétnicos presentes na região mostram vários graus de tensões onde cada grupo envolvido, mesmo que seja representante de um segmento étnico mais amplo, tem histórias diversas e mantém identidades e interesses que, às vezes, podem gerar conflitos com os dos outros. Observamos também que as bases das economias locais na agricultura de subsistência, na pesca e no comércio local, apesar de terem sofrido fortes alterações com os diversos contatos e colonizações regionais, nacionais e internacionais, mantiveram-se constantes até o final do século XIX.

Capítulo 2. Século XX e XXI

No decorrer do meu trabalho de campo, quando não podia visitar a Rádio Totopo, escutava a programação em casa ou do centro de Juchitán. Em uma ocasião escutei um fragmento de uma vinheta que dizia:

En 1911 José F. Gomez se rebela en contra de Porfirio Díaz por la autonomía regional. Las tierras de Juchitán comprenden Santa María Xadaani, Espinal, La Ventosa, Unión Hidalgo y Chicapa de Castro con un patrón total de 7, 894 comuneros. En 1947, solicitaron al gobierno el reconocimiento y la titulación de sus bienes comunales. Fue hasta el año de 1964 que se decreta una dotación de 68,112 hectáreas de régimen ejidal, lo que significó descartar las propiedades privadas. Los caciques locales se opusieron al decreto logrando movilizar a la mayoría de los comuneros con el argumento de que las tierras de riego serían expropiadas, logrando arrancar, en 1966, el reconocimiento de una superficie de 27,657 hectáreas en 3,521 títulos de “propiedad privada de origen comunal”, figura jurídica inexistente en la constitución mexicana. Esto complicó el escenario agrario en la región partiendo de una supuesta regularización de la tenencia de la tierra en Juchitán y sus anexos. En 1966, se nombró, con la presencia de los funcionarios agrarios, al Comisariado de Bienes Comunales y Ejidales, dicha representatividad fue apropiada por los terratenientes durante nueve años, periodo que aprovecharon para acrecentar el acaparamiento de las tierras comunales, llegando a tener algunos propietarios hasta 25 títulos de propiedad, también acapararon los créditos y programas oficiales dirigidos al campo. Fue hasta el surgimiento de la COCEI, en 1974, que se demandó la restitución de las autoridades comunales y el rechazo de la propiedad privada en terrenos comunales. (Cápsula “Historia de Juchitán” Radio Totopo)

José F. Gómez permanece na memória dos juchitecos como “Che” Gómez, outro de seus heróis históricos. Nasceu em 1858 na classe “acomodada”¹⁸ de Juchitán de Zaragoza, ou seja, em uma das emergentes elites juchitecas, foi para a cidade de Oaxaca, para estudar direito. Ao longo de sua formação na capital do estado foi

¹⁸ Alguns textos (López, 1983 ou De la Cruz, 1987) com que trabalhei para a construção deste contexto histórico falam de “classe” ou “classes” sociais, evitei reproduzir a categoria pois: “amenaza con incitar a percibir las clases teóricas, agrupaciones ficticias que sólo existen en la hoja de papel, por decisión intelectual del investigador, como clases reales, grupos reales, constituidos como tales en la realidad” (Bourdieu, 1997: 22). A noção de classe não cabe de forma nenhuma neste trabalho, pois veremos como a heterogeneidade política e cultural dos sujeitos com os que trabalhei sobrepassa qualquer tentativa classificatória.

conhecido pelo seu caráter rebelde e suas tendências radicais propensas ao socialismo. Anos antes da Revolução Mexicana, Ché Gómez começou a ficar famoso entre seus conterrâneos por suas atitudes críticas e de reprovação à classe “*acomodada*” de onde tinha vindo. Além disso como advogado, residente na cidade de Oaxaca, inúmeras vezes ajudou de forma gratuita às famílias de juchitecos e istmenhos que pagavam penas na prisão da capital do Estado. Os rumores sobre suas aptidões como advogado e sua solidariedade com seus conterrâneos fizeram eco no povo. Os camponeses zapotecos de Juchitán começaram a vê-lo como um líder comprometido que apoiaria suas causas. Nesse cenário, e ao longo das duas décadas prévias à Revolução Mexicana, Rosendo Pineda, também juchiteco, quem era colega de universidade de Che Gómez, tinha escalado nos diferentes cargos políticos do Partido Científico (representante dos interesses contra-revolucionários porfiristas) e sabia por experiência própria das qualidades e carisma de Che Gómez, desta forma, através de suas influências políticas e dos apoios do regime dominante manteve o Che Gómez longe de Juchitán. Seu peregrinar por outros estados da república, devido ao temor de seus rivais políticos, chegou até Baja California, onde existem registros de cartas de Che Gómez em 1904. Em 1910, aparece em sua natal Juchitán com a fama de advogado defensor das causas do povo e com a promessa feita vinte anos atrás (em 1893)¹⁹, de restituir as salinas (*salt beds*) ao povo juchiteco (De la Cruz, 1987). Lembremos que as salinas, desde tempos pré-hispânicos foram fonte de conflito e sofreram diversas tentativas de apropriação. O conflito mais recente, que abordei no capítulo um, ocorreu em 1843, quando Francisco Javier Echeverría comprou do governo nacional as salinas de Tehuantepec e as salinas de Juchitán. A promessa de recuperar as salinas implicava uma enorme façanha para o povo juchiteco, e Che Gómez trouxe novamente essa esperança, motivo pelo qual o povo começou a segui-lo. Em 1911, houve eleições em Juchitán mas foram anuladas a causa da fraude do Partido Científico (de tendência porfirista), desta forma convocaram-se novas eleições, onde José F. Gómez teve a abrumadora maioria dos votos, representando no Istmo os novos ares trazidos por Francisco I Madero na presidência da república mexicana. Tomou posse do governo de Juchitán, em maio de 1911, razão pela qual as tensões prevaletentes no Istmo entre porfiristas e maderistas, estes últimos representados pelos simpatizantes de Che Gómez, se exacerbassem sem chegar a

¹⁹ Isto ocorreu em um período de tempo em que Che Gómez esteve em Juchitán se opondo ao regime do Partido Científico, pelo que se lançou como candidato a governador e, com o objetivo de ganhar as eleições, prometeu a restituição das salinas ao povo juchiteco.

hostilidades de maior escala,

Los enfrentamientos entre maderistas y porfiristas en el Istmo no sólo se darían en Juchitán sino en toda la región, aunque el foco y la batalla decisiva por la democracia se dieran en ese lugar bajo la dirección de Che Gómez, quien llegó a aglutinar a todos los inconformes por la restitución del antiguo estado de las cosas (De la Cruz, 1987: 62).

Alguns meses depois da chegada de Ché Gómez à chefia da cidade, em julho de 1911, o governador do estado de Oaxaca, Díaz Quintas, nomeou como chefe político a Francisco León, burlando as decisões do povo de Juchitán de ter a Che Gómez como chefe, por este motivo,

el día 10 de julio a las ocho y cinco de la mañana el presidente municipal, Lic. José F. Gómez, informaba al gobernador Díaz Quintas que en las primeras horas de ese día la policía municipal le había informado que el pueblo había invadido el palacio, penetrando en la jefatura política, de donde sacaron las armas existentes. Una hora después, Che Gómez informaba al gobernador que, por el insistente rumor del nombramiento de Francisco León como jefe político, el pueblo juchiteco se había levantado en armas y los hombres armados se encontraban en la estación de ferrocarril en espera de la llegada del coronel León. (*Idem*, p. 65)

Entre Díaz Quintas e José F. Gómez existia certa comunicação já que tinham sido colegas no Instituto de Ciências e Artes na cidade de Oaxaca, por esse motivo as tensões não tinham chegado a extremos lamentáveis. No entanto, com a chegada de Benito Juárez Maza (filho de Benito de Juárez García) ao governo do estado de Oaxaca, no dia 23 de setembro de 1911, as tensões tomaram outra dimensão dando como resultado, no início de novembro do mesmo ano, um levantamento armado onde os zapotecos lutaram contra as forças federais e, no começo de dezembro, a captura e o assassinato de José F. Gómez, que dirigia-se à capital do país para realizar uma entrevista com o presidente Madero (*Idem*, p. 65-68).

Ao longo deste período histórico, que abrange parte do século XIX e XX, como assinala Lopez (1983),

Desde el levantamiento que protagonizó a mediados del XIX, y durante casi un siglo [el pueblo juchiteco], se vio envuelto en pugnas y rebeliones que se

intensificaron al calor de la Revolución Mexicana y de los combates que la prolongaron hasta los años treinta. En estos movimientos no se enfrentaba una comunidad zapoteca monolítica a la ofensiva exterior. Se sucedieron las fracturas internas tanto como la construcción de alianzas, más o menos endeble, con diversas fuerzas nacionales beligerantes. Esta etapa, larga y agitada, desembocó en un periodo de relativa estabilidad que duró alrededor de treinta años (desde finales de los treinta hasta fines de la década de los sesenta). (74)

2.1. Questão agrária

O momento pós-revolucionário é de importância fundamental para a questão das terras, pois com a Reforma Agrária, fruto da Revolução Mexicana, o território nacional foi reconfigurado através do seu projeto de registro territorial. Se em tempos pré-revolucionários nos deparávamos com dois tipos de propriedades: as comunais (territórios indígenas) e as privadas (Michel, 2009; Dalton, 2010), a partir dos anos trinta uma nova categoria territorial apareceu: o *ejido*. A terra, como sustento primordial para a vida, era concedida pela federação a uma coletividade determinada (frequentemente camponesa/indígena), cuja autoridade máxima era a assembleia geral de *ejidatarios*. Michel (2009) explica com lucidez:

Pieza maestra del naciente aparato estatal, la reforma agraria fundamenta la legitimidad del Estado revolucionario, pues nada como ella para crear un lazo nacional sólido, exclusivo e inmediato entre las poblaciones rurales mayoritarias y el centro político del país. Este proyecto tuvo una traducción espacial fuerte: el territorio nacional quedaba por construirse y consolidarse, las tierras eran de la nación y sus recursos formaban la base de su desarrollo, mientras que la reforma agraria era el instrumento que permitiría fundamentar la legitimidad del Estado emergente, vía la redistribución de las tierras a sus campesinos...

El significado de 'ejido' -cuyo contenido formal se estableció en la legislación de 1942, pero que de hecho estaba presente implícitamente desde 1934 y las primeras dotaciones cardenistas- resultó complejo y múltiple: en la Ley Agraria, el ejido designaba a la colectividad de campesinos demandantes de tierra, pero también a las tierras que les correspondían y a la institución local que organizaba la relación de los hombres con las tierras, compuesta por la asamblea de ejidatarios y los dos órganos que ejercen el gobierno local -el comisariado ejidal y el comité de vigilancia-. Esta triple

naturaleza –que designaba a la vez un territorio, una colectividad social que se reconocía en un proyecto agrario y las instituciones de gestión y representación de la misma- explica las múltiples implicaciones del ejido en una nación cuyo proyecto político cambiaba repentinamente de tenor. El ejido asentó las bases territoriales, organizativas e institucionales de una nueva comunidad política, articulada al Estado posrevolucionario. En otros términos, el ejido soportó la construcción de una nueva ciudadanía que se podría llamar *agraria*. (459-461)

Como a autora menciona, o território, seu órgão administrador e a coletividade assentada nele, foram os elementos constituintes desta nova categoria territorial, o *ejido*. Velásquez *et al.* (2009) detalhando a relação do estado com as comunidades camponesas, explicam:

Los ejidos se construyen... como la pieza fundamental de un nuevo dispositivo de relación vertical y directa entre el gobierno central y las comunidades campesinas, que elude en lo esencial la organización municipal, y garantiza la representación y el anclaje local del Estado posrevolucionario en las regiones rurales. En este dispositivo ocupan un lugar central las agencias locales de la administración federal y los representantes de las organizaciones gremiales integradas al Partido Revolucionario. Estas organizaciones corporativas, cuya representatividad está acotada por la segmentación oficial de las categorías sociales de las que se pueden prevaler..., están encargadas de asegurar las funciones de mediación entre las políticas públicas y sus beneficiarios, a la vez que asumen la movilización y el control político de éstos en función de los requerimientos del Estado-partido. Las nuevas corporaciones ejidales y el corporativismo gremial oficial vienen así a constituir las bases orgánicas de una reorganización radical de las estructuras político-territoriales en las regiones del país, cuestionando las divisiones heredadas de las épocas colonial y liberal: las de los municipios, de las comunidades indígenas y de las grandes propiedades. (396)

Tanto a propriedade comunal como a propriedade *ejidal* podem enquadrar-se dentro de uma categoria maior que seria a propriedade social, isto é, se antigamente, antes da Revolução Mexicana, a propriedade só podia ser de dois tipos: comunal e privada, a propriedade *ejidal* veio a reequilibrar e a redistribuir as terras nas mãos das pessoas estavam assentadas nelas, por isso um dos lemas mais importantes para o período

revolucionário e que sintetiza de certa forma o que é o *ejido* é: “a terra é de quem a trabalha”. O *ejido* constituiu uma forma de dotar as pessoas de terra, para trabalhar e viver nela e dela. O *ejido* diferencia-se de alguma forma da propriedade comunal no tipo de assentamento, as propriedades comunais pertencem aos povos indígenas ancestralmente, só que, e nisto reside o dilema, no *ejido* não existe somente uma população “mestiça” e de “camponeses”, o fator indígena continua sendo preponderante dentro de uma ou outra categoria, principalmente no sul do México.

Para cumprir com seus objetivos, o estado, nas mãos do Partido Revolucionário, criou uma instituição dedicada à administração e gestão dos *ejidos*, em primeiro lugar chamado como Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (DAAC), que se transformou posteriormente, em 1971, na Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), que funcionava como mediadora entre os camponeses e o poder central do país. Porém, ao longo dos anos novos nodos institucionais e corporativos *apresentarem-se* nesta relação, “transformando o aparelho agrário em um intermediário complexo, principalmente de acordo a que *se consolidava* como o principal instrumento de intervenção do Estado na região istmenha” (Michel, 2009: 466)

As terras de Juchitán tinham sido concedidas ao povo zapoteco desde a época da coroa espanhola e, posteriormente, transformaram-se em municípios. A reforma agrária privou aos municípios de seus privilégios comunais, que se fundamentavam em suas formas coletivas de gestão de recursos (*Idem*, 470-471). Isto trouxe um extenso processo de reconfigurações políticas e administrativas. O pedido de restituição dos bens comunais no caso de Juchitán começou desde 1919 e foi *consolidando-se* através dos próximos trinta anos.

Não é a toa que, no caso juchiteco a reforma agrária tomou um rumo especial. Michel mostra como na política local existe uma forte preocupação na forma de administrar as terras, por exemplo, em 1961, o presidente municipal de Juchitán enfrenta o DAAC protegendo “proprietários zapotecos de terras comunais de uma possível redistribuição de suas terras por parte da administração agrária.” (2009:472-473). O que nos coloca em um cenário onde o multipartidarismo surge de uma forma precoce perante o peso político do município. Simultaneamente, as crescentes elites zapotecas apropriaram-se da reforma agrária para benefício próprio, por isso enfrentaram com força nos anos 1960 ao estatuto ejidal, dando como resultado que o presidente do momento, Díaz

Ordaz alterara a legislação agrária (Villagómez, 1996, Michel, 2009), criando uma nova categoria, como adverte a *capsula* da Radio Totopo, inexistente até esse momento na constituição, a “pequena propriedade privada de origem comunal”. Desta forma, as elites locais ficaram fortalecidas, pois foram favorecidos pelo processo de reconhecimento e restituição agrários. Muitos dos camponeses zapotecos que não foram favorecidos com terras procuraram refúgio em Alvaro Obregón, colônia fundada por Heliodoro Charis, outro caudilho juchiteco obregonista da época da revolução, que teve destaque por suas contribuições e apoios sociais aos juchitecos.²⁰

Com esta situação de divisões entre a população juchiteca, monopolização de terras nas mãos das elites locais, camponeses zapotecos desapropriados e a manipulação e interferência do Partido Revolucionario Institucional na gestão política local, começa um movimento pela autonomia, que pretendia derrubar o PRI como cabeça do poder municipal, pois era este o âmbito determinante para a administração e gestão do território. No ano de 1971, Manuel Musalem²¹ (Tarú), filiado ao Partido Popular Socialista (PPS), não ao PRI, venceu as eleições em Juchitán, no ano depois sua administração foi substituída e foi parar novamente nas mãos do PRI, porém, uma forte mobilização social tinha sido ativada. O anterior, mas principalmente a alteração da organização social fundamentada no território gerou novas formas de organização política, que serão exploradas a seguir. (Binford e Campbell, 1993, Michel, 2009; Binford, 1993).

2.2. Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI)

Antes de começar a explorar o movimento da Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) é interessante fazer uma análise sociológica do contexto global.

Wallerstein (2003), analisa os movimentos “nacionais” e sociais anteriores à “revolução mundial de 1968”, estes movimentos, denominados pelo autor como movimentos antisistema, obtiveram o poder do Estado, entraram nas instituições e não conseguiram mudar totalmente as condições dos povos que eles representavam. Os movimentos que

²⁰ Atualmente a colonia Alvaro Obregón é uma agência do município de Juchitán. Em fevereiro de 2013, tem protagonizado, como outras comunidades zapotecas e huaves, uma forte luta de resistência contra a instalação do parque eólico na Barra de Santa Teresa pela empresa Mareña Renovables (ver: La Jornada, Sociedad y Justicia, Lunes 18 de febrero de 2013)

²¹ O sobrenome Musalem, de origen árabe, não é estranho quando lembramos que: “A migração econômica ao longo dos séculos XIX e XX foi um impulso para o desenvolvimento de produtos agrícolas de fácil comercialização e manufaturas. Para movimentar a economia chegaram ingleses, americanos, franceses, italianos, japoneses, chineses, libaneses, armênios, árabes, coreanos e turcos” (Dalton, 2010: 73-74)

posteriores a 1968, chamados por alguns autores como “novos movimentos sociais” (Touraine 1999, Melucci 1999), continuaram com os ideais antissistema. Na década de 1970, surgem no mundo movimentos da *New Left*, y entre eles, os movimentos que concentram as minorias étnicas e raciais. Neste sentido, organizações étnico-políticas como o Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) na Colômbia, o *Conselho Indígena de Roraima* (CIR) no Brasil, ou a Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI), começaram a existir como novos sujeitos sociais (Bartolomé, 1996).

Em 1980, com a inclusão das problemáticas ambientalistas, de gênero e de minorias étnicas e raciais nos movimentos sociais, a “sociedade civil” foi fortalecida através de organizações não governamentais, das que surgiram uma grande quantidade de associações e sociedades civis. Os conflitos sociais não eram apenas políticos, mas surgiram também com força no campo cultural, as lutas de reivindicação étnica são um claro exemplo deste lado cultural dos movimentos, “o direito de ser reconhecido como diferente é uma das mais profundas necessidades na sociedade pós-industrial ou pós-material” (Melucci, 1989: 63). Esta questão também aparece em outros autores como Alvarez, Dagnino e Escobar (1998) quando traçam os paralelos entre política e cultura em relação aos movimentos sociais da América Latina.

Em 1990, depois da queda dos regimes socialistas, o sistema neoliberal desestabilizou as economias planetárias com crises e desequilíbrios radicais. Uma das respostas sociais para estes desequilíbrios foi a emergência dos movimentos antiglobalização (Wallerstein, 2003) ou *anti-/alterglobalização* (Ribeiro, 2008). Para Ribeiro, a conferência de 1992 das Nações Unidas no Rio de Janeiro,

constituyó una oportunidad estratégica y pionera para las organizaciones no gubernamentales (ONG) ambientalistas y los movimientos sociales para congregarse en un evento paralelo, el Foro Global, precursor de los Foros Sociales Mundiales (FSM), y fue la primera ocasión en la que la sociedad civil global se encontró en el espacio público real. (2008: 174).

Da mesma forma que os movimentos anteriores aos de 1968 estavam divididos em dois grandes segmentos: nacionais –reformistas- e sociais – radicais- (Wallerstein, 2003) o movimento contra-hegemônico reproduziu essas posições: os que acreditaram em uma globalização alternativa e as posturas antiglobalização. Uma das contradições internas a estes movimentos contra-hegemônicos está fundamentada na tentativa de escapar de

uma institucionalização clássica ou em construir e recriar formas de instituição que pudessem estar adaptados ao caráter mutável do sistema mundial. Alguns autores, como Day (2005), descartam a ideia da institucionalização dos movimentos sociais posteriores aos anos oitenta, porém, algumas experiências como a da Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo, que veremos a seguir, rejeitam esta ideia. Este autor estabelece o termo de “novíssimos movimentos sociais” para designar a originalidade das formas de luta contra-hegemônica atuais, esta é uma de suas contribuições.

Estas grandes divisões são úteis para mostrar amplamente o panorama da contra-hegemonia²² no último terço do século XX, no entanto, desde uma ótica antropológica, é necessário fazer um *zoom* ao local para conhecer com maior profundidade as experiências destes movimentos sociais. Desta forma, faremos uma imersão na Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) para explorar suas formas de ação étnico-políticas.

Além das complexas circunstâncias advindas da reforma agrária, a monopolização de terras nas mãos das elites juchitecas, o poder político do PRI e os milhares de camponeses zapotecas despojados, observamos como, na Juchitán de Zaragoza, os movimentos globais das juventudes dos anos sessenta fizeram eco. Os acontecimentos que ocorreram na cidade de México em outubro de 1968, onde centenas de estudantes perderam a vida pela repressão das forças do governo priista mexicano, repercutiram em Oaxaca. Na década de 1970, começa o florescimento da Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI). (Campbell, Binford, Bartolomé y Barabas, 1993). Em 1973, a coalizão nasce formalmente, constituída por gente do movimento dos estudantes, por adversários ao regime priista juchiteco vítimas da monopolização e especulação das terras na época pré-revolucionária e por alguns novos proprietários que se beneficiaram do projeto de irrigação do Distrito de Riego 19, como resultado das ações da reforma agrária (Binford, 1993:94).

Ao longo dessa década os membros da COCEI tiveram uma forte participação política²³, por isso a atenção do México caiu sobre o primeiro movimento de “esquerda” que confrontou ao Partido Revolucionario Institucional (PRI). A organização começou colocando ênfase na questão da terra, porém, no decorrer do tempo, seus interesses saíram da questão agrária ao trabalho e a ação política com o objetivo de obter

²² Os termos de hegemonia e não/contra-hegemonia e suas possibilidades e limites de análise para esta pesquisa, serão discutidos de forma mais detalhada no capítulo três desta tese.

²³ No âmbito agrário, em abril, maio e setembro de 1978, em setembro de 1979 e em dezembro de 1980 os membros da COCEI organizaram ocupações “ilegais” de terra em Juchitán (*Idem*, p.95)

benefícios comerciais e agrícolas para os camponeses zapotecos. Esta mudança na direção de sua ação política permitiu a COCEI continuar ganhando apoio enquanto a questão agrária não avançava (Rubin, 1993:160).

Em uma aliança com o Partido Comunista Mexicano, a COCEI realizou um foro nacional em que foi alegada fraude nas eleições de 1980 na Juchitán. A pressão foi tão forte que eleição foi anulada, obrigando a realização de novas eleições, cujo vencedor foi o candidato coceista Leopoldo Gyves. Juchitán consolidou-se como a primeira e única cidade da esquerda do México, fazendo com que os intelectuais do país geraram um movimento em apoio ao novo Ayuntamiento Popular Revolucionario.

Os primeiros anos da COCEI na administração do município de Juchitán geraram desconforto entre o governo do estado de Oaxaca e as elites juchitecas. Isto se manifestou nas reduções dos orçamentos realizados pelo governador oaxaqueño Vásquez Colmenares. Os integrantes da COCEI logo de perceberem estas reduções pediram aos empresários locais contribuições para o município, situação pouco favorável para as elites juchitecas em crescimento (*Idem*, 162-163).

Em 1982, a COCEI também participou nas eleições para deputados federais, seu candidato ganhou um lugar na câmara como membro do Partido Socialista Unificado de México (PSMU), provocando a reunião do Partido Comunista e outros partidos de esquerda. Ter um deputado federal na câmara significou para a COCEI o aumento do seu poder político, de sua visibilidade nacional e de maiores possibilidades para a negociação a nível federal. O município de Juchitán converteu-se nesses anos em um espaço de participação e ação popular, as manifestações políticas, as reuniões públicas, o teatro de rua e a estação de rádio, Radio Ayuntamiento Popular, mudaram o panorama do município. (*Idem*, 164-165). As fontes sobre as manifestações políticas e as reuniões públicas são muitas, em 2007 foi inaugurada, na cidade de Oaxaca, uma exposição chamada *Germinal* onde foram expostos diversos materiais visuais, escritos e de som sobre as diferentes manifestações da COCEI. Ao longo do meu trabalho de campo consegui recuperar alguns materiais sobre esta exposição e revistas em homenagem à COCEI, a seguir apresento algumas imagens destas fontes para mostrar as ações de participação popular da COCEI.



Imagem 2. Manifestação política no município de Juchitán de Zaragoza.

Emilio L. Jiménez. 1980's Colección Personal



Imagem 3. Manifestação política no município de Juchitán de Zaragoza.

Rafael Doniz. 1980's.



Heriberto Rodríguez / *Mitín de la COCEI en el Palacio Municipal de Juchitán, 7 Agosto, 1983.*
Colección Heriberto Rodríguez.

Imagem 4. Reunião da COCEI no Palácio Municipal de Juchitán, 1983.



Lourdes Grobet / *Referéndum COCEI, 1983*
*Izquierda a derecha: Felipe Ehrenberg, Víctor de la Cruz, Francisco Toledo, Fernando Benítez.
Colección José F. Gómez.

Imagem 5. Referendum COCEI, 1983



Imagem 6. Manifestação COCEI

A seguir, abriremos uma breve seção para tocar o tema da rádio nos tempos da COCEI, depois voltaremos ao ano de 1983.

2.2.1 Radio Ayuntamiento Popular (RAP)

Os meios massivos de comunicação, no Istmo, propunham estilos de vida fundamentados na competição, o individualismo, o consumo, além de elogiar amplamente as ações do governo, recusando difundir os problemas do povo e criminalizando o movimento da COCEI (López, 1993: 259). Como resposta e sem perder a originalidade em suas formas de luta, os zapotecos inventaram seus próprios meios. De uma dimensão artística, cultural e criativa a COCEI expunha suas representações do movimento existentes nas canções, poesias, contos e jornais próprios, como por exemplo, o jornal *Guachachi' Reza* (Iguana Rajada)²⁴ em que foram publicados intelectuais, poetas, pintores e escritores juchitecos (Binford y Campbell, 1993: 3).

Um dos meios de comunicação mais importantes da COCEI, Radio Ayuntamiento Popular (RAP), nasceu em Juchitán, em 15 de janeiro de 1981, era a primeira vez no país que as autoridades de um município criavam um meio próprio de expressão bilíngue (zapoteco e espanhol) de rádio. Sua base ficou na parte de cima do palácio do governo municipal.

A radio organizou-se através do trabalho de pessoas do povo, camponeses, operários, estudantes, comerciantes, professores e algumas mulheres de pescadores, todos zapotecos do povo, envolvidos na luta. No começo, a tarefa não foi fácil, pois não tinham muita experiência técnica, mas o apoio de pessoas que trabalhavam em projetos de comunicação enriqueceu a RAP (López, 1993: 260-261). A rádio ficou fortalecida com a própria participação da população, isto também gerou uma maior aproximação do meio com as necessidades e problemas dos habitantes²⁵. O melhor canal para estabelecer

²⁴ É importante dizer que as revistas, ao longo do século XX, foram um meio de comunicação importante para os zapotecos de Juchitán., antes da revista *Guachachi' Reza* também existiam: Neza (caminho, em português) dos anos 1930 e Neza Cubi (caminho novo, em português) aos fim dos anos de 1960.

²⁵ Infelizmente não existem detalhes precisos do grupo de pessoas que começou a constituir a rádio. Existem alguns nomes como o de Manuel Matus ou, o poeta de Ixtepec, Alexandre Cruz Martinez, porém não temos mais informação. Minha posição em Juchitán como colaboradora antropóloga na Rádio Totopo circunscreveu minhas atividades ao grupo da Rádio, por isso não realizei entrevistas com os ex-integrantes ou integrantes da COCEI, para poder conhecer mais a história da RAP. Porém, é necessário aprofundar mais ao respeito. Também é importante assinalar que em algumas conversações com os comunicadores do Istmo, chegou aos meus ouvidos, em forma de

contato com o povo foi a utilização ininterrompida da língua zapoteca em todas suas emissões. A rádio convocava ao povo tanto para manifestações, reuniões ou assembleias, como para atividades econômicas ou culturais. As expectativas que tinham a Radio Ayuntamiento Popular eram:

Uno, antes que nada, dar información, el cerco contra la COCEI era terrible. A la COCEI se le acusaba de estar dirigida por guerrilleros cubanos, de tener espías de Moscú. Entonces veíamos que era importante romper con el cerco informativo, esto se lograba de manera elemental con los mitines, las reuniones de secciones, los mitines de secciones, pero era necesario ser capaces de romper el cerco informativo y ser capaces de dar una gran cantidad de información a la más amplia cantidad de personas.

Dos, recuperación de historia, en Juchitán, en el Istmo se habla de la historia de la cultura popular, de la gran cultura popular, entonces era colocar esa perspectiva de visión cultural como una introspección, como una manera de que la población aquilatara su valor cultural.

Y por último, estaba la recuperación de la propia música, nosotros tratamos de hacer una revisión de la música del Istmo en base a grabaciones antiguas. No se quería comprender de que se trataba de una expresión realmente popular, la COCEI es la expresión organizada del movimiento popular istmeño. (Entrevista a Manuel Matus por Nahú Rodríguez, 2007)

Ao longo das transmissões, os locutores abandonaram a música comercial e começaram a oferecer produtos artísticos como boleros, música ranchera e *bom rock*:

Uno de los grandes avances de la RAP fue ofrecer, a través de su programación, un panorama de la música popular de las distintas culturas de México, desde las marimbas de Chiapas y las *trovas* de Yucatán, hasta *huapangos* y polkas, a lado de los sonidos de muchas otras regiones. Nosotros veíamos la música de México como una expresión artística de su gente, no como un producto comercial de compañías discográficas o estaciones de radio. Con respecto a la música de la región del Istmo, dedicamos varios programas diariamente para tocar viejas cintas, interpretaciones de nuevos artistas, nuevas composiciones y canciones hoy olvidadas. En RAP el tiempo dedicado a la música regional era muy importante. En lo que se refiere a la programación musical, también fue

rumor, o dado que o transmissor da Radio Ayuntamiento Popular tinha sido levado ao Istmo através de integrantes dos partidos e guerrilhas centro-americanas de liberação dos anos 60 e 70. Isto, seguindo a Trajano Filho (1993), nos coloca perante a forma em que os juchitecos vem fundando e re-fundando suas ideias sobre resistência e alteridade em relação a outros povos do Istmo e a entidades/sujeitos do estado com que tem lidado ao longo do tempo. Porém, como já afirmei, faz falta uma reconstrução etno histórica mais detalhada ao respeito.

importante hacer hincapié en los "conciertos" de la llamada "música clásica". Tocábamos no sólo obras "accesibles", sino también Dvorak, Stravinsky, Bartok, Orff, y otros que pudieran considerarse de acceso limitado para poner a prueba su aceptación entre nuestros oyentes. (López, 1993: 260-261)

A programação da rádio consistia em diversos programas, que estavam conectados com as atividades e costumes da população. Tinham um programa chamado *Igudxa* (terra fértil em zapoteco), que começava quando os camponeses estavam preparados para ir para o campo e com um estilo coloquial abordava temas sobre os problemas agrários da região. Existia outro programa onde eram relatadas poesias, contos, mitos zapotecos com música e comentários realizados pelos intelectuais mais reconhecidos pelos zapotecos da região. Outro programa era para as crianças, feito pelas crianças, apresentava poemas, histórias e jogos infantis (López, 1993: 262). Além disso, a programação da rádio sempre foi compaginada com os horários do povo:

Comienza a las cuatro de la mañana la transmisión, va a ser en zapoteco y español, no en español y zapoteco. La radio es para los pueblos del Istmo, que eran en aquel entonces un 90% zapotecoparlantes. Se fue conformando una programación tomando en cuenta varias opiniones, después de eso venía el noticiero occidental, una lectura del periódico. El trabajo de la radio fue fascinante, primero porque era nuestro, pero cuando fue agarrando forma y empezaron a surgir ideas, porque surgían ideas del pueblo, se volvió aún más rico. La organización era la organización, la Radio no suplía a la organización, ni era la trompeta, ni la campana, la Radio era la Radio, una manera de expresión estable que tenía satisfecha a la gente, a la gente le fascinaba la radio. (Entrevista a Manuel Matus por Nahú Rodríguez, 2007)

Hubo un programa de los campesinos que se llamó "La hora del Chocolate", el cual comenzaba a las cuatro de la mañana, ya que las labores de los campesinos comenzaban a esa hora. Se hablaba de las actividades campesinas, se comentaban las noticias del día y se daban opiniones. Como a las seis de la mañana se escuchaba el bloque de música clásica. De ocho a nueve se transmitía música mexicana (rock, son jarocho, trova yucateca, corridos, mariachi, boleros, etc.), mostrando la música que se producía en distintas partes del país, intentando desmitificar la música popular mexicana, concebida como música ranchera. También se transmitían comentarios políticos, expresados en español y en zapoteco, procurando no ser panfletos

ni arengas, sino opiniones de los locutores. Hubo también una sección de música del mundo, así como del nuevo canto latinoamericano, conocido como canción de protesta, entre los cuales por supuesto también se escuchó a los músicos juchitecos del nuevo canto. Pero la música que recibió mayor impulso por parte de la radio, fue la música regional del Istmo, con lo que se propició una revitalización de la cultura local. Otro factor importante fue la integración de los niños a la radio. (Moreno, 2008: 225 *apud* Zylberberg, 2010)

A rádio não transmitia somente para as pessoas do povo de Juchitán, mas era feita por pessoas do próprio povo que estava na luta e estava afiliado aos ideais da Coalición, esse foi um dos grandes pontos a favor

Había una gran cohesión, yo creo que también por los ataques sufridos que obligaban a una cohesión interna. Lo que acabó con la radio fue la interferencia que metió la gente del PRI. La gente quería ubicar a la COCEI en una casilla prefabricada, por complicada que fuera, troskista, de izquierda tirando a maoísta, pero algo que ellos pudieran aprehender. Y, bueno, aquí las decisiones se tomaban después de grandes, grandes, discusiones. A la comisión política pertenecían campesinos, obreros, estudiantes, jóvenes.” (Entrevista a Manuel Matus por Nahú Rodríguez, 2007)

Finalmente, da mesma forma em que o movimento da COCEI foi reprimida, a rádio também foi, e suas instalações destruídas pelo exército que invadiu Juchitán em 1983, ano que foi a sua inauguração oficial, como apresenta o próximo cartaz-panfleto



Imagem 7. Panfleto da Radio Ayuntamiento Popular

Confrontos referentes à recuperação de terras por parte da COCEI, entre junho e julho de 1983, deram lugar para que a legislatura do estado de Oaxaca, dirigida pelo PRI, obrigara aos membros da COCEI a renunciar ao município. A força armada foi utilizada, os militares ficaram estabelecidos na cidade de Juchitán para obter esse objetivo. O que aconteceu pode ser explicado pelo o desconforto das elites juchitecas com o governo da oposição de esquerda. No final de 1983 e no começo de 1984, depois de muitos meses de repressão, o regime do PRI começou com uma estratégia em Juchitán, investiram milhões de pesos na infraestrutura da cidade e continuaram com a presença militar. Com o tempo a estratégia foi sendo transformada. Em 1985, a COCEI novamente impulsou um candidato para deputado federal, que não ganhou nessa ocasião, mas mostrou explicitamente a continuidade do poder político da COCEI junto ao Partido Socialista Unificado de México (Rubin, 1993).

Da mesma forma que nas eleições de 1980 e de 1983, ao longo das eleições de 1986, existiu fraude, e em resposta, ocorreram muitas mobilizações, como a interferência da rodovia Pan-americana, para restabelecer o governo da Coalición. Depois de longas negociações, o resultado foi a configuração de uma coalizão com o PRI local entre 1986 e 1989, que instaurou um governo “compartilhado” que existiam representantes do PRI

e da COCEI no município. Este fato é importante pois mostra as negociações entre grupos que pareciam radicalmente divididos, mas que com o passar do tempo e em contextos adversos fusionaram de certa forma suas forças.

Nos anos de 1989 e 1992, a COCEI ganhou as eleições, ficando com a administração de Juchitán até 1995 (Binford y Campbell, 1993; Rubin, 1993). Na década de 1990, a COCEI esteve muito próxima de partidos da esquerda, que fizeram surgir o Partido de la Revolución Democrática (PRD), além disso, conservou o poder municipal até o ano de 2001, quando o PRI retornou ao poder. Entre 2001 e 2003 existiram confusão e corrupção de todos os grupos de poder juchitecos. Posteriormente, nas eleições outubro de 2004,

los resultados electorales en Juchitán favorecieron a la COCEI, que volvió a ser un referente de organización política en Oaxaca, pero muy alejado de los objetivos sociales que le dieron origen, más cercano a la burocracia política y al oportunismo de sus dirigentes (Gómez, 2010: 90)

Diversas vezes estando na Rádio Totopo os locutores faziam referência a um tempo de esplendor da COCEI, e assim faziam referencia a este momento: “*na época da COCEI*”, fazendo alusão ao tempo em que a organização não era corrompida e fusionava totalmente com os partidos políticos, era o tempo da efervescência da organização. No decorrer dos anos a credibilidade da COCEI diminui porque seus dirigentes chegaram ao poder ao longo dos anos aproveitando essas posições e institucionalizando o movimento, ou seja, o movimento ficou rotineiro e perdeu o frenesi dos primeiros anos de luta:

El dirigente de la COCEI, Oscar Cruz López, era diputado local y senador por Oaxaca (2004-2006), cuando fuimos a apoyar a un trovador que estaba enfermo y se realizó una noche bohemia para recaudar fondos. Nosotros, Radio Totopo, fuimos a transmitir y él se emborrachó y nos empezó a insultar diciendo que Radio Totopo criticaba a la COCEI y que gracias a la COCEI nosotros hoy podemos salir de noche, porque antes no se podía, por la inseguridad. Yo le dije que gracias a la COCEI no, que gracias al derramamiento de sangre del pueblo. Los dirigentes de la COCEI están haciendo el trabajo del estado, de Ulises Ruiz Ortiz [antecesor del actual gobernador de Oaxaca]. Oscar Cruz empezó a tomar fotos y a insultarnos, esa es una forma de ver el impacto de las críticas de Radio Totopo hacia los

dirigentes, ellos se ven amenazados, porque el pueblo está siendo informado. Además si el pueblo decide liberarse de ellos, el pueblo lo hace, eso es lo que temen ellos. Los dirigentes de la COCEI, Mariano Santana, el actual presidente municipal, cuando era candidato nos envió sus guardaespaldas para decirnos que nos calláramos, amenazaron a la radio. Yo les dije que estábamos preparados para cualquier cosa, que no tenemos miedo.

Otro dirigente, recientemente en marzo, de este año 2010, el doctor Alberto Reina Figueroa, también envió a su gente a aplastar el movimiento que estábamos preparando, aquí en el Barrio de los Pescadores, en contra de la construcción del periférico. Entonces, para ellos el proyecto de Radio Totopo debe desaparecer, pues está creando conciencia en la gente del pueblo con ese lenguaje directo, con ese lenguaje directo de señalar a los culpables. Muchas de esas personas del pueblo permiten que los dirigentes tengan ese poder en Juchitán. El discurso que lanzamos en la radio también impacta a los locutores y empiezan a cuestionar. (Entrevista con locutor de Radio Totopo)

É importante lembrar que a COCEI como um movimento social estava constituído por sujeitos que eram zapotecos, indígenas, trabalhadores, pequenos comerciantes, artesãos, pescadores e camponeses. Os líderes da COCEI, pelo menos no começo da coalizão, procuraram benefícios para a população como créditos agrícolas razoáveis, preços justos para produtores locais, uma administração municipal honesta além de realizar ações de manutenção e benefício social da cidade de Juchitán (pavimentação das ruas, coleta do lixo, limpeza da cidade e do mercado, programas de alfabetização, entre outros), ou seja, a COCEI, a cabeça do município, não somente teve uma preocupação pela questão agrária, como interveio de outras formas na vida dos juchitecos (Binford, 1993:95). O apoio da COCEI, ou seja, a maioria da população que apoiava a Coalición, que não era somente juchiteca mas de outros municípios²⁶, tinha linhas claras em sua ação política, que foram desenvolvidas na convivência cotidiana das famílias, em discursos diários em zapoteco, no contexto das festas e procissões cerimoniais, nas obrigações sociais, nas interpretações da história istmenha (ênfatizando na resistência zapoteca aos astecas, espanhóis, franceses, americanos e representantes do estado mexicano) e na solidariedade perante a repressão (Rubin, 1993:161, Binford y Campbell, 1993:3). Isto nos depara com uma extensa rede de pessoas participando de

²⁶ Entre eles: Asunción Ixtaltepec, Unión Hidalgo e San Francisco Ixhuatán, entre outros (Dalton, 2010).

atividades determinadas por certos princípios orientadores que veremos com mais detalhe no capítulo três e que tem a ver com as formas indígenas pré-hispânicas e coloniais antigas de organização sócio-política.

Para continuar com o que foi exposto até aqui e para aprofundar um pouco mais no movimento do povo dos municípios vizinhos, devemos fazer um pequeno parêntese para ressaltar o surgimento de algumas organizações ao longo dos anos de maior movimento da COCEI, que aparecerão mais adiante neste trabalho²⁷. Temos por exemplo a Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), organização que nasceu em 1985 na região da mixe baixa, ao norte da Juchitán. Atualmente tem seus escritórios na cidade de Matías Romero, que fica ao longo da estrada Transistmica. Esta organização tem tido como objetivo central a luta pelos direitos e as terras dos povos indígenas da região, desde 1996 difundem informação contra o Megaproyecto Transístmico (Gómez, 2010:91). De acordo a Gómez (2010), a UCIZONI, como a Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo, nos dias de hoje, tem vínculos com os partidos locais para participar das eleições municipais, porém, a UCIZONI ainda mantém maior aproximação ao movimento indígena e as lutas agrárias. Na década de 1980, a população de Ixhuatán e de Zanatepec, ao este de Juchitán, também apoiavam as causas da Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) y tiveram uma forte atividade política. Em Zanatepec surgiu a ideia de fazer um centro/escola alternativo, para resolver os problemas da população. Assim, nasceu o Centro Campesino de Asessoria y Capacitación Integral (CECACI). Dentro do projeto foi pensada a criação de espaços de participação para jovens, onde o comunitário fosse central²⁸.

Para fechar esta parte sobre a COCEI podemos dizer que os zapotecos de Juchitán tem demonstrado através do tempo uma extensa sofisticação nas suas lutas, criando alianças em diferentes níveis com sujeitos e entidades diversas. De acordo com Binford y Campbell (1993), podemos resumir dizendo:

De esta manera, la COCEI trasciende muchas de las dicotomías a menudo usadas para categorizar los movimientos sociales: étnico vs. clasista,

²⁷ Para mais informação sobre os municípios, comunidades e populações que apoiaram a COCEI em diferentes momentos na primeira metade da década de 1980, ver: Zermeño, 1987.

²⁸ Na construção do CECACI existe uma influência do Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI), que se encontra em San Cristóbal de las Casas, Chiapas, relacionado à igreja católica e ao movimento zapatista.

Marxista vs. Indigenista, rural/ indígena vs. urbano/ occidentalizado, parroquial vs. internacional. De cualquier forma, es una combinación única de elementos - la vinculación de las formas culturales indígenas a la elegancia de la vanguardia radical, la movilización popular con los modernos medios de comunicación con conciencia política, y el localismo extremo con el internacionalismo socialista- que hace de la COCEI algo nuevo y diferente en la escena mexicana. (p.17).

2.3. Ventos neoliberais

As mudanças econômicas que acompanharam todo o século XX istmeno são, em grande medida, resultado dos projetos nacionais de desenvolvimento, entre a construção das rodovias Transistmica e pan-americana, nos anos 1950; a represa Benito Juárez e o Distrito de Riego, em 1960; a as instalações petrolíferas na Salina Cruz no final de 1970 e na década de 1980. Com estes projetos Juchitán transformou-se em um ponto comercial de grande extensão na região (Rubin, 1993:159)

Depois da redistribuição agrária dos primeiros três quartos do século XX, o território do Istmo de Tehuantepec ficou configurado em 1,997,500 hectares, das que 78 por cento são de propriedade social que está nas mãos de 58,654 ejidatarios e membros da comunidade. Do total desta propriedade social (ejidal e comunal), o 87 por cento pertence à população indígena, em um total de 1,356,196 hectares (Rodríguez, 2003, ver Mapa de Michel 2009). Na atualidade, o território do Istmo abrange dois *distritos*²⁹ *rentísticos e judicias*, Tehuantepec e Juchitán (Ver mapa ?).

Tanto a propriedade comunal como a ejidal, não podiam ser vendidas, transferidas ou hipotecadas antes de 1992. Porém, com a (contra) reforma do artículo 27 da Constituição, ao longo da presidência de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), estas terras de propriedade social, foram transformadas em vulneráveis ao mercado livre, pois nas palavras de Concheiro,

en 1992 se impuso una contrarreforma que declaró el fin del reparto agrario, la necesidad de dar “seguridad en la tenencia de la tierra” (por medio de un programa de certificación y medición de las tierras ejidales y comunales) y la posibilidad de privatizar la propiedad social de los ejidos. Las dimensiones del reparto agrario en México son muy importantes: el 53,9% de la superficie

²⁹ “O distrito foi um nível de divisão territorial criado ao longo do regime de Porfirio Díaz e fundamentado no modelo da prefeitura francesa” (Michel, 2009: 455)

nacional (101.583.972 ha, más de un millón de kilómetros cuadrados) son de propiedad social (Concheiro, 2005 *apud* Márquez 2011: 63)

Dita reforma³⁰ foi uma das principais condições do governo americano e do Banco Mundial para assinar o Tratado de Libre Comercio de América del Norte (Calva, 1993), pois “permite que a assembleia ejidal outorgue o domínio de sua parcela ao ejidatario e a transferência ou venda das parcelas ejidales” (Márquez, 2011:66). Além disso, no ano de 2012, antes de deixar o governo, o presidente Felipe Calderón sugeriu ao Congreso de la Unión vinte e oito modificações à Ley Agraria, sintetizadas no desaparecimento do ejido, transformando-o em propriedade privada, a iniciativa propõe:

que los ejidatarios no sean poseedores sino propietarios de su parcela, con lo cual rompe la unidad del núcleo ejidal, pues no es concebible que dentro de una propiedad ejidal pueda existir una parcela privada; además, la asamblea general de ejidatarios pierde el control sobre las tierras del ejido, pues si las parcelas se convierten en propiedad de los ejidatarios podrán realizar cualquier acto de dominio sobre ellas sin necesidad de solicitar autorización de la asamblea (Francisco López Bárcenas, La Jornada. “Adiós al ejido”. 30 de noviembre del 2012)

Se a proposta desta lei avança no Congreso de la Unión, surgirá a necessidade de realizar mais investigações sobre a questão agrária de hoje em dia, porém, no ano que realizei meu trabalho de campo, a titularidade da terra na região continuava como sendo: ejido, terra comunal, pequena propriedade privada de origem comunal (criada na presidência de Díaz Ordaz) e propriedade privada.

O cenário de vulnerabilidade política e agrária, as transformações legislativas e a abertura indiscriminada para o mercado livre, presentes na última metade do século XX, aumentaram ainda mais com o começo do século XXI. No ano 2000 surge a Iniciativa de Integración Regional de Sudamérica (IIRSA) e, em 2001, o Plan Puebla-Panamá (PPP),

Ambos se presentan, en reuniones oficiales, como acuerdos aduanales y de

³⁰

Publicada no Diário Oficial de la Federación em janeiro de 1992.

flexibilización jurídica para el libre comercio entre corredores de desarrollo, aprovechando y construyendo infraestructura que los haga posibles, en ejes multimodales que cohesionen regiones y faciliten el transporte de mercancías y productos entre el Atlántico y el Pacífico y estos ejes, cortados y unidos, a su vez, por circuitos transversales. Para lo anterior, el primer paso es el de la integración física en áreas de transporte, telecomunicaciones y mercados energéticos y *desarrollo* de espacios aislados. Es decir, que la presencia intermitente del gran capital pasa a permanente y el acceso difícil a los recursos naturales renovables y no renovables pasa a factible. (Rodríguez, 2009: 2)

A posição geográfica do Istmo o tem colocado na mira dos empreendimentos capitalistas de grande escala, que tem por objetivo reconfigurar os territórios, como explica Varese,

[El PPP] se encuentra en pleno proceso de desarrollo a partir del 2001 y significa la apertura de espacios geo-sociales a la expansión de capital transnacional y nacional en términos *modernos* a partir de unas cuantas iniciativas básicas... En términos de una visión histórica de larga duración (a la Fernand Braudel) se trataría de un ejemplo más de reorganización espacial y poblacional en la integración sistémica de la acumulación de capital en una región dada del planeta. (2008: 43-44)

A partir do ano 2000, toda a bibliografia especializada sobre o Istmo de Tehuantepec faz referencia ao Plan Puebla-Panamá, as fontes são muitas, geógrafos, economistas, cientistas políticos, urbanistas, engenheiros, e outros profissionais têm abordado desde diversas perspectivas as repercussões e a rentabilidade deste megaprojeto para a região. Toda esta agitação não foi pouca dada as características de dito plano, que resume bem Rodríguez:

El PPP involucra a nueve estados del sur-sureste de México (Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán) y los países del istmo centroamericano (Belize, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Panamá); región que tiene 64 millones de habitantes, el 60 % de los cuales es indígena y afroestiza. La parte inicial básica implica un Corredor Atlántico y otro Pacífico con Corredores Complementarios de Interconexión, una red ferroviaria, integración portuaria, rutas de navegación, sistema carretero y red

aeroportuaria que se acompañan de iniciativas en telecomunicaciones, red regional de fibra óptica, integración energética, líneas de transmisión, hidroeléctricas y geotermia, gaseoductos, turismo y arqueología e integrando, en su diseño, al Corredor Biológico Mesoamericano, al Proyecto Mundo Maya y al Proyecto de Desarrollo Integral del Istmo de Tehuantepec. De norte a sur implica 4000 km de carreteras; 2400 km en el Corredor Pacífico y 1600 km en el Corredor Atlántico. Para la conexión Atlántico-Pacífico remodela y construye diez puertos; moderniza el Canal de Panamá; construye la hidrovía canal en el Lago de Managua-ferrocarril-carretera desde la frontera atlántica norte de Costa Rica a la frontera de Nicaragua con Honduras y el Salvador en el golfo de Fonseca; construye la comunicación carretera y ferroviaria entre Puerto Cortés y Puerto Cutuco que incide en territorios de Guatemala, Honduras y El Salvador, y actualiza y construye el sistema del Istmo de Tehuantepec entre el Puerto de Coatzacoalcos y el de Salina Cruz. El papel fundamental de estas conexiones interoceánicas están determinadas por el papel que juegan y jugarán en los próximos 15 y 20 años las economías de China e India. En cuanto a la composición geopolítica, hay que recordar que Colombia se integró al PPP a fines de 2004 y que firmó un acuerdo de cooperación energética con Venezuela para proporcionar gas y construir un gaseoducto hasta Nicaragua en donde se unirá con el gaseoducto que partirá de Ciudad Pemex en Tabasco, México. (2009: 2-3)

De acordo ao anterior, podemos observar a escala desproporcionada do Plan Puebla Panamá. Dentro de uma de suas intervenções na região, o PPP, hoje ironicamente chamado de Proyecto Mesoamérica (Del Val, 2010), destaca a integração energética, financiada pelo Banco Interamericano de Desarrollo (BID), cuyos proyectos para dito setor consideran a promoção, o desenvolvimento e a exploração racional dos abundantes recursos de energia renovável, entre eles a energia eólica (Programa Mesorregional de Ordenamiento Territorial, s.f: 19, 20, 89).

O complexo eólico no Istmo, começou em 1994 com a construção do primeiro parque eólico (*La Venta I*) na cidade da Venta, no município de Juchitán de Zaragoza e foi se estendendo por outras cidades e municípios do Istmo de Tehuantepec como El Espinal, adjacente a Juchitán. Em 2011, foi inaugurado o parque eólico *La Venta III*, com 120 turbinas (turbinas eólicas)³¹. Mas como estes parques são construídos em terras de propriedade comunal? Por que as empresas transnacionais como Iberdrola, Gamesa ou Mareña Renovables em colaboração com a Comisión Federal de Electricidad (CFE),

³¹ Para mais detalhes sobre cada um dos parques eólicos no Istmo de Tehuantepec ver Anexo 2.

órgão federal responsável pela administração da eletricidade no país, podem “semear” mais de 300 turbinas em terras com “regime comunal”?

Para Carlos Beedxe’ a explicação é clara, o projeto eólico é parte do Plan Puebla Panamá, é um projeto impulsionado por empresas transnacionais que se escondem atrás do nome da Comisión Federal de Electricidad (CFE), para poder operar, violando a Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos e os convênios internacionais da Organización Internacional del Trabajo (OIT). O complexo eólico é um projeto que está intervindo nas terras comunais ilegalmente, as pessoas estão lutando não contra a tecnologia mas contra a forma em que esta é implementada, sem considerar a cultura originária dessa região, ou seja, se perguntar aos habitantes se estão de acordo ou não com o projeto eólico, sem procurar espaços de diálogo onde existam conversas horizontais e vontade de entendimento de ambas as partes. Carlos dizia indignado *parece que a terra do Istmo não tem pessoas estabelecidas nela, parece que são terras livres, mas não, aqui existem cinco nações indígenas.*

Ao longo de uma Oficina de reflexão e informação sobre o projeto eólico, que foi realizado em Juchitán, nos dias 19 e 20 de abril de 2008, os zapotecos afetados pelo projeto, explicaram como,

con engaños nos hicieron firmar los contratos de apartado de tierras sin saber el contenido, ni el alcance de dicho documento, de igual forma nos hicieron firmar diciéndonos que era un proyecto del gobierno, que nos pagarían mucho dinero cuando el proyecto eólico funcionara. Nos dijeron que nos darían cerca de 10,000 pesos anuales por cada torre instalada y que de manera provisional nos pagarían 1000 pesos por contrato, más 150 por hectárea al año (Relatoría, 2008).

As testemunhas no relatório são claras sobre os pagamentos e a assinatura dos contratos, vejamos alguns,

Anastasio fue el primero en hablar y compartió:

Nos engañaron, nos dijeron que el proyecto nos beneficiaría que nos darían diez mil pesos por torre cuando se hicieran los parques eólicos y que por apartado nos darían mil pesos más y 150 por cada hectárea.

Juan X compartió:

Llegó un Ingeniero de nombre Miguel, que venía de La Ventosa diciendo que nos daría mil pesos por parcela y 150 por hectárea al año. Nos

dijeron también que era un proyecto del gobierno mexicano y que teníamos que firmar. Se ha luchado contra los ricos, ahora estamos luchando por la anulación de los contratos.

El ex-presidente municipal (de apellido Reyna) recibió mucho dinero por parte de las empresas y el actual presidente Mariano Santana, el 5 de mayo va a tener una reunión con los empresarios.

En cuanto a los contratos, sabemos que hubo intermediarios entre los empresarios y los campesinos. Al inicio dijeron que los contratos eran de 3 años y de diez mil pesos por torre. Ahora nos damos cuenta que por el pago no nos dan ni 25 centavos al día y, al acercarse a la organización, nos informan que no hay manera de anular estos contratos y que los diferentes niveles de gobierno han sido cómplices de las empresas, como el ex - presidente.

Mariano Santana se ha reunido con otros campesinos para que el próximo 5 de mayo se puedan reunir con las empresas para echar a andar el proyecto y, que por ser presidente municipal, va a permitir que las empresas entren.

Isidro X comentó:

Nos engañaron, nos dijeron que el proyecto era como Procampo [un proyecto del gobierno federal de apoyo a los campesinos] y por eso yo renté mi terreno de cultivo. A nosotros, la gente pobre, nos han engañado, justo el intermediario nos dijo que firmáramos porque nos daría 1000 pesos por contrato y 150 por hectárea.

El dinero nos hizo firmar, porque no tengo dinero, ni tampoco un salario, y ahora me doy cuenta que este proyecto trae muchas afectaciones y que estos parques van a tirar árboles y acabarán con los animales como el armadillo, la iguana... Por eso estoy exigiendo la anulación de mi contrato.

Pablo X compartió:

Firmé con engaños porque no se leer ni escribir, y se los dije. Pero me dijeron que tenía que firmar, que por eso me traían dinero. Y por eso firmé.

Una comisión de las empresas, en coordinación con una gente del gobierno, vienen a checar los terrenos que no están trabajándose para establecer ahí los parques eólicos.

Lo que yo observo es que las torres del parque eólico van a tener una profundidad de 4 a 5 metros y eso va a afectar la pozos de agua, y se van a cortar los árboles, por ejemplo los guanacastiles y nos va a afectar la ecología. (Relatoria, 2008)

O mais grave engano surgiu quando assinaram o contrato, pois quase todos os zapotecos

que fizeram, não sabiam ler, nem escrever. Assinaram os contratos confiando na informação que receberam oralmente dos intermediários das empresas eólicas. Observamos aqui uma tensão na relação entre escrita e oralidade. A escrita é usada nos contratos que assinam os zapotecos alugando suas terras, porém, antes da assinatura um intermediário das empresas eólicas transmite oralmente algumas das características e condições dos contratos. A figura deste intermediário entre as empresas eólicas e os camponeses zapotecos é central nestas situações, pois dele depende que o contrato seja ou não seja assinado e posteriormente as terras sejam usadas para a instalação das turbinas eólicas. Os zapotecos que assinaram os contratos acreditaram na *palavra* do intermediário, sem saber com plena certeza o que o contrato dizia, pois não sabiam ler, nem escrever. A *palavra* como o meio de comunicação principal para os zapotecos e como principal dispositivo para o compromisso, para fechar acordos, para o cumprimento de promessas – que pode ser exemplificado sinteticamente em frases como: “*é homem de palavra*”, “*ela tem palavra*”, “*sua palavra vale*”- segue sendo válido dentro do universo zapoteco de significados.

Por outro lado, a *palavra* para os intermediários das empresas eólica tem outro valor, é um meio para chegar à assinatura dos contratos, então não importa prometer ou comprometer mais ou menos recursos e benefícios discursivamente, o objetivo era obter a assinatura, que muitas vezes só era uma impressão digital dos camponeses que não sabiam escrever. Os valores atribuídos à *palavra* são diferentes para o intermediário e para os camponeses zapotecos. A reprodução de uma hegemonia simbólica através da escrita é cristalizada neste tipo de eventos. O valor da escrita e o valor da oralidade entram em uma tensão forte que leva ao conflito entre epistemes, onde para as empresas transnacionais e o governo mexicano a escrita prevalece sobre a oralidade manifestada no conjunto de regras presentes nos contratos, fazendo mais viável a dominação e a conquista das pessoas e seus território, seguindo na mesma linha de reflexão podemos sustentar o que Godoy explica: “a emergência da escrita, principalmente o sistema de regras e regulamentos que chamamos de sistema legal introduziu profunda modificações da relação entre governantes e governados” (1986: 116 apud Trajano Filho, 1993:16). Desta forma, a escrita –usada nos contratos- como um dispositivo da hegemonia das empresas eólicas e do governo mexicano impera sobre a oralidade atropelando não somente os direitos legais dos camponeses zapotecos, como suas formas de conhecer o mundo, onde o valor da palavra está por cima da escritura.

Na oficina de que falamos anteriormente foi concluído, que o projeto eólico traz *a desapropriação de terras, a perda da riqueza natural tanto fauna como flora, ameaça a forma de vida dos habitantes do Istmo e produz a perda de sua cultura e patrimônio* (Relatoria, 2008). Como consequência de todo este panorama, Beedxe' relatava que, em 2008, foi criada a Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio conformada por muitos zapotecos e huaves que arrendaram suas terras e assinaram convênios com as empresas eólicas. A Asamblea em Defensa de la Tierra está trabalhando para restituir a autoridade comunal em Juchitán e tenta questionar a estrutura de partidos que tem prejudicado a autonomia e a livre determinação dos povos. A Asamblea rejeita completamente o projeto eólico e não está disposta a negociar, dizia Beedxe'. No Istmo existem outros organismos e instituições não governamentais que apoiam alguns camponeses zapotecos para a negociação com as empresas eólicas, como seria o caso da UCIZONI que assessora povoados da Ventosa, La Venta, entre outros. As conversas com os locutores da Radio Totopo e com os camponeses dos municípios vizinhos são esclarecedoras sobre os impactos do Megaproyecto del Istmo, como é chamado popularmente o Projeto Mesoamérica. Para Carlos Beedxe' todos os povos que tem território e língua próprios são povos que tem a possibilidade de existir por mais tempo. *Um povo deve ter coração e cérebro*. Esta ideia sobre o povo, seu território, língua, cérebro e coração está relacionado em boa maneira com a *comunalidade*, ideia que exploraremos no próximo capítulo. Juchitán, dizia Beedxe', é um território com entre fronteiras, é território zapoteca, istmenho e deve ser conservado:

Sin territorio no hay cultura, ni lengua, los lugares en ese territorio tienen sus nombres y sus historias. El territorio está en relación con la historia y con la vida comunitaria. Juchitán es un pueblo que poco a poco se está quedando sin historia, pues está perdiendo su territorio en manos del municipio, las instancias gubernamentales y los mega-proyectos. La pérdida de la memoria histórica implica la pérdida del territorio y de la lengua. Para poder recuperar un territorio lo primero es colocar bien la memoria histórica en las cabezas de la gente, nosotros tuvimos un territorio que es de la gente, del pueblo (Entrevista Carlos Beedxe')

Dentro deste contexto atual juchiteco, a experiência da *perda e recuperação do território* apresenta-nos uma situação de grande complexidade, onde as formas de vida locais e sua longa história, os interesses das diversas entidades nacionais e

transnacionais (estado mexicano e empresas), a legislações federais e internacionais³² e as tensões entre os diferentes significados de categorias como legal/ilegal e território, se entrelaçam e nos mostram várias questões problemáticas.

Primeiro, observamos como o sistema capitalista atual na região, através dos planos de desenvolvimento (especificamente através da “plantação” de turbinas eólicas nas terras comunais), tem debilitado a bases de sustentação da vida zapoteca, por um lado, por restringir o acesso às terras de propriedade comunal que foram dispostas pelo governo federal para a implantação de centos de turbinas eólicas, lembremos que a agricultura de subsistência tem sido uma base sólida para a sociedade zapoteca do Istmo. Por outro lado, por empobrecer o acesso ao mar, pois, além de contaminar a água com a mudança de milhares de litros de azeite para as turbinas, os projetos eólicos se expandem a uma velocidade impressionante com planos de ocupar o litoral e as lagoas juchiteco-huaves.³³

Segundo, observamos, as tensões no nível legislativo, que por um lado, colocam a disposição do capital transnacional os recursos do país, argumentando que é próprio do Estado mexicano cuidar os “bens da nação”. E, por outro lado, como assinala Burguete(2008), nos anos oitenta e noventa do século XX, quase todos os países da América Latina transformaram suas legislações tentando *se adaptar* ao modelo do direito internacional, onde o reconhecimento da diversidade cultural *fazia-se* explícito e denotava as novas relações entre os estados e os povos indígenas, colocando ao multiculturalismo como o novo cenário em voga. Porém, no caso específico que trato, como também explica Cruz (2011), o reconhecimento da diversidade no estado de Oaxaca está oposto às ações neoliberais do estado mexicano.

Terceiro e como consequência dos dois anteriores, os afetados reclamam, resistem e *organizam-se*. No lugar, alguns grupos de zapotecos- não pertencentes às elites consolidadas na pós-revolução, nem as elites consolidadas no final do século XX e começo do XXI relacionadas com a corrupção multipartidária (PRI/PRD/COCEI) -, estiveram organizados para a defesa da terra que tem sido fundamental em sua

³² Para mais informação sobre esta questão, o trabalho de Cruz(2011) que trata a tensão entre as políticas multiculturais de reconhecimento e a “re-regulação” neoliberal do estado mexicano para o caso do projeto eólico em San Mateo del Mar.

³³ Os confrontos entre comunidades do Istmo e empresas transnacionais de energia eólica (neste caso Mareña Renovables) tem sido recorrentes nos começos de 2013. Ver: La Jornada. Sociedad y Justicia. 18 de febrero de 2013. E sobre o megaprojeto eólico do Istmo uma invasão neocolonial, ver: Carlos Beas Torres, La Jornada. “Falacias del megaproyecto eólico del istmo de Tehuantepec”. 1 de diciembre del 2012.

cosmovisão, pois têm com ela vínculos históricos, econômicos e espirituais estabelecidos em sua memória coletiva e na experiência cotidiana da vida na Juchitán, sobre isto Basso diz:

a experiencia del lugar [**territorio**] es, inevitablemente, un producto y una expresión del *self* que lo experimenta, y, por lo tanto, inevitablemente, la naturaleza de esa experiencia (su empuje intencional, su contenido sustantivo, sus tonos afectivos y colorantes) toma forma, a cada paso mediante las biografías personales y sociales que la experimentan. (1996: 107). *Marcas minhas*

Observar como experimentam ou *vivem* o território esses grupos de zapotecos juchitecos hoje, levará a estar perante uma série de práticas que configuram sua experiência no mundo. Desta forma, tentarei, nos próximos capítulos, mostrar ao leitor a experiência de resistência e resiliência de uma rádio comunitária localizada no Bairro de los Pescadores de la Séptima Sección de Juchitán de Zaragoza: Radio Totopo.

PARTE II. *Comunalidad* e Rádio Totopo

Capítulo 3. *Comunalidad*: a marca distintiva

No último terço do século XX e durante a primeira década do XXI, a expansão das tecnologias da informação e dos meios de comunicação nos movimentos sociais foi de grande alcance. Além disso, o processo colocou os participantes destes movimentos diante de uma grande rede de intercâmbios de ideias compartilhadas, que Appadurai (1990) chamaria de *ideo-panoramas*. Intercâmbios altamente heterogêneos, mas todos dentro de um âmbito “não hegemônico”, foram levados a cabo por sujeitos das mais diversas origens. Inspirada na ideia de Ribeiro (2008) sobre os agentes econômicos não hegemônicos, o que supõe a existência de agentes hegemônicos, considere sociologicamente os meios com os quais tenho trabalhado como *meios não hegemônicos*. Esses meios estão inseridos em sistemas não hegemônicos e supõem a existência dos *meios hegemônicos*, por sua vez inseridos em sistemas hegemônicos, que estariam representados pelos meios de comunicação de massa, materializados em complexos *multimedia*, sustentados por enormes corporações privadas e pelos estados nacionais. Ambos tipos de meios hegemônicos e não hegemônicos existem em respeito aos sujeitos que os erigem, isto é, são meios de comunicação construídos por determinados atores, que têm discursos com base em certas ideologias e chegam a públicos específicos, impactando tanto a opinião pública como o sentimento geral no que diz respeito a qualquer acontecimento. É importante deixar claro que ambos tipos de meios estão inseridos em um cenário onde as assimetrias de poder são profundas. Meios hegemônicos e não hegemônicos representariam forças antagônicas que refletem por um lado, as ideias do estado-nação mexicano e por outro, as concepções e visões do povo.

A literatura que aborda o termo “hegemonia” toma Gramsci como referencial principal, que foi quem, dialogando e criticando Lênin e inclinado à “superestrutura” de Marx, construiu tal noção. Segundo Williams (1988), um das contribuições de Gramsci foi apresentar a divisão entre “domínio” (*rule*) e “hegemonia”. O “domínio” expressaria-se em formas políticas e em tempos de crise por meio de uma coerção direta, sua forma mais habitual é um complexo entrelaçamento de forças políticas, sociais e culturais. Já a “hegemonia” seria o anterior ou as forças ativas sociais e culturais que constituem seus

elementos necessários. Além disso, a “hegemonia” é um conceito que vai além tanto do conceito de “cultura” como “processo social total” onde os homens configuram e definem suas vidas, como do conceito de “ideologia” no qual um sistema de significados e valores constitui a projeção de um interesse particular de classe. (1988: 129).

La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de una sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movilización de la mayoría de los miembros de la sociedad -en la mayor parte de las áreas de sus vidas- se torna sumamente difícil. Es decir que, en el sentido más firme, es una “cultura”, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares. (131-132)

O conceito de “hegemonia” nos ajuda a definir sociologicamente e em termos estritamente analíticos os meios massivos de comunicação cujas forças sociais e culturais cristalizam a preponderância e “dominação” por parte de “um particular interesse de classe”. No entanto, a “hegemonia” não é fixa, nem estática,

Una hegemonía dada es siempre un proceso. Y excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o una estructura. Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica, la hegemonía jamás puede ser individual. Sus estructuras internas son sumamente complejas, como puede observarse fácilmente en cualquier análisis concreto. Por otra parte (y esto es fundamental, ya que nos recuerda la necesaria confiabilidad del concepto) no se da de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada, recreada, redefinida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por tanto debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes en la práctica. (*Idem* 134)

Desta forma, temos, na prática, uma classificação mais geral, *hegemônico e não/contra-hegemônico*, que nos ajuda a distinguir, em termos analíticos, dois tipos de meios de comunicação. No entanto, ambas noções têm limites, impondo várias armadilhas ao etnógrafo e favorecendo seu extravio em labirintos dicotômicos, pois,

Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en este libreto. (García, 1984: 72)

Isto é, uma divisão tão ampla pouco nos diz sobre as interfaces entre estas duas categorias e seus conteúdos específicos, os sujeitos que as constituem, suas formas de operação e as repercussões que têm no nível local. Desta forma, no caso de estudo aqui apresentado, considero que estaríamos diante de uma hegemonia que seria uma espécie de sistema referencial, ou seja, relativa a um contexto dado e aos grupos de poder em jogo. Como explica Williams:

El principal problema teórico, con efectos inmediatos sobre los métodos de análisis, es distinguir entre las iniciativas y contribuciones alternativas y de oposición que se producen dentro de -o en contra de- una hegemonía específica (la cual les fija entonces ciertos límites o lleva a cabo con éxito la tarea de neutralizarlas, cambiarlas o incorporarlas efectivamente) y otros tipos de contribuciones e iniciativas que resultan irreductibles a los términos de la hegemonía originaria o adaptativa, y que en ese sentido son independientes. Puede argumentarse persuasivamente que todas o casi todas las iniciativas y contribuciones, aun cuando asuman configuraciones manifiestamente alternativas o de oposición, en la práctica se hallan vinculadas a lo hegemónico: que la cultura dominante, por así decirlo, produce y limita a la vez sus propias formas de contracultura (136).

Podemos concluir que a hegemonia, para Williams e de uma maneira ampla, engloba a cultura, a ideologia e suas respectivas formas de contra hegemonia, contracultura e ideologias alternativas. A hegemonia, assim, apareceria como uma totalidade em movimento onde se inscrevem diferencialmente a cultura, a ideologia e suas contrapartes. Outros atores, tal como, por exemplo, John e Jean Comaroff (1991), abordam o problema de maneira distinta e, apesar de que também influenciados por

Gramsci (mas desde uma perspectiva culturalista), expõem como a cultura engloba a hegemonia e a ideologia, sendo estas, por sua vez, as duas formas principais pelas quais o poder está implicado na cultura.

Desde minha perspectiva, considero que hegemonia, ideologia e cultura são três âmbitos que se englobam mutua e continuamente, além de tecer as mais complexas e diversas conexões em momentos socio-históricos diferenciados. Da mesma forma, suas contrapartes, isto é, suas manifestações alternativas, se constroem e recriam a depender das configurações determinadas. Devo esclarecer que a abordagem de Williams (1988) se aproxima mais ao meu enfoque, pois nos coloca de cara à dimensão do poder, que é central neste trabalho.

Tendo elucidado o anterior, em um plano analítico, chamaremos estes meios como “não hegemônicos”, já que estão, segundo os próprios entrevistados, dentro de um campo de relações assimétricas de poder quando são comparados com os meios massivos de comunicação.

Através deste capítulo nos aproximaremos ao recorte mais geral da pesquisa, pois trabalhamos com um grupo de indígenas, dedicados à comunicação e inseridos nos movimentos “não hegemônicos” e na luta local indígena. Esse será o contexto mais amplo em que tal grupo atuará e se movimentará através dos próximos capítulos da tese, os quais mostrarão o âmbito do “local”.

Oaxaca (assim como outros estados do México) tem algumas décadas de história referentes aos meios de comunicação não hegemônicos. Exemplo disto é a *Rádio Ayuntamiento Popular* no começo dos anos oitenta, em Juchitán de Zaragoza. Outros exemplos, na década de 1980, são o *Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas* (CLACPI), que com intervenções precisas de *media makers*, ativistas indígenas e antropólogos, começou seus trabalhos no México. Também em 1989, o *Instituto Nacional Indigenista* (INI) no México, iniciou o *Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales a Comunidades y Organizaciones Indígenas* (TMA), sobretudo nos estados de Oaxaca e Michoacán¹. Para surpresa do leitor, esta foi uma das primeiras ações do governo mexicano visando o exercício, através de ações reais, do reconhecimento da diversidade. Contudo, Robinson adverte:

Únicamente un Estado con mucha confianza en su legitimidad política puede atreverse a entregar los instrumentos para la producción audiovisual a sectores

¹ Estes dois estados se caracterizaram, naquele tempo, pela força das suas organizações indígenas/camponesas. Para mais informações veja: Bartolomé, 1997.

tradicionalmente marginados y propicios a denunciar su legajo histórico
(Robinson, 1991 *apud* Propios, 2004)

As ações deste programa começaram com a primeira fase, sob as diretrizes do INI, de capacitação intensiva a membros de organizações indígenas unicamente com projetos produtivos e não políticos. Em Oaxaca, entre 1990 e 1994,

se organizaron cuatro cursos de capacitación, y se entregó un equipo de grabación y edición a las organizaciones con la idea de que produjeran sus propios videos con total independencia y desde su particular punto de vista. Participaron unas 85 personas, de 37 organizaciones, de 13 estados de México y de diversos pueblos indígenas (chinantecos, mixtecos, amuzgos, mixes, zapotecos, tzeltales, tojolabales, purépechas, huicholes, coras, mayas, yaquis, mazahuas, etc.). (Propios, 2004: 331)

Como consequência deste *Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales*, em 1994, se institui o *Centro de Video Indígena* (CVI), na cidade de Oaxaca, instituição que começou oferecendo programas de capacitação, assessoria, difusão e promoção do vídeo indígena às organizações indígenas do estado. A partir desse ano, que coincide com o levantamento zapatista, o interesse pelo uso das tecnologias audiovisuais teve um grande crescimento, o CVI funcionou como um órgão autônomo, facilitador dos processos de comunicação em Oaxaca, já sem as diretrizes do INI. O panorama anterior foi a base do surgimento, em 1998, de *Ojo de Agua Comunicación*, sociedade civil “dedicada a promover la comunicación indígena y comunitaria.” (ojodeaguacomunicacion.org)

Para chegar ao nosso caso de estudo, precisamos passar pela revisão de um momento central da produção e reprodução dos meios não hegemônicos no estado de Oaxaca, em 2006. Este evento tem especial significado para o presente trabalho por marcar e ser motor de momentos especiais nas lutas locais -como será o caso do Istmo, eixo principal desta tese-, além de contar com sujeitos e elementos heterogêneos que, quando unificados, resultam na surpresa dos espectadores locais, nacionais e internacionais.

3.1 Oaxaca 2006: meios não hegemônicos

No dia 3 de maio de 2006, Ulises Ruiz Ortiz, governador de Oaxaca, recebeu os professores de ensino básico do estado, que todos os anos fazem um *plantón* (mitin) na cidade exigindo aumentos salariais e melhorias na infra-estrutura das escolas. Ulises

Ruiz negociou brevemente e prometeu, nessa reunião, cumprir as demandas dos professores. O tempo passou e não houve resposta do governo. Depois de 23 dias, os professores continuaram no *plantón* até o dia 14 de junho de 2006, quando a polícia, violentamente evacuou o *zócalo* (centro) da cidade de Oaxaca. Isto é, as negociações com o governador não foram respeitadas, Ulises Ruiz não respondeu à nenhuma das demandas dos professores e, pelo contrário, usando a força pública atacou deslealmente os professores. Minutos antes dos primeiros enfrentamentos, a rádio do sindicato dos professores, *Radio Plantón “la voz del magisterio oaxaqueño”*, alertou aos professores sobre a evacuação. Foi então que o governo oaxaqueño percebeu o poder da rádio como arma do movimento dos professores, motivo pelo qual mandou destruir suas instalações e aparelhos de transmissão.

Três dias depois destes ocorridos, entre o 17 e o 21 de junho, se constituiu a *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO) para apoiar as demandas do *Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación* (SNTE) da Seção 22, que cobre a maior parte do estado de Oaxaca. A partir desse momento conjuntural a principal demanda da APPO, da sociedade civil e de alguns setores organizados da população seria a renúncia do governador. Durante os cinco meses seguintes, o conflito cresceu em intensidade e quantidade de envolvidos, em seguida foi diminuindo até dezembro de 2006. O movimento não é um movimento “indígena”. Muitos dos professores engajados nele são de origem indígena, mas no seio dele concentra-se a classe magisterial (mestiços e indígenas, o núcleo do movimento), a sociedade civil oaxaqueña (organizações, associações, coletivos) e o povo organizado. É esta articulação de atores diversos que faz o movimento rico e complexo na sua estrutura e nas suas possibilidades de ação. Começou com os professores da seção 22 do magistério e aos poucos outros setores se aderiram, como os povos índios, que tiveram uma presença maior até o mês de agosto. Reforçando esta ideia, Esteva explica:

En su mayoría, sin embargo, quienes han participado en la APPO no son individuos sino personas, nudos de redes de relaciones reales, que participan como tales y por lo general en grupo, a partir de decisiones tomadas en el seno de una comunidad. No forman masas, aunque se agrupen en gran número y participen masivamente en movilizaciones. Expresan tejidos comunales de muy diversos tipos, unidos en un ámbito común que no se define por una ideología, un líder o la militancia abstracta (2008: 59).

Durante o conflito todo, comunicadores e ativistas de organizações civis dedicaram-se a difundir informação sobre os fatos e alguns setores do povo foram peças chave para um manejo mais confiável da informação. Eventos como as tomadas da radio-difusor da 96.9 FM, da televisão estatal (Canal 9) -a única televisão tomada durante o movimento-, além do trabalho constante de difusão de meios como a *Radio Plantón* e, mais tarde, a toma prolongada da rádio da *Universidad Benito Juárez de Oaxaca* (UABJO), nos permitem observar como os meios de comunicação, especificamente as rádios, tiveram um papel fundamental no movimento e como as pessoas envolvidas na luta lograram transformar de forma substancial os conteúdos das programações de rádio e televisão.

3.1.1 Canal 9 e radiodifusoras

A tomada do Canal 9 foi realizada por um grupo de mulheres envolvidas na luta que constituíram a *Coordinadora de Organizaciones de Mujeres de Oaxaca* (COMO), mulheres que perceberam como os meios hegemônicos -particularmente o bi-polio televisivo mexicano *Tv Azteca/ Televisa*- minimizaram e desqualificaram o movimento. As mulheres convocaram uma passeata, em agosto de 2006, “*La Marcha de las Cacerolas*”, com a qual se ratificava o apoio à *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO) e ao movimento magisterial. Uma das petições da passeata era a obtenção de espaços nos meios de comunicação para transmitir as demandas do povo. Assistiram à passeata centenas de mulheres. A toma aconteceu quando as mulheres pediram ao Canal 9 para abrir um breve espaço televisivo para se manifestar e explicar à audiência os últimos acontecimentos. O pessoal responsável do Canal não permitiu o acesso das mulheres à televisora e diante disto as mulheres decidiram tomar as instalações do Canal -o mesmo aconteceu com a radio-difusora do 96.9 FM. A petição para ambos meios era simples, radicava na concessão de um par de horas no ar para poder explicar as demandas do movimento e do povo e para exigir veracidade aos meios de comunicação hegemônicos.

No vídeo “*La Toma de los Medios I*” (2006), produzido por comunicadores envolvidos na luta e especificamente vinculados com o *Independent Media Center*, melhor conhecido como Indymedia, observam-se os testemunhos das mulheres operando os instrumentos da televisora do Canal 9 e da rádio 96.9FM, batizada como “*Radio Cacerola*”. Muitas delas manifestavam não ter a preparação técnica suficiente para

operar os equipamentos, no entanto, sentiam-se orgulhosas de ter conseguido operá-los. Uma das mulheres, emocionada dizia que operar os aparelhos era uma oportunidade que nunca tinha tido. Para poder operá-las, pediram ajuda a alguns dos seus companheiros conhecedores do equipamento. Nos discursos delas, no vídeo, escutam-se palavras como *horizontalidade* e decisões *de todas*, sobrevivem ali certas ideias que poderiam ser associadas ao zapatismo, mas que, têm um fundo relacionado com as formas de organização política indígena mediante as quais muitas decisões tomam-se coletivamente. Dentro do grupo que se apropriou dos meios, havia algumas mulheres reconhecidas com mais “poder” e conhecimentos para tomar o controle dos equipamentos, embora sem um treinamento técnico prévio. Estas mulheres eram originárias das comunidades do estado de Oaxaca e tiveram um papel importante dentro do sindicato de professores e mostraram possuir *el poder de la palabra*, isto é, a capacidade de comunicar-se com facilidade e falar quando tem uma boa oportunidade de fazê-lo (Bartolomé, 1997: 169). Devido à falta de dados, não podemos afirmar, mas tampouco recusar que nos encontramos diante de lideranças femininas comunitárias, rituais ou *cultural brokers* (mediadoras entre comunidades e sociedade envolvente). Pode-se afirmar, segundo o vídeo e as testemunhas mais próximas, que o poder dessas lideranças emanou de uma mesma mobilização social e coletiva. Nos capítulos seguintes, quando abordaremos o caso de estudo, colocaremos o ênfase nessas lideranças comunitárias, rituais e *cultural brokers*.

O Canal 9 foi tomado durante 21 dias e sua programação transformou-se radicalmente. Transmitiam-se programas sobre diversos movimentos sociais que para a audiência eram desconhecidos, como por exemplo, o caso de Atenco ou o movimento Zapatista, entre outros. Através dessas transmissões o povo foi exortado conscientizar-se, unir-se e lutar. Os discursos presentes estavam permeados por diversas ideias sobre a transformação dos meios de comunicação e a possibilidade de mudar as ideias contidas nas mensagens dos meios hegemônicos. Houve uma ruptura da programação da televisão estatal. Não transmitiam mais os documentais sobre animais de National Geographic, nem as animações do Canal 11 (canal cultural do Instituto Politécnico Nacional) com sede na cidade do México, no lugar deles havia diversas notícias relacionadas com os movimentos sociais. Novos *spots* vinculados com o movimento foram editados criativa e velozmente pelos setores da sociedade civil dedicados aos meios audiovisuais, revelando a principal demanda do movimento e sua capacidade

organizativa.

Nenhuma das tomadas da televisora ou das rádios passaram por um consenso geral da APPO, mas obedeceram a consensos menores que lembram de certa forma e em um nível micro as assembleias comunitárias. Hernández explica:

La APPO sintetiza la cultura política local, nacida de las asambleas populares, el sindicalismo magisterial, el comunalismo indígena, el municipalismo, el extensionismo religioso, la izquierda radical, el regionalismo y la diversidad étnica de la entidad. Expresa, además, las nuevas formas asociativas que se crearon en Oaxaca a raíz del levantamiento popular pacífico: las organizaciones de los barrios pobres de la ciudad de Oaxaca y su zona conurbada, las redes juveniles libertarias y las barricadas (Luis Hernández, La Jornada, 21/11/06 *apud* Esteva, 2008).

As assembleias populares das quais fala Hernández fazem referência à figura da assembleia comunitária em Oaxaca, que é o órgão máximo de decisão que tem uma comunidade governada por “*usos y costumbres*”, nome dado as formas políticas presentes em algumas comunidades indígenas do país². Quase dois terços da população oaxaquenha são governados por este sistema, sendo que na assembleia se discutem os mais importantes e delicados temas que prejudicam ou beneficiam à comunidade. Para Díaz (2007c), a assembleia comunitária é um dos elementos que constituem a *comunalidad*, tema que abordaremos mais profundamente ao longo deste capítulo.

No vídeo do qual falamos anteriormente, as mulheres aparecem orgulhosas de seu empoderamento. Uma delas comenta como seu papel dentro do movimento não só foi preparar os alimentos ou limpar o lugar de trabalho, mas também elaborar cartazes, documentos, protestar e operar os aparelhos. Este fato foi um dos mais valorizados e lembrados do movimento, pois propôs uma mudança importante na concepção do papel da mulher não só dentro dos movimentos sociais, mas dentro da sociedade oaxaquenha. No entanto, ainda que algumas mulheres tomaram o controle dos meios de comunicação e tiveram uma participação ativa no movimento, também é importante ressaltar como no interior do sindicato a imagem da mulher relacionada à subordinação permanece viva.

Continuando com o conflito entre a APPO e o governo do estado de Oaxaca, no dia 21 de agosto de 2006, homens da policia estatal balearam as instalações do Canal 9 e da

² Algumas lideranças e intelectuais indígenas têm considerado pejorativa a utilização da expressão “*usos y costumbres*”, pois reduz ao nível de curiosidade antropológica a complexidade do sistema político das comunidades indígenas. Por este motivo, não usarei mais esta expressão, vou me referir às formas políticas das comunidades.

radiodifusora 96.9 FM ferindo um professor. Como resposta à crescente violência do governo, os professores, a APPO e a sociedade civil organizada tomaram, às 5:30 horas do mesmo dia, a estação de rádio “*La ley*” (710 AM) e a batizaram como “*La Ley del pueblo*”. Em seguida, às 6:15 horas, tomaram a estação “*La Grande de Oaxaca*”. No mesmo dia, pela tarde, a estação “*Oro*” também foi tomada. Todas as estações tomadas transmitiram e denunciaram a escalada de violência que o movimento sofreu. No final do dia 21 de agosto, eram doze as rádios tomadas pelo movimento. Mas no dia seguinte (22 de agosto) a repressão voltou e entre os múltiplos tiroteios, morreu um professor que operava as instalações da radiodifusora “*La Ley del Pueblo*” (710 AM). Oito das doze rádios tomadas foram retomadas pela polícia. Na tentativa de cortar as transmissões das rádios e da televisora que estavam em mãos do movimento, os corpos repressivos balearam as antenas, mas sem ter sucesso, as transmissões continuaram.

O governo perdeu o controle dos meios e a repressão cresceu. Houve um momento em que o movimento teve no seu poder três radiodifusoras: *Radio Universidad*, *Radio Plantón* -embora que destruída se manteve com baixa potencia-, *Radio Cacerola* e a televisora estatal. Os quatro meios transmitiram programas sobre o movimento da APPO (muitos deles realizados em pouquíssimo tempo pelos ativistas e comunicadores que participavam), sobre o EZLN, a revolução cubana, sobre experiências de outros movimentos sociais e indígenas ao longo do continente americano, filmes sobre o movimento de 1968 no México, China, Espanha, o maio francês. Todos eles referentes simbólicos dos “velhos” e “novos” movimentos sociais, os quais são bens materiais e imateriais que fazem parte de um circuito “alternativo”, onde em alguns casos opera o sistema de escambo (onde os bens são intercambiados pelo valor de si mesmos), o *copy left* (no sentido de permitir a livre distribuição de cópias e versões de uma obra escrita, visual, etc) e, em vários casos, a economia informal³.

3.1.2. Rádio Universidad

A *Radio Plantón*, como já disse, também foi um meio reprimido e destruído, desta forma a solução para continuar transmitindo as ações do movimento foi ocupar a *Radio Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca*. O caso desta rádio como meio não

³ Um exemplo da economia informal se observa, ao longo dos *mitines* e passeatas, nas pequenas barracas onde vendedores oferecem a seus clientes diversos objetos como camisetas, colares, pulseiras, *stickers*, bonés, passa-montanhas, todos com motivos “não hegemônicos” impressos.

hegemônico também é singular. Depois de seis meses de conflito, em 28 e 29 de outubro de 2006, Vicente Fox, presidente da república mexicana, ordenou às forças federais entrar no estado de Oaxaca. No dia 30 de outubro o poder legislativo da federação se opôs à decisão do executivo e ordenou a destituição do governador de Oaxaca, Ulises Ruiz, no entanto, a ordem do poder executivo prevaleceu e a entrada dos corpos armados federais na Cidade de Oaxaca se concretizou. Em primeiro de novembro é publicado um mandato de inspeção à *Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca* (UABJO), de onde a *Radio Universidad* transmitia as notícias do movimento nas ruas de Oaxaca. As autoridades da UABJO resistiram ao mandato de inspeção argumentando sobre a autonomia da universidade. No dia dois de novembro a *Policía Federal Preventiva* (PFP) tentou entrar na universidade por ar e terra. Era do conhecimento público que a rádio estava operando como meio para reunir gente simpatizante do movimento e a estratégia governamental era acabar com o meio que fomentava a insurreição. No entanto, os simpatizantes do movimento resistiram ferozmente aos ataques policiais; deu-se uma batalha campal nas imediações do bairro de *Cinco Señores*. Outro vídeo produzido a grande velocidade pelos ativistas e comunicadores em Oaxaca, chamado “Victoria de Todos los Santos” (2006), expõe a vitória dos simpatizantes do movimento sobre a *Policía Federal Preventiva* (PFP) no dia 2 de novembro, Dia dos Mortos. Vale a pena explicar brevemente que esta data no México é profundamente importante e mais ainda para as comunidades indígenas do país⁴, pois é celebrado o retorno dos antepassados, os mortos, que depois de uma longa peregrinação voltam à terra para encontrar os seres queridos. Por isso, na maior parte do país, nos âmbitos mais variados, são oferecidos altares cuidadosamente confeccionados com papeis coloridos *picados*, as fotos dos falecidos, copos com água, velas, flores de *cempazúchitl*, tequila ou mezcal, doces tradicionais, frutas e as bebidas e pratos favoritos dos mortos; a crença popular diz que os mortos voltam para comer e beber até saciar a fome e conseguir continuar com sua peregrinação através do inframundo⁵.

Esta batalha contra a *Policía Federal Preventiva* foi um dos maiores esforços para

⁴ As festas indígenas dedicadas aos mortos foram proclamadas, em 2003, pela UNESCO como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade.

⁵ Um trabalho brilhante e detalhado que aborda a ideia da morte entre o povo mexicano em diversos períodos históricos, relacionando-a com os discursos estatais, se encontra em: Lomnitz, 2006. Outro trabalho interessante que ressalta as semelhanças e diferenças sobre a festa dos mortos e o Halloween com relação à construção estatal da identidade mexicana se encontra em Brandes, 2000. Uma experiência particular da importância da celebração aos mortos, em Santa María Tlahuitoltepec Mixe, pode ser consultada em Nava, 2011.

manter vivo o último meio de comunicação do movimento, sobre o assunto Esteve explica:

El 2 de noviembre, Día de Muertos, una de las fiestas más importantes para el pueblo de Oaxaca, la PFP rompió la promesa de tregua y avanzó con sus elementos, tanquetas y helicópteros hacia la Universidad Autónoma Benito Juárez, con el propósito manifiesto de desmontar las barricadas que la rodeaban. Al sospechar que con ese pretexto podría irrumpirse en sus instalaciones y tomar Radio Universidad, miles de personas de todas las edades y clases sociales, convocadas por radio, acudieron a defender el sitio. Lo hicieron por más de siete horas, hasta que las fuerzas públicas fueron obligadas a retirarse. Desde Radio Universidad, la Dra. Bertha Muñoz, contribuyó a concertar el esfuerzo popular de defensa y evitar mayor violencia. (2008: 28)

Os meios hegemônicos transmitiam versões tergiversadas e criminalizavam o movimento. Argumentavam que a razão principal da entrada da polícia na cidade de Oaxaca era dar fim ao conflito entre grupos de poder e grupos radicais; o estado e seus corpos repressivos nunca se colocaram como atores do conflito. Da mesma forma que nos anos oitenta, durante o surgimento da COCEI ou, na década de 1990, durante o levantamento zapatista, os meios tentavam mostrar à sociedade nacional e ao mundo que o conflito em Oaxaca era uma simples briga entre rebeldes “guerrilheiros” que deveria ser extinta procurando o “estado de direito”, a paz social, a segurança pública e o bem-estar.

A *Radio Universidad* se constituiu como um foro de muitas vozes, ativistas, antropólogos, médicos, crianças, estrangeiros, jornalistas, estudantes da UABJO, da UNAM, da UAM, da IBERO, gente dos povos próximos e distantes, mixtecos, zapotecos, mixes, todos convergiram na rádio. As transmissões podiam ser escutadas na cidade de Oaxaca sintonizando a 1400 AM. Também existia uma transmissão pela Internet e rádios comunitárias repetindo o sinal da *Radio Universidad*, várias delas na cidade do México. As mostras de apoio internacional para a *Radio Universidad* também foram muitas, sempre houve ligações desde Espanha, Itália, Grécia, França, Canadá, Brasil, Argentina e outros países, de ativistas, gente de diferentes ordens da igreja católica, intelectuais e acadêmicos comprometidos com o movimento.

No final de novembro, a *Radio Universidad* continuou com suas transmissões, mas a escalada da violência governamental tinha ultrapassado os limites (Memorial de Agravios, 2008; De Castro, 2009). Entre os dias 28 e 29 de novembro se deram outras

tentativas de entrada da PFP na UABJO, o reitor da universidade se pronunciou contra esta segunda tentativa de penetração, no entanto, diante das ameaças do poder executivo da federação e em um ambiente de transição de governo, no dia 30 de novembro, a *Radio Universidad* foi entregue ao governo de Oaxaca. Em 1º de dezembro, Felipe Calderón Hinojosa tomou posse da presidência do México.

Foi a primeira vez na história do México que se registrou tal ação organizada dos simpatizantes do movimento para tomar o controle dos meios de comunicação e projetar através deles discursos não hegemônicos, com ideias referentes às lutas contra a subordinação e a opressão posteriores à segunda guerra mundial. Durante o conflito todas as organizações que se encarregaram de difundir a informação e alguns setores do povo foram atores fundamentais para um manejo mais veraz da informação. Isto é, por um lado a ocupação do Canal 9 da emissora de televisão estatal e da radiodifusora 96.9 FM, denominada “*Radio Cacerola*”, e por outro lado, o trabalho de difusão constante de radiodifusoras como a *Radio Plantón* e mais tarde a *Radio Universidad*, permitem observar como os meios (rádio e televisão) jogaram um papel central no movimento.

Uma espécie de *kit* simbólico-valorativo conformado por um conjunto de elementos visuais e sonoros não hegemônicos e “anticapitalistas”, provenientes de diversos tempos e lugares, aparecem ao longo do conflito como bandeiras da luta na televisão ocupada, nas passeatas de protesto e nas paredes, a modo de *graffitis*, das ruas da cidade de Oaxaca, durante o conflito todo. Algumas referências visuais são as múltiplas imagens de Marx, Lenin, Mao Tse-Tung, Che Guevara, o subcomandante Marcos, a comandanta Ramona, o A de anarquismo, um Benito Juárez com uma boina ou a Virgem de Guadalupe com uma máscara anti-gás (o gás lacrimogêneo foi usado incontáveis vezes pela PFP para dispersar as manifestações)⁶.

⁶ Para mais informações a respeito e um amplo repertório de imagens ver: *Memorial de Agravios. Oaxaca, México, 2006. (2008). Oaxaca: Marabú ediciones.*



Imagem 8. APPO

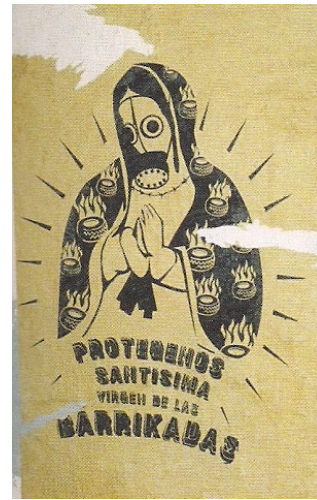


Imagem 9. Virgen de Guadalupe con máscara anti-gas



Imagem 10. Benito Juárez con boina



Imagem 11. Fotografias de Marx, Lenin y Stalin



Imagem 12. A de Anarquía en la palabra APPO



Imagem 13. Grafittis de Che Guevara y Marcos

Os referenciais sonoros e musicais são inesgotáveis, o trabalho de Zylberberg (2010) retrata bem a amplitude de canções, lemas, versos e ditados que acompanharam o movimento da APPO ao longo das suas diferentes fases. Por exemplo, as canções sobre as barricadas inundaram os espaços de luta, entre eles as mesmas barricadas, as passeatas, os *mitines*, as pequenas e grandes reuniões em diversos pontos da cidade de Oaxaca.

| Son de la barricada Tapacamino (Letra: Fernando Guadarrama. Arreglos musicales: Rodrigo, Tavo, Bibi, grupo Tapacamino-Raíces) | | |
|--|--|--|
| <p>El día catorce de junio del año del dos mil seis, en la plaza de Oaxaca se puso el mundo al revés. Temprano por la mañana al punto de amanecer, nadie hubiera imaginado lo que iba a suceder.</p> <p>La huelga del magisterio tenía la plaza tomada, mientras el pinche gobierno preparaba la celada. Antes que amanezca el día quitamos este plantón, gritaba la policía y empezó la represión...</p> <p>¿Que de dónde son? ¿Que de dónde son? Que son de la barricada ¿Que de dónde son? ¿Que de donde son? Que son de la barricada (se repite)</p> <p>Sonó la alerta en la calle por donde entró el regimiento y atrás de la barricada se alborotó el campamento. Más tardaron en llegar que luego en salir corriendo, porque la gente en la plaza ya se estaba defendiendo.</p> | <p>Salieron de todos lados con palos, gritos y piedras, y a toda la policía la mandaron a la mierda. Después vino el contraataque con fuerza de tierra y aire, con gases que los maestros se quitaron con vinagre. ¿Que de dónde son? ¿Que de dónde son? Que son de la barricada (se repite)</p> <p style="text-align: center;">(rap)</p> <p>Anda vuela palomita ve cuéntale a mi país, que hoy la sangre del maíz riega su tierra bendita. Que ya no hay verdad que admita ni engaño ni represión que la paz será justa si es que quieren solución que se vayan los cobardes que no tienen dignidad que se queden los que quieren cambiar esta sociedad, porque aquí no hay corazón que aguanté más inmundicia, el pueblo exige justicia, el pueblo está en rebelión, el pueblo está en rebelión.</p> | <p>¿Que de dónde son? ¿Que de dónde son? Que son de la barricada ¿Que de dónde son? ¿que de dónde son? Que son de la barricada (se repite)</p> <p>Se acabó el gas y el valor con la plaza enardecida, y las fuerzas del gobierno salieron en estampida. Topó con piedra el traidor que asalta de madrugada, porque hoy la gente en la calle ya lo espera en barricada.</p> <p>¿Qué de dónde son, que de dónde son? que son de la barricada ¿Que de dónde son? ¿Que de dónde son? Que son de la barricada (se repite)</p> |

Fonte: *Canción de dominio popular*.
 Transcripción extraída del *cancionero de la resistencia* (Zylberberg, 2010)

| En la barricada Saúl Vásquez | |
|---|--|
| <p>Puedo morir mañana yo lo presiento en una barricada amaneciendo por las balas hirientes de un mal gobierno que reprimió a mis padres y a mis ancestros.</p> <p>Puedo morir mañana no tengo miedo puedo morir mañana por mis ideales puedo morir mañana yo lo presiento en la tribuna libre de algún crucero con todos mis hermanos, con todo el pueblo porque ya no aguantamos a este gobierno</p> <p>Puedo morir mañana yo lo prefiero que seguir soportando este cruel gobierno puedo morir mañana yo lo presiento solo le pido a dios que me de el aliento para mirar el día, el gran momento la caída completa de este gobierno</p> <p>Puedo morir mañana con todo el pueblo por verte caído y pisoteado gobierno puedo morir mañana en alguna marcha pero callado nunca ni reprimido se ha despertado el alma de los dormidos clama su sangre heroica de los caídos</p> | <p>Puedo morir mañana con los dormidos han despertado el sueño de los caídos puedo morir mañana yo lo concibo Puedo morir mañana yo lo concibo pero de pie de frente cual hombre altivo no te preocupes hijo estarás seguro esta lucha a ha nacido por tu futuro</p> <p>Puedo tomar las armas no tengo miedo así defenderemos a nuestros hijos puedo morir mañana no tengo miedo si es por dejar seguro un buen gobierno mi sangre derramada será cual tinta que con ella se escriba toda esta historia</p> <p>Puedo vertir mi sangre y no tengo miedo puedo vertir mi sangre para la historia puedo morir mañana como un maestro con un mísero sueldo agonizando o por el terrorismo de un tal gobierno que lo que no te roba te lo arrebató</p> <p style="text-align: center;">Puedo morir tranquilo cuando te vayas gobierno puedo morir mañana en la barricada puedo morir mañana en la barricada.</p> |

Fonte: *Canción de dominio popular.*
Transcripción extraída del cancionero de la resistencia (Zylberberg, 2010)

Rádio, televisão, internet, vídeos, celulares e demais meios de comunicação e tecnologias da informação foram usadas diferencialmente para contribuir com os variados ideais do movimento. Todos os sujeitos indígenas ou não indígenas envolvidos na mobilização imprimiram nela sua marca distintiva que reflète suas aspirações e projetos econômicos, políticos e culturais. Através deste exemplo, acontecido quase completamente na cidade de Oaxaca, podemos observar a heterogeneidade de atores e elementos entrelaçados dos movimentos sociais contemporâneos. O movimento não só se desenvolveu na cidade mas suas ondas expansivas, por meio dos mesmos sujeitos, chegaram até outros lugares do estado. Por exemplo, às comunidades na Sierra Norte, na Cañada, no Istmo, onde os povos chinantecos, triquis, mixes, zoques também participaram na luta como podemos observar a seguir:

Los vientos de cambio circulan por todas partes, llenos de ímpetu, como se observó en la asamblea de la APPO del Istmo, celebrada los días 27 y 28 de enero de 2007, en que al gestarse un consenso sobre la conveniencia de que la APPO no participara en los procesos electorales se subrayó que “el movimiento es de largo plazo” y no debe desviarse de su camino por los fuegos de artificio de los partidos y las elecciones. (Esteva, 2008: 85)

No Istmo, a região estudada nesta tese, os processos de comunicação indígena se fortaleceram com o impulso e o exemplo das ações da mobilização em Oaxaca. Por exemplo, em Ixhuatán (povoado localizado ao leste de Juchitán), durante o auge do movimento de 2006, de acordo com os comunicadores indígenas com quem trabalhei, os meios de comunicação hegemônicos geraram muita informação distorcida, motivo pelo qual houve a inquietude de alguns estudantes para criar uma revista que transmitiria a visão silenciada e oprimida da realidade vivida em Oaxaca⁷. Foi assim como nasceu, primeiro como folheto e depois como revista, “*Utopía*”, cujo primeiro número foi inteiramente dedicado ao movimento da *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO). Os diferentes momentos da revista estiveram intimamente vinculados ao movimento social. Quando as ações da APPO minguaram, depois do maior enfrentamento do povo contra os corpos policiais do governo, quando integrantes da *Asamblea* fizeram com que a Polícia Federal saísse da *Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca* (UABJO), o movimento se desagregou e por tal motivo a revista entrou numa outra faceta. Nesta nova fase da revista participaram estudantes que não eram parte do movimento, mas que aos poucos foram atraídos por ele e, ainda que não se tornaram parte ativa da luta imediatamente, se esforçaram por entender os acontecimentos do movimento. Isto para poder brindar ao povo de Ixhuatán informação verídica em compensação da informação produzida pelos meios hegemônicos.

⁷ Na maioria dos povoados do Istmo os sinais de rádio e televisão chegam através das repetidoras locais. TV Azteca e Televisa (o bipólio televisivo) têm uma ampla cobertura nos lares *istmeños*. Ver Anexo 3.

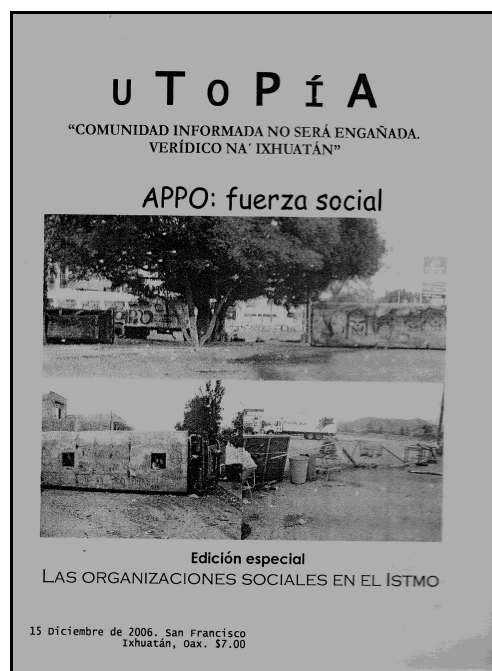


Imagen 14. Capa da *Revista Utopía* de Ixhuatán

O movimento da APPO na cidade de Oaxaca e nas comunidades do estado imprimiu uma marca distintiva nas suas formas de luta. Para poder entender essa marca e as suas raízes vamos percorrer a noção de *comunidade*.

3.2 Comunidade

A etimologia da palavra comunidade nos leva ao latim antigo e ao seu significado que se relacionava com a idéia de “em comum” ou “conjuntamente”. Não é de se estranhar que a ideia de comunidade esteja relacionada com a discussão contemporânea dos *commons*. Ivan Ilich [1982] (2007) nos esclarece a respeito:

Commons es una palabra del inglés antiguo. Según mis amigos japoneses, está bastante próxima al significado que *iriai* tiene aún en japonés. *Commons*, al igual que *iriai*, es un término que en la época preindustrial se usaba para designar ciertos aspectos del entorno. La gente llamaba comunales a aquellas partes del entorno que quedaban más allá de los propios umbrales y fuera de sus posesiones, por las cuales --sin embargo-- se tenían derechos de uso reconocidos, no para producir bienes de consumo sino para contribuir al aprovisionamiento de las familias. La ley consuetudinaria que humanizaba el entorno al establecer los bienes comunales era, por lo general, no-escrita. No sólo porque la gente no se preocupó en escribirla, sino porque lo que protegía era una realidad demasiado compleja como para determinarla en párrafos. La ley de bienes comunales regulaba el derecho de

paso, de pesca, de caza, de pastoreo y de recolección de leña o plantas medicinales en los bosques. (Ojarasca/ La Jornada, 117, enero, 2007)

Antes de Ilich, em 1968, o ecologista Garret Hardin publicou o artigo *The tragedy of the commons*, com o qual criou um grande debate em várias disciplinas. O artigo discute a destruição de um bem comum mediante os interesses pessoais de vários indivíduos que o compartilham. Tanto Ilich como Hardin apontam para a transformação dos bens comuns em propriedade privada.

Com essas referências, começamos a fazer uma breve revisão dos autores que a partir do pensamento social contribuíram para o esclarecimento da noção. Escrita, e criticada posteriormente, por Marx e Engels em 1845, A Ideologia Alemã toma como referência os povos da Idade Média europeia e explica algumas das transformações dos modos de produção para mostrar como a comunidade tribal, dissolvida pela indústria e o comércio, se contrapõe à sociedade moderna e à propriedade e aos direitos privados.

Um pouco mais tarde, Tönnies, sociólogo alemão (1887), diferenciou dois tipos de grupos sociais *Gemeinschaft* (comunidade) e *Gesellschaft* (sociedade). O primeiro identificado com as sociedades rurais, nas quais os laços de parentesco e vizinhança predominam e a solidariedade do grupo era uma característica central, e o segundo seria o grupo regido pelas tendências individualistas da sociedade moderna.

A influência do pensamento de Tönnies chegou a Durkheim, que, por meio do conceito de solidariedade, delineou a *Gemeinschaft* e a *Gesellschaft* de Tönnies. A influência de Tönnies também chegou à academia estadunidense e se fez presente na sociologia de Chicago. Um exemplo é o trabalho de Robert Park e Ernest Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, publicado em 1921, no qual as noções do sociólogo alemão também são repensadas e vinculadas a outros conceitos (Nivón, 1998; Lisbona, 2005).

Durante os anos 1920, na sociologia de Chicago e, especificamente na figura de Park (1925), se cristaliza o diálogo entre sociologia e antropologia em função da importância do método empírico que a antropologia podia oferecer. As investigações de campo dos sociólogos de Chicago se concentraram nas zonas urbanas e deram como resultado estudos de locais específicos das cidades. Com esses antecedentes do final do século XIX e começo do XX, foi plantada a semente do que posteriormente seriam os *community studies* ou estudos de comunidade.

O conceito de comunidade tem sido usado pela antropologia de diversas maneiras. Aparece de formas distintas, nos textos clássicos da antropologia inglesa, francesa e

estadunidense da primeira metade do século XX, frequentemente acompanhado de adjetivos como primitiva, aldeã, tribal, original, pequena, homogênea, arcaica, tradicional, entre outros.

Redfield, com seu estudo em Tepoztlán, México, em 1930, se converteu em “*fundador de la perspectiva teórica e metodológica que tiene como espacio fundamental la comunidad*” (Medina, 1996). Seu artigo *The folk society* (Redfield, 1947), influenciado pela sociologia urbana de Chicago e desde uma perspectiva sincrônica, explica as características fundamentais da sociedade *folk*, a qual contrasta com a sociedade urbana. A sociedade *folk*, segundo Redfield, é um tipo ideal de sociedade primitiva, pequena, isolada, não letrada, homogênea, com um forte sentido de solidariedade. Ademais afirma que as formas de vida de dita sociedade formam parte de um sistema coerente chamado “cultura”. Na sociedade *folk* não há legislação, nem reflexão alguma com fins intelectuais e prevalece o sagrado (1947: 293). Ainda que traços do pensamento evolucionista saltem aos olhos em dito texto, Redfield assenta as premissas dos *community studies* e permite analisar a mudança cultural e social na comunidade por meio do contraste constante com a sociedade urbana.

Os chamados *community studies* se fortaleceram nos anos 1940 e cresceram consideravelmente nas três décadas seguintes. Os antropólogos estadunidenses concentraram grande parte de sua atenção em algumas zonas da América Latina⁸. Suas linhas centrais de análise nessas décadas apontaram para os contextos ecológicos, as estruturas sociais e ideológicas transmitidas de geração em geração e a adaptação das comunidades à economia política imperante. Alguns desses estudos tiveram por objetivo a construção de tipologias das sociedades não urbanizadas, de pequena escala, com tradições populares e estilos de vida camponeses (Wagley e Harris, 1955; Wolf, 1955).

As academias latino-americanas também adotaram o modelo norte-americano dos *community studies*⁹. Aguirre Beltrán nos explica como é no México:

⁸ No Brasil se destacam os trabalhos de Zimmerman, 1952, *Race relations in the arid Sertao*, e o de Harris, 1953, *Minas Velhas: a study of urbanism in the mountains of eastern Brazil*.

⁹ Dentre os cientistas sociais brasileiros, um importante expoente é Antônio Cândido, com sua tese de doutorado “*Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o capira paulista e a transformação dos seus meios de vida*”, o qual é reconhecido como um “estudo de comunidade”. Recordemos que “na antropologia, com o impacto dos *estudos de comunidade*, introduzidos no Brasil por Emílio Willens e Donald Pierson, respectivamente na USP e na Escola Livre de Sociologia e Política, a questão fundamental é entender a natureza da mudança social nas comunidades. Na sociologia, a partir dos anos 1950, as pesquisas se voltam para explicação das grandes transformações que ocorrem na sociedade brasileira naquele momento, relacionadas à modernização do país, em função da aceleração dos processos de industrialização, urbanização, formação da sociedade de classes de democratização política” (Jackson, 2001: 131).

Cuando aparecieron las obras de Redfield y Villa Rojas sobre los mayas de Yucatán, la de Taylor sobre los blancos Arandas, la de Elsie Clew Parsons sobre los zapotecos de Mitlay la de Spicer sobre los yaqui de Arizona; la marea, sin embargo, subió considerablemente durante la década siguiente. Realizaron trabajo de campo y publicaron monografías sobre comunidades – popoluca, mije, tarasca, tzeltal, tzotzil, nahua, totonaca, mestiza – Foster, Beals, Camara, Ospina, Calixta Guiteras, Corona Nuñez, Pozas, Carrasco, Palerm, Isabel Kelly, Brand, de la Fuente y, finalmente, Lewis, a quien tocó cerrar el ciclo con su reestudio de Tepoztlán [...] Por este camino, la comunidad pasó a convertirse no sólo en la unidad espacial, social y cultural más adecuada para observar y conocer al indio sino, además, en la unidad capaz de definirlo (Aguirre Beltrán, 1990: 290-291 *apud* Zolla y Zolla, 2004: 17)

Há que se ressaltar a contribuição de Wolf (2003c) sobre as “comunidades corporadas fechadas” cujas características principais seriam o direito à posse da terra, a pressão sobre seus membros para redistribuir os excedentes preferencialmente durante o funcionamento de seu sistema religioso, o impedimento de que outros se tornem parte da comunidade e que os membros se comuniquem com a sociedade mais ampla. Para Wolf, a comunidade é territorial. A qualidade de membro da comunidade é demonstrada com a participação nos âmbitos políticos e religiosos do grupo. Desde a dimensão histórica, as comunidades corporadas fechadas são resultado da conquista espanhola que, com o genocídio de mais de três quartos da população indígena, decidiu aplicar técnicas demográficas de concentração da população, dando nascimento às confrarias no final do século XVI (2003c: 146-152)¹⁰. O autor também mostra como as comunidades corporadas fechadas estão sujeitas à mudança e a uma possível desaparecimento devido às influências da sociedade envolvente. Ditas comunidades a pesar de serem corporadas e fechadas são vulneráveis às mudanças maiores da sociedade que as engloba¹¹.

Na década de 1960 e começos dos anos 1970, os *community studies* deram ainda mais

¹⁰ As confrarias eram “irmandades” de indígenas estabelecidos em uma terra designada pela Coroa espanhola, com um governo parcialmente autônomo e em estreita relação assimétrica com as *haciendas* espanholas.

¹¹ Paralelo a este cenário da América do Norte, na Inglaterra, em 1954, é publicada a obra de Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. Apesar desse autor não fazer parte dos “estudos de comunidade” é importante ressaltar sua pesquisa que toma como caso de análise a comunidade *gumsa* Hpalang, descrevendo a estrutura do sistema social que a envolve, construída a partir de um conjunto de ideias contraditórias sobre a distribuição de poder entre pessoas e grupos de pessoas. Leach revela que o processo pelo qual as pequenas comunidades se desenvolvem em unidades maiores e as grandes se fragmentam em menores é parte de um processo de mudança estrutural (Leach, 1954).

ênfase às transformações sociais e às formas nas quais as condições globais do capitalismo em expansão, paradoxalmente, eram apropriedades e impactavam no local. Esses estudos também tiveram como áreas privilegiadas comunidades na América Latina (Lewis, 1960; Aguirre Beltrán, 1976) que em alguns casos foram comparadas com comunidades não pertencentes à região latino-americana (Thompson, 1969).

Em finais da década de setenta, Victor Turner retoma a palavra latina *communitas* e a diferencia de comunidade a qual considera uma “área de vida comum”. *Communitas*, no pensamento de Turner, aparece em relação aos momentos de liminaridade, quando há o desvanecimento da estrutura social na qual prevalece a diferenciação hierárquica entre os humanos. A noção de *communitas* em Turner é um esforço para ir mais além da ideia de comunidade. É na *communitas* que os laços e as relações humanas se cristalizam e se reforçam. O autor afirma a necessidade de distinguir:

1) a “*communitas* existencial ou espontânea – aproximadamente aquilo que os “hippies” hoje chamariam “happening, e que William Blake chamou “o fugaz momento que passa”, ou, posteriormente, “perdão mútuo dos defeitos de cada um”; 2) “*communitas*” *normativa*, na qual, sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos e da exigência de controle social entre os membros do grupo na consecução dessas finalidades, a “*communitas*” existencial passa a organizar-se em um sistema social duradouro; 3) a “*communitas*” *ideológica*, rótulo que se pode aplicar a uma multiplicidade de modelos utópicos de sociedades, baseados na “*communitas*” existencial. (Turner: 1974, 161)

A vida social, então, se manifestaria por meio de um processo dialético que:

abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de “status”. Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis. (Turner, 1974: 120)

Nesse sentido, Turner trás algumas ideias interessantes que, em algum ponto, dialogarão com a noção de *comunidade* que veremos mais adiante neste trabalho.

Seguindo com nosso percurso pela noção de comunidade, em datas mais recentes, vários antropólogos no México se dedicaram a explorar a noção de comunidade, a partir de diversas abordagens. Dietz (2000) realizou uma revisão bibliográfica para a análise dos movimentos sociais e o desenvolvimento da noção de comunidade indígena, a qual deu alguns resultados que apontaram lacunas, as quais apresento em seguida:

- Tanto el esencialismo etnicista como del primordialismo clasista han resultado incapaces de explicar la dinámica y la adaptabilidad contemporáneas de la comunidad así como de su inserción en movimientos indígenas más amplios.
- Carecemos de enfoques que integren la interrelación de los diversos actores indígenas con el Estado así como con las respectivas sociedades nacionales.
- Hacen falta estudios empíricos que indaguen acerca de lo específicamente "étnico" de determinados movimientos así como de su vinculación con otros tipos de movimientos sociales de tipo rural y urbano.
- Las teorías mecanicistas acerca del carácter manipulador de los nuevos profesionales indígenas resultan superficiales y reduccionistas, dado que no logran explicar las complejas redes internas de intermediación que estructuran a los movimientos étnicos.
- Por último, se ha demostrado la falacia en la que incurre un positivismo ontológico que no logra distinguir entre la comunidad indígena como institución y el comunalismo como ideología. (Dietz, 2000: 31-32)

Para a superação dessas lacunas, Dietz propõe conjugar as contribuições tanto da antropologia como das investigações realizadas desde a sociologia e a ciência política a respeito dos novos movimentos sociais.

Nesse sentido, a partir de experiências locais, temos várias abordagens de distintos antropólogos em Oaxaca. Bartolomé (2008: 87) considera as comunidades como *“espacios sociales que reúnen a conjuntos de personas interdependientes en razón de las relaciones políticas, transaccionales y parentales históricamente establecidas entre ellas”*. Denota que *“constituyen un ámbito tan legítimo como evidente para la vida indígena. Incluso representan la base fáctica de la reproducción social y cultural de las colectividades étnicas, además de proporcionar datos para un modelo de lo convivencia posible”* (op. cit.: 91).

Temos também Maldonado que se concentra na comunidade indígena e nos dá luz sobre o assunto:

En el aspecto social, la comunidad es la unidad sociopolítica principal entre los indígenas. Está constituida por grupos de familias vinculadas por lazos de reciprocidad, en buena medida ritualizados a través de alianzas matrimoniales o de compadrazgos. Cada grupo de familias reside generalmente en un sector de la población, llamada barrio o mitad. Pero siempre es la comunidad la unidad principal. (2002:16)

Nos últimos trinta anos, as vozes indígenas, a partir de uma perspectiva que conjuga a dimensão *emic* e *etic*¹², nos apresenta também algumas pistas para entender a noção de

¹² A respeito vale a pena recordar a observação que Dietz (2000: 31) faz sobre os estudos de comunidade:

comunidade. No estado de Oaxaca existem dois antropólogos indígenas que ao sistematizar o conhecimento local propõem o que eles têm chamado de *comunalidad*¹³.

3.2.2. Comunalidades

Como já disse, os principais promotores da *comunalidad* em Oaxaca são dois antropólogos indígenas: o *ayuujk* Floriberto Díaz e o *zapoteco* Jaime Martínez Luna. Sobre Jaime Martínez Luna, oriundo da comunidade zapoteca serrana de Guelatao de Juárez, povoado emblemático onde nasceu Benito Juárez García (de quem falamos no primeiro capítulo), serei breve, pois meu acervo sobre a sua *comunalidad* é mais conciso.

Floriberto estudou antropologia na *Escuela Nacional de Antropología e Historia* (ENAH) na Cidade do México e foi instruído sob o pensamento da antropologia mexicana dos anos 1970. Em 1979, Floriberto apresentou na ENAH seu projeto de monografia de graduação intitulada “*Política Autóctona (Análisis de la Represión a la Vida Comunal)*”. Floriberto relata como, depois de apresentar o projeto de pesquisa, começou com seu trabalho de campo na comunidade:

Por el mes de septiembre empezaba yo a realizar las primeras observaciones y entrevistas de campo de acuerdo con los criterios académicos de entonces, cuando dos nobles ancianos y principales consejeros en sus respectivas comunidades (Chichicaxtepec y Tlahuitoltepec) me cuestionaron acerca del trabajo que iniciaba. Después de explicarles qué estaba haciendo y con qué objeto, simple y sencillamente me dijeron de manera simultánea: ¿Y esos señores... saben más que nosotros sobre ese asunto? ¡Tú no tienes que presentar examen alguno ante ellos; el examen lo tienes que hacer diariamente ante la gente de las comunidades, y el examen ha comenzado al nombrarte como su representante! ¡Ese es el examen, el más importante y no algo que llesves a otra parte!... (2007b: 351)

“Al no distinguir entre el nivel *etic* de los procesos locales concretos y el nivel *emic* de la elaboración simbólica e ideológica que realizan los propios comuneros, los estudios de comunidad o se centran únicamente en la perspectiva *etic* sin poder explicar el por qué de aquella "suma de facciones", o se limitan a reproducir como en la escuela funcionalista la ideología comunal idealizando su objeto de estudio como si de las "comunidades primordiales" de Rousseau se tratara”.

¹³ Devo fazer um breve parênteses aqui para ressaltar o que Bartolomé (2008) explica a respeito da *comunalidad*: “El riesgo manifiesto en algunos apologistas de esta perspectiva comunalista, es remitir el modelo a una identidad comunitaria *esencial*, adjudicándole el carácter de una *sustancia* inmutable y no de una construcción humana que expresa el momento actual de su proceso histórico y que, como tal, debe ser comprendida” (Bartolomé, 2008: 89). Concordo com o autor em sua perspectiva sobre a *comunalidad* como um momento do processo histórico atual, mas considero sua análise insuficiente sobre a mesma.

Esse episódio com os dois nobres anciões aconteceu porque nesse mesmo tempo Floriberto tinha sido nomeado como presidente do comitê de defesa dos recursos naturais da Zona Alta e sua aproximação com as comunidades tinha sido profunda, viajava constantemente pela região *mixe* e conversava com suas autoridades. Floriberto não voltou à ENAH para defender uma tese, ficou na sua região exercendo o cargo que tinham-lhe designado. Mas a antropologia, que aprendeu na ENAH, permaneceu na sua cabeça como semente que foi germinando ao longo de sua participação na vida comunitária da Serra Norte de Oaxaca. Floriberto decidiu escrever, mas não precisamente uma tese acadêmica:

Lo que me propongo escribir no es para ser presentado como tesis académica, no, porque estuve y sigo estando plenamente convencido de que no necesito escribir para que la gente **valide** o rechace mis propuestas, es más una cuestión de compromiso directo y de coherencia entre las palabras y las acciones lo que requiere la gente. (2007b: 353, grifo mío)

Como resultado temos vários textos disseminados em revistas e jornais. Em 2007, Sofia Robles, a viúva do Floriberto, e Rafael Cardoso Jiménez reuniram 41 textos de Floriberto divididos em quatro partes temáticas e os publicaram na série *Voces Indígenas* do Programa Universitario México Nación Multicultural da UNAM. Nestes textos aparecem algumas reflexões interessantes relacionadas com sua qualidade de *outsider/insider* na academia e na comunidade, além disso se observa uma espécie de desdobramento interno múltiplo que produz nele ideias como as seguintes:

La llamada “de atención” [de los nobles ancianos] la acepté para reflexionarla, y llegué a las siguientes conclusiones: 1. En el fondo, los ancianos querían decirme que yo, siendo mixe, no podía convertir a las comunidades en objeto de estudio. No querían antropólogos, ni sociólogos, ni cualquier otra especie de membretados. 2. Desde mi posición yo no deseaba, tampoco, adoptar el papel de supuesto investigador neutral sino que el trabajo lo quería realizar en primera persona, pues yo era parte de la reflexión que pretendía; no podía ni quería ocultarme. 3. ¿Para quién iba a escribir finalmente, si la mayoría de mis paisanos eran analfabetos del castellano y el mixe no se escribía sistemáticamente como sucede todavía, mis lectores serían, sin duda alguna, los académicos, los de la ciudad, los que andan buscando qué se dice sobre los indios, para ellos arreglarlo y decirlo de otra manera y darse de científicos sociales. 4. En efecto, el trabajo que comenzaba con el cargo de Presidente del Comité, me abría las puertas de las

comunidades para comunicarme con la gente. Allí estaba el verdadero reto de poder entender mi propia realidad y el desafío de buscar la manera de contribuir a superar esa “represión” que yo sabía que existía y que nos asfixiaba a todos. 5. En realidad mi vida tenía que estar a lado de los míos. Entender que no me pertenecen los conocimientos que tengo y la vida que los sostiene, lo había entendido desde antes, cuando me salí del seminario; la opción por los míos la había decidido desde antes de entrar a la ENAH, ¿porqué darle tanta vuelta entonces? Para ello no necesitaba letras, sino ganas de trabajar y de buscar salidas en las que todos nos involucráramos. 6. Si quería escribir lo tendría que hacer sobre mis propias acciones, o en las que yo tomara parte importante. Para eso, estaba en ese tiempo con las manos vacías, pues apenas regresaba de las tetas de la cultura occidental. (2007b: 352-353)

Floriberto apresenta os dilemas que provocam inquietude nele: (1) a possibilidade de fazer uma pesquisa antropológica comprometida, não neutra, que ajudaria na resolução de problemas tangíveis da comunidade, mas que, uma vez realizada, seu público leitor seria a academia, pois a maior parte das pessoas do povoado não sabiam ler e escrever; (2) depois de seus anos como seminarista e, posteriormente, como estudante de antropologia, Floriberto voltava a sua região com uma ampla bagagem intelectual da “cultura ocidental”, embora que ainda sem um trabalho interno em seu povo e; (3), finalmente, posicionado dentro das estruturas políticas de sua comunidade, Floriberto seria capaz de comunicar-se com sua gente e conhecer melhor sua própria realidade, ou seja, realizar o trabalho interno em seu povo. Esses dilemas perturbaram a cabeça de Floriberto, provocando-lhe crises de identidade, como relatava em seus textos.

Parece-me que os últimos dois dilemas a serem resolvidos configuram a base reflexiva sobre a qual se funda sua noção de *comunalidad*. As experiências surgidas de sua liderança na comunidade, a sistematização das mesmas por meio da bagagem intelectual da “cultura ocidental” e, principalmente, sua condição de *ayuujk*, deram como resultado a criação de um marco capaz de explicar as realidades das comunidades *mixes* de Oaxaca.

Entre a condição de antropólogo e as responsabilidades com seu povo, Floriberto tomou a forma de *broker*, de tradutor ou mediador intercultural. Em uma carta dez anos depois de sua morte, Esteva escreveu sobre ele:

Construía como si nada, a la manera que un prestidigitador saca conejos

de un sombrero, los más difíciles puentes culturales. Me daba la impresión que había descubierto en esa tarea una función para su vida y se entregaba a cumplirla sin desmayo. Lograba sencilla y suavemente, paso a paso descubrir para todos la sabiduría ayuujk. Y luego realizaba una operación semejante para entregar a su pueblo lo que había descubierto en otras latitudes geográficas e intelectuales. (2007: 403-404)

Floriberto lograba praticar uma espécie de mediação intercultural, isto é, possuía as ferramentas necessárias para traduzir-nos o pensamento *mixe*, ainda que às vezes, como o mesmo reconhece, imprecisamente. Mas também podia fazer o movimento inverso, ou seja, traduzir os códigos da “cultura ocidental” para o pensamento *mixe*. Este trabalho de tradução intercultural se manifestaria na capacidade de Floriberto de deslocar-se entre várias dimensões semânticas, o que o fez arquiteto de pontes entre diferentes universos de significado. Mallon nos diz a respeito:

A nivel comunal, esta "doble lealtad" de la intelectualidad indígena parece traducirse en el desempeño simultáneo de dos roles distintos y a menudo incluso opuestos: el de "héroe contrahegemónico" que representa a su comunidad hacia fuera, por un lado, y el "importador" de formas dominantes de la cultura política hacia dentro de la comunidad, por otro. De ahí que los intelectuales pueden, a la vez, ejercer poder hacia dentro y representar su comunidad hacia fuera. (Mallon, 1995, *apud* Dietz, 2000)

A partir dessas capacidades desenvolvidas nos deparamos com um intelectual indígena criador de uma explicação da sociedade *ayuujk*. Das “*tetas de la cultura occidental*” aprendeu enquanto estudou no seminário e durante a licenciatura na ENAH. Estas duas fontes são importantes para analisar a *comunalidad*, pois marcaram sua construção como categoria e também influenciaram outros âmbitos do pensamento de Floriberto, tal qual vemos refletidos em seus textos que abordam temas como autonomia, direitos e educação indígena.

Na coleção de textos de Floriberto temos uma parte dedicada à “*comunidad y comunalidad*”, por meio desses textos alcançamos uma imersão nas formas políticas e sociais não somente do mundo *tlahuitoltepecano*, de onde é oriundo, mas também do conjunto de comunidades que formam a região *mixe* em geral. A teoria da *comunalidad* vai se configurando ao longo desses textos. Para explicar-la, o autor explora primeiro os significados atribuídos à comunidade. A comunidade, para Floriberto, não se define em abstrato, se expressa por meio de certos elementos que a fazem concreta e que

contornam as dimensões em que os *ayuujk* vivem. O autor assinala que:

Cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: 1. Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. 2. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. 3. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. 4. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso y 5. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia. (2007c:38)

Ao afirmar que esses elementos estão presentes em qualquer comunidade indígena, lhes confere caráter extensivo e universal. Certamente os elementos expostos contornam especificamente as dimensões da vida *ayuujk* e, quisá, não estão presentes no *vivir* de outros povos indígenas do país e do mundo, o interessante em Díaz é a capacidade de gerar esse modelo de análise a partir de uma perspectiva *emic*. O autor nega o entendimento da comunidade indígena como um conjunto de casas com pessoas. Atribui-lhes uma história com três dimensões temporais (presente, passado e futuro) não somente definidas fisicamente, mas espiritualmente em relação à natureza toda. Mostramos a comunidade como um tecido de relações entre as pessoas e o espaço/natureza e das pessoas entre si. As relações às quais se refere o autor se manifestam mediante “*la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza*” (2007c: 39) e revelam o caráter dinâmico da comunidade. A imanência da comunidade estaria definida pela *comunalidad*, que explicaria o fenomenológico, o tangível da comunidade:

La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado. (2007c: 40)

Por meio dessa definição, o autor consegue sair da reprodução de binarismos, ressaltando o caráter não oposto senão diferencial da sociedade indígena a respeito da sociedade “ocidental”. Díaz consegue ir mais além da oposição clássica entre *Gemeinschaft* (comunidade) y *Gesellschaft* (sociedade) que subsidiava os estudos clássicos de comunidade, ressaltando os aspectos que fazem as sociedades indígenas distintas.

Além disso, ao atribuir à comunidade um caráter relacional, abre-se a possibilidade de reprodução em diversos espaços e tempos, não forçosamente vinculados com o espaço físico e a existência material, senão com a existência espiritual, a qual é traduzida em conduta política, social, jurídica, cultural, econômica e civil dos seres humanos. Finalmente expõe algumas noções básicas presentes em cada um dos elementos que compõem a *comunalidad* e que, segundo o autor, garantem seu entendimento. Floriberto leva a noção de *comunalidad* ao grau de categoria quando lhe atribui a capacidade de definir vários dos conceitos fundamentais para entender uma realidade indígena e, por tanto, quando afirma que a *comunalidad* expressa princípios e verdades universais relativas a uma sociedade indígena.

A noção é composta por alguns elementos básicos que garantem seu entendimento, a saber: (1) a Terra, como Mãe e como território; (2) o consenso em assembléia para tomada de decisões; (3) o serviço gratuito, como exercício de autoridade; (4) o trabalho coletivo, como ato de recreação e; (5) os ritos e cerimônias como expressão do dom comunal (2007c: 40). Assim, a categoria se revela como uma teoria do crescimento que explica a ordem do mundo *ayuujk*. *Comunalidad*, como categoria analítica, não aparece nos discursos das pessoas em geral, mas é vivida no dia a dia, é uma categoria que abstrai e sintetiza o cotidiano das pessoas que constituem a comunidade. Sua análise sobre os elementos que conformam a *comunalidad* abre caminho para percorrer as veias do pensamento *ayuujk* e também do pensamento de outros povos indígenas, sendo de relevância fundamental prestar atenção a esses elementos pois eles contornam diferencialmente as diversas dimensões da vida dos povos indígenas de Oaxaca na atualidade, como veremos nos capítulos seguintes desta tese. Em seus textos, Floriberto ressalta que a força analítica da *comunalidad* provem, principalmente, do primeiro elemento (1), a Terra como Mãe e como território, o qual aparece cotidianamente nas vozes e nas práticas do povo. Sobre esse elemento, o autor explica:

La Tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una Madre e hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra Madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros. La Tierra, como territorio, da parte de nuestro entendimiento de que cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo, y este concepto de integralidad

está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida... Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre... Es la relación de la gente con la Tierra la que nos permite definir el concepto del creador y dador de vida; es más, es ella la que da explicación al concepto de Trinidad en la comunidad.

La Trinidad, como noción para explicarnos el ser y la presencia del creador y dador de vida, tiene dos sentidos: uno horizontal y otro vertical. En el sentido horizontal, tenemos lo siguiente:

1. “Donde me siento y me paro” > 2. En la porción de la Tierra que ocupa la comunidad a la que pertenezco para poder ser yo > 3. La Tierra, como de todos los seres vivos.

Mā ntsēēnī mā ntanī > māts ē npujx nkājp ē y´et nyāyx > et naxwī´nyīt

En el sentido vertical, la altura es la referencia de la misma gente a la de la montaña hierofánica.

3. El universo. tsāj p naxwī´nyīt

2. La montaña. tunāāw kojpkāāw

1. Donde me siento y me paro. mā ntsēēnī mā ntanī

Es evidente que el concepto trinitario entre los tlahuilottepecanos no es ningún secreto de elite religiosa, sino que se refiere a lo más cotidiano, con un sentido profundo de respeto a la Tierra y a toda la creación.

La noción de Dios, como creador y dador de vida, viene de la comprensión de la inmensidad de los seres vivos que conviven con la gente.

La gente, es decir los seres humanos, para llegar a establecer su relación con el creador y dador de vida, la Tierra es la mediadora, una madre hierofánica por definición, a través de la cual la gente se mira como si fuera en un espejo. [La Tierra es mediadora entre la gente y el Dador y Creador de Vida]. Por eso, Dios el creador y dador de vida, es su otro yo y es macho y hembra igual.

Para los indígenas, la Tierra como territorio no tiene relación alguna con la noción moderna de Estado-nación occidental. (2007c: 40-42)

A análise de Floriberto toca em pontos centrais tanto do pensamento *ayuujk*, como da relação destes com o pensamento “ocidental”. Efetivamente, a noção de propriedade moderna entre os povos indígenas não existe da forma “ocidental”, as formas de valor e de trocas econômicas, materiais e não materiais, também mudam radicalmente entre a cultural “ocidental” e as indígenas. Os estados nacionais da América Latina com seus discursos de integração, diversidade, respeito, multiculturalismo, plurinacionalismo ou

interculturalidade, não conseguiram frear o epistemicídio indígena em todas as latitudes do continente. A contribuição de Floriberto Díaz às disciplinas interessadas nos povos indígenas e em especial à antropologia, é o potencial de entendimento da episteme *ayuujk* a partir da visão de um *insider*.

Para esse elemento específico, Terra/território, segundo Díaz, a compreensão da relação entre os o entre os *ayuujk* e a Terra dará como resultado o entendimento do Criador e Doador de Vida/ *yi'ojpī, yikjujkyäjtpī*, ou seja, o que possivelmente equivaleria à noção ocidental de Deus. É interessante ressaltar que esta dimensão do que poderíamos chamar de religiosidade *ayuujk*¹⁴, está assentada na relação imanente com a Terra, que por sua vez se sustenta em certas práticas como o trabalho e os ritos e cerimônias. Desta forma, estamos frente a um complexo tecido multidimensional que constitui o a engrenagem da vida *ayuujk* e de outros povos do estado de Oaxaca.

Sobre o segundo elemento da *comunalidad*, (2) o consenso em assembléia para tomada de decisões, Floriberto explica que a assembléia geral é o órgão máximo de tomada de decisões sobre a comunidade, sendo constituída por todos os comuneiros e comuneiras com filhos. As pessoas participam com voz e aprovação consensual. Participam as autoridades, conselho de anciões, comuneiros, mulheres e jovens e são tratados temas como: trabalho coletivo, a construção de alguma obra, o início de alguma empreitada comunitária, questões de terras, questões de saúde, educação, problemas religiosos; tudo o que afeta a comunidade passa pela assembléia. Na assembléia há debate, explicações, acordos e se deixam ver os grupos de poder internos e suas assimetrias. Durante minha experiência com os povos da Serra Norte de Oaxaca, diferentes pessoas da região relatavam como a assembléia, ao longo dos anos, havia sido transformada nas diferentes comunidades. As pessoas *estudiadas* haviam suplantado os comuneiros sem estudos ou mais velhos. Antigamente os anciões tinham maior peso dentro da assembléia, mas, pouco a pouco, os papéis mudaram e os comerciantes e professores ganharam poder nas decisões da assembléia (Díaz, 2010).

Em algumas comunidades de Oaxaca, as formas de diferenciação social no interior da

¹⁴ Díaz utiliza a noção de Trindade para explicar o ser e a presença do criador e doador de vida. É notória a influência católica e sua passagem pelo seminário nesse ponto de sua análise. Sem embargo, me arrisco a pensar que o uso dessa noção de Trindade é somente um elemento para traduzir a episteme *ayuujk* para os não *ayuujs*. Além de que a Trindade *ayuujk*, como ele mesmo assinala, se desdobra em dois sentidos, o vertical e o horizontal, cada um com três “níveis” de amplitude, dando um total de seis níveis, dos quais o primeiro “*donde me siento y me paro*” se repete no começo dos dois planos (vertical e horizontal) enquanto os outros quatro níveis: a) a porção de terra que ocupa a comunidade à qual pertence para poder se eu, b) a Terra, com todos os seres vivos (no plano horizontal), c) a montanha e d) o universo (no plano vertical), englobariam o eu “*donde me siento y me paro*”.

assembléia são bem marcadas; as pessoas que vivem nos centros municipais, professores ou comerciantes reconhecidos que gozam de certo prestígio na comunidade, ocupam os primeiros assentos e fazem uso da palavra com muita frequência; não é igual a posição jogada pelas pessoas provenientes dos ranchos ou das localidades mais isoladas dos centros municipais, sua participação é menor e sua posição dentro da assembléia reflete o lugar que ocupam dentro da comunidade ao nível municipal. Isso desemboca em outro dos problemas atuais, a centralização, isto é, as pessoas dos centros municipais imperam sobre as pessoas dos ranchos e pequenos núcleos de povoação, os quais, dependem do “centro” para gerir e ganhar recursos provenientes do estado ou da federação. Wolf (2003c), a partir de uma visão mais demográfica relacionada à expansão capitalista, já vislumbrava essa situação das comunidades.

Outro elemento da *comunalidad*, (3) o serviço gratuito, como exercício de autoridade, está intimamente relacionado com o quarto elemento que é o *tequio*, pois o serviço como autoridade da comunidade pode ser utilizado para o enriquecimento, não repousa sobre o uso do poder para controlar a maioria, e idealmente, não deve ser usado para o enriquecimento. Ser autoridade significa servir à comunidade 24 horas por dia. *Kutunk* significa “*cabeza de trabajo*” ou “*jefe de trabajo*”, é quem motiva com exemplo a comunidade para trabalhar em seu benefício. Não é qualquer um que pode ser *kutunk*, a comunidade em assembléia decide quem será *kutunk*, em função de suas ações e comportamentos. Há um sistema escalonado de cargos dentro do grupo de autoridades, isto é, existem diversos níveis de complexidade dos *kutunk*, desde pequenos cargos até os grandes cargos como presidente municipal, prefeito ou síndico.

Os tipos de cargos e os tempos de investidura variam de comunidade para comunidade e região para região, sem embargo, poderíamos dizer que existem (1) autoridades civís, (2) bens comunais, que se encarregam da administração das terras e, (3) as religiosas. Os cargos civís principais são a presidência, a sindicância e o juizado menor ou prefeitura. As pessoas que ocupam esses cargos são eleitas a cada ano ou a cada três anos. Em muitas comunidades prevalecem relações políticas com diferentes partidos políticos, antigamente as relações com o Partido Revolucionário Institucional (PRI) eram muito fortes, dizia-se que Oaxaca era um estado priísta, mas em tempos recentes houve algumas mudanças nas estruturas políticas internas do estado e o Partido Revolucionário Democrático (PRD) e o Partido Ação Nacional (PAN) começaram a ganhar poder em algumas regiões. As relações das comunidades com os partidos às

vezes impedem que as comunidades continuem praticando suas formas políticas, como o caso de Juchitán de Zaragoza, analisado nesta tese. Em alguns casos os conflitos são graves e chegam a momentos de forte violência. Um dos mais importantes mecanismos de prestígio dentro das comunidades oaxaqueñas reside no cumprimento dos cargos comunitários e dos serviços prestados à comunidade (Beals, 1945), o indivíduo que não cumpre com os cargos e serviços, além de perder o prestígio outorgado pelo povo, perderia terras e direitos na comunidade (Nava, 2011).

Interessa-me deixar claro que ao falar do sistema político dos povos indígenas de Oaxaca, não é minha intenção generalizar, nem falar de um todo homogêneo sem especificidades, cada comunidade e cada região de Oaxaca tem diversas matizes e formas de construir e reconstruir suas formas políticas, ou seja, o *tequio*, a assembléia, o sistema de cargos e, por fim, viver sua *comunalidad*.

O quarto elemento, (4) o trabalho coletivo, como ato de recreação. A relação que os *ayuujk* estabelecem com a terra é mediada pelo trabalho comunal, entendido como uma energia criativa, inteligente e transformadora. O *tequio* ou trabalho comunal não tem retribuição monetária e é obrigatório, nele se expressam os interesses e necessidades comunitários. O *tequio* tem diversas formas de expressar-se, pode ser (a) o trabalho físico mediante o qual se realizam obras públicas, (b) a ajuda recíproca entre famílias, (c) as atenções prestadas aos convidados em uma festa ou celebração, (d) as trocas recíprocas de bandas musicais e (e) a doação de trabalho intelectual e de conhecimentos dentro ou fora da comunidade (Díaz, 2007c).

O *tequio* (*tequitl*)¹⁵, é a organização que impera para o trabalho nas obras comunais, está destinado a satisfazer as necessidades coletivas (Vásquez, 2001). Existem diversos tipos de *tequio*, por meio dos quais se constroem escolas, clínicas, edifícios, se abrem estradas, trilhas, são feitas obras públicas, reflorestamento, combate a incêndio, são realizados uma série de trabalhos nos quais a população em conjunto participa ou participava. Atualmente existe nas comunidades a ideia comum de que o *tequio* está perdendo gente, pois os muitos moradores das comunidades não tem tempo, pertencem a igrejas evangélicas que não os deixam praticar o *tequio*, ou não se comprometem com as atividades que demandam este tipo de trabalho coletivo por não ser retribuído monetariamente¹⁶.

¹⁵ Para saber mais sobre o *tequio* em outros estados do México ver: Dehouve, 1976.

¹⁶ O chamado mutirão, no Brasil, com suas devidas peculiaridades, seria uma espécie de equivalente ao *tequio* mexicano. Plínio dos Santos (2010), em sua etnografia, mostra vários tipos de mutirões entre as comunidades negras rurais do Mato Grosso do Sul.

O último elemento da *comunalidad* são (5) os rituais e cerimônias, como expressão do dom comunal, os quais tem sua base na relação sagrada dos *ayuujk* com a terra. Os ritos e as cerimônias devem ser festejados ao menos uma vez por ano para reproduzir e recordar a sacralidade do território. Díaz assim nos diz:

La sacralidad no es tristeza, no es enojo, es alegría, es comprensión, es apoyo mutuo, es compartir lo que cada familia tiene, es un don. Por eso hacemos fiestas, y esas fiestas están ligadas originalmente al ciclo del trabajo con el maíz: fiesta del barbecho, fiesta de la siembra, fiesta del nuevo maíz, fiesta de la cosecha (2007d: 53)

Depois dessa revisão da *comunalidad* de Floriberto Díaz, me parece que existiriam alguns paralelos entre a noção de *comunalidad* e a noção de campesinato (Woortmann, 1990) pois ambas englobam elementos como terra, trabalho, cerimônias, entre outros. O campesinato como categoria analítica que dá conta de uma determinada subjetividade compartilhada se revelaria como uma qualidade e expressão de uma ordem moral, na qual as pessoas transitam por dois mundos. O campesinato não seria uma prisão cultural. *Comunalidad* como categoria analítica, também dá conta de uma determinada subjetividade compartilhada e se revela como a expressão de uma ordem moral, na qual os sujeitos caminham por vários mundos. *Comunalidad* é uma categoria em movimento, pois tem o potencial de explicar as subjetividades compartilhadas pelos habitantes das comunidades *ayuujk*, mas também, como se observa na visão panorâmica regional das contribuições de Jaime Luna e outros estudiosos da *comunalidad*, pelos moradores da Serra Norte de Oaxaca, chamados comumente de *serranos*¹⁷.

Por outro lado, para Jaime Martinez Luna (2003) a *comunalidad* atravessa vários âmbitos, assim como no caso *ayuujk*, o território é um deles, os recursos e a energia são propriedades da comunidade, a terra é comunal e seu cuidado também. A comunidade se constitui por famílias que

se expanden de forma matrilocal o patrilocal, pero crecen y se convierten en sistemas de comportamiento. De esta manera la relación política entre las familias va haciendo raíces duras y también complejas, es aquí donde surge un nuevo modelo de actuar políticamente (2003:27)

¹⁷ *Serranos* é a forma pela qual se autodenominam os habitantes da região da Serra Norte de Oaxaca. Esta população, além de suas identidades étnicas (zapoteca, chinanteca e mixe), teria uma identidade regional. A esse respeito Maldonado nos diz: “*también existen fuertes identidades regionales pluriétnicas, que tienen que ver más con los circuitos cotidianos de relaciones. Por ejemplo, mixes, zapotecos y chinantecos de la sierra norte comparten una identidad como serranos a la vez que otros mixes, zapotecos, huaves, zoques y chontales la comparten como istmeños*” (Maldonado, 2002: 50).

Nesse ponto Jaime Luna propõe a ideia da *comunalicracia* que seria o poder da comunidade, manifesto por meio da assembléia geral, “*tequios, cargos y asambleas son naturaleza de una representatividad política real, humana, carnal. En esto radica la comunalicracia*” (2003: 28). A assembléia comunitária também aparece no pensamento de Floriberto Díaz como elemento fundamental da *comunalidad*. A contribuição de Jaime Luna é pensar a assembléia como um espaço no qual se produz e reproduz o poder da comunidade, ou seja, uma *comunalicracia*.

No seio da *comunalidad* repousam valores como o compartilhar, a adequação, a unidade de todos, a resistência, a tecnologia, o direito e a cultura próprios, a *naturolatría* e a própria *comunalicracia*¹⁸. Além disso, o autor eleva a *comunalidad* ao status de verbo ao propor *comunalizar* a vida, o que consistiria numa inversão do paradigma dominante individualista, eurocêntrico e de onipresença da propriedade privada. Essa é uma das contribuições de Jaime Martínez Luna, provocar na *comunalidad* a capacidade de ação e, o mais importante, a possibilidade de criar uma agenda política a partir do interior das comunidades indígenas oaxaquenhas, é dizer, a ideia de *comunalizar* representa um elemento interessante a ser contemplado pelos movimentos etnopolíticos e sociais.

A *comunalidad*, para ambos autores é a base de uma sistema de pensamento e conhecimento que permeia e dá sentido às noções de educação, autonomia, direito indígena e cultura. Isso pode ser observado claramente na obra de Floriberto, por exemplo, quando o autor aborda o tema dos direitos indígenas nos deparamos com a discussão sobre direitos humanos e sua crítica ao caráter eurocêntrico e individualista que tem por base. Para o autor, os eixos fundamentais dos direitos indígenas passariam por cinco pontos: o direito à terra e ao território, o direito a serem reconhecidos como povos organizados, o direito a livre determinação, o direito a uma cultura própria e o direito a um sistema jurídico próprio¹⁹. Os direitos indígenas se assentam, então, não em uma concepção individualista, senão em uma coletiva e comunitária. Todos os elementos que atravessam esse plano do direito indígena estão, para Floriberto, relacionados com os princípios comunitários e por fim, com a teoria da *comunalidad*. Outro exemplo aparece quando Floriberto fala de autonomia, a qual entende como:

la capacidad de decidir no sólo nuestro destino, sino las cuestiones y las

¹⁸ A *naturolatría* é entendida por Martínez Luna como um pensamento que enfrentou a homolatria colonialista. “Es una concepción de vida que confronta la civilización occidental” (2003: 224-25).

¹⁹ Dentro desse sistema jurídico próprio poderia entrar a atual discussão das rádios comunitárias, as quais são vulneráveis ao serem autorizadas pelo estado nacional, enquanto que ao entrar dentro de um sistema jurídico indígena perderiam a vulnerabilidade e ganhariam força como projetos locais.

acciones más inmediatas y diarias de nuestras comunidades, con identidad y conciencia propias, no copiadas de agentes externos, pero con la suficiente capacidad de apertura para adoptar los avances de la ciencia y la tecnología que permita nuestro desarrollo en todos los sentidos e incrementa nuestra cualidad de interesarnos y comunicarnos con los demás ciudadanos del país y del mundo. (2007a: 173-174).

Ele se refere a uma autonomia comunitária por meio da qual as pessoas agem e refletem a partir da própria comunidade, uma autonomia com a capacidade de se apropriar de diversos elementos e aprender e negociar com entidades de diversas latitudes. Nesse sentido, Floriberto critica Díaz-Polanco que em sua tentativa de teorizar sobre a autonomia, na primeira metade da década de 1990, esqueceu de relativizá-la, tornando-a um processo homogêneo para todos os grupos indígenas²⁰. O perfil de autonomia que Floriberto apresenta deixa entrever o profundo problema do entendimento que o estado mexicano tem em relação à questão indígena. O tema da autonomia está fortemente ligado à discussão dos direitos indígenas e passa diretamente pela questão da livre determinação que, para o autor, é a ponte entre os direitos individuais e os direitos coletivos. Tanto a autonomia como a livre determinação não se referem em absoluto à ideia de separação do estado ou à criação de uma nova constituição. Ambas estão relacionadas com o exercício das faculdades próprias da comunidade e, por fim, com a prática incessante da *comunalidad*.

Como último exemplo temos a cultura e a educação indígena, temas que são tratados por Floriberto a partir de sua própria realidade. Seus textos a respeito mostram o processo longo e cuidadoso construído pelos *ayuujk* na busca de alternativas educativas. Desde os anos 1980, em Tlahuitoltepec, começa a se pensar em uma educação própria. Escolas de diferentes níveis educacionais são geridas e colocadas para trabalhar a partir das visões próprias da comunidade²¹. Novamente os princípios filosóficos contidos na

²⁰ Bartolomé nos diz a respeito: “Precisamente H. Díaz Polanco (1991: 210-230) proporciona como modelo de lucha histórica por la autonomía regional el caso de los zapotecas del istmo de Tehuantepec, lo que constituiría un referente para configurar una región pluriétnica autónoma: no podía haber elegido peor ejemplo. Está fuera de toda discusión la legitimidad de la centenaria lucha de los zapotecas binnizá, pero es también indiscutible que éstos se comportan objetivamente como una etnia regional dominante que subordina económica y culturalmente a las otras” (1997: 186). Um texto para aprofundar mais no tema é: Hernández, 1997, *La autonomía indígena como ideal. Notas a la rebelión zapatista y la autonomía de Héctor Díaz-Polanco*, in Revista Chiapas, 5.

²¹ Para aprofundar nesse tema pode-se revisar os trabalhos de Erica González Apodaca, 2008, *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación e escuela en el territorio mixe*, UAM-Iztapalapa e Casa Juan Pablos, México e de Elena Nava, 2011, *Prácticas culturales en movimiento. Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca*, Editorial Académica Española, Alemanha.

teoria da *comunalidad* se fazem presentes e surgem como princípios ordenadores de uma educação integral *mixe*. O amor e o respeito à Terra, a vida em comunidade, a espiritualidade e religiosidade *ayuujk*, o sistema de cargos e o *tequio* se revelam como motores desse processo educativo.

Como pudemos observar, a *comunalidad* é uma categoria viva que aparece constantemente nos escritos de Floriberto Díaz. Também vimos como o fato de haver passado pelo seminário, estudado teologia, para depois cursar a antropologia e posteriormente voltar à sua comunidade de origem, provocaram em Floriberto algumas das reflexões que apresentamos anteriormente. Sem dúvida, perante seus postulados e o que potencialmente representam, considero importante rastrear mais fundo, em futuras investigações, quais foram as influências que determinaram o pensamento de Floriberto. Especulando um pouco, parece que sua crítica e diálogo, não diretos, com algumas escolas antropológicas em voga no México nos anos 1970, aparecem ao longo de seus textos. Eu prestaria especial atenção aos chamados *community studies*, dos quais falamos anteriormente, iniciados nos anos 1940 influenciados pelo funcionalismo da escola de Chicago. Se os estudos de comunidade estiveram na mira de Floriberto, sua contribuição para eles foi substancial pois os despoja do caráter estático e fechado, atribuído por algumas visões antropológicas, exploradas anteriormente. Ele reformula a ideia de comunidade atribuindo a ela, além do que já conhecemos (território, história, língua, organização própria e um sistema de justiça), passado, presente e futuro, ou seja, uma dimensão histórica, uma dimensão espiritual e um caráter relacional. Além disso, ao contrário do que afirma De La Cruz (2012) em recente artigo, Floriberto não aborda da mesma maneira os conceitos de comunidade e *comunalidad*. A *comunalidad* tem a capacidade de dar conta de fenômenos e manifestações que se desenvolvem, possivelmente, em qualquer comunidade. A maior contribuição de Díaz é apresentar a *comunalidad* como expressão de princípios universais das sociedades indígenas.

Outras duas possíveis relações do intelectual indígena com a antropologia clássica e a teoria social que poderiam ser apontadas são (1) os estudos etnográficos da antropologia francesa de começos do século XX, representados por Maurice Leenhardt e Lucien Lévy-Bruhl e (2) o pensamento marxista o qual influenciou nitidamente a toda uma geração de antropólogos, principalmente na cidade do México, onde Floriberto estudou. É importante frisar que não estou afirmando a existência desses vínculos entre o pensamento de Floriberto e a teoria clássica antropológica. Para isso deveria realizar

pesquisas mais profundas tanto em seus escritos inéditos como em sua biblioteca e com as pessoas que o circundaram nos meios intelectuais. O que me interessa no fundo é esmiuçar seu pensamento para entender como se configura sua *comunalidad*, quais foram suas opiniões e críticas a respeito de diversos autores, quais foram as propostas “ocidentais” que levou em consideração e quais não. Sobre as influências de sua passagem pela teologia temos ainda menos informação, por tanto uma pesquisa séria sobre o seu pensamento é imprescindível para evitar interpretações frívolas e superficiais.

Finalmente, Floriberto, nascido em Tlahuitoltepec, falante de *ayuujk* – por fim, detentor do conhecimento desse universo semântico – e autoridade em sua região, teve grande influência e inspiração da episteme *ayuujk*, quer dizer, de sua maneira própria de conhecer e interpretar o mundo.

Jaime Luna por sua vez reconhece as influências e inspirações em seus escritos. Da história sobressaem acadêmicos mexicanos como Miguel León Portilla, Enrique Florescano, Teresa Rojas, Alfredo López Austin, María de los Angeles Romero, entre outros. Da antropologia mexicana clássica reconhece Guillermo Bonfil Batalla (de quem certamente retoma a noção de *lo propio*) e Arturo Warman. Outros autores como Raimon Panikkar e Edgar Morin também aparecem em seu repertório. Entre os autores oaxaquenhos que foram “manancial” de suas reflexões temos Floriberto Díaz (*ayuujk*), Joel Aquino (*zapoteco*), Marcos Sandoval (*triqui*) e Benjamin Maldonado. A influência marxista também deixa suas marcas na obra de Martínez Luna, entre os autores importantes estão: Karl Marx, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Herbert Marcuse e Lucien Sebag. Mas, assim como Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna reconhece que a principal influência sobre seu pensamento são as pessoas de sua comunidade zapoteca, Guelatao de Juaréz.

Uma das maiores contribuições de Jaime Martínez Luna está radicada em sua reflexão sobre a oralidade:

La oralidad ha sido el instrumento de comunicación más natural en el mundo en que vivimos. Es un instrumento horizontal, al que todos tenemos acceso y gracias a eso podemos intervenir en la vida comunitaria. La oralidad supone acercamiento y un profundo grado de intimidad. También una comunicación que hace historia, es decir, hace profundos los conceptos del uno frente al otro. La oralidad es relación directa, contacto, por lo mismo persuasión y memoria. Todos guardamos lo que el otro nos

dice. Lo atesoramos como documento no escrito que, incluso, adquiere mayor valor porque no está escrito, porque es “palabra de hombres”, reza la cotidianidad. La oralidad ha sido la fortaleza más profunda de los pueblos que han visto aplastados sus escritos, su pictografía. Su imagen, que es su memoria, es susceptible de robo, incendio, arrebato, etcétera. Lo que se pinta para guardar sale de las fronteras de la posesión y se convierte en indeleble, sin embargo la palabra construida y guardada en el cerebro no puede robarse ni atraparse. Es la clandestinidad profunda de lo propio.

La oralidad va más allá del presente, porque es saber y mensaje guardados en la memoria y es esto lo único que se llevan los muertos. La memoria es el resultado del abrevadero de ideas y sentimientos que el cerebro registra y los hace propios.

La oralidad es la fuente primaria de la comunicación. Es por ello que la **radio** y las canciones penetran con mayor profundidad en las personas, sujetas y devotas a ese medio de intercambio.

La oralidad riñe frente a lo escrito, incluso diríamos que lo escrito es una manera de imposición que las sociedades colonialistas han usado en su dominio, encontrando en la oralidad la más profunda resistencia desde lo propio de los colonizados. La oralidad es de igual forma un modelo de reproducción de la vida, es también una civilización, como lo son ahora la radio y la televisión.” (2003: 61-62, grifo mio)

O autor coloca a oralidade como a ferramenta mais importante para a comunicação comunitária, atribui à oralidade a capacidade de reproduzir os princípios comunitários e a desenha como “*la formula de la resistencia*”. Ressaltando la contundência da oralidade nas sociedades indígenas, o autor a relaciona com a tecnologia, especificamente o rádio. Não é por acaso que em Guelatao de Juárez existe há mais de dez anos uma das rádios comunitárias mais importantes da Serra Norte de Oaxaca: *Estéreo Comunal*. Nem tampouco é casualidade que em Tlahuitoltepec Mixe, povoado de origem de Floriberto Díaz, exista, com a mesma atinguidade que a Estéreo Comunal, a radio *Jen Pöj*, da qual falaremos no próximo capítulo.

A oralidade, para Martínez Luna, guarda a continuidade da memória comunal, a qual engloba ideias e sentimentos do cotidiano, “*la acumulación de elementos en la memoria es parte de la actividad cotidiana*” (Goody, 1993: 174). A oralidade então é uma forma de reprodução da memória. Colocada em prática dia após dia por meio da rádio, a memória não somente floresce nas sociedades letradas onde existe materialmente fixa,

devido à imprensa e seus processo de reprodução mecânica, como ilustra Goody (1993). A memória oral, com as tecnologias da comunicação não escritas, se propagam continuamente, mostrando no devir de sua reprodução sua própria transformação. Certamente o exposto acima foi motivo para os augúrios de MacLuhan,

Sin embargo, los países atrasados que han experimentado poca penetración de nuestra cultura mecánica y especializada están mucho mejor preparados para enfrentarse a la tecnología eléctrica y para comprenderla. Las culturas atrasadas y no industriales no sólo no tienen que vencer hábitos especializados en su encuentro con el electromagnetismo, sino que conservan parte de su cultura oral tradicional que tiene el carácter total de <<campo>> total unificado propio del nuevo electromagnetismo. Nuestras viejas regiones industriales, al haber desgastado automáticamente sus tradiciones orales, tienen que volver a descubrirlas para poder arreglárselas en la edad eléctrica. (1996: 47)

MacLuhan acreditava firmemente que a era oral, substituída pela era da imprensa, foi um tempo tribal no qual tudo estava conectado em um “campo total unificado” e que a nova substituição da escrita pela era eletrônica voltaria a retribalizar a humanidade. Martínez Luna (2003) corrobora a visão macluhaniana de que a oralidade prevaleceu como a dimensão na qual as trocas comunicativas, nas comunidades indígenas, são realizadas, além de adicionar o âmbito da imagem:

La radio y la televisión son instrumentos al alcance de todos. Y son la posibilidad de reproducir nuestro pensamiento y acción. Con estos instrumentos, podemos labrar el futuro. Habrá quienes en el internet vean la hegemonía de la lecto-escritura, también el internet, a futuro, se podría convertir en fuente para la reproducción de nuestro todo.

Lo triste de la radio y la televisión es cuando también reproducen la importancia de la lecto-escritura, abandonando su propia potencialidad. Es esto lo que debe preocuparnos, porque en la actualidad por medio de la radio y la televisión podemos trascender lo lecto-escritural. No queremos decir que lo escrito sea negativo, obstaculizador del futuro. No, por el contrario, es propositivo. Sin embargo, no es lo nuestro y la comunicación cotidiana siempre seguirá siendo la palabra y la imagen; por tanto, debemos concentrarnos en las potencialidades de estos medios para que reproduzcamos en ellos lo real, lo directo, lo personal, así sea a grandes distancias, en la cámara o en la grabadora. (68-69)

As contribuições de Jaime Martínez Luna se apresentam na ideia de “apropriar-se” da tecnologia para colocá-la a serviço dos povos indígenas, além da intenção de reproduzir por meio da oralidade, por meio da rádio, a memória comunitária e a epistemologia indígena sustentada nas vozes dos ancestrais.

Los proyectos de radio y de televisión en manos de la gente que quiere seguir siendo gente, son en verdad una ventana abierta, no sólo al conocimiento mercantil occidental sino también a la profundidad de nuestros razonamientos, que en la situación actual renacen como epistemología de un futuro, sembrado por los abuelos. (69)

3.3. O selo distintivo

Para fechar este capítulo voltaremos à mobilização de 2006 em Oaxaca. Dissemos que o movimento da APPO na cidade de Oaxaca e sua expansão nas comunidades do estado, imprimiram um selo distintivo à luta. Mas que selo é este? Em que consiste? O quê lhe configura?

Recordemos que Oaxaca tem a maior quantidade de municípios de todos os estados da república mexicana. São 570 municípios dos quais mais de 418 indígenas. Mais da metade de sua população é indígena. Isto permite pensar, exclusivamente pelo dado quantitativo, o mosaico cultural ante ao qual estamos. As formas de organização política das comunidades oaxaqueñas são um elemento deste selo distintivo, formam parte do que Floriberto Díaz e Jaime Luna chamaram de *comunalidad*.

O selo distintivo do movimento de 2006 representa alguns dos elementos que constituem a *comunalidad* que foram pilares do movimento e se refletiram nos discursos e práticas dos meios de comunicação que foram tomados. Um elemento básico foi o apoio e solidariedade do povo oaxaqueño que simpatizava com o movimento. Durante as diversas ocupações das rádios e da televisora estatal, assim como durante os dias de transmissões da Rádio Universidad, o apoio constante de diversos setores da população oaxaqueña se apresentou nas doações de arroz, feijão, leite em pó, medicamentos, farinha, pimentas e demais provisões. As demonstrações de solidariedade também se expressaram no café quente nas manhãs, vitaminas, *tamales*, *tlayudas* e tacos. Todos os dias, durante as transmissões, os locutores e locutoras das rádios ocupadas agradeciam às pessoas por levarem o café da manhã, o almoço ou jantar. Inclusive de madrugada sempre havia café quente e um pouco de mezcal. Estas

demonstrações de solidariedade se repetiram interminavelmente, não apenas nos meios de comunicação ocupados, mas também nos espaços de luta nas ruas, isto é, nas barricadas noturnas, que o movimento montou pela cidade para não permitir a passagem da polícia (“os comboios da morte”, como eram popularmente conhecidos) e para mostrar o controle do território por parte da *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO). Tais demonstrações de solidariedade do povo oaxaquenho com o movimento dos professores têm algumas vertentes estruturais que não podemos deixar de mencionar: as redes de parentesco que sustentam o professorado, como mencionei parágrafos atrás, a reprodução do *tequio*, *faena*, ou trabalho coletivo, elemento constitutivo das redes de ajuda mútua e, portanto, da organização social das comunidades indígenas em Oaxaca e as formas de assembleia comunitária nas comunidades indígenas. Sobre este último ponto David Venegas Reyes, participante ativo do movimento, explica:

Lo que esta experiencia de auto organización evidenció, es que sí podemos regirnos por el respeto, como se hacen en los “usos y costumbres de los pueblos” [sistema normativo indígena]. Aunque somos muchos, porque en las barricadas se hacían reuniones como una asamblea por cualquier cosa, siento que eso bajó de las sierras, llegó de las montañas, de allá vino el espíritu asambleario y llegó a la ciudad (entrevista a David Venegas, em Esteva, 2008).

A solidariedade do povo de Oaxaca com o movimento também relaciona-se com a figura do professor no estado que é simbolicamente forte, já que representa a mobilidade, a ascensão social e o *progreso*²² através da educação. Para entender o movimento da *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO) é fundamental sublinhar a posição privilegiada que os professores têm dentro das diferentes comunidades. São atores chave, trabalhadores da educação, mediadores poderosos, com possibilidades de acesso a cargos políticos e, em última instância, a recursos econômicos. Quer dizer, a classe de professores em Oaxaca tem poder em diversos âmbitos e níveis, em suas comunidades de origem e em outras²³. Sua importância também está na sua penetração no estado, são mais de 70.000 professores que dão aula a

²² A noção de *progreso* pode ser tomada aqui como uma categoria nativa usada em relação ao bem estar econômico e social e fortemente ligada à noção de desenvolvimento que exploraremos mais no capítulo 4 desta tese.

²³ Para mais informação a respeito, vale a pena ver Maldonado (2010) que faz uma exploração profunda dos processos, problemáticas e acertos da educação no estado de Oaxaca.

mais de 500 mil crianças. As vagas dos professores em Oaxaca são vitalícias e hereditárias, passam de pai ou de mãe para filho(a). Isto faz com que o movimento se sustente também em amplas redes de parentesco²⁴.

Outro elemento básico do movimento foi a consciência comunitária posta em ação. Por exemplo, no vídeo “A Ocupação Toma dos Meios II”, um dos entrevistados conta como no caso da estação “*La ley del pueblo*”, as chamadas que recebiam dos ouvintes eram para parabenizá-los por terem tomado as instalações da rádio. As pessoas que ligavam reclamavam que as mensagens transmitidas pelos meios hegemônicos desvirtuavam o movimento, tentando desconhecer o legítimo direito do povo de lutar por melhores condições de vida. O entrevistado do vídeo comentava que a ocupação dos meios tornou possível expressar coisas que nunca haviam sido ditas, os meios se converteram em um fórum que dava lugar para muitas vozes –não a todas- mas a algumas que nunca haviam podido falar. Tudo isto não significa que todoo povo de Oaxaca era a favor do movimento de professores, havia muita gente que se opunha ao movimento, que era a favor do governo, e também havia setores neutros que não apoiavam nenhum dos segmentos em luta. O entrevistado dizia: “la gente ha expresado sus sensaciones, sus inquietudes, sueños, aspiraciones, adhesiones, miedos. Se dio un movimiento de *comunicación comunitaria*”. A ideia de uma comunicação comunitária nos remete ao conceito de *comunidade* que tem um peso forte no imaginário oaxaqueño, pois representa a *unidad básica* da organização social indígena.

Como vimos ao longo do capítulo, o movimento da APPO influenciou a mobilização de outras regiões do estado de Oaxaca, entre elas o Istmo de Tehuantepec, nosso foco principal neste trabalho. O selo distintivo desse movimento se cristalizou em alguns elementos presentes nas formas políticas e sociais das comunidades indígenas de Oaxaca, o *tequio*, o consenso e a própria *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*. Estas formas políticas e sociais são explicadas detalhadamente, de forma relacionada à(s) comunidade(s) pela teoria da *comunalidad*, sustentada por Floriberto Díaz e Jaime Martínez Luna.

Os preceitos que conformam a *comunalidad*, conforme pudemos observar, são a tradução da “realidade histórica” mesoamericana (López Austin *et al.*, 1991) e do tempo

²⁴ As vagas vitalícias e hereditárias são uma prática da administração pública federal, garantida pelo *Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación*. No fim de 2012, começo de 2013, o presidente do México, Enrique Peña Nieto, promoveu uma reforma educacional. Propôs a reestruturação educacional e a eliminação das vagas vitalícias e hereditárias, fato que gerou uma ampla polêmica em todos os níveis políticos do país.

colonial transformados e permanentes, através dos séculos. A *comunalidad* é a encarnação atual dessa realidade histórica que se reproduz oralmente e mediante as práticas culturais dos povos. Mais além disso, as manifestações da *comunalidad* não são categorias mortas que abstraem uma realidade, são categorias vivas que encarnam uma realidade, que descrevem sua transformação contínua (conferencia Gustavo Esteva, 2012). A *comunalidad* (e sua trama complexa) diferentemente da comunidade, em termos analíticos, tem um alcance maior pois toma a forma de *conceito-valor*²⁵. A *comunalidad*, tanto em Díaz (2007) como em Martínez Luna (2003), emana do encontro secular, do contato interétnico e intercultural diferenciado e do intercâmbio assimétrico de conhecimentos. Por isso Martínez Luna afirma:

considerar a la comunalidad como fruto de la resistencia permite entender la supervivencia de valores naturales que trascienden el colonialismo pasado y actual, español y mexicano y que se manifiesta como un modelo de pensamiento que explica un razonamiento diferencial sustentado en relaciones concretas. (2003:42)

A *comunalidad* é projeção de uma âncora enclalhada nesse tempo antigo, reproduzida através dos tempos até a atualidade. Desta maneira, os *pueblos* re-elaboram e re-criam práticas imemoriais para reproduzi-las como novas formas culturais, políticas e sociais, através de meios de comunicação como o rádio.

Poderíamos pensar também a *comunalidad* em relação ao contra-hegemônico, tratado no início do capítulo. Do ponto de vista *etic*, a *comunalidad*, como um corpo de práticas específicas destinadas a resistir uma hegemonia determinada, nasceria no seio da contra-hegemonia. Neste sentido, tem sido, atualmente, utilizada por intelectuais indígenas e não indígenas como bandeira de resistência. Contudo, do ponto de vista *emic*, a *comunalidad* não pode ser vista apenas como o fruto dos processos de resistência e resiliência dos povos indígenas em Oaxaca. A *comunalidad*, ou o que se tem chamado assim, é a síntese de processos históricos nos quais convergem elementos de

²⁵Dumont (1983) abordando a relação entre ideias e valores nos tipos moderno e não moderno de cultura, enfatiza que: “A inseparabilidade das idéias e dos valores é perfeitamente visível num exemplo como o da distinção entre direita e esquerda [...] O par direita-e-esquerda é, ao mesmo tempo, indissolivelmente uma idéia e um valor, é um valor-idéia ou uma idéia-valor. Assim, certos valores, pelo menos, de uma dada população estão tecidos em suas próprias concepções. Para descobri-los, não é necessário averiguar as escolhas de pessoas. Esses valores nada têm a ver com o preferível ou o desejável – salvo que supõem não ter sido obliterada a percepção ingênua da relação entre o todo e as partes, portanto, da ordem tal como é dada na experiência” (254-255).

organização política, econômica e social pertencentes a todos os grupos humanos que pisaram aquelas terras desde uma remota antiguidade. A *comunalidad*, ao encarnar categorias vivas, que se experimentam e têm sido experimentadas durante séculos, com suas respectivas transformações, no dia a dia das comunidades, se afasta da ideia de resistência e contra-hegemonia no âmbito local. Desta maneira, convém prestar atenção à proximidade e distância entre as noções de contra-hegemonia e *comunalidad*, sem pensar necessariamente que uma engloba a outra, mas sim considerar os momentos em que se conectam e se separam.

CAPITULO 4. A Rádio Totopo (*Guetabiguii*)

No capítulo anterior observamos o contexto amplo onde se desenvolvem os meios de comunicação comunitários que designamos como contra-hegemônicos. Também analisamos, para o caso particular destes meios em Oaxaca e, especificamente, durante o movimento de 2006, a reprodução de alguns dos preceitos políticos e sociais que conformam a teoria da *comunalidad*, como o *tequio*, o consenso e a assembleia. Observamos também, como a *comunalidad* é re-criada e re-elaborada nas práticas cotidianas dos *pueblos* dando lugar a novas e sofisticadas formas de resistência.

Desta maneira, no presente capítulo exploramos o nascimento da Rádio Totopo ou Rádio *Guetabiguii* (em zapoteco), em Juchitán de Zaragoza, as tensões que viveu no começo de seu surgimento e as soluções que seus membros deram a elas. Também veremos as duas linhas principais com que trabalha a Rádio: 1) a referente aos megaprojetos e a defesa do território e 2) a referente ao fortalecimento da língua materna.

Por último, nos depararemos com aspectos técnicos e legais relativos à operação da Rádio Totopo. Veremos as diferenças de significado do ar para os povos indígenas e para o Estado mexicano. O ar se vincula, para este último, à transporte e comunicação. Além disso, exploraremos o marco legislativo federal e estadual referente às telecomunicações, os meios comunitários e os povos indígenas, dando ênfase à ideia de “ilegalidade”, que repousa sobre a incompetência do Estado mexicano de legislar em um contexto tão diverso quanto o território nacional.

De uma forma ampla, podemos dizer que este capítulo mostra como a Rádio funciona como uma forma de resistência político-cultural a diversas entidades diferencialmente localizadas. Através de suas práticas e posicionamentos ante diversos fatos, observaremos suas tendências ideológicas, geralmente alinhadas ao neozapatismo, suas maneiras de resolver conflitos e crises e as maneiras em que a resistência político-cultural se manifesta em programas de rádio, radionovelas, músicas, *spots*, cursos e oficinas. Sobre o tema da resistência é importante prestar atenção à perspectiva de Ortner (1995) que percebe a debilidade etnográfica nos estudos sobre resistência, explica como a maioria destes estudos não mostra as formas políticas dos grupos dominados, nem sua riqueza cultural e tampouco mostra a subjetividade (intenções, desejos, medos, projetos) dos atores envolvidos nos dramas (1995: 190). Sem a

perspectiva etnográfica, como aponta Trajano Filho (2006), “não é possível recuperar os sentidos atribuídos pelos agentes sociais a suas práticas (múltiplas, heterogêneas e, às vezes, contraditórias) o que acaba reduzindo as ações dos sujeitos coloniais a um ato geral de resistência” (2006: 30). Desta maneira, o capítulo seguinte e, em grande medida, os últimos dois tentarão mostrar ao leitor, em uma perspectiva etnográfica, como são elaborados os processos de resistência e de negociação dos atores.

4.1. *Tortillas e totopos*

Alguns anos atrás, quando se visitava o Museu Nacional de Antropologia do México, em uma de suas salas destinadas a explicar a “evolução” e o “desenvolvimento” das culturas na Mesoamérica, aparecia em uma vitrine uma tabela contendo muitas variedades de milhos secos, azuis, grandes, vermelhas, pequenas, laranjas, amarelas, grossas, finas, negras, brancas. É sabido que foi na Mesoamérica onde o milho foi domesticado. Esta afirmação é fácil de constatar com uma olhada na dieta do mexicano contemporâneo. O milho é a principal fonte de alimentação no México. Mas isso não aparece da mesma maneira nas diversas regiões do país. O milho toma formas diferentes ao recorrermos as cidades, os *pueblos*, as comunidades. No exterior, geralmente é conhecido pelo nome de *tortilla* o *taco*. Na cidade do México e seus arredores é conhecido com formas e recheios especiais. Forma e conteúdo provocam nomes distintos. O milho para chegar a ser comestível na forma de *tortilla* deve passar por um processo que se chama *nixtamalización*, uma herança asteca e maia. Consiste em limpar o grão de milho com água para depois deixá-lo de molho com uma quantidade de 0,4 a 1,3 %, relativo a seu peso, de hidróxido de cálcio (cal). Posteriormente, se ferve o milho por mais ou menos uma hora e se deixa esfriar. Deve descansar por umas 15 horas e ser enxaguado novamente até eliminar o hidróxido de cálcio e a capa dura externa do grão (Bressani, 1995). O resultado deste processo é conhecido como *nixtamal* que em *náhuatl* (língua dos astecas) significa, *nextli*: cinzas de cal e *tamalli*: massa de milho cozido.

Desta maneira, o milho nixtamalizado, amassado, aplainado em forma redonda e cozido transforma-se em *tortilla*. Nixtamalizado, amassado, aplainado em forma redonda, cozido e recheado transforma-se em *taco*. Nixtamalizado, amassado, aplainado em forma redonda mas um pouco grosso, cozido, frito e com recheio aberto transforma-se

em *sope*. E assim poderia continuar enumerando uma quantidade infinita de alimentos com o milho como base.

Em Oaxaca, a diversidade de formas que toma o milho se multiplica exponencialmente. Todos que chegam à cidade de Oaxaca são exortados a provar a famosa *tlayuda*, cujas dimensões assombrom, pois trata-se de uma *tortilla* particularmente fina, quase quebradiça, de mais de 40 centímetros de diâmetro. É consumida geralmente à noite pelos habitantes de várias regiões de Oaxaca. É comum que a *tlayuda* tenha um recheio que consiste em uma base de gordura de porco não refinada, denominada *asiento*, feijão, alface, algum molho apimentado e carne ou linguiça.

Em outras regiões, fora da cidade, nas comunidades indígenas de Oaxaca, as formas do milho variam ainda mais. Por exemplo, na região onde vive o grupo etnolinguístico Chinanteco, as *tortillas* medem mais de 70 centímetros de diâmetro. Seu consumo é “comunitário”, isto é, em uma casa quando se senta à mesa, toda a família come pedaços da mesma *tortilla*, que deixa de ser uma peça de consumo individual como sucede na cidade. Na região mixe, onde vivi por mais de um ano (2002-2003), o uso do milho é altamente versátil, é alimento cotidiano, mas também é elemento ritual, fundamental nas festas ou nas “subidas al cerro”. As oferendas para a terra contêm pó do grão seco e milho nixtamalizado transformado no chamado *xatse* (pequenos enrolados de massa envoltos em uma folha de *hierba santa*). A comida ritual de encerramento de uma festa tem como prato principal o *machacado* que imita a forma de um vulcão de massa semi-cozida de milho, servida em um prato fundo de pedra, previamente aquecido, e no qual se coloca um molho apimentado (de pimentas vermelhas ou de amendoim/milho). As pessoas sentam-se ao redor deste grande prato e comem com a mão. A imagem desta comida em forma de vulcão faz lembrar o Cempoaltépetl, montanha sagrada para os mixes. É uma forma de encerrar a festa em comunhão com a montanha (Nava, 2011).

Sendo o milho o núcleo da alimentação e, em última instância, da vida indígena de Oaxaca, não é de estranhar que no Istmo de Tehuantepec exista uma infinidade de formas de utilizá-lo. *Guetabiguii* (em zapoteco) ou *Totopo* (em náhuatl) é o nome dado a um tipo de *tortilla* crocante com pequenos furos. Holzer explica:

O *totopo* é uma grande *tortilla* redonda, de consistência dura e crocante; é preparada no *comixcal* [forno pré-hispânico], um grande recipiente de barro, fixo no lodo e na terra, que se

esquenta com um fogo de lenha em seu interior. A *totopera* [mulher que faz totopos] faz grandes *tortillas* redondas com a massa de milho, que fura com os dedos mindinhos com um pouco de água e gruda no interior do *comixcal* para cozinhar. (1997: 167)

O totopo é uma *tortilla* desidratada e crocante, por isso é o melhor alimento para os campesinos quando vão trabalhar por vários dias. Los totopos são consumidos em todo Istmo de Tehuantepec. No mercado de Juchitán, além de encontrar todo tipo de produtos comestíveis e não comestíveis, se pode comprar totopos que se vendem às dezenas e empilhados se colocam dentro de sacos plásticos. Lembro das muitas vezes que na estação rodoviária de Juchitán comprei totopos para levar à cidade do México, onde não são encontrados facilmente. O totopo, e outros tipos de *tortillas*, é alimento fundamental para os povos do Istmo.

Carlos Beedxe', coordenador da Rádio, relatava, durante uma de nossas conversas em 2010, como um dia na Casa da Cultura, alguns companheiros de luta e ele conversavam sobre as possibilidades de obter um transmissor de rádio para começar uma experiência de comunicação comunitária em Juchitán. Na ocasião, Carlos Beedxe' manifestou, pela primeira vez, que a rádio podia chamar-se *Guetabiguii* (Totopo), as pessoas riram. Riram porque pensaram na tortilla em si, como um alimento isolado. Mas Carlos Beedxe' pensou o totopo como um símbolo da diversidade cultural no Istmo. Um elemento constante mas diferente entre os povos da região:

Los huaves hacen un totopo muy grande y grueso, los de Guichicovi [mixes] hacen un totopo grandecito; además los pueblos tienen su toque, su forma de hacer totopos, salados, dulces, hay de coco. Aquí en Juchitán hay otro tipo de totopo, más chico. En la región de los chontales y zoqués también tienen sus formas de hacer y de comer totopos. Entonces, tomar la imagen del totopo es un símbolo de la diversidad del Istmo. El totopo es la identidad alimenticia y cultural de la gente de la región. Hasta hay composiciones musicales con la palabra totopo. El totopo es muy fácil de escuchar aquí (entrevista con Carlos Beedxe').

Carlos continuou relatando que o *slogan* de Rádio Totopo se originou em Veracruz, em um coletivo de meios livres chamado “Zapateando”. Eles propuseram a frase: “Alimentando a resistência dos povos do Istmo” que foi imediatamente aceita pelas pessoas da Rádio, pois ela se refere a “*que a ação de comer totopo nos dá energia, nos alimenta, nos mantém vivos. Mas a ação da Rádio Totopo também nos alimenta*”

espiritual e culturalmente para existir como etnia, como cultura dos povos do Istmo”(entrevista com Carlos Beedxe'). Foi assim que nasceu o nome desta Rádio comunitária em Juchitán. Desta maneira, não é de estranhar que a alimentação no Istmo e, em especial sua base, o milho, sejam um dos principais elementos em torno aos quais gira a vida dos atores deste capítulo.

4.2. Nascimento da Rádio Totopo (*Guetabiguii*)

Como observamos no capítulo 2, a população de Juchitán de Zaragoza, durante a década de 1980, em que governou a *Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo* (COCEI), manteve no ar a *Radio Ayuntamiento Popular* (RAP). Devemos levar em conta este fato no momento de abordar o nascimento da Rádio Totopo, pois ela não é uma casualidade ou um fator isolado no processo histórico de luta e resistência do povo zapoteco. Houve uma experiência anterior com rádio comunitária. Alguns padrões da logística da *Radio Ayuntamiento Popular* se reproduzem na Totopo. Por exemplo, os horários de funcionamento, a programação que se adapta aos horários das atividades da comunidade, a incorporação de integrantes e colaboradores heterogêneos que foram donas de casa, professores e professoras, estudantes, crianças, entre outros. Não há uma continuidade formal da *Radio Ayuntamiento Popular* (RAP) com Rádio Totopo, quase vinte anos as separam. A única continuidade aparente consiste em que Rádio Totopo retoma da RAP algumas práticas radiofônicas, como as que descrevi anteriormente. A *Radio Ayuntamiento Popular*, diferentemente de Rádio Totopo, tinha sua cabine de transmissão no município de Juchitán, pois era a rádio da *Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo*, enquanto a Rádio Totopo se localiza atualmente no Bairro dos Pescadores, considerado como um bairro aguerrido e onde subsiste fortemente a resistência zapoteca.

4.2.1. Algumas notas sobre o Bairro dos Pescadores

O Bairro dos Pescadores, como o bairro dos oleiros, se localiza na sétima seção, no sudeste de Juchitán. Em Juchitán existem nove seções e vários bairros que surgiram como zona conurbada. Dando continuidade à época pré-hispânica e colonial, ainda que com múltiplas transformações provocadas pela urbanização moderna, a organização de algumas seções, como a sétima, segue a nomenclatura dos bairros antigos. Por falta de estudos arqueológicos, não sabemos se também há uma continuidade em sua

configuração territorial. Zeitlin (2005) faz algumas contribuições sobre a importância dos bairros em Tehuantepec entre os séculos XVI e XVIII. Afirma seu papel central na organização política e religiosa e sua função como unidade de posse da terra²⁶. Sabemos que a povoação de Juchitán foi posterior à de Tehuantepec, contudo, a subsistência do bairro dos pescadores e de outros revela a existência, também em Juchitán, deste tipo de organização territorial, política e religiosa. Muitos dos bairros, assim como suas grandes festas de santos padroeiros, estão classificados por ofícios. Em nosso bairro vivem os pescadores, sua localização é estratégica, pois é vizinho ao caminho da Praia Vicente que conduz ao mar.

Durante dez meses de trabalho de campo em Juchitán, quase todas as vezes que subi em um taxi e pedi que me levassem à Rádio Totopo, os taxistas perguntavam com temor e incerteza se eu ia à rádio da sétima seção. Alguma vez se negaram a levar-me, alegando que era uma seção muito perigosa de Juchitán. Fora da sétima seção, nas zonas mais centrais e do norte, se diz que é o lugar com a maior criminalidade e o mais pobre da cidade. Sua fama vai mais além dos limites de Juchitán e percorre todo o Istmo. Alguns taxistas, gente do centro e do norte e vizinhos meus descreviam a sétima sempre como “suja e fedorenta”, “cheia de ladrões”, me pediam que tivera cuidado ao caminhar até a Rádio pois a zona era perigosa. Na verdade, nunca me aconteceu nada. Às vezes, quando a noite caía e eu ainda estava na Rádio, Carlos Beedxe' ou outros locutores me ofereciam uma rede para passar a noite aí e não caminhar até minha casa. Os adjetivos com que a sétima seção é descrita revelam uma profunda tensão entre o ideal desenvolvimentista das elites de uma cidade em crescimento e as formas de vida comunal dos pescadores, artesãos e agricultores que lá vivem.

A sétima seção - com suas ruelas de terra e suas ruas asfaltadas; suas bancas onde se vende todo tipo de comida local; suas intermináveis e incontáveis festas dedicadas aos ciclos de vida ou aos santos padroeiros; seu mercado de rua de peixes na Insurgentes; sua gente andando de bicicleta e saindo à tarde a tomar sol na calçada; suas crianças correndo pela rua e jogando futebol; seus idosos com chapéus conversando entre si; suas muitas carroças e poucos carros; seus jovens fofocando e namorando; suas cores,

²⁶Desde o primeiro registro que se tem sobre o Istmo, em 1526, os espanhóis observaram como a organização espacial, política, econômica e religiosa de Tehuantepec era baseada nos bairros. No século XVI, o dominicano Juan de Córdova, em seu *Vocabulario en lengua Çapoteca* (Vocabulário em língua Zapoteca), associa a palavra bairro a alguns conceitos e valores dos zapotecos daquela época, como os campos comunais para a agricultura, o trabalho coletivo, as redes de parentesco ou a guerra. (Zeitlin, 2005: 39-49). Isso nos remete a algumas continuidades nos valores do povo zapoteco até o presente.

sons e cheiros fortes - representa um bastião da resistência zapoteca à urbanização e higienização ferozes das metrópoles. Ilich ilustra esta questão quando aborda a noção de *commons*, colocando como exemplo os bairros da cidade de México:

Qué enorme diferencia vemos en los barrios de la ciudad de México durante los últimos veinte años. Entonces las calles de los barrios eran realmente bienes comunales. Alguna gente las utilizaba para vender hortalizas y carbón de leña. Otros colocaban sus sillas en las aceras para beber café o tequila. Otros se reunían en la calle para decidir quién sería el nuevo representante del vecindario, o para determinar el precio de un asno. Las calles no fueron construidas por la gente. Como cualquier otro bien común, la calle misma era el resultado de la gente que allí vivía y tornaba habitable ese espacio. Las viviendas que franqueaban las calles no eran hogares privados en el sentido moderno: garajes para el depósito nocturno de los trabajadores. Pero ni los hogares en su sentido íntimo ni las calles como bienes comunales sobrevivieron al crecimiento económico. En los nuevos barrios de la ciudad de México las calles no son ya para la gente. La calle fue degradada, de bien comunitario a un simple recurso para la circulación de vehículos (La Jornada/Ojarasca 117, enero, 2007).

Em Juchitán, a sétima seção sobreviveu parcialmente ao voraz crescimento econômico. Isto é de fácil constatação ao caminhar do centro ou norte da cidade até o sudeste: o número de carros vai diminuindo e o de pessoas aumentando, a urbanização mingua, as ruas de terra cortam as quadras pela metade, aparecem as carroças puxadas por bois. Se observa como as ruas tomam outra dimensão na qual as pessoas do bairro se tornam presentes. Os elementos da urbanização moderna se justapõem a elementos que revelam o sentido comunal do bairro. O Bairro dos Pescadores está encravado na sétima seção de Juchitán ou, ao contrário, a sétima seção foi demarcada englobando ao antigo bairro dos pescadores e uma parte do bairro de oleiros. A comunidade onde se localiza nossa Rádio, territorialmente falando, está no coração da sétima seção e no Bairro dos Pescadores, uma zona que apesar de considerada como de alta criminalidade na realidade sobrevive cotidianamente como um bem comum para um setor dos zapotecos do sudeste de Juchitán.

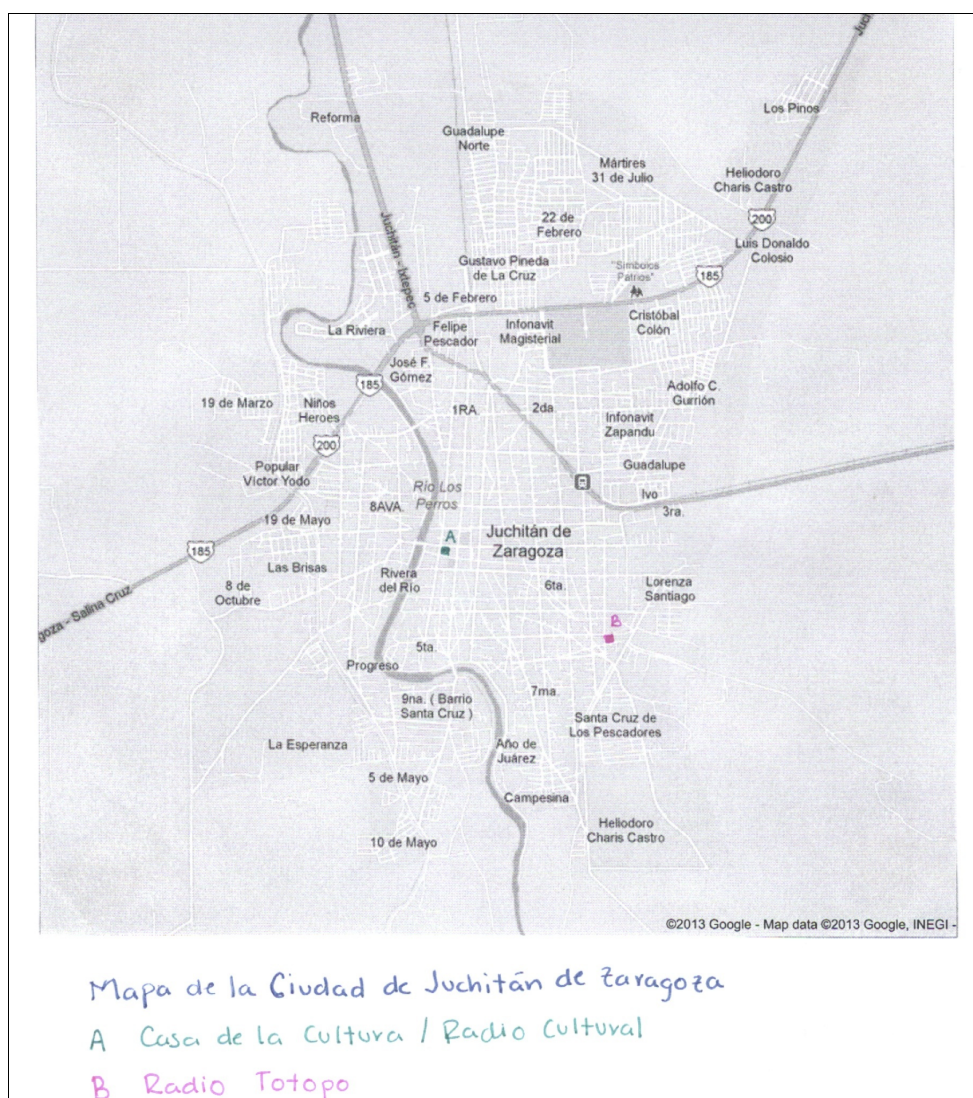
4.2.2 As duas tensões iniciais

Veremos a seguir como Rádio Totopo começa a configurar-se como uma rádio comunitária. É na tensão e negociação seletiva com coletivos, associações, instituições e

partidos onde a Rádio se constitui como tal. As decisões tomadas coletivamente por seus membros, lhe darão uma imagem e forma de trabalho particulares. Apresento dois momentos tensos a partir dos quais a Rádio surgiu.

(1) Na mesma época que começou a surgir a ideia de Rádio Totopo (2005) existia uma rádio cultural na Casa da Cultura de Juchitán, no centro da cidade (ver mapa 5), era um projeto impulsado por um grupo de jovens zapotecos que tinham um coletivo chamado Culturarte. Sua programação continha algumas horas dedicadas à cultura no Istmo e a música não era precisamente regional mas música do mundo, cubana e algumas canções de protesto como de Inti Ilimani ou Mercedes Sosa. O surgimento desta Rádio Cultural se deu quando uma organização de jovens anti imperialistas de Inglaterra, que apoiavam a rádios comunitárias na América Central, doaram um transmissor de rádio. Os contatos transnacionais através dos sujeitos envolvidos nas lutas locais geram constantemente estes intercâmbios ou doações materiais e não materiais. Depois de um tempo de operar a rádio a partir da Casa da Cultura, os jovens do coletivo Culturarte decidiram parar o projeto pois as obrigações do cotidiano e a necessidade de sair para trabalhar e estudar nas cidades tornou-se urgente.

Já que o equipamento não seria mais usado, os integrantes da ainda não estabelecida Rádio Totopo decidiram negociar com os encarregados da Rádio Cultural o seu empréstimo. Foram nestas reuniões de negociação em que Carlos Beedxe' sugere o nome de Rádio Totopo, como vimos páginas atrás.



Mapa 5. Localização da Casa da Cultura/Rádio Cultural e Rádio Totopo

As negociações terminam em conflito. O pessoal da Rádio Cultural no permitiu que o equipamento se instalara fora da Casa da Cultura. Além disso, os fundamentos com que operaria Rádio Totopo eram menos culturais e mais políticos. Por isso os membros da Rádio Cultural não se convenceram e decidiram conceder o controle do transmissor e dos outros equipamentos à congregação religiosa dos irmãos maristas que dirigem várias escolas de educação média no Istmo. Os integrantes de Rádio Totopo, em completo desacordo, secretamente se “empoderaram” do equipamento subtraindo-o da Casa da Cultura. Cabe ressaltar como, neste fato, se cristaliza a divergência ideológica entre a nascente Rádio Totopo e os maristas. Além disso, trata-se de uma marca importante na constituição da Rádio como uma instituição comunitária, pois seus

membros se posicionam contra a destinação do equipamento para uma congregação religiosa.

O argumento central que justificava as ações dos integrantes da Rádio Totopo girava ao redor da ideia da necessidade de informação. Juchitán tinha meios de comunicação que não davam informação verídica, Juchitán precisava saber que sucedia com o Plano Plueba Panamá e com os megaprojetos impulsados pelo governo mexicano e estadunidense. Além disso, os ideais com que chegou o transmissor em mãos de ingleses anti-imperialistas foram um forte argumento para tentar impedir sua entrega a uma congregação religiosa: *“el transmisor de la Rádio Cultural había sido donado para reforzar los movimientos sociales en el Istmo y no para acabar en manos de los maristas” (entrevista com Carlos Beedxe’).*

Dias depois de haver retirado o equipamento, houve momentos bastante tensos pois Casa da Cultura, em apoio aos jovens integrantes da Rádio Cultural, sugeriu denunciar os membros da Rádio Totopo ante as autoridades locais pelo “furto” do equipamento. Como todos os envolvidos no conflito se conheciam, eram amigos de infância, adolescência ou parentes distantes, a tensão não chegou a punições severas, nem a vinganças sangrentas. O que aconteceu foi que o pessoal da Rádio Cultural e da Casa da Cultura ficou contra os integrantes da Rádio Totopo por algum tempo.

Depois do “furto”, os integrantes da Rádio Totopo levaram o equipamento ao Bairro dos Pescadores, na sétima seção de Juchitán e fizeram um inventário. As reclamações da Casa da Cultura e da Rádio Cultural foram incisivas e constantes. Assim, Rádio Totopo teve que devolver o equipamento que foi enviado a tão criticado destino, a congregação dos maristas, como planejado anteriormente. Os maristas não o usaram durante o ano que esteve em suas mãos, por isso foi destinado a San José do Paraíso, *pueblo* localizado no município de Santo Domingo Tehuantepec, onde um grupo de camponeses o operou.

Depois deste tenso episódio entre coletivos com diferentes interesses objetivos, os integrantes da Rádio Totopo buscaram outras vias para levar a cabo o projeto radiofônico. Alugou-se, em novembro de 2005, uma casa simples de um andar no Bairro dos Pescadores. A casa está em uma esquina nas ruas de Insurgentes e Ferrocarril, lugar geopolítica e religiosamente estratégico, pois no final da rua Ferrocarril, a apenas duas quadras da Rádio, se encontra a capela da Santa Cruz dos Pescadores, na qual todos os anos se realizam festas religiosas e a grande festa da

padroeira: a *Vela de la Santa Cruz de los Pescadores*. A proximidade com a capela e, em consequência, com a associação que se encarrega das festividades no bairro, assegurou ao grupo de locutores e colaboradores da Rádio uma participação constante nas atividades religiosas e festivas, ademais de possibilitar uma visibilidade notável no bairro (imagem15). Por outro lado, na rua de Insurgentes, a um par de quadras da Rádio, se organiza diariamente, desde as quatro da manhã o mercado de peixes do Bairro dos Pescadores, onde quantidades abundantes de frutos do mar entram no circuito comercial da cidade de Juchitán e seus arredores. A Rádio inicia suas transmissões às quatro da manhã para acompanhar o regresso dos pescadores do mar e as atividades de suas mulheres, as encarregadas diretas de vender os frutos do mar no mercado. Em outras palavras, há uma integração e interação direta da Rádio com a comunidade.

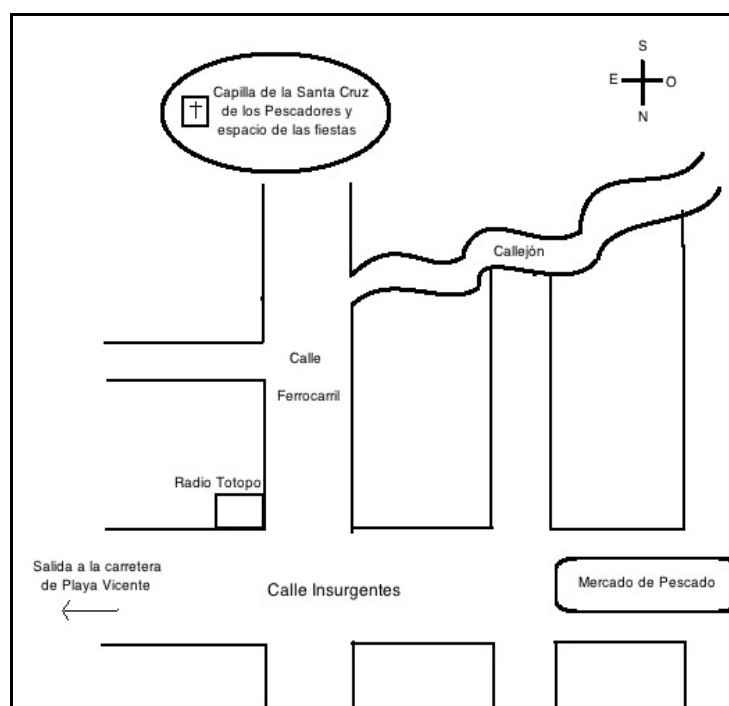


Imagem15. Rádio Totopo, Capela da Santa Cruz dos Pescadores e Mercado de Peixes.

Além disso, a rua de Insurgentes também desemboca na estrada que leva à Praia Vicente, ou seja, é um lugar bem comunicado no bairro, leva os pescadores a seu lugar cotidiano de atividades produtivas.

Desde seu início, se fez notar a eficácia da Rádio como um espaço de encontro, de produção e re-produção cultural local, principalmente, e também internacional. A primeira atividade, antes de iniciar as transmissões, foi a inauguração do espaço, em 30

de novembro. Realizou-se, mesmo que atrasada, uma oferenda aos mortos e se prepararam alguns alimentos típicos de Juchitán. As capacidades de redistribuição e de reciprocidade da equipe da Rádio foram explicitamente mostradas à comunidade do bairro. Já no ano de 2006, no dia 6 de janeiro, a casa alugada estava limpa, tinha sido pintada e organizada. Então, graças aos vínculos ainda frágeis com Culturarte, por causa da tensão referente ao “empoderamento/furto” do transmissor, se realizou uma exposição sobre tatuagens taitianas pensando no interesse das pessoas da sétima seção nesta prática em geral. Grande parte da população masculina adulta tem alguma tatuagem no corpo, de fato, esta prática se disseminou amplamente na população jovem feminina e masculina.

Esta exposição internacional e outras manifestações culturais, econômicas e políticas, provenientes de lugares mais além das fronteiras mexicanas, são frequentes na sociedade zapoteca de Juchitán que, como vimos no primeiro capítulo, passou desde antes da chegada dos espanhóis por processos de migração, com contatos interétnicos nos quais existiam assimetrias de poder entre os diversos grupos. Depois houve várias camadas de colonização diferenciada que contribuíram para os encontros entre zapotecos e uma variedade ampla de gente pertencente a diversas nacionalidades e grupos etno-linguísticos. Os séculos de contatos heterogêneos propiciaram uma disposição e uma inclinação dos zapotecos à interação seletiva com múltiplas alteridades e, conseqüentemente, a um intercâmbio de elementos provenientes de lugares remotos que, ao entrarem nos circuitos globais, aterrisam em locais diversos.

Finalmente, Rádio Totopo entra no ar em 16 de fevereiro de 2006, apoiada pela Rede de Rádios Comunitárias do Sudeste, que emprestou um transmissor, e pela União de Comunidades Indígenas da Zona Norte do Istmo (UCIZONI), com quem já tinham vínculos estabelecidos através da luta contra o Plano Plueba Panamá e o projeto eólico.

(2) Durante os primeiros seis meses no ar, uma nova tensão se fez presente. O vínculo com a Rede de Rádios Comunitárias do Sudeste se enfraqueceu porque um de seus representantes, o diretor da Rádio Huave de San Francisco do Mar (*pueblo huave* vizinho), instou os membros da Rádio Totopo a apoiar o Partido da Revolução Democrática (PRD). Rádio Totopo se negou, pois meses atrás havia assinado a Sexta Declaração da Selva Lacandona²⁷, cujos princípios impediam vincular-se com partidos

²⁷ A Sexta Declaração da Selva Lacandona é um conjunto de postulados resultado do diálogo intenso entre sociedade civil e o *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN). Esta Declaração foi subscrita no final de 2005 e sua posição sobre o rompimento com os partidos políticos é clara. Ademais, a Sexta Declaração vem acompanhada de *La Otra Campaña* que é uma iniciativa política independente impulsada

políticos. Os integrantes da Rádio Totopo não foram vistos com bons olhos e tiveram que se separar da Rede de Rádios Comunitárias do Sudeste, devolver o transmissor e criar vínculos com outras organizações. O projeto TUPA (radio amadores unindo as pessoas nas Américas), criado por *Free Radio Berkeley* na Califórnia, nesse mesmo ano conheceu o projeto da Rádio Totopo e decidiu apoiar convidando-os a participar em uma oficina de montagem de rádio e conseguindo o transmissor com que Rádio Totopo trabalhou durante alguns anos. Podemos observar como os primeiros meses da Rádio estão marcados por tensões e fragmentações contínuas com outros grupos detentores também de rádios comunitárias (Culturarte e Rádio Huave). Poderíamos pensar que neste ambiente político local, não hegemônico de esquerda, prevalecem as ideias de horizontalidade e autonomia ideológica nos sujeitos que trabalham nos meios de comunicação. Contudo, com estes dois momentos de tensão da incipiente Rádio Totopo (com a Rádio Huave e com o Coletivo Culturarte) vemos enfrentamentos entre coletivos em um cenário não hegemônico, provocados pelas divergências ideológicas, refletidas nas relações estabelecidas pela Rádio Huave com o Partido Revolucionário Democrático (PRD) e o Coletivo Culturarte/Casa da Cultura com o grupo de maristas. Rádio Totopo mostra com esses enfrentamentos e separações seu rechaço aos partidos políticos e às congregações religiosas, neste caso ao grupo dos maristas que são católicos. As críticas dos membros da Rádio Totopo aos partidos políticos se assentam na percepção que têm deles como ferramentas para controlar aos povos indígenas. Segundo Carlos Beedxe', os partidos políticos dividem o povo e não têm projeto de melhorar a vida das pessoas; em outras nações, apesar das pugnas pelo poder, há interesse de oferecer a seus povos algumas alternativas.

En el caso de México, los partidos políticos vienen a dividir a los pueblos indígenas, vienen a alterar la forma de vida, vienen a entrometerse en la forma de organización, en la asamblea de las comunidades. Yo creo que hay otra forma de organización para seleccionar un candidato para la presidencia municipal, sin lastimar a los pueblos indígenas. En el caso de Juchitán, que es un pueblo grande, creo que hay otra forma de elegir al gobierno, sin prestarse al control del Estado mexicano y a la división que él mismo hace. Además los partidos políticos también son financiados por caciques y por burgueses. No hay esperanzas para los pueblos indígenas en cuanto haya partidos políticos (entrevista Carlos Beedxe').

Este fragmento de entrevista de Carlos Beedxe' nos coloca frente a algumas problemáticas como as incongruências na justaposição de um sistema político “ajeno”

pelo EZLN.

(alheio), nos termos de Bonfil Batalla (1987), e as formas políticas da comunidade indígena, assim como os “procesos de acomodamiento jurídico y político generalmente conflictivos entre las exigencias de la sociedad nacional y las costumbres jurídicas de las comunidades indígenas” (Sierra, 1997: 135). O sistema partidário em Juchitán opera com organizações aparentemente estáveis, os partidos políticos, que buscam o poder para poder governar certa sociedade dentro da democracia. Os partidos se fortaleceram no Istmo durante o século XX. O problema central aqui são os efeitos do sistema partidário sobre um grupo indígena, como bem menciona Carlos Beedxe' na entrevista, pois produz divisões na população que é pressionada a militar ou a afiliar-se a um partido e a participar do processo eleitoral que designará uma autoridade que representará os interesses da maioria. O sistema partidário nos coloca, então, frente a um problema maior, pois submete as comunidades à transferência da representação coletiva, encarnada na instância máxima de decisão que é a Assembleia comunitária, à representação individual, personificada em um único candidato de um partido.

Por outro lado, no que tange as congregações religiosas ou as religiões, o embate é diferente e revela uma tensão mais fina e oscilante. A respeito diz Carlos Beedxe':

Nosotros [la Rádio] nos inclinamos más por la participación y la tradición de la religión católica. Les ofrecemos más ayuda porque fue la primera religión que se fusionó con las otras religiones prehispánicas. También ofrecemos ayuda a la religión evangélica, cuando nos vienen a pedir para hacer un control remoto²⁸, por ejemplo. Sentimos que hay un problema de control de las religiones, pero el problema o los enemigos no son nuestra gente. Los enemigos son los que están más arriba. Los que controlan a la nación y a la población. Ahora con las nuevas religiones, la gente está dejando la religión católica, lo malo de la religión evangélica es que no dan importancia a la convivencia comunitaria. No son participativos en la comunidad. No acuden a las fiestas, a las bodas, ni a nada. Eso es lo malo de la religión evangélica (entrevista com Carlos Beedxe').

A pesar de não estar de acordo com que o equipamento da Rádio ficasse nas mãos da congregação dos maristas, por considerá-los elitistas, fora do circuito não hegemônico, institucionalizados e fisicamente distantes de Juchitán, a postura mais geral da Rádio com respeito à religião católica, não formalmente institucionalizada, é certamente flexível, como podemos observar na declaração de Carlos e na participação constante da

²⁸O “controle remoto” é um termo usado em linguagem de rádio que se refere a deixar a cabine e fazer a transmissão de outro lugar que, para nosso caso concreto, pode ser uma festa, um comício, a inauguração de algum negócio ou loja (ver anexo 1).

Rádio em todas as festas religiosas do bairro. A religião católica em Juchitán se revela através das festas e de outras práticas que, há séculos, são impregnadas seletivamente pelos zapotecos com seus matizes. Os sistemas religiosos zapoteco e católico sofreram um processo de sincretismo, no qual elementos de ambos sobreviveram. Por isso, a tensão que manifesta Carlos Beedxe' só aparece frente à instituição católica e não frente às práticas antigas resultantes da fusão religiosa. Por outro lado, as igrejas evangélicas têm um novo papel no terreno religioso pois exercem pressão sobre os costumes e práticas já arraigados e sustentados pelo sincretismo zapoteco-católico. Mesmo assim, Rádio Totopo lhes presta ajuda com controles remotos e outros serviços, em troca de algum apoio econômico ou outros.

Finalmente, podemos dizer que o rechaço mais profundo de Rádio Totopo é ao sistema partidário que paulatinamente interrompeu as formas políticas zapotecas e à sujeição à igreja católica institucionalizada que historicamente tem tido um papel tutelar e paternalista por meio das congregações presentes na região.

4.2.3 As duas linhas principais

Depois da ajuda de TUPA (Radioamadores que une os povos das Américas) e com um transmissor novo, mais potente que o anterior, a rádio pôde lançar suas transmissões com duas linhas de conteúdo. A primeira (1) informava a população sobre os megaprojetos de “desenvolvimento” e sobre como esses projetos implicavam o território do istmo. A segunda linha destinava-se ao fortalecimento da língua materna, o zapoteco.

4.2.3.1. A primeira linha. Megaprojetos e territórios.

Como vimos no capítulo 2, os megaprojetos e o corredor eólico no Istmo de Tehuantepec têm sido uma constante ameaça às terras dos zapotecos. Ao longo da existência da rádio, as transmissões sobre esses assuntos têm sido variadas. São frequentes os discursos de locutores questionando as decisões políticas do município, do estado de Oaxaca e do governo federal. Também são transmitidas com frequência entrevistas com líderes zapotecos camponeses de Juchitán e de outros povoados, como Xandani (agência do município de Juchitán). Não obstante, o tipo de transmissão que permanece no ar e continua válida ao longo do tempo, uma vez que os megaprojetos e o corredor eólico continuam avançando na região, são as vinhetas ou *spots* realizados

pela Radio Totopo em colaboração com outras organizações e mídias comunitárias.

Ambientada em Juchitán de Zaragoza e composta por cinco capítulos, a mini radionovela “Ventos de Amor” é um exemplo de vinheta. A narrativa relata como Pancho, um jovem que regressa do “norte” (Estados Unidos) carregado de preconceitos sobre a vida no povoado, superar esses preconceitos tão logo passa a compreender a situação da região. Seu pai trabalha na lavoura e, um dia, no campo de milho, mantém uma conversa com Pancho:

Capítulo 1

Papá de Pancho (PP): *¡Zanates, no se lleven la comida!*

Pancho (P): *¡Qué onda, jefe!*

PP: *Qué bueno que ya viniste, Pancho. Ayúdame a espantar a los zanates.*

P: *Ya papá, olvídate de los zanates, de la milpa, de lo primitivo ¡Ya es tiempo de progresar!*

PP: *¡Ay hijo! ¿Y según tú, cómo se progresa?*

P: *Pues réntale tu tierra al español ese de los ventiladores, dicen que está pagando buen billete.*

PP: *No seas menso mijo, si tu das la tierra, das la historia, la vida y empiezas a depender. Cuando usted coma, coma con dignidad.*

P: *Ay papá! Tus rollos de viejo ya me hicieron pensar, mejor me voy a ver a Julia.*

PP: *Anda, ve a ver si así te entra el juicio.*

Observamos na conversa tensões entre as ideias de progresso econômico do filho e as do pai – o último valoriza suas terras e sua história. Logo depois da conversa, Pancho parte em sua camionete nova, comprada com o dinheiro que conseguiu como trabalhador imigrante nos Estados Unidos (“o Norte”). Ele se dirige ao bairro vizinha, onde vai procurar Julia, sua antiga noiva. Depois de muito tempo sem vê-lo, Julia recebe Pancho muito contente:

Capítulo 2

Julia (J): *¡Pancho! ¡Ya llegaste! Cómo te fue allá en el norte?*

Pancho (P): *Very fine, mi reina. Mira te traje un iPod para que veas que me acordé de ti.*

J: *Pásale para que saludes a mis papás*

P: *Nel [no], mejor vamos con mi troca a dar la vuelta por ahí, para que me des lo que me prometiste si regresaba.*

J: *Ay cállate que te van a oír, y ¿a dónde me quieres llevar?*

P: *Pues al río.*

J: *Pero si ya ni se puede entrar, pusieron unos ventiladores en el camino. ¿Te acuerdas cuando íbamos de niños? Pues ya tiraron todo, puros ventiladores hay ahora.*

P: *¿Tanto cambió? Yo que regresé porque me prometiste...*

J: *Pues sí, pero ya ves, tanto ventilador y en la colonia ni luz hay todavía, así que ni voy a poder usar tu regalo y hasta que lo estrene te voy a dar el mío... Olvídate del río y mejor vamos a ver a mis papás*

P: *Estás igual que mi jefe, yo pensé que eran ideas de viejitos. Y ahora tu me dices que por este mentado desarrollo ni siquiera voy a tener tu regalito. Vamos pues con tus jefes.*

Durante o encontro , Pancho sugere irem até o rio. No contexto do Istmo, o convite é carregado de conotação sexual, pois é no rio que os jovens casais têm relações sexuais pela primeira vez, levando ao que em Juchitán se chama de “roubo da noiva”, assunto que exploraremos mais atentamente no capítulo 6. Julia se nega a ir ao rio, não por falta de vontade, mas devido a outros impedimentos. No caminho para o rio foram instalados os ventiladores que produzem energia eólica, que, paradoxalmente, não chega à sua bairro, motivo pelo qual não poderá usar o presente que ganhou do noivo. Nesse momento, Pancho se dá conta de que, por culpa do “dito desenvolvimento”, não poderá tirar a virgindade de Julia e fazê-la sua esposa.

O capítulo seguinte começa com um comercial de rádio do governo federal mexicano, uma propaganda do apoio governamental e do crescimento da produção do campo, avanços que, segundo a propaganda, resultaram na interrupção parcial da migração para

“o norte”. No momento em que Pancho escuta a propaganda, ouve-se algumas de suas reflexões. De repente, porém, seu pai chega e lhe interrompe os pensamentos:

Capítulo 3

Comercial en la radio del gobierno federal: “En el gobierno federal apoyamos al campo para que todos vivamos mejor...”

P. Pues mejor debían apoyarme para robarme a la Julia y me la traigo a Juchitán. Pero eso sí, a como dé lugar, la primera vez tiene que ser en el río, como lo pensamos, como si fuéramos primitivos o ya de perdida en el mar.

PP. ¡Pancho! Vamos al terreno a ver la milpa. ¡Pancho, te estoy hablando! ¿En qué diablos piensas, que tanto haces?

P. ¿Qué, cómo? ¡Ah sí, está bien! Es que estaba pensando en traerme a la Julia.

PP. Ya era hora, a ver si ya sientas cabeza y cuidas un poquito de la tierra, con tanto disque desarrollo a lo mejor ni eso vamos a tener.

P. Pero si el gobierno está dando apoyo al campo.

PP. Pero apoyo ¿a cambio de qué? Recuerda que si alguien te mantiene te va a pedir resultados, depender de lo que te dan es vivir para el que te da.

P. Sí, ya entiendo. Ese desarrollo no es para nosotros, ya ni podemos ir al río como antes.

PP. Pero no se me desanime, entonces ¿qué? ¿Compro los cohetes? Digo, para estar preparado, ¿no?

Pancho planeja “roubar” Julia e com ela construir uma família, mas percebe que o “desenvolvimento” está atrapalhando seus planos. O risco de perder as terras para empresas espanholas e a substituição da auto-sustentabilidade pela dependência em relação ao governo federal aparecem explícitos nas conversas entre pai e filho. Vale notar como o diálogo exalta o lado negativo do “desenvolvimento”, que tende a restringir a autonomia dos habitantes da região.

O pai de Pancho tenta animá-lo perguntando sobre a compra dos fogos que servirão

como aviso do “roubo” de Julia. Na “roubada da noiva” em Juchitán, é costume lançar fogos de artifício na noite do roubo da jovem, assunto que trataremos com mais detalhe no capítulo 6.

Alguns dias depois, Pancho retorna à casa de Julia, que, preocupada, relata os conflitos com a empresa eólica: seu pai havia sido ameaçado por ter-se negado a firmar um contrato arrendando suas terras para as empresas. A usurpação iminente das terras dos camponeses de Juchitán torna-se explícita:

Capítulo 4

P. Hello baby!

J. ¡Que tal, Pancho! No pensé que vinieras hoy.

P. Pues ya vine, quiero que vayamos a dar una vuelta

J. Mejor primero lo platicamos, ¿no?

P. ¿Es que ya no quieres? Me lo prometiste.

J. Bueno, no es que no quiera. Lo que pasa es que nuestro terreno está dentro del corredor eólico y amenazaron a mi papá con quitarle la tierra sino firma el contrato para poner ventiladores.

P. ¿!¿!Cómo?!?! Pues hay que decirles de quién es la tierra y defenderla. Igual le dijeron a Tá Chico y a Tá Pedro, yo creo que hay que juntarnos y ver cómo hacemos una propuesta.

J. ¡Qué buena idea, Pancho! Si tu cabeza no sólo sirve para pensar en tus antojos.

P. ¿Qué te pasa? Si no creas que ya se me olvidó lo de llevarte al río.

J. Mmmm... Como están las cosas primero le decimos a mi papá lo de tu idea, para que se contente y no le vaya a hacer daño lo que viene después.

P. ¡Si, pero tiene que ser pronto!

J. Si, yo ya sabía que no me fijaba en cualquiera, sino en un hombre de verdad.

P. Y yo en una mujer inteligente y trabajadora. ¡Mis hijos sí que van a tener madre!

A preocupação de Julia faz Pancho tomar consciência da importância da autonomia sobre a terra, e ele tem uma ideia para defendê-la coletivamente. Diante da atitude corajosa de Pancho, Julia concorda em ir com ele até o rio. O último capítulo da novela apresenta a festa do “roubo da noiva”, durante a qual Pancho “rouba” Julia, que se transformará em sua esposa. Na transmissão da festa, escuta-se a conversa das madrinhas e dos convidados:

Capítulo 5

Madrina 1: Pues el Pancho si que traía ganas, apenas llegando y se robó a Julita.

Madrina 2: Pues quien sabe si las ganas no eran de los dos porque para mi que Julita fue la que se lo amarró.

Madrina 1: Yo como madrina que me meto a ver la muestra [de la virginidad] y Julita que me dice que no nos quedemos con la fiesta que veamos cómo defender la tierra.

Afuera, en el espacio masculino de la fiesta

Invitado hombre: Finalmente hiciste travesura, Pancho. Ya era hora.

Pancho: Pues hay más travesuras que hacer, cuando ustedes se llevaron a su mujer se la llevaron al río, ahora eso ya no se puede. Y no me traje a Julia nada más para hacer fiesta, la traje para que defendamos los terrenos.

Papá de Pancho: ¡Ay, ay, ay, ese es mi hijo! Pensé que muriéndome iban a vender mi terreno.

Pancho: Pues si no nos metemos a defender la tierra y a nuestros hijos, como dice Julia, no vamos a tener futuro, va a ser la defensa de la vida con todo lo que hay en ella.

Papá de Pancho: Pues esto se merece un brindis, que haya muchos hijos que defiendan la tierra y no sólo a las muchachas.

Invitado hombre: Y que haya muchas mujeres que nos enseñen a cuidarla y protegerla.

Madrina 2: ¡Ya está todo listo! Ey ustedes, ¿quien va a quemar cohete?

Papá de Pancho: ¡Pues ya vámonos!

Invitado hombre: ¿Y te la llevaste al río, Pancho?

Pancho: Pues ¿a dónde más? Si ahí es de donde viene la vida.

No se les olvide ponerse de acuerdo en el plan de defensa de nuestro territorio.

No último capítulo da radionovela, observamos ao longo da festa a formação de uma nova família. Concomitantemente, o interesse na luta pela terra é assegurado mediante um plano organizado de defesa do território.

A radionovela “Ventos de Amor” foi pensada, escrita e levada a cabo por comunidades indígenas pertencentes ao Espaço de Comunicação do Istmo (do qual a Radio Totopo faz parte). As pessoas dessas comunidades transitam por redes não hegemônicas, de modo que o contexto, os valores e as categorias que aparecem ao longo dos cinco capítulos da radionovela cristalizam a realidade de Juchitán de Zaragoza. Elementos das celebrações/festas/comemorações locais, especificamente do “roubo da noiva”, como a queima de fogos de artifício ou das madrinhas “entrando a ver la muestra de la virgindade”, fazem-se presentes e se misturam de forma determinante às “formas políticas locais não hegemônicas”. Essas “formas políticas” revelam uma nostalgia e o desejo desejo pela reedificação dos elementos da comunidade, tais como a Assembleia comunitária, que neste caso aparece na figura da Assembleia dos Povos; ou a prática de busca do consenso mediante constantes reuniões com a comunidade ou com o bairro, a fim de que as decisões tomadas sejam coletivas, e não individuais. Os megaprojetos, como o corredor eólico por exemplo, perturbam a geografia social, simbólica e sagrada dos territórios indígenas, daí que se torna imperativa a luta pelo território.

Para finalizar a caracterização da primeira linha de trabalho da rádio, vale a pena indicar algumas tensões que o desenvolvimento provoca no nível local. Essas tensões podem ser percebidas em algumas frases dos diálogos da radionovela, tais como: “*el mentado desarrollo*”, “*con tanto disque desarrollo*” y “*ese desarrollo no es para nosotros*”. Em uma perspectiva durkheimiana, o desenvolvimento como um sistema de crenças de caráter ocidental (Rist, 2006; Sachs, 1992) gera uma grande tensão ao entrar em contato com valores locais, resultando na oposição, na renúncia ou na resistência seletiva por

parte das populações envolvidas.

4.2.3.2. A segunda linha. O zapoteco: a língua materna.

Desde o primeiro dia que pise em Juchitán de Zaragoza e sintonizei a Rádio Totopo eu percebi que noventa por cento da programação era transmitida em zapoteco. Quando fiz uma exploração pelas diversas frequências FM, me dei conta de que a Rádio Totopo era a única estação em que prevalecia o uso do zapoteco do Estimo. Nas demais estações comerciais, apenas poucas palavras eram mencionadas na língua indígena/local.

O zapoteco pertence à família linguística oto-mangue, língua tonal que se distribui no centro e ao sul do país. Em Oaxaca, o zapoteco apresenta algumas variações, nos Vales Centrais, na Serra Norte e no sul do Istmo, o que produz uma grande diversidade da língua no tempo e no espaço. É possível que a língua hoje falada pelas comunidades tenha se constituído durante o processo migratório dos zapotecos de Zaachila em direção ao Istmo de Tehuantepec, bem como nos séculos posteriores.

Atualmente, a despeito da investida colonizadora que impôs o espanhol como língua oficial do país, os juchitecos seguem falando o *binnizá*, isto é, o zapoteco. A língua funciona como uma das principais referências de coesão da sociedade zapoteca. A Rádio Totopo se preocupa pelo fortalecimento da língua, pois os interlocutores bem sabem que sem ela a coesão entre os zapotecos se debilita. Além disso, no caso de Juchitán de Zaragoza, a língua também atua como trincheira das fases históricas de expansão e colonização. Para ilustrar a importância do zapoteco para a Rádio Totopo, escolhi três, dentre as várias situações, relacionadas aos esforços da rádio para fortalecer a língua e às práticas cotidianas no interior dela.

(1) Ao chegar ao final uma reunião vespertina da rádio, já havia escurecido, e alguns dos locutores decidiram ficar para aproveitar o ar fresco no pátio. Nelson, no afã de tornar a noite mais divertida, pegou o violão e começou a cantar músicas tradicionais zapotecas. Eu escutava distraída enquanto esperava a comida, pois jantaríamos juntos. De repente, Nelson tocou os primeiros acordes de uma peça popularizada por Frank Sinatra em 1980, “New York, New York”. Imaginei que ele cantaria em espanhol, quiçá em inglês, mas quando ele abriu a boca, “New York New York, originalmente composta por John Kander, com letras de Fred Ebb, foi interpretada em zapoteco. Fiquei de tal maneira impressionada que interrompi a sessão musical com exclamações de surpresa. Nelson relatou que, há tempos, o Trío Madera de Juchitán havia feito alguns arranjos

para a célebre composição, e que muitos juchitecos e istmeños cantavam-na em zapoteco. No idioma indígena, o título da música é alterado para *Biu Yoo*, que tal como pronunciado na canção soa como New York. A letra da música e sua tradução para o espanhol dizem o seguinte:

| Zapoteco | Español |
|---|--|
| Biu yoo | “Entra a Casa” (puede ser también, “te amo”) |
| Guetagú béela saa, ora che lu luguiaa´ | (compra) Tamal de carne gorda (de res) cuando vas al mercado |
| Nanga nadxieli ba´dunguiiu | Como te quiero muchacho (chamaco, muchachito, hombre joven) |
| Biu yoo biu yoo | Entra a casa, entra a casa |
| Ora che lu luguiaa´ Guzí guetabigui Nanga nadxieli ba´dunguiiu Biu yoo, Biu yoo | Cuando vas al mercado, compra totopo Como te quiero muchacho (hombre joven) Entra a casa, entra a casa |
| Nanga nadxieli badunguiiu Shi gunu stobi qui gana pa soo´ | Como te quiero muchacho (hombre joven) Para que quieres otra, no sabes si vas a comer |
| Nanga nadxieli ba´dunguiiu Biu yoo | Como te quiero muchacho Entra a casa |
| Guetagú béela saa, ora che lu luguiaa´ | Tamal de carne gorda, cuando vas al mercado |
| Nanga nadxieli ba´dunguiiu Biu yoo | Como te quiero muchacho Entra a casa, entra a casa |
| Ora che lu luguiaa´, guzí guetabigui´ Nanga nadxieli ba´dunguiiu Biu yoo, Biu yoo | Cuando vas al mercado, compra totopo Como te quiero muchacho Entra a casa, entra a casa |
| Nanga nadxieli ba´dunguiiu Shi gunu stobi que sana pa soo | Como te quiero muchacho Para que quieres otra, no sabes si vas a comer |
| Nanga nadxieli ba´dunguiiu Biu yoo, Biu yoo, Biu yoo | Como te quiero muchacho Entra a casa, Entra a casa, Entra a casa |

Transcrição e tradução de Manuel Antonio Ruiz e família

De acordo com Manuel, comunicador zapoteco do Istmo que me ajudou a transcrever a música e a traduzi-la para o espanhol, a canção pode ser entendida como a fala de uma mãe para seu filho, que ao enviá-lo para comprar algo no mercado o adverte a não procurar por outras mulheres, pois ela (a mãe) é a mulher que lhe serve e lhe cuida. Por outro lado, a canção também pode inscrever-se em um contexto *muxe'*. Neste caso, o discurso é proferido por um homem que pede a seu amor, um jovem menino, que não parta com uma mulher ou com outro homem, pois ali, com ele, tem tudo de que necessita. Aqui vale explicar brevemente o que *muxe'* significa. Os *muxe's* são pessoas que desempenham simultaneamente papéis femininos e masculinos. Por desempenhar ambos os papéis, muitos operam em vários âmbitos da sociedade zapoteca. Embora estudos mostrem uma aceitação da homossexualidade entre os zapotecos, os relatos dos próprios *muxe's*, bem como das pessoas em geral refletem uma atitude ambígua em relação ao “terceiro sexo”. As famílias dos *muxe's* aceitam sua condição mas, ao mesmo tempo, a reprovam. As narrativas populares frequentemente contam como muitos homens zapotecos iniciaram-se sexualmente com os *muxe's*, pois a virgindade feminina é assunto tabu e de sumo cuidado, sendo ainda objeto de celebração dentre algumas famílias juchitecas que praticam “a confirmação da virgindade”, prova de que a noiva ainda tem o hímen.

De volta à canção, notamos que ela traz inúmeras referências à culinária de Juchitán. O primeiro verso, *Guetagú béela saa*, já nos conduz à dimensão gastronômica, pois significa pamonha de carne gorda. Trata-se de uma pamonha de mole amarelo, que se comia cotidianamente na vida zapoteca e que também está presente nos velórios de nove dias de um morto. Esse tipo succulento de pamonha é feito com a parte mais gorda da vaca. Os zapotecos apreciam tudo que é gordo/gorduroso, entendido como símbolo de saúde.

No quarto verso vemos uma frase de duas palavras, *Guzí guetabigui*, que significa a ação de comprar totopo. Por se tratar da base da alimentação da sociedade zapoteca, entende-se porque o totopo aparece na letra da melodia.

A canção está longe de ser uma tradução do inglês para o zapoteco, e o que permanece é a melodia com alguns arranjos. A música foi absorvida pelos zapotecos, que lhe foram impregnando de elementos importantes da sociedade juchiteca, como a gastronomia e nas relações de amor entre mãe e filho ou entre *muxe'* e seu jovem amante.

“New York, New York” não é a única música internacional apropriada e absorvida pelos

cantores zapotecos. Também são interpretadas “My yay”, de Paul Anka, e “Yesterday”, dos Beatles.

(2) Não foram poucas as vezes que escutei na programação da rádio identificações²⁹ de Radio Totopo que não estavam em zapoteco ou espanhol, mas em outras línguas, com inglês, francês, mixe, galego, euskaro, mixteco, alemão, italiano, oshiwambo (da Namíbia), attikamek (de Quebec), japonês, português, dentre outras. É que sempre que estudantes de universidades dos Estados Unidos interessados em conhecer projetos culturais e sociais alternativos são conectados com a Radio Totopo através da Universidade da Terra, da qual falaremos no capítulo seguinte, ou quando visitantes casuais chegam até a rádio para fazer uma entrevista ou para conhecer o projeto por indicação de um juchiteco viajante ou residente no exterior, nessas ocasiões, Carlos Beedxe' lhes pede para ir até a cabine da rádio e gravar em suas línguas nativas a frase: “Você está escutando a Radio Comunitária Totopo na sintonia 102.5 FM, difundida da rua Ferrocarril esquina com avenida Insurgentes, bairro dos Pescadores, Séptima Sección, Juchitán de Zaragoza, em Oaxaca, México. Radio Comunitaria Totopo 102.5 FM. Alimentando a Resistência dos Povos do Istmo. Língua: na qual se disse a frase do país correspondente”. Pode parecer estranho e contraditório que outras línguas apareçam na identificação da rádio, uma vez que a língua que se pretende fortalecer é o zapoteco. Em outras rádios comunitárias de Oaxaca, prevalecem as línguas locais e mostras de diversidade linguística são escassas. No presente caso, é precisamente esta questão que deve ser ressaltada, pois a forma como os locutores da rádio percebem a língua passa pela diversidade linguística, pela aceitação, pelo conhecimento e reconhecimento das demais línguas do mundo. Isto é, prevalece a ideia de que uma das maneiras de fortalecer e reproduzir o zapoteco é inserindo-o no grande mosaico linguístico mundial. Nesse sentido, os locutores da Radio Totopo são simpatizantes da ideia segunda a qual o reconhecimento da diversidade se reforça nas particularidades.

²⁹ Termo radiofônico que descreve uma montagem sonora breve que identifica uma emissora de rádio. (Ver Anexo 1).



Foto 4. Visitantes extranjeros grabando *identificaciones* en Radio Totopo

(3) Nos últimos dois meses em que estive em Juchitán participei do curso de zapoteco realizado nas instalações da Rádio Totopo. O curso era um esforço sistemático e organizado para o fortalecimento da língua. Nelson e Carlos Beedxe' o prepararam com objetivo de introduzir os alunos na leitura do idioma. Oriundos de Juchitán, todos os alunos entendiam o zapoteco, língua falada por seus pais. No entanto, os preconceitos durante anos atribuídos ao uso da língua indígena no México acabaram enfraquecendo a transmissão da língua materna de pais para filhos. Além disso, ao impor durante décadas o espanhol como língua dominante, a instituição escolar ocidental teve um papel decisivo na extinção das línguas indígenas.

Por esses motivos, a Rádio Totopo resolveu iniciar um curso de língua zapoteca. O curso semanal utilizava recursos didáticos visuais, de áudio e escritos e enfatizava a reprodução cultural e social do povo zapoteco. A recuperação e o fortalecimento do zapoteco foi uma tarefa que a Rádio Totopo levou muito a sério, e era evidente a velocidade com que jovens e crianças reaprendiam oralmente e se introduziram na leitura e na escrita da língua de seus pais, idioma diariamente escutado em casa, nas ruas, no mercado e em muitos espaços do cotidiano juchiteco.

O fortalecimento da língua zapoteca incentivado pela Rádio Totopo se nos afigura como um *continuum* no qual as práticas culturais cotidianas e os esforços organizados e sistemáticos para evidenciar a importância da língua se fazem presentes, seja por intermédio do reconhecimento da diversidade linguística mundial, seja mediante o esforço e a disciplina que requer a organização e a promoção de um curso de língua zapoteca.



Foto 5. Alumnos y profesor durante el curso de lengua zapoteca

4.3. O ar e o espectro radioelétrico: Radio Totopo (*Guetabigui*) . Legal ou ilegal?

Desde 2002 venho participando de reuniões, cursos e seminários sobre meios de comunicação no estado de Oaxaca. Em um desses encontros, ouvi de algum dos comunicadores que o ar para os povos indígenas não tinha o mesmo significado que tinha para o governo, pois não era apreendido como uma propriedade a ser monopolizada, distribuída ou vendida. Para os povos indígenas, o ar, tal como a terra e o subsolo, é um bem comunitário. Não obstante, as leis formuladas pelo estado mexicano interpretam a questão a partir de uma outra perspectiva. O artigo 27 da Constituição, que trata da definição da terra e das águas compreendidas pelo território nacional, faz referência explícita ao subsolo, mas nada diz sobre o ar. O ar, espaço acima do solo, não é tratado na Carta Magna, mas sim nas leis específicas da Secretaria de Comunicações e Transportes (SCT). Como categoria presente nos regulamentos da SCT, o ar é compreendido como se vinculado ao transporte, referindo-se ao espaço aeronáutico e à navegação aérea, tal com nos revela a frase “por ar, mar ou terra”. Em um sentido mais específico, agora vinculado à comunicação, o ar se torna espectro radioelétrico e passa a ser considerado como:

el espacio que permite la propagación sin guía artificial de ondas electromagnéticas cuyas bandas de frecuencias se fijan convencionalmente por debajo de los 3,000 gigahertz (Ley

Federal de Telecomunicaciones, DOF 17-04-2012)

O ar se transforma em espaço, compreendido como o meio para a propagação de ondas eletromagnéticas responsáveis pela transmissão da informação e das mensagens produzidas pela televisão e pelo rádio. Em seu artigo primeiro, a Lei Federal de Rádio e Televisão prescreve:

Corresponde a la Nación el dominio directo de su espacio territorial y, en consecuencia, del medio en que se propagan las ondas electromagnéticas. Dicho dominio es inalienable e imprescriptible. (DOF 09-04-2012)

Ou seja, tal como se sucede à terra e à água, o espaço como ambiente no qual se propagam ondas eletromagnéticas é propriedade da nação e será o meio de transmissão das mensagens emitidas pelos meios de comunicação.

Aquí, cabe perguntar como os dispositivos jurídicos federais e estatais relacionam os povos indígenas e os meios de comunicação. Em seu artigo segundo (B, VI), a Constituição mexicana aponta como obrigação da federação, dos estados e dos municípios:

Extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades, mediante la construcción y ampliación de vías de comunicación y telecomunicación. Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, DOF 30-11-2012)

Considerando agora o nível estadual, em seu artigo 25, no capítulo que trata da cultura e da educação, a Lei dos Direitos dos Povos e Comunidades Indígenas do Estado de Oaxaca estabelece que:

Los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho a establecer

sus propios medios de comunicación --periódicos, revistas, estaciones de radio, televisoras y demás análogos--, en sus propias lenguas y de acuerdo a la normatividad vigente, para reflejar debidamente la diversidad cultural del Estado. (LDPCI del Estado de Oaxaca)

Existem ainda outras leis que fazem referência aos povos indígenas, mas nas quais eles não se afiguram como sujeitos operadores dos meios de comunicação. Como primeiro exemplo, podemos citar a Lei de 1993 que cria a Corporação Oaxaquenha de Rádio e Televisão, cujas funções abrangem a difusão e a preservação da cultura dos povos indígenas. A Lei Estadual de Educação é outro exemplo, e seu artigo 46 (IX e X) promove a edição de obras da cultura regional, nacional e universal tanto em espanhol, como também nas línguas indígenas. A Lei também faz referência à radiodifusão e à televisão educativa sobre culturas étnicas de Oaxaca, cujas programações também devem contemplar o espanhol e as línguas indígenas.

Dessa maneira, ao inserir-se na dimensão jurídica do estado nacional, os povos indígenas têm direito ao uso do espectro radioelétrico, que, porque transmissor de mensagens no tempo e no espaço, torna-se um poderoso propagador e reproduzidor da oralidade indígena. No entanto, se por um lado, embora normas federais e estaduais de caráter mais geral prescrevam o direito dos povos indígenas de adquirir, operar, administrar seus próprios meios de comunicação; por outro, leis mais específicas editadas pela Secretaria de Comunicações e Transportes (STC) impõem procedimentos burocráticos barrocos e dificultam a administração e a operação dos meios de comunicação comunitários. Para fazer uso do espectro radioelétrico dos meios comunitários, bem com dos públicos e comerciais, é necessária a aquisição de uma concessão emitida pela Secretaria de Comunicações e Transportes (STC). Conforme estabelecido pelo artigo 24 da Lei Federal das Telecomunicações, o requerente da concessão precisa cumprir seis exigências, muitas das quais não podem ser cumpridas pelos meios de comunicação comunitários, dadas as especificidades de suas condições e contexto. Desse modo, os meios de comunicação comunitários acabam ficando em posição de grande desvantagem em relação aos comerciais. Normas mais avançadas sobre o mesmo tema, com na Argentina, no Uruguai ou na França, tendem a diminuir essa desigualdade, rompendo, pois, com o monopólio do espectro radioelétrico e buscando repartir as concessões entre os meios de comunicação públicos, comerciais e

comunitários (amarcMexico.org).

O presente capítulo não visa a analisar e criticar a Lei Federal das Telecomunicações, mas é importante ressaltar que saltam aos olhos sua perspectiva desenvolvimentista e neoliberal, uma vez que as dificuldades impostas pelos procedimentos burocráticos que prescreve impedem o exercício livre, autônomo e diverso dos meios de comunicação do país. Por este e por outros motivos escondidos por trás dos seis requisitos exigidos para a concessão – como, por exemplo, a obrigação de transmitir durante os períodos eleitorais vinhetas e *spots* de partidos políticos e do Instituto Federal Eleitoral, que regula as eleições no nível federal; ou, ainda, a obrigação de se ter um transmissor com determinadas características técnicas – por essas razões, muitas comunidades indígenas transmitem sem a autorização do estado mexicano. É este o caso de nossa Rádio Totopo.

Nosotros no tenemos permiso y tampoco nos estamos escondiendo, las puertas de la Radio están abiertas, no nos intimidan, si se quieren llevar la radio ahí está, lo importante es la ideología que tenemos nosotros.

Tener un permiso que te otorga el Estado no es garantía de que estés tranquilo, siempre te hostigan (Entrevista con Carlos Beedxe')

Fica evidente, pois, a incapacidade do estado mexicano de legislar para contextos tão diversos como o território nacional. As práticas comunicativas dos meios de comunicação comunitários e, mais especificamente, das rádios comunitárias “ilegais” expandem-se por todo o país, conforme constatam Heyman y Smart:

In the latter instance, many illegal-labeled activities have much legitimate life in society (or in particular groups), and under such circumstances the state response constitutes bad law, adding to illegality and persecution, including 'wars' of various sorts, that are morally worse than the original violation. (1999: 21)

Desse modo, a ilegalidade prospera em meio à incompetência legislativa estatal e

reproduz aquilo que o Estado classifica como “ ilegal. Assim, o legal e o ilegal convivem dentro de uma mesma lógica estatal, de modo que o ilegal não existe sem o legal e vice-versa. São, pois, categorias classificatórias que estabelecem, de um lado, o conhecido e controlado, isto é, o legal; e, de outro, o desconhecido e o controlado, o ilegal, sendo este uma área complexa e indecifrável para os legisladores e os gestores das políticas públicas. Inventada e empregada pela lógica estatal, a chamada “ ilegalidade” deu origem em toda à América Latina à criminalização e perseguição diferenciada das rádios comunitárias.

Os confiscos de rádios comunitárias aconteceram em muitos estados da república mexicana (Montejano, 2010). Em Oaxaca, conheço o caso da Rádio Jën Pøj, na serra mixe em Santa Maria Tlahuitoltepec, onde por um ano em 2002 e 2003. Uma equipe da comunidade de Tlahuitoltepec desenvolvia trabalhos de comunicação comunitária por intermédio da rádio. Naquele tempo, as transmissões da rádio só eram emitidas nos finais de semana, e a programação abarcava temas relacionados à saúde, política, arte e música de todos os tipos. A transmissão era realizada em *ayuujk*, a língua do povo, o que propiciava uma grande identificação dos ouvintes com a estação. No entanto, na primeira quinzena de agosto de 2002, aconteceu um evento marcante para a história da **rádio** da comunidade. Sem aviso prévio, a Secretaria de Comunicações e Transportes (SCT) entrou na comunidade de Tlahuitoltepec e violentamente confiscou os equipamentos, o transmissor e o material de trabalho da estação de rádio. O caso foi tão polêmico que chegou até a Corte Interamericana de Direitos Humanos. As razões para o confisco foram justificadas com base na violação, por parte da Radio , das leis Jen Pøj, das leis que regulam o espectro radioelétrico. Os locutores não desistiram do projeto radiofônico, pois informaram-se, negociaram e conseguiram uma licença junto à SCT. Atualmente, as condições da Jen Pøj se transformaram radicalmente, já que a possui uma licença temporária obtida em 2004. Os atuais locutores comentaram incomodados, em diversas ocasiões, sobre as condições (desvantajosas) específicas da licença, como, por exemplo, a obrigação de transmitir as propagandas dos partidos políticos, não obstante a comunidade Tlahuitoltepec ser regida pelo sistema de cargos, não existindo partido político diretamente envolvido na administração do povoado. As obrigações que acompanham a licença geram vulnerabilidade política e se transformam em uma estratégia de colonização para evitar a continuidade das formas políticas dos povoados. Para as pessoas da Rádio Jen Pøj, a obtenção da licença representa uma perda de

autonomia sobre a programação, sobretudo porque não cumprir com as obrigações pode acabar acarretando sanções.

Os locutores da Rádio Totopo também acreditam que a obtenção da licença diminui a autonomia de seus projetos radiofônicos, já que a transmissão de propaganda de partidos políticos no município de Juchitán, regido pelo sistema partidarista, e não pelo sistema política indígena, acabaria envolvendo a Rádio Totopo com a luta entre partidos juchiteca. No caso da Rádio Totopo, o apoio financeiro, indispensável para a obtenção da licença não provém do município, como é o caso de outras rádios comunitárias (Jen Poj, por exemplo), que dependem de seus municípios regidos pelo sistema de cargos. O “ilegal” somente se tornará “legal” quando se transforma em algo decifrável, quando a realidade se faz inteligível para os legisladores e os gestores das políticas públicas do estado mexicano. Enquanto isso, resta-nos esperar submersos no vazio legal.

Depois de percorrer o nascimento da Rádio Totopo, as tensões pela quais passou desde sua criação, suas principais linhas de trabalho e o contexto legal que a envolve, no capítulo seguinte nos aproximaremos dos sujeitos que dão vida à Rádio. Além disso, analisaremos os vínculos e as relações entre os membros da rádio e uma grande diversidade de entidades locais, regionais, nacionais e internacionais.



Fotos 6 e 7. Cabina de Rádio Totopo



Fotos 8 e 9. Reina e Carlos na cabina de Rádio Totopo



Fotos 10 e 11. Patio interno e externo de Rádio Totopo

CAPITULO 5. Os locutores, seus vínculos e suas redes.

No capítulo anterior vimos como a Rádio Totopo se configurou como uma instituição comunitária no meio de algumas tensões locais e seguindo duas linhas de trabalho constante. Estas últimas continuaram até o presente. Também vimos a situação da Rádio frente ao marco legislativo que rege as telecomunicações no México. Além disso, no capítulo anterior, mencionamos várias vezes aos sujeitos que constituem a Rádio. Contudo, não fizemos uma aproximação mais profunda sobre quem são, de onde vêm e a quem se dedicam. Este capítulo enfocará neles e nas redes que construíram para construir Rádio Totopo. Não lhes apresentei no capítulo anterior porque, devido ao constante fluxo de locutores e colaboradores durante os primeiros anos de atividade da Rádio, não havia forma de entrevistá-los, apreender e registrar seus cotidianos. Os membros atuais de Rádio Totopo, com quem trabalhei em 2010, serão apresentados mais detalhadamente no capítulo seguinte.

Rádio Totopo nasceu com alguns locutores e colaboradores¹ que, com o passar do tempo, foram saindo enquanto outros se integravam. Quer dizer, a Rádio experimentou um trânsito constante de sujeitos que apoiaram sua formação como “instituição” comunitária. O contato constante e direto com os integrantes da Rádio nos leva a pensar que, afirmação óbvia mas necessária, a Rádio está constituída por sujeitos. Isto tem implicações teóricas que nos remeterão à problemática clássica da relação indivíduo/sociedade que aponta para a tensão entre agência e poder de decisão do indivíduo e a sociedade como detentora e fundadora dos indivíduos que engloba. Alguns autores, na antropologia, demonstraram que o sujeito é produtor e produto da sociedade em que se move (Douglas, 1998; Goffman, 1972). No nosso caso isto salta à vista pois os sujeitos envolvidos nos processos de comunicação são produto da comunidade e ao mesmo tempo produtores e reprodutores dos elementos que a constituem, isto é, são a própria comunidade. Por isso a grande maioria das práticas associadas à Rádio vai desembocar nos padrões ordenadores da sociedade zapoteca.

¹Diferentemente do estudo de Rappaport (2005) que afirma que os simpatizantes não nativos do movimento indígena no Cauca são chamados de *colaboradores*, no presente trabalho as pessoas da Rádio Totopo e de organizações afins chamam de *colaboradores* aos simpatizantes da causa indígena, indígenas ou não, intelectuais ou não.

5.1. Locutores



Foto 12. Locutores e colaboradores da Rádio Totopo durante a festa do Domingo de Páscoa, abril 2010.

Atualmente, Rádio Totopo conta com um grupo de seis locutores ativos: Reina, Ta Lucio, Ta Chú, Ta Chiñas, Bani e Carlos Beedxe'. Suas idades variam dos trinta aos sessenta anos e todos são zapotecos nascidos em Juchitán. A história de vida de cada um deles insere-se no cotidiano do Bairro dos Pescadores e do *pueblo* de Juchitán.

5.1.1. Reina

Temos, por exemplo, Reina de la Cruz, 30 anos, quem é a principal locutora. Reina é a parte feminina da Rádio, conduz dois programas vespertinos, também colabora

ativamente nas demais atividades. Durante as festas em que a Rádio participa, Reina se preocupa pela logística e pelos detalhes. Já na casa onde está Rádio Totopo, ela se encarrega com frequência de organizar o lugar. Reina, como muitas outras juchitecas, tem poderes de mando e autoridade. Reina tem dois filhos que vivem com ela. Em sua casa própria, fruto de seu trabalho, vive em um dos bairros recém fundados de Juchitán, a uns dez minutos caminhando da sétima seção. Sua mãe é vizinha próxima da Rádio Totopo o que facilita a locução diária de Reina, pois seus filhos podem passar a tarde na casa da avó enquanto ela faz seus dois programas vespertinos. Reina trabalhou muito tempo como vendedora em uma empresa de cosméticos, razão porque viajou por várias cidades do país. Atualmente, Reina não trabalha mais para essa empresa, agora se dedica ao cuidado de seus filhos e de sua mãe. Sem um emprego fixo, ela está mais livre para o trabalho na Rádio Totopo. Contudo, sustentar sozinha seus filhos e ajudar sua mãe implicam um esforço maior. Por isso ela borda e vende trajes regionais. Também ajuda sua mãe a vender, no mercado de Juchitán, as *tortillas* que ela faz. Poucas vezes também pude vê-la vendendo colares e pulseiras de pedras coloridas que ela mesma faz. Desta maneira, Reina de la Cruz, por meio de suas práticas cotidianas de sobrevivência, está inserta na economia zapoteca de Juchitán.

Reina chegou à Rádio Totopo em 2007, entrou como convidada e pouco a pouco se envolveu nos trabalhos. Em algumas conversas informais Reina manifestou-se orgulhosa de pertencer à Rádio, pois é uma forma de expressar o que pensa e sente. Além disso, os companheiros locutores e o ambiente da Rádio lhe permitiram ter contato com outras pessoas e aprender com elas:

Rádio Totopo ha abierto mis ojos a mi cultura. Hay gente, como yo antes, que ignora cosas. Yo soy una aprendiz, también enseño a otras personas. Quiero heredar algo a mis hijos. Estoy orgullosa de pertenecer a Totopo, he luchado, al lado de mis compañeros, por lo que queremos, por nuestra autonomía, nuestros derechos como indígenas y el respecto a nuestra cultura (entrevista com Reina de la Cruz, 2010).

A Rádio tem sido um espaço no qual Reina observa, conhece e valoriza sua cultura, onde, além disso, aprendeu a lutar por suas formas de vida próprias. As opiniões de Reina dentro da Rádio têm um peso grande. O coordenador de Totopo, Carlos Beedxe', a consulta em várias ocasiões para tomar certas resoluções. Por exemplo, na logística, preparação e/ou participação nas festas ou no que se refere à organização da Rádio. Isto

demonstra como no interior da Rádio, como “instituição” comunitária, a tomada de decisões não é unilateral, Reina, assim como outros locutores de mais idade e com mais experiência no bairro, intervêm em muitas das resoluções que se tomam sobre diversos temas. Esta situação causa um certo desconforto em alguns dos colaboradores mais jovens, pois vivem uma tensão com respeito ao poder feminino, encarnado em Reina, *versus* a autoridade masculina, sintetizada na figura de Carlos Beedxe'. Estas tensões são frequentes e emergem da convivência cotidiana entre locutores e colaboradores, são suscitadas por comportamentos ou práticas que são inconvenientes para alguns (por exemplo, beber cerveja no interior da Rádio, falar alto, exagerar na limpeza, etc). O mediador neste tipo de conflitos geralmente é Carlos, pois consegue lidar com as aspirações e expectativas, ainda que contraditórias, de todos que participam na Rádio. Como veremos no capítulo seguinte, durante as festas, Reina tem um papel muito importante. Sendo mulher, com o prestígio que sua participação na Rádio lhe brindou e com sua capacidade de transmitir aos ouvintes ideias e sentimentos, carrega em seus ombros boa parte da responsabilidade pela imagem da Rádio Totopo.

5.1.2 Ta Lucio

Temos também Ta Lucio que tem um programa diário ao meio dia com conteúdo musical e espiritual. Ta Lucio é o mais velho dos locutores. Ao redor dos sessenta anos é originário de Juchitán de Zaragoza. Vive com sua mulher, Na Sebastiana. Juntos têm um templo espírita em casa, subsistem com os apoios que recebem das pessoas que frequentam este templo. Tive a experiência de ir curar-me com eles um par de vezes, já que adoecei e Carlos Beedxe' suspeitou que se tratava de “mal de ojo”. Carlos me levou ao templo de Ta Lucio que detectou o mal olhado. Explicou que durante a *Vela de los Pescadores* alguém tinha me olhado insistentemente e, como não pode aproximar-se de mim, provocou-me a doença. A cura se compôs de dois momentos. Primeiro, Na Sebastiana me levou ao interior do templo, me “pasó el dedo”, isto é, cubriu seu dedo polegar com algodão, untou-o com *Vick Vaporub* e colocou-o no final da minha garganta, esfregou forte para que o mal passara. Com o mesmo *Vick Vaporub* esfregou minha cabeça e parte do rosto, indicou que eu tomasse um comprimido de flanax (naproxeno sódico) e recomendou que não tomara nada frio. A segunda parte da cura foi feita por Ta Lucio. Ele me tomou o pulso, disse que ele estava fora de lugar, que deveria voltar ao seu lugar, porque cheguei à sua casa sem pulso. Ta Lucio me soprou água, não

senti que era mezcál, pois não cheirava muito. Marcou para que eu voltasse no dia seguinte para fazer outra cura que consistiu do mesmo procedimento.

Ta Lucio e Na Sebastiana têm filhos. Ambos sabem ler, escrever e são bilíngues. Na Sebastiana é bem mais jovem que Ta Lucio. São um casal tranquilo e de respeito, várias vezes os encontrei, no caminho da minha casa, em suas cadeiras na calçada tomando o fresco da noite. Ta Lucio representa uma autoridade moral e espiritual no bairro e na Rádio. Locutores e colaboradores têm respeito pelo casal. Ainda que só Ta Lucio entre na cabine para realizar seu programa, Na Sebastiana muitas vezes o acompanha e fica conversando com os visitantes, locutores ou colaboradores da Rádio Totopo. Na Sebastiana, em demonstração de cuidado, reciprocidade e apoio ao projeto radiofônico várias vezes levou comida à Rádio para compartilhar com as pessoas presentes. O respeito de locutores e colaboradores para com Ta Lucio e Na Sebastian se manifesta em como eles são poupados das tensões, mal entendidos e fofocas internos à Rádio, ao passo que a maioria dos locutores e colaboradores são os principais envolvidos nestas tensões. Ta Lucio, ao representar uma autoridade moral e espiritual na Rádio, se tornou uma espécie de conselheiro de Beedxe'. Algumas das decisões relativas à Rádio passam por conversas, conselhos e sugestões de Ta Lucio.

5.1.3. Carlos Beedxe'

Carlos Beedxe' é o coordenador da Rádio Totopo, um de seus fundadores ao lado de outros que, com o passar do tempo, se converteram em colaboradores. Beedxe', que significa jaguar em zapoteco, nasceu aproximadamente há trinta anos na sétima seção de Juchitán de Zaragoza. Sua ocupação principal é Rádio Totopo, que administra e opera. Dos fundadores, Carlos é o único que continuou na Rádio, todos os demais se transformaram em colaboradores eventuais.

Carlos vive na Rádio, dorme nas instalações para tomar conta do equipamento e do local. Sabe que a qualquer instante a polícia municipal, estadual ou federal, com uma ordem da Secretaria de Comunicações e Transportes, pode confiscar todos os aparelhos e, ainda que manifeste que não oporá resistência, uma ponta de preocupação se cristaliza em seus discursos.

A casa dos pais de Carlos se localiza no coração do Bairro dos Pescadores, a um par de quadras da Rádio. É aí onde ele toma banho, come e descansa um pouco durante o dia. Carlos Beedxe' sempre foi discreto sobre as atividades e práticas de sua família. Sobre

seu avô, que ainda é vivo, guarda histórias especiais, descreve-o como um guerreiro forte, dedicado à pesca desde sua infância. Adulto, sonhava com o diabo constantemente e por isso decidiu apegar-se ao evangelho, para proteger-se de seus pesadelos. A partir da conversa sobre o avô e seus sonhos, Carlos Beedxe' me explicou a importância dos sonhos em relação à operação da Rádio no cotidiano. Às vezes, quando o transmissor deixa de funcionar, Carlos tem sonhos “premonitórios” que avisam sobre os percalces. Não são sonhos textuais, a dimensão onírica zapoteca, de acordo com Beedxe', geralmente é simbólica. Os sonhos de Carlos sobre o tema consistem em imagens do espaço da Rádio sujo e desolado. Uma sensação de solidão e abandono acompanha estes sonhos. O transmissor não deixa de funcionar ou queima um dia logo após o sonho, passam dois ou três dias até que isso ocorra. Durante esses dias de espera, ele precisa ser muito cuidadoso com o equipamento para evitar acidentes. O sonho é uma espécie de presságio, por isso o cotidiano deve ser vivido com as precauções necessárias. Os antigos zapotecos tinham uma divindade dos sonhos, Pitão Xicala (Córdova, 1987: 141; Smith, 2001:127). Os sacerdotes, naquelas épocas, pediam proteção a este deus quando realizavam curas ou atividades relacionadas com sonhos e presságios. Podemos atrever-nos a especular que muitas das práticas cotidianas dos zapotecos do Istmo se regem ou são parcialmente guiadas pelos sonhos.

Carlos estudou a *preparatoria* (últimos anos do secundário) no Colégio Marista. Lembro que quando conversamos a respeito, ele riu, pois eu sabia toda história sobre o “empoderamento” do transmissor (ver capítulo 4) e de como o grupo que formou Rádio Totopo se opôs ao envio do transmissor à congregação dos maristas. Carlos encarou o fato de forma jocosa e brincalhona, referindo-se a “seu passado escuro”, denotando as tensões ideológicas presentes entre o projeto radiofônico e a congregação religiosa.

Depois de cursar o secundário, Carlos fez o curso de “Comunicação Comunitária” na *Universidad de la Tierra* (Unitierra), projeto de educação alternativa na cidade de Oaxaca que se caracteriza por suprimir de certa forma a relação vertical entre professores e alunos, não ter um plano de estudos pré-estabelecido e não oferecer títulos. A experiência na Unitierra marcou vários dos caminhos que Carlos seguiria posteriormente. Passou quase quatro anos na cidade de Oaxaca nesse espaço de educação alternativa. A formação de Carlos como comunicador se deu em uma trama de áreas de conhecimento. Assistia a seminários de história e arqueologia de Oaxaca, oficinas de comunicação, seminários de línguas indígenas, palestras com intelectuais

diversos, espaços de diálogo (com indígenas de outras regiões do estado de Oaxaca, com outros indígenas mexicanos e estrangeiros). Além disso, esteve em exposições nos museus de Oaxaca. Era a primeira vez que viajava e frequentava a capital do estado. A presença na Unitierra não era obrigatória. Assim, Carlos também fez alguns cursos fora da universidade e assistiu a lançamentos de livros. Devia aproveitar a oportunidade para aprender e, como dizia Floriberto Díaz (2007b), “mamar de las tetas de la cultura occidental”. Na Unitierra, Carlos se interessou especificamente por um projeto sobre regeneração cultural nas comunidades e pelas palestras do principal fundador da Unitierra, Gustavo Esteva. Mais adiante detalharei as redes de apoio e participação que Rádio Totopo construiu com a *Universidad de la Tierra*.

Finalmente, sobre Carlos Beedxe' podemos dizer que é um intelectual indígena do Bairro dos Pescadores, além de atuar como *broker* entre vários níveis desde o local até o internacional. Também, politicamente, é um líder jovem que se destacou pela dedicação e seriedade no projeto radiofônico, assim como por sua capacidade discursiva, de articulação e de negociação com diversas entidades.

5.1.4 Ta Chú, Bani e Ta Chiñas

Ta Chú, da mesma forma que Bani, são professores, ambos afiliados à seção 22 do Sindicato Nacional dos Trabalhadores da Educação (SNTE) que foi o núcleo duro do movimento de 2006 na cidade de Oaxaca (ver capítulo 3). Tá Chú dá aula em uma das escolas primárias de Juchitán, também se dedica a tecer redes que vende em casa e no mercado. Devido a suas obrigações na escola primária, Tá Chú não tem programas durante o dia, mas é a primeira a entrar no ar todos os dias da semana. Seu programa é às seis da manhã. Bani também dá aula no ensino fundamental. Ela viaja durante a semana à comunidade à qual foi designada. Como seu esposo, Bani se ausenta mais da Rádio por seu trabalho, porém, trata de apoiar firmemente, especialmente à Reina, na organização das festas das quais participa Rádio Totopo. A mãe de Bani confecciona trajes regionais. Em seu tempo livre, Bani lhe ajuda. Algumas vezes passei em sua casa para pegar ou devolver *huipiles* (batas) ou saias que me emprestaram para as festas.

Tá Chiñas não é professor, ele tem seu próprio negócio, vende fruta fresca em um carrinho pelas ruas de Juchitán. Seu programa radiofônico é vespertino, às vezes o estende até o começo do Hino Zapatista que indica o término da transmissão². Ta

² Cabe mencionar a importância da afinidade ideológica da Rádio Totopo com o movimento neozapatista, pois reflete a transcendência e vigência das demandas dos povos indígenas no México. Leyva (2005), no

Chiñas, diferentemente de Bani e Ta Chú, não tem formação de professor de educação fundamental. Durante uma oficina intitulada “A entrevista”, que ofereci aos locutores da Rádio pois Carlos Beedxe' me pediu para colaborar com algumas atividades durante meu trabalho de campo, Tá Chiñas era o mais interessado em entender o porquê do curso. A língua mais usada por Ta Chiñas é o zapoteco, assim Reina ajudou a traduzir e explicar os propósitos do curso. Quando Ta Chiñas soube o objetivo que queríamos alcançar, a construção de programas com diversos conteúdos obtidos por meio de entrevistas, Ta Chiñas rapidamente avançou na seção prática do curso, armou um pequeno questionário, sob a supervisão de Carlos Beedxe', e se lançou à “pesquisa de campo”. Com um gravador doado à Rádio Totopo por *Ojo de Agua Comunicación*, organização com sede na cidade de Oaxaca da qual falaremos mais adelante, Ta Chiñas entrevistou aos integrantes de um grupo musical de Juchitán que teve muita fama e, posteriormente, com a morte de seu vocalista, se extinguiu. O resultado foi que Ta Chiñas, com a ajuda de Carlos Beedxe', editou algumas mini vinhetas com o conteúdo da entrevista para serem transmitidas durante seu programa.

A presença destes três atores na Rádio aponta para certas questões. Primeiro, na Rádio convivem atores com e sem educação média ou superior. Nem todos tiveram as mesmas oportunidades de estudo e trabalho. Mas isso não os impede de participar diferenciadamente na Rádio. Segundo, os ofícios e profissões dos locutores determinam em boa medida o tipo de participação que têm na Rádio Totopo. E, terceiro, alguns locutores são formados no curso de magistério, ou seja, são professores do ensino fundamental e estiveram vinculados direta ou indiretamente ao movimento de 2006 na cidade de Oaxaca (ver Capítulo 3).

Há alguns elementos que caracterizam aos locutores da Rádio. Um deles é que todos residem de forma estável em Juchitán, isto é, têm suas casas, suas famílias e atividades cotidianas na cidade. Sua estada em Juchitán é geralmente fixa. Às vezes viajam à casa de algum parente, a trabalho ou para algum evento relevante. Mas sua vida diária se centra no Bairro dos Pescadores.

Outro elemento interessante é que todos os locutores, exceto Carlos Beedxe', têm

seu trabalho prévio ao surgimento da Rádio Totopo, mostra claramente a rede de alianças políticas do EZLN com organizações, coletivos, comunidades, sindicatos, etc.

família, filhos ou formam um casal. O interesse por suas famílias ultrapassa qualquer projeto de sair para estudar ou trabalhar fora. O fato de terem uma família, laços familiares extensos e tudo o que isso implica faz com que permaneçam em Juchitán. O caso de Carlos Beedxe' é especial pois apesar de tentar permanecer a maior parte do tempo na Rádio em Juchitán, compromissos ideológicos fazem com que viaje algumas vezes a outras cidades no estado de Oaxaca ou à cidade de México.

A estes dois elementos se soma outro ponto: todos estão entre os 30 e 60 anos, pessoas mais jovens ou mais velhas fazem parte dos colaboradores e dos ouvintes. Uma geração nascida entre as décadas de 1950 e 1970 se apropriou do projeto radiofônico.

O caso específico de Carlos Beedxe' merece ser ressaltado. Por ser o coordenador tem um papel de líder que atua não apenas no interior da Rádio mas é formador de opinião pública em diversas problemáticas referentes ao Bairro dos Pescadores e à toda Juchitán de Zaragoza. Carlos Beedxe' poderia ser caracterizado como um líder carismático, sem a característica weberiana da “dominação” dos “adeptos”. É um líder reconhecido por seus pares, locutores e colaboradores, que também vêem nele algumas características de *broker*, como a mobilidade. Os *brokers*, ou intermediários, são descritos por Wolf, para o caso mexicano, como:

Os indivíduos capazes de atuar em termos de expectativas tanto orientadas para a comunidade como para a nação, tendem a ser selecionados para a mobilidade. Eles se tornam os *intermediários* econômicos e políticos das relações nação-comunidade, função que traz suas recompensas (2003b: 83).

Wolf (2003b) faz uma descrição histórica dos “intermediários”, colocando-os em relação à coroa espanhola. Da mesma forma faz Zeitlin (2005) de maneira mais específica referindo-se a Cosijopí no Istmo de Tehuantepec³; depois frente ao governo da nascente república mexicana, para por último falar do México moderno apontando aos “intermediários” como os líderes dos sindicatos, especificamente das indústrias nacionalizadas ou os líderes dos *ejidos*. Carlos Beedxe' se aproximaria parcialmente a esta última categoria de líder, pois seu interesse pela luta pelo território (*comunal* ou *ejidal*⁴) é explícita. Contudo, a descrição de Wolf insere estes líderes em uma dimensão de práticas claramente individualistas, apesar de vinculá-los com a comunidade e a nação, deixando de lado a dimensão das práticas coletivas que são inerentes a uma

³ Ver capítulo 1.

⁴ No capítulo 2 explico as diferenças entre estes tipos de posse da terra no México.

“instituição” comunitária, como a Rádio Totopo. Não é minha intenção criar uma versão romântica da Rádio. É claro que sujeitos como Carlos Beedxe', líderes de uma organização comunitária, vivem tensões referentes ao coletivo e ao individual. Meu objetivo é revelar quais são as formas de lidar com este tipo de tensões e quais são as intenções e os vínculos deste tipo de “intermediários” no começo do século XXI, em Juchitán de Zaragoza. Assim, na segunda parte deste capítulo veremos quais são as redes que os sujeitos de diversas associações e organizações constroem em torno a ideologias particulares vinculadas geralmente a uma dimensão não hegemônica. Cabe esclarecer que tais sujeitos, na época atual, estão construindo relações e negociações com entidades que vão mais além do Estado mexicano. Muitos de seus vínculos se tecem com a sociedade civil nacional e internacional. Não se relacionam nem negociam necessariamente com o Estado mexicano e talvez tampouco com o que Wolf (2003b) chamou de nação no México dos anos 1950.

Vale a pena mencionar aqui como as transformações políticas e epistêmicas trazidas pelo levantamento zapatista de 1994, quando os povos indígenas se transformaram em sujeitos de sua própria história, fizeram com que líderes indígenas de diversas latitudes do país paulatinamente perdessem as esperanças de negociar com o Estado nacional. No caso dos zapatistas, a negociação e os vínculos se fecharam completamente com o Estado mexicano e se abriram com entidades da sociedade civil ou com organizações localizadas mais além das fronteiras nacionais.

5.2 De locutor a colaborador

O início da Rádio Totopo esteve marcado por duas tensões que vimos no capítulo anterior. Os conflitos, tensões e negociações foram vividos por um grupo inicial constituído por algumas pessoas interessadas no projeto da Rádio. Elas se dedicaram à locução, à gestão de recursos e ao contato com organizações. O grupo estava constituído por Otilio, Edmundo, René Ramón, Wilber, Omar e Carlos Beedxe'.

Os meses passaram e as necessidades e responsabilidades do cotidiano não permitiram que todos ficassem trabalhando na Rádio pois ao ser um projeto recente não era autosustentável. Com frequência havia que injetar recursos diretamente do bolso de cada locutor, o que era complicado. Otilio, por exemplo, um dos primeiros locutores de Rádio Totopo, oriundo de Juchitán, vendia artesanato no parque central da cidade, tinha

mulher e duas filhas pequenas, necessitava, portanto, trabalhar para manter a família. Depois de uns meses de iniciado o projeto radiofônico teve que deixá-lo, porém, continuou apoiando a Rádio com uma prestação mensal.

Edmundo, originário de Juchitán, estudou engenharia e deixou a Rádio Totopo porque teve que fazer o serviço social obrigatório para todos que se formam em graduações de universidades públicas. Além disso, passou a viver com uma jovem de um *pueblo* vizinho e parou de frequentar a Rádio com a constância que tinha. Atualmente, Edmundo trabalha em uma escola secundária em uma comunidade ao norte de Juchitán, onde passa toda a semana e volta a Juchitán nos fins de semana. Continua apoiando a Rádio com colaborações em espécie ou com doações, com frequência empresta sua camioneta para diferentes atividades dos locutores.

O caso de Wilber é interessante, oriundo da comunidade huave de São Mateus do Mar, radicado desde menino no município zapoteco de Salina Cruz, apoiou a Rádio Totopo de 2005 até 2009. Depois decidiu sair à procura de recursos em outras organizações. Foi assim que chegou ao Centro Camponês de Assessoria e Capacitação Integral (CECACI) em Zanatepec, município ao leste de Juchitán. Então, o vínculo desta organização com a Rádio Totopo cresceu em vários sentidos, conforme veremos mais adiante. Depois Wilber teve que deixar o Istmo de Tehuantepec por motivos familiares e acadêmicos, começou a fazer seu curso em uma universidade na cidade de Guadalajara, a doze horas da região istmenha. Wilber entra em contato em algumas ocasiões com os companheiros comunicadores, devido a suas responsabilidades, os custos da telefonia e a distância, suas manifestações são pouco frequentes.

Otilio, Edmundo, René Ramón, Wilber e Omar deixaram de ser locutores e se converteram em colaboradores, por diversos motivos e em diferentes momentos. A distância física da Rádio os converte em colaboradores. Isto significa que não têm mais cargas horárias na programação diária e que suas participações financeiras ou doações são esporádicas.

Podemos concluir que esta transformação de locutor em colaborador se dá por vários fatores, entre os quais o grupo etáreo em que se encontram estes sujeitos (de 20 a 30 anos) e seus diversos desejos e necessidades por trabalho e estudo. Na busca de sua estabilidade futura, se vincularam à Rádio, mas logo se depararam com problemas e disjuntivas do cotidiano, por isso abandonaram as responsabilidades da Rádio e entraram por outros caminhos.

Este grupo de jovens que se transformaram de locutores em colaboradores compartilham outras características gerais como a inclinação pelos estudos, isto é, atribuem um valor à formação universitária (no caso de Edmundo e Wilber). Também suas necessidades básicas conduzem à busca de diversas fontes de recursos econômicos, como no caso de Otilio. Estes sujeitos que deixaram o projeto radiofônico e passaram a apoiá-lo eventualmente são fundamentais para a Rádio. Na próxima seção, veremos porquê.

5.3 Colaboradores

Retomemos o estudo de Rappaport (2005), citado brevemente na primeira nota deste capítulo. Ela caracteriza aos colaboradores não indígenas do CRIC no Cauca, Colômbia, como gente “de fora” que apoia as lutas indígenas. No final,

o colaborador não tem um ponto claro a partir do qual exerça sua voz, levando muitos a abandonar o movimento por cargos universitários, burocráticos e em outras organizações. O colaborador é um tipo de *outsider-within* que nunca ganhará uma entrada completa no mundo da política indígena (81).

Em nosso caso, os colaboradores da Rádio Totopo são indígenas e não indígenas, dos últimos falaremos na segunda parte deste capítulo referente às redes de intermediação da Rádio. Os colaboradores indígenas com a mesma pertença étnica regional⁵, diferentemente dos colaboradores não indígenas, têm uma entrada no mundo da política zapoteca. Porém, entre os próprios colaboradores indígenas essa entrada é diferenciada e está regida por estritas regras de prestígio que operam e são parte das formas políticas da *comunalidad*. Tal situação poderia ser exemplificada claramente com os diálogos que os locutores, especificamente Carlos Beedxe', e não os colaboradores, mantêm com a Sociedade da Santa Cruz e com os habitantes do Bairro dos Pescadores com vistas à participação da Rádio Totopo em festas e celebrações de diversos tipos, como veremos

⁵ Nesta categoria de pertença étnica regional estou incluindo, por exemplo, a Wilber que é huave, criado na cidade zapoteca de Salina Cruz. Os “istmenhos”, como eles mesmos se reconhecem e são reconhecidos pelos habitantes do estado de Oaxaca, seriam a categoria que sintetiza esta pertença étnica regional, por meio da qual se manifestam vários elementos da *comunalidad*. Obviamente as pertenças étnicas específicas existem e se cristalizam através da língua, história, cosmovisão de cada um dos grupos indígenas assentados no Istmo.

no capítulo seis. É evidente a acolhida que as pessoas do Bairro dos Pescadores dá aos locutores. Há um reconhecimento e respeito para com o projeto radiofônico e seus locutores. Isto não significa que não respeitem os colaboradores. Mas, por serem menos presentes, ainda que façam colaborações constantes, são reconhecidos diferenciadamente com relação aos locutores. Estes são rapidamente localizados pelos habitantes do Bairro dos Pescadores não apenas por sua presença física na casa onde se localiza a Rádio, mas também por suas vozes nos programas do dia a dia. Poderíamos dizer que uma maneira qualitativa de “medir” o reconhecimento e o respeito em nossa instituição comunitária é a forma e a quantidade de ausências e presenças de um sujeito na Rádio. Isso também se relaciona diretamente às formas políticas da *comunalidad*, isto é, o sistema de cargos funciona dessa maneira. Quem tem estado presente na comunidade, prestando serviços, vivendo suas problemáticas, tentando resolvê-las, fazendo *tequio* (mutirão), entrando nos circuitos da reciprocidade e do parentesco, é quem, por sua experiência e vivência, vai ocupar os cargos na comunidade. Quem se ausentou porque saiu para trabalhar, estudar, se casou “fora” da comunidade ou simplesmente decidiu, mesmo que “dentro” da comunidade, estar ausente, não terá as mesmas oportunidades de entrada e ascenso na hierarquia do sistema político escalonado de cargos. Apesar de Juchitán não ter formalmente no nível municipal este sistema político, parafraseando aos oaxaqueños “es un municipio que no se rige por usos y costumbres”, as formas políticas da *comunalidad* podem ser observadas quando nos aproximamos das relações entre os habitantes do Bairro dos Pescadores e a Rádio como instituição comunitária.

Diferentemente dos locutores, os colaboradores têm um status transitório na Rádio Totopo, ou seja, sustentam uma parte da socialização interna à Rádio, assim como a realização de alguns eventos, mas não são sua parte nuclear. Apesar de seu status transitório e de sua ausência parcial, seu valor para a Rádio é fundamental. A maioria dos colaboradores quando se ausenta da Rádio se faz presente em outros espaços do bairro, em organizações ou instituições educacionais da região, em foros ou seminários acadêmicos, culturais ou políticos do estado, do país ou do mundo. Desta maneira, Rádio Totopo se mantém conectada, por meio de seus colaboradores, a acontecimentos, informações, apoios e potenciais colaboradores em diversas latitudes.

Além de Otilio, Edmundo, René Ramón, Wilber e Omar que se transformaram de locutores em colaboradores, temos, ao longo dos anos de vida da Rádio Totopo, outros

colaboradores que passaram por Totopo. Um exemplo é Victoria, uma jovem originária do município zapoteco de Ixtaltepec, ao norte de Juchitán, que se integrou à Rádio um ano depois de fundada. Durante algum tempo, Victoria frequentou assiduamente a Rádio Totopo. Contudo, um dia partiu rumo ao estado vizinho de Veracruz. Foi aceita na universidade, no curso de sociologia, e o seu vínculo com a Rádio se debilitou. Mas, a distância física não impede que suas colaborações sejam bem-vindas na Rádio. Victoria aproveita as férias na universidade para viajar a Ixtaltepec e a Juchitán para impulsionar diferentes iniciativas político-culturais, como projeções de filmes ou exposições de fotos. Victoria também se tornou uma conexão interestadual e internacional. Leva e traz de Veracruz as exposições e as iniciativas político-culturais e tem indicado a Rádio Totopo como referência obrigatória da comunicação indígena para alguns estrangeiros, jornalistas independentes ou *viajeros* que conhece em Veracruz. Durante meu trabalho de campo, devido a indicações de Victoria, um casal de repórteres do sul da França e, posteriormente, um *viajero* italiano chegaram para visitar à Rádio.

Há outros colaboradores com mais presença na Rádio. Alguns estão sempre nos fins de semana, entram na cabine para fazer um programa, ou seja, trabalham como locutores mas, por causa de suas atividades cotidianas, não podem estar na Rádio os sete dias da semana. Por exemplo, Elvis e Chilo, cujas preocupações são literatura zapoteca e futebol respectivamente, geralmente apoiam durante algumas horas a programação da Rádio. Há outros colaboradores que só ajudam em aspectos técnicos ou organizativos, Emanuel, José Ortiz, Angel Aquino e José Santos exemplificam este tipo de colaboração. José Ortiz, especificamente, é um ardoroso frequentador da Rádio. Durante as manhãs, trabalha em uma loja especializada em vender tecidos de todos os tipos, cores e formas, uma filial de uma loja famosa na cidade do México por sua variedade extensa de tecidos. Durante as tardes, José Ortiz vai à Rádio e lá permanece por longas horas, conversando sempre sobre as últimas notícias e *fofocas* da cidade. Muitas vezes fomos a festas ou celebrações para as quais a Rádio tinha sido convidada. Poucas vezes vi José entrando na cabine, só em ocasiões de absoluta emergência quando algum locutor teve que sair com urgência ou para dar alguma mensagem que não podia esperar. José sempre se mostrou curioso e com opiniões sobre os diversos temas que comentávamos. Devido à sua preocupação fundamental pela socialização na Rádio, José teve breves disputas com alguns locutores que não eram totalmente favoráveis a uma socialização exacerbada dentro da Rádio que, às vezes, se tornava uma algazarra ao

calor da cerveja. Carlos Beedxe', como mencionei acima, sempre mediou as tensões e desacordos, geralmente dando a razão aos locutores e negociando com José os limites da algazarra. Outros colaboradores como José Santos acompanham José Ortiz em suas prosas intermináveis. Carlos Beedxe' também dialoga acaloradamente com José Ortiz, sempre prestando atenção à administração da Rádio. A socialização no interior da Rádio é um de seus elementos fundamentais pois abre aos colaboradores um espaço para a comunicação, a *fofoca* e a convivência cotidiana. Da mesma forma, contribui em certo grau à produção de informação a ser transmitida. Quer dizer, uma *fofoca* ou rumor, quando chega ao espaço da Rádio, é discutida entre os locutores e colaboradores, algumas averiguações são feitas para confirmar de maneira conveniente e apropriada a informação que depois se transforma em notícia. Sobre os rumores e fofocas, Trajano Filho nos diz,

o seu sentido tem a ver com o modo pelo qual seus temas e relações estão incrustados nos valores da cultura... Mas a eles não cabe o julgamento de verdade ou falsidade. Os critérios para julgá-los têm a ver com a propriedade, adequação e felicidade de suas performances (2000: 7).

De fato, o sentido destes rumores é inerente às formas culturais zapotecas, pois têm por temas principais a política, o amor e o desamor entre homens, mulheres e *muxes'* e os vínculos amistosos. Um rumor em si mesmo não é falso ou verdadeiro, como bem mencionou o autor, só quando é necessário transformá-lo em notícia toma o caminho da autenticidade, também circunscrita e adequada à mesma realidade cultural da qual faz parte.

Algumas outras pessoas presentes na Rádio não são necessariamente colaboradores, mas participam em boa medida da socialização: são os vizinhos. Um caso emblemático é Marcelo que visita a Rádio muito frequentemente. Marcelo é amigo de Carlos Beedxe'. Durante meu trabalho de campo, convidou a todos integrantes de Totopo a participar da celebração da “roubada da noiva”.

O conjunto de locutores e colaboradores conforma um amplo tecido que sustenta a Rádio no âmbito comunitário e cotidiano, diferentemente dos vínculos e relações que a Rádio tem com outros sujeitos de outras “instituições” comunitárias ou não.

5.4 Rádio Totopo: suas relações, vínculos e redes de intermediação.

Em 2002, cheguei a Oaxaca com o intuito de fazer minha primeira pesquisa de campo para meu trabalho final de graduação. Tinha um projeto em mente sobre as implicações e apropriações das TICs⁶ entre os povos indígenas. Antes de chegar a Oaxaca, desde a cidade do México, fiz um levantamento sobre as possíveis conexões entre o uso da internet (cibercafés ou pontos de internet do governo federal) e povos indígenas. Os primeiros resultados mostraram, por um lado, várias páginas sobre a política pública de inclusão digital, o *Plan e-México*, seus objetivos, avanços e alcances; por outro lado, havia diversas páginas nas quais a sociedade civil se manifestava por meio de organizações, associações e coletivos. *Ojo de Agua Comunicación* era uma dessas associações. Na sua página apresentava algumas de suas metas, todas referentes ao fortalecimento da comunicação indígena, havia um telefone e um endereço que levei comigo nessa primeira viagem exploratória para o trabalho de campo.

5.4.1 Encontro com *Ojo de Agua Comunicación*

Vendo retrospectivamente os acontecimentos de dez anos atrás, posso afirmar que o encontro com as pessoas de *Ojo de Agua Comunicación* foi um dos mais importantes para minha formação como antropóloga pois me abriu um universo de possibilidades de aproximação à complexidade do mundo indígena em Oaxaca. Em um pequeno apartamento escondido no bairro Reforma da cidade de Oaxaca, encontrei um grupo de comunicadores zapotecos, de Tuxtepec, mixtecos, defenhos (do DF mexicano), um canadense e uma geógrafa estadunidense a meio caminho de sua pesquisa de doutorado. Falei com um de seus membros fundadores, Guillermo Monteforte, que, ao se inteirar do meu projeto de graduação, convidou-me cordialmente a participar em um fórum que se realizaria umas semanas mais tarde na cidade de Oaxaca: “As Coisas que Vêm de Fora: Fórum sobre computadores, Internet e as comunidades indígenas”. Foi um evento em que se definiram os potenciais, riscos e vantagens que as novas tecnologias trazem ao entrar em contato com os povos indígenas. Houve vários organizadores, principalmente *Ojo de Agua Comunicación S.C.*, *LaNeta S.C.*, *Servicios Profesionales de Apoyo al Desarrollo Integral Indígena* (SEPRADI) e *Fundación Comunitaria Oaxaca*. Os financiadores foram *Fundación Comunitaria Oaxaca*, *Smithsonian Institution*, a *Dirección General de Culturas Populares e Indígenas* e o

⁶ Tecnologias da Informação e Comunicação.

Instituto Nacional Indigenista. Se tivesse sido planejado, não sairia tão perfeito. Voltei à cidade de México e um par de semanas mais tarde estava de novo em Oaxaca para participar do fórum.

Durante o evento, um pouco desconcertada ante a diversidade dos participantes e sem entender muito bem as configurações dos coletivos e organizações presentes, me deparei com a complexidade das estruturas que sustentavam toda a rede de vínculos entre as pessoas que tinha à minha frente. Duas pessoas marcaram o rumo que tomaria minhas pesquisas e trabalhos de campo até o dia de hoje. A primeira foi Sofia Robles, viúva do antropólogo ayuujk, Floriberto Díaz, um dos criadores da teoria da *comunalidad*, sobre quem falei no capítulo três. Sofia trabalha na organização *Servicios do Pueblo Mixe* (SER) e amavelmente ofereceu-me sua casa para residir durante o ano que durou meu primeiro trabalho de campo em Santa María Tlahuitoltepec Mixe. A segunda pessoa foi Damián López, um jovem do *pueblo* istmenho de Ixtepec, que fazia o curso de “Comunicação Comunitaria” na Universidad da Terra. Com o passar dos anos na cidade de Oaxaca, se tornou um grande amigo, foi com ele que conheci pela primeira vez a região do Istmo e suas festas. Também foi por meio de *Ojo de Agua Comunicación* e sua rede que pude chegar em 2010 a Rádio Totopo.

Rádio Totopo, como muitos outros grupos, tem garantido sua sobrevivência por meio das relações com coletivos, associações, organizações, artistas, ativistas, grupos musicais, professores, entre outros, localizados em diversos lugares em Juchitán de Zaragoza, no Istmo de Tehuantepec, no estado de Oaxaca, no estado de Puebla, no Distrito Federal e em outras latitudes que ultrapassam as fronteiras nacionais e se localizam no País Vasco, Estados Unidos, França, Itália, entre outros países.

Para explicar os vínculos e conexões que subjazem à Rádio Totopo, lançarei mão de algumas passagens etnográficas. Devo advertir que tais vínculos e conexões foram construídas em base a uma seleção minuciosa, são instáveis, mudam dependendo do contexto social e político, dos interesses em jogo, dos sujeitos envolvidos e das afinidades ideológicas. Durante o trabalho de campo não tive a intenção de explorar todos os vínculos da Rádio. Mas a convivência cotidiana com as pessoas da Rádio Totopo e de Juchitán me permitiu conhecer alguns deles que apresento a seguir.

5.4.2. *Ojo de Agua Comunicación* e Rádio Totopo

Em 1989, o Instituto Nacional Indigenista (INI) iniciou o Programa de Transferência de

Meios Audiovisuais a Comunidades e Organizações Indígenas. Foi assim que, em 1994 (ano do levantamento zapatista), foi fundado o Centro de Vídeo Indígena, na cidade de Oaxaca, que oferecia a organizações indígenas do estado programas de capacitação, assessoria, difusão e promoção do vídeo indígena. Desde 1998, a organização adotou o nome *Ojo de Agua Comunicación S.C.*, sua zona de maior influência foi Oaxaca, em tempos recentes também teve ingerência nos estados de Puebla, Guerrero e Chiapas.

Ojo de Agua Comunicación, como disse anteriormente, se constitui de pessoas do estado de Oaxaca (indígenas e não indígenas), cidade do México e Canadá, todos interessados em meios de comunicação como rádio, vídeo, televisão e tecnologias da informação e da comunicação. Em sua página, a organização manifesta seus objetivos institucionais entre os quais está a difusão da palavra dos povos indígenas apoiando suas formas de expressão, o apoio aos processos de comunicação comunitária, a luta pela democratização dos meios e o fomento da compreensão da diversidade cultural no México. Desde seus primórdios até hoje a organização tem se destacado por funcionar como um nó para o qual converge uma infinidade de sujeitos de diversas organizações localizadas em múltiplas latitudes. É esse tecido de sujeitos e o árduo trabalho do seu núcleo duro de integrantes que têm sustentado a organização durante mais de quinze anos. O lado mais forte de *Ojo de Agua* tem sido o vídeo indígena, contudo, também incursionaram nos processos de comunicação radiofônica. Vejamos como os integrantes de *Ojo de Agua* e de Rádio Totopo se encontram.

No mês de janeiro de 2006, a organização *Ojo de Agua*, dentro dos preparativos do Festival Internacional de Cine e Vídeo dos Povos Indígenas⁷ que se realizaria em Oaxaca, implementou a Oficina *Ojos Diversos* cujo objetivo era capacitar aos participantes na produção de vídeo a partir das e para suas comunidades e organizações. Nesta oficina multiétnica houve jovens zapotecos do Istmo e da Serra Sul, chatinos, zoques, huaves, mixes e *afromestizos*. Alguns integrantes da *Ojo de Agua* sabiam do crescimento dos processos de comunicação no Istmo e também que a Rádio Totopo já tinha um lugar fixo e estável do qual transmitia. Foi assim que decidiram propor aos integrantes da Totopo, daquela época, a realização da oficina em suas instalações. Houve apoio do *Consejo Regional Ecológico Cultural del Istmo* (CRECI), do qual Carlos Beedxe⁸ era membro tempos atrás, e de especialistas como a Dra. Paola Sesia,

⁷ Este festival forma parte das atividades da *Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas* (CLACPI), cuja origem se registra no México, na década de 1980 com intervenções precisas de *media makers*, ativistas indígenas e antropólogos.

⁸ Do CRECI também se desprendem alguns vínculos importantes para o futuro da Rádio Totopo. Em

do *Centro de Investigaciones e Estudios Superiores em Antropología Social (CIESAS)*, que deu uma palestra sobre os direitos reprodutivos da mulher indígena e o antropólogo zapoteco Jaime Martínez Luna, sobre o qual falamos no capítulo três, que também fez uma apresentação sobre *comunalidad*. Esta oficina criou precedentes no interesse dos povos da região pelos meios alternativos de comunicação. A partir desse evento, as relações entre os integrantes da *Ojo de Agua* e da Rádio Totopo começaram um processo de consolidação maior, pois o movimento do ano de 2006 acelerou a necessidade dos povos estarem interconectados e revelou um desejo de informação veraz, adequada e não hegemônica, como todos comunicadores manifestam nas entrevistas.

Entre 2007 e 2009, *Ojo de Agua* desenvolveu o programa Espaços de Comunicação Comunitária, com a ajuda financeira do Governo do País Basco. Abrirei um pequeno parêntese para colocar alguns pontos sobre a cooperação internacional do Governo do País Basco que, por meio da organização basca Mugarik Gabe e *Ojo de Agua Comunicación*, financiou cursos e oficinas beneficiando aos Espaços de Comunicação Comunitária. O contato com a cooperação internacional do Governo do País Basco começa quando *Ojo de Agua Comunicación* toma a frente do Oitavo Festival Internacional de Cine e Video dos Povos Indígenas, organizado pela Coordenadora Latino-americana de Cine e Comunicação dos Povos Indígenas (CLACPI), cujo presidente entre 2004-2006 foi Juan José García, um dos integrantes de *Ojo de Agua*. Mugarik Gabe foi a organização mediadora entre o Governo do País Basco e *Ojo de Agua Comunicación* que, por sua vez, foi mediadora entre o apoio dos bascos e os projetos de comunicação indígena que receberam capacitação e formação. O objetivo era

Crear espacios que funcionaran como puntos de encuentro para el intercambio de información y para la reflexión colectiva sobre

princípios da década passada, o CRECI, no qual atuava então Carlos Beedxe', participou, ao lado de outros grupos, da formação do Grupo de Trabalho Coletivo do Istmo (GTCl) dentro de uma organização maior, a União de Comunidades Indígenas da Zona Norte do Istmo (UCIZONI), localizada em Matías Romero, ao norte de Juchitán. A UCIZONI goza de amplo reconhecimento no Istmo, sua antiguidade -nasceu em 1985-, seu poder de mobilização, sua gente e a força de suas ações tornaram-na uma referência regional. Desde o surgimento de Rádio Totopo, como mencionei no capítulo 4 desta tese, a UCIZONI tem mantido vínculos com eles. Alguns dos integrantes da Totopo, antes de existir a Rádio, lembram de ter participado de oficinas de video organizadas nas instalações da UCIZONI, em 2002. Muitos dos conteúdos dos *spots* da Rádio, durante seus primeiros meses, foram gerados nas oficinas e fóruns sobre o Plano Puebla-Panamá, o mega projeto do Istmo e o projeto eólico, realizados na sede da UCIZONI. Assim, o vínculo ideológico com Rádio Totopo continuou ao longo do tempo.

las realidades que vivimos, con la idea de fortalecer las habilidades de personas y organizaciones indígenas para expresar en producciones audiovisuales sus realidades desde perspectivas propias (Fuente: www.ojodeaguacomunicacion.org).

Foi assim que *Ojo de Agua* propôs a criação de três espaços de comunicação no estado de Oaxaca, no Istmo de Tehuantepec, o Espaço de Comunicação do Istmo (ECI); em Tlahuitoltepec Mixe, o coletivo Tsäpijy; em Talea de Castro, a Rádio da Sierra. E mais um no estado de Puebla, em Cuetzalan, o coletivo Yoltajtöl. A proposta formal de *Ojo de Agua* foi revisada e discutida pelos coletivos sendo aceita por todos os envolvidos em Oaxaca e Puebla. Em cada um destes espaços se implementaram oficinas e atividades de formação e fortalecimento de comunicadores indígenas. Para dar conta dos quatro espaços de comunicação, os integrantes de *Ojo de Agua* decidiram dividir o trabalho. Sergio Julián Caballero ficou a cargo de monitorar o Espaço de Comunicação do Istmo (ECI), conformado por cinco coletivos da região disseminados em cinco municípios: Coletivo Xixham Nadum, em Boca do Monte (distrito do município de San Juan Guichicovi); Coletivo Nueva Era, em Santo Domingo Petapa; Rádio Totopo em Juchitán de Zaragoza; Coletivo Utopia em San Francisco Ixhuatán e Rádio Guluchi em Santo Domingo Zanatepec. Todos os coletivos existiam previamente. No caso dos mais novos, a constituição do ECI lhes deu força e apoio para poder emergir, por outra parte, os coletivos mais antigos, como Rádio Totopo, se fortaleceram com a consolidação do espaço de comunicação. No ECI convergiram os trabalhos com rádio, vídeo e revistas. Desde seu início se inclinaram a refletir sobre temas que afetam a região como o projeto eólico, o Plano Puebla Panamá, o resgate da língua e cultura do Istmo e a preocupação central pelo fortalecimento e recuperação da dimensão comunitária. Contudo, com a mudança de governo do País Basco, o apoio financeiro a *Ojo de Agua* vê seu fim, alguns dos projetos que dependiam economicamente desta fonte se debilitam. É o caso dos Espaços de Comunicação Comunitária. Mas mesmo sem financiamento para reuniões e oficinas de capacitação, os coletivos do ECI continuam com suas atividades cotidianas. Rádio Totopo, por exemplo, por ter seus apoios enraizados no Bairro dos Pescadores e na dimensão comunitária, resiste ao corte do apoio financeiro que, em última instância, só se manifestou na capacitação e formação dos comunicadores indígenas.

Mas, vamos por partes. Como é o vínculo entre *Ojo de Agua* e Rádio Totopo? Existem

momentos de suma importância nos quais a reunião de sujeitos derivará em fortalecimento ou enfraquecimento do laço que os une. As oficinas e outras reuniões não apenas do ECI no Istmo mas algumas mais amplas entre comunicadores de todo o estado e de outros, momentos em que, por exemplo, se reúnem quatro espaços de comunicação comunitária, são fundamentais para a configuração permanente de relações que podem ser ásperas, sólidas, flexíveis, firmes, cansativas, resistentes ou frágeis. Na verdade, estas relações podem variar de forma abrupta e rápida, como ocorreu com a Rede de Rádios Comunitárias do Sudeste. Tinham uma relação estável e forte ao ponto de emprestarem o equipamento de transmissão à Rádio Totopo. De repente, divergências ideológicas transformaram as qualidades da relação⁹. Poderia descrever a relação entre Rádio Totopo e *Ojo de Agua* como estável, solidária, com suficiente respeito para conservar autônomas as estruturas de cada organização. Há que notar também a distância física imposta pela localização das duas organizações, uma na cidade de Oaxaca, outra em Juchitán de Zaragoza.

Várias vezes participei de reuniões e oficinas entre Sergio Julián Caballero (mixteco), de *Ojo de Agua*, Carlos Beedxe', de Rádio Totopo, Manuel Antonio, do CECACI em Zanatepec e do coletivo Utopia em Ixhuatán, além de outros representantes de coletivos do Istmo. Apesar de que o financiamento de muitas delas fosse administrado por *Ojo de Agua* (recebido da Cooperação Internacional do País Basco), não havia uma relação vertical ou de imposição dirigida de Sergio às pessoas do Istmo.¹⁰ Do outro lado, ou seja, entre os comunicadores do ECI, havia um respeito profundo pelos integrantes de *Ojo de Agua* e, especificamente, por Sergio, já que reconheciam a amplitude e relevância de seus trabalhos. De toda forma, sempre marcaram um ritmo e uma autonomia no tocante ao processo de tomada de decisão. Por exemplo, depois de alguns anos de trabalho juntos, os coletivos do ECI decidiram transformar-se em pessoa jurídica e constituir-se como associação para poder aproveitar os recursos econômicos de financiadoras de diversas latitudes. Sergio sempre esteve atento às necessidades dos coletivos de fazer essas tramitações pois, residindo na cidade de Oaxaca, era mais fácil

⁹ Ver capítulo 4 desta tese.

¹⁰ Devemos recordar rapidamente que Sergio Julián é originário da comunidade mixteca de San Antonio Huitepec que pertence ao distrito de Zaachila, ainda dentro da região dos Vales Centrais. Estive alguns dias nesta comunidade realizando trabalhos com os jovens do seu colégio secundário comunitário. A comunidade se organiza politicamente como outras centenas de comunidades em Oaxaca, por meio do sistema de cargos, tequio (mutirão) e festas, quer dizer, seu padrão de vida se rege pelo sistema comunal.

para ele lidar com a questão burocrática. Os coletivos do espaço de comunicação tinham guardado dinheiro de um projeto antigo e estavam decididos a usar os favores de Sergio na tramitação da ata constitutiva da associação. Porém, o dinheiro se encontrava na conta de Wilber que tinha colaborado na fundação da Rádio Totopo e, posteriormente, trabalhado gerindo recursos no CECACI, em Zanatepec, ao lado de Manuel Antonio. A questão era que Wilber estava em Guadalajara, com problemas familiares e econômicos. Nenhum dos integrantes do ECI solicitava o dinheiro e quando o tema era tocado sempre se determinava que a melhor saída era a contribuição econômica de cada um dos coletivos. Manuel Antonio, particularmente, apoiava essa decisão. A solidariedade e discrição com a situação de Wilber sempre foi mantida pelos integrantes do ECI. Esta situação econômica e de solidariedade retardava o início do processo burocrático da constituição da associação e, ainda que Sergio estivesse disposto a agilizar as tramitações na cidade de Oaxaca, sem a decisão definitiva dos membros do ECI, só restava esperar.

Como mencionei parágrafos atrás, as reuniões dos coletivos do ECI são momentos fundamentais para a criação de vínculos. Estive presente em um par delas e constatei a participação dos integrantes dos cinco coletivos. Mas não apenas as reuniões do ECI fortaleceram esses vínculos. Os processos de comunicação indígena no estado de Oaxaca, por terem começado na década de 1990, produziram vínculos e relações que, mais além de ser estritamente institucionais e burocráticos, permitiram aos comunicadores indígenas convergir e trocar experiências de trabalho e de vida em diversos espaços, foros, oficinas, encontros, marchas, mobilizações, festas regionais, redes sociais (facebook, msn), e por e-mail. Isto é, estamos falando de um tecido denso de atores e práticas comunicativas que os vinculam em distintos níveis e os mantêm em contato contínuo. Dito isso, podemos observar que o vínculo de Rádio Totopo com *Ojo de Agua*, apesar da distância que separa estas duas entidades, é forte, estável, e sustentado pelas redes de solidariedade entre as organizações. As atividades fomentadas pelos grupos participantes das redes de solidariedade permitiu o intercâmbio contínuo de ideias, propostas, projetos e materiais.



Foto 13. Oficina de edição em Rádio Totopo Foto 14. Oficina de armação de antenas
(*Ojo de Agua Comunicación e Espacio de Comunicación del Istmo*)



Foto 15. Oficina de vídeo em CECACI Foto 16. Encontro com os financiadores
(*Ojo de Agua Comunicación e Espacio de Comunicación del Istmo*)

Cabe mencionar que Rádio Totopo, por ser o coletivo mais antigo dentro do ECI, tem mais experiência e estrutura, além de localizar-se em um lugar geopolítico estratégico, local e regionalmente falando. Juchitán de Zaragoza é um ponto central por onde passa a estrada federal 200 que comunica sete estados do país ao longo da costa do Pacífico e na qual também desemboca a estrada *Transistmica* (número 185) que atravessa o Istmo de Tehuantepec. Desta forma, para os componentes dos coletivos do ECI é mais conveniente realizar as reuniões na Rádio Totopo. Mas deixando de lado a importância geopolítica da Rádio Totopo com respeito aos outros coletivos, vejamos brevemente qual é a relação que tem com eles.

Durante meu trabalho de campo, visitei todas as localidades onde se encontram os outros coletivos, ficando vários dias em cada lugar e entrevistando a alguns de seus integrantes. No norte do Istmo, está o Coletivo Xixham Nadum em *Boca del Monte* (distrito do município de San Juan Guichicovi). O Coletivo *Nueva Era* encontra-se em

São Domingo Petapa. Os processos comunicativos de ambos têm estado estagnados por diversas causas. Seus integrantes trabalham em outras comunidades ou na Cidade de Oaxaca, alguns têm famílias para sustentar ou estudos a realizar. Por isso a Rádio em São Domingo Petapa não funcionava mais quando eu cheguei em 2010 e a produção audiovisual em Boca do Monte ainda não havia sido editada. Só havia muitas horas de gravação e uma proposta de roteiro a serem trabalhados. Essa situação era preocupante para os integrantes da Rádio Totopo mas não afetava particularmente sua forma de trabalho, pois os coletivos têm suficiente autonomia em suas estruturas internas. A preocupação manifestada pelos membros da Rádio Totopo era que os coletivos do norte, por falta de tempo e dinheiro, não conseguiam cumprir seus objetivos. Os próprios integrantes de tais coletivos, Maria Enriqueta de Boca do Monte e MareCruz ou Isaías de São Domingo Petapa, por exemplo, manifestavam sua preocupação por não conseguir continuar trabalhando com seus projetos.

A situação era diferente com os coletivos do leste, o Coletivo Utopia e Rádio Guluchi, pois estavam mais ativos, de certa forma estáveis, e com projetos futuros que envolviam Rádio Totopo. O Coletivo Utopia está composto por jovens que saíram para estudar fora da região istmenha e que durante as férias de suas universidades voltam a Ixhuatán para ver a família e dar continuidade aos trabalhos do coletivo. Todos eles fizeram o secundário na comunidade. A proximidade, articulação e conhecimentos conseguidos na escola, levou-os a formar o Coletivo Utopia (voltado principalmente à produção da *Revista Utopía*), sob a minuciosa atenção do diretor da escola Manuel Antonio Ruiz que participa paralelamente da edição da Revista Utopia, de um programa radiofônico em Rádio Guluchi, todos os domingos, e da administração geral do *Centro Campesino de Asesoría y Capacitación Integral* (CECACI). Com os jovens deste coletivo pude participar em várias atividades como a projeção de vídeos em comunidades do municipio de Ixhuatán e a redação de alguns textos.

Rádio Guluchi, por sua vez, era uma rádio comunitária amplamente apoiada pela comunidade de Zanatepec e vivia um momento de relativa opulência, pois os controles remotos¹¹ e todos os serviços prestados à comunidade eram retribuídos ou gratificados de maneira econômica ou em doações, o que permitia à Rádio se autosustentar. Além disso, por ter sido fundada no interior de uma organização maior, o CECACI, Rádio Guluchi não pagava aluguel, diferentemente de Rádio Totopo. É importante que

¹¹ Ver Anexo 1 sobre termos radiofônicos.

me detenha aqui para explicar a relevância do CECACI na região. Na década de noventa, a situação econômica das comunidades do sudeste do Istmo era muito delicada. Faltava sustento econômico e alimentar nas casas e a juventude passava por um momento de crise profunda. Tentou-se resolver as problemáticas relacionadas com a juventude por meio da criação de uma escola alternativa. As pessoas de Zanatepec, pela proximidade com a Diocese de *San Cristóbal de las Casas*, no estado de Chiapas, souberam da existência do *Centro Indígena de Capacitación Integral* (CIDECI), vinculado à igreja católica (em sua vertente da teologia da liberação) e ao movimento zapatista. Decidiram inspirar-se nesse modelo e criar o CECACI que se constituiu em espaço alternativo onde havia diversos projetos produtivos e oficinas para a comunidade. Desde 2005 até o início de 2009, o CECACI se dedicou a formar grupos de participação juvenil nos quais o comunitário era central. Por isso, a formação começou a ser feita diretamente nas comunidades.

Remontando à origem dos vínculos do CECACI com a Rádio Totopo, é possível detectar variados momentos nos quais os sujeitos desempenham-se como elos entre grupos. Durante nossas demoradas conversas, Manuel Antonio contava que conheceu Carlos Beedxe' e começaram intercâmbios em 2006, em *Unión Hidalgo*¹², na reunião da *Otra Campaña*, iniciativa política impulsionada pelo Exército Zapatista de Liberação Nacional. Também no final de 2008, como já mencionamos, Wilber, integrante do primeiro grupo de colaboradores de Rádio Totopo, se mudou de Juchitán ao CECACI, em Zanatepec, para trabalhar em alguns projetos e buscar recursos para a Rádio. Este tipo de encontros, deslocamentos e diálogos produziram as conexões entre *brokers* integrantes dos coletivos do Istmo.

Fecharemos esta seção colocando um último detalhe que nos servirá como elo para entrar na seguinte. As reuniões do Espaço de Comunicação do Istmo, além de levarem-

¹² É outro município do Istmo de Tehuantepec no qual também há uma rádio comunitária chamada *La Otra Rádio*, criada em 2008. Como Rádio Totopo, opera com locutores e colaboradores de diferentes gerações. *La Otra Rádio* também organiza exposições e atividades culturais nas quais a população participa. Em 2011, se integraram ao Espaço de Comunicação do Istmo. Em Unión Hidalgo também se realizaram oficinas de rádio assistidas por integrantes das rádios da região. O vínculo entre Rádio Totopo e *La Otra Rádio* se sustenta na afinidade das maneiras de pensar o trabalho radiofônico. Buscam constantemente criar as condições para a reprodução de elementos comunitários, como as festas, a música regional, ou a interação entre as pessoas do *pueblo*. Outro fator importante, presente em ambas rádios, é a existência de um grupo de locutores fixos na comunidade, isto é, que por suas ocupações e famílias têm uma forma de vida estável em seus *pueblos*. Mas também há alguns colaboradores que desempenham o papel de líderes com características de *brokers*, ainda sem responsabilidades familiares, e que podem circular em outros espaços, mais além do local. Os vínculos entre *La Otra Rádio* e Rádio Totopo são estáveis e de cooperação, ainda que, pela distância entre Juchitán e Unión Hidalgo, não sejam muito frequentes.

se a cabo em Rádio Totopo, também se realizaram várias vezes no CECACI, pois, mesmo que sua localização não seja a ideal para todos os coletivos, já que está no extremo leste do Istmo, sua infraestrutura (cozinha comunitária, alojamentos e banheiros) consegue sustentar uma reunião com mais de dez pessoas por alguns dias. O CECACI, como já mencionei, se inspirou no Centro Indígena de Capacitação Integral (CIDECI), que não apenas chamou a atenção de pessoas de Zanatepec, mas também inspirou organizações como a *Universidad de la Tierra*, na qual Carlos Beedxe' e alguns outros comunicadores vinculados aos procesos de comunicação do estado de Oaxaca, estudaram. Além disso, o CIDECI continua sendo um exemplo para os atuais integrantes do ECI. Duas vezes viajamos ao CIDECI para participar do seminário permanente “Immanuel Wallerstein”, dedicado na ocasião à análise da obra de Iván Ilich. O *Centro de Estudio, Formación y Documentación “Immanuel Wallerstein”*, dentro do CIDECI, é onde acontecem os seminários. As contribuições de Wallerstein foram de grande importância teórica e metodológica para pensar o movimento do *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), em Chiapas. Por isso, o centro de documentação leva seu nome e, pela mesma razão, indígenas e não indígenas do país e de outros lugares do mundo visitam frequentemente este centro zapatista. Nas duas viagens, Manuel Antonio e Kiro participaram dos seminários dedicados aos textos *El H2O y las aguas del olvido* (1985) e *El género vernáculo* (1982), de Ilich.

5.4.3. Rádio Totopo e a *Universidad de la Tierra*.

A *Universidad de la Tierra*, ou Unitierra, como é popularmente conhecida em Oaxaca, nasceu em 2002. Se localiza na cidade de Oaxaca, teve várias fontes de inspiração, entre elas, como sabemos, a experiência do *Centro Indígena de Capacitación Integral* (CIDECI) de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, e também o pensamento de intelectuais como Iván Ilich, austríaco, considerado por muitos como um anarquista e crítico incansável das instituições modernas. A Unitierra, desde seu início, foi coordenada por Gustavo Esteva, ativista e economista mexicano, cujos contatos intelectuais com Iván Ilich, em Cuernavaca, foram constantes. Carlos Beedxe', como vimos na primeira parte do capítulo, se incorporou à área de comunicação da Unitierra quando saiu de Juchitán buscando um espaço de reflexão adequado a seus interesses e planos para sua comunidade. Esse é um primeiro vínculo que se estabelece de Carlos Beedxe' com a Unitierra e é anterior ao nascimento da Rádio Totopo.

A infraestrutura econômica da Universidade da Terra se mantém por meio de um projeto antigo chamado *Centro de Diálogos Interculturales* (CEDI) que faz parte da universidade. Através deste projeto se contata a estudantes de universidades em Estados Unidos, Canadá e Austria interessados em conhecer as realidades indígenas de Oaxaca. A Unitierra organiza uma viagem de semanas ou meses, chamada de *Diálogos Interculturales*, aos projetos comunitários de Oaxaca. Desta maneira, um par de vezes, enquanto fazia meu trabalho de campo, chegaram grandes grupos de jovens estadunidenses para conhecer os projetos e as organizações da região istmenha. Em duas reuniões os jovens, estadunidenses, alguns em espanhol, outros com um tradutor da Unitierra, faziam diversas perguntas sobre a cultura istmenha, os *muxes*, a comida, as mulheres, a língua zapoteca, entre outros temas. Rádio Totopo, por ser coordenada por um “ex-aluno” e ter construído um prestígio durante os anos que está no ar, é considerada pela Unitierra como um espaço importante para manter vínculos e para ser visitado pelos estudantes estrangeiros. Quer dizer, a Unitierra legitima e reconhece o trabalho da rádio. As visitas dos grupos de estrangeiros se transformam em benefício econômico para a Rádio Totopo, além de fazerem crescer seu prestígio e legitimidade entre as pessoas do bairro. Este vínculo da Rádio Totopo com a Unitierra, como instituição, se referenda ano após ano com as visitas dos grupos de estudantes estrangeiros, dentre os quais alguns não são de nacionalidade estadunidense, mas do continente asiático ou africano, pessoas que foram estudar graduação ou pós-graduação nos Estados Unidos. Dessa forma se explicam os *spots identificadores* de Rádio Totopo em línguas tão singulares. Cabe mencionar também que os vínculos com a Unitierra nesse nível são mais formais e institucionais, isto é, o coordenador acadêmico da universidade se dirige ao coordenador da Rádio para pedir sua colaboração oferecendo uma contribuição econômica. Presenciei, antes de um par de visitas dos estudantes estrangeiros à Rádio Totopo, uma chamada telefônica do coordenador da Unitierra para Carlos Beedxe' para marcar o dia e hora da visita e os conteúdos das palestras que ofereceria Rádio Totopo. Os membros da Unitierra sabem que os projetos nas comunidades, ao formarem parte de um circuito “não hegemônico” e comunal, o que faz com que não se insiram plenamente na economia de mercado regida pela oferta e demanda, necessitam recursos para se sustentarem. Com a colaboração dos estudantes estrangeiros, a Unitierra deixa uma quantia simbólica de dinheiro (em torno de mil ou dois mil pesos por visita) em Rádio Totopo.



Foto 17. Estudantes de universidades estadunidenses levados pela Unitierra à Rádio Totopo

A permanência de quase quatro anos de Carlos Beedxe' na Unitierra resultou em muitos mais vínculos do que os estabelecidos com a universidade como instituição. Carlos teceu relações com sujeitos que, como ele, voltaram a suas comunidades depois da *Universidad de la Tierra* ou que permaneceram na Cidade de Oaxaca e deram início a projetos, rádios comunitárias, coletivos, ou organizações. Muitos dos que permaneceram na Cidade de Oaxaca participaram bem de perto do movimento da APPO¹³ em 2006 e, posteriormente, de todas suas ramificações políticas. Desta maneira, Rádio Totopo recibia convites de gente conhecida que conhecia gente de outros coletivos no estado de Oaxaca.

Os fios da rede de vínculos de Rádio Totopo se expandem mais além do que pode ser apreendido pois continuam crescendo enquanto escrevo esta tese. Uma situação interessante desta rede de relações com outras organizações, coletivos e rádios, pode ser exemplificada com a relação de Rádio Totopo com a Rádio Comunitária Ricardo Flores Magón. Primeiro devo dizer que os deslocamentos demorados e por vários dias não são do completo agrado de Carlos Beedxe' pois sua concepção da prática radiofônica passa pela ideia de trabalho constante em um espaço fixo. Assim, dá prioridade à administração cotidiana da Rádio, apesar da quantidade de convites a eventos que recebe. Durante o ano de 2010, Rádio Totopo aceitou um convite para viajar mais além

¹³ Ver Capítulo 3 desta tese.

da região istmenha. Era a inauguração da Rádio Comunitária Ricardo Flores Magón no município mazateco de Teotitlán de Flores Magón, nordeste da capital oaxaqueña. Vejamos qual foi o motivo dessa viagem.

Como tenho repetido ao longo desta tese, os processos de comunicação indígena, especificamente no estado de Oaxaca, aumentaram consideravelmente. As pessoas nas comunidades indígenas do estado se interessam por ter uma rádio comunitária ou material audiovisual realizado por eles mesmos, relatando suas histórias, tradições e formas de vida. Este é um fato real e não uma elocubração acadêmica¹⁴. Um exemplo deste crescimento no número de meios de comunicação indígena é a rádio que visitamos em Teotitlán de Flores Magón. Viajamos de Juchitán à cidade de Oaxaca e de lá a Teotitlán, comunidade mazateca que viu nascer aos irmãos Flores Magón, anarquistas e jornalistas mexicanos opositores da ditadura de Porfirio Díaz no final do século XIX. Sua importância vai mais além de sua oposição ao regime, se sustenta em suas ideias libertárias que versam sobre a abolição do Estado e a construção de uma nova ordem baseada na experiência histórica da organização comunitária dos povos indígenas (Maldonado, 1994). A viagem a Teotitlán foi longa e cansativa. Na inauguração compareceram líderes de várias organizações e coletivos do Distrito Federal, da Cidade de Oaxaca e de outros *pueblos* do estado. As pessoas que encabeçam a Rádio de Teotitlán são professores da Seção 22, protagonistas do conflito magisterial e da *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca* (APPO), em 2006. O ambiente da inauguração foi festivo e Carlos Beedxe' foi convidado a dar uma entrevista durante a primeira transmissão. Durante sua intervenção, Carlos enfatizou a relação histórica entre os irmãos Flores Magón e Adolfo C. Gurrión, um juchiteco que durante o período da revolução mexicana foi claramente associado ao magonismo¹⁵, opositor do então presidente Victoriano Huerta, quem o torturou e assassinou antes de ir para o exílio em Espanha. Este detalhe no discurso de Carlos Beedxe' confirmou minhas suspeitas. O interesse de Carlos em participar da inauguração da Rádio Comunitária Ricardo Flores Magón se relacionava a uma questão histórico-ideológica, mais além do desejo de querer manifestar sua solidariedade e cooperação com a nova rádio. A concepção da prática radiofônica da nova rádio de Teotitlán estava mais direcionada à ação sindical do magistério oaxaqueño. Suas elaborações conceituais respondiam a um marco político

¹⁴ Ver Anexo 5 com a recompilação de foros e seminários sobre comunicação indígena no estado de Oaxaca de 2002 até 2013.

¹⁵ Corrente de pensamento mexicana cujos principais expoentes foram os irmãos Flores Magón.

marxista da velha guarda, no qual o comunal tem presença, porém sem a força para direcionar os discursos e as ações dos integrantes da rádio. Diferentemente desta nova rádio, Rádio Totopo se direciona mais pelas elaborações conceituais do comunitário, seus integrantes refletem claramente esta posição em seus discursos e ações. Além disso, quantitativamente, só encontramos um par de professores da Seção 22 entre seus integrantes, Tá Chú e Bani. Desta maneira, podemos observar como os vínculos entre a Rádio Totopo e outros grupos se tecem seletivamente em base a detalhes ideológicos, históricos, de solidariedade, políticos e de amizade.

5.4.4 Rádio Totopo e seus vínculos em Juchitán

Esta breve seção será o elo que nos conduzirá ao próximo capítulo referente à Rádio e as festas, onde veremos com mais clareza como funciona a engrenagem existente entre *comunalidad*, comunidade e a Rádio.

Um dos vínculos mais fortes da Rádio é mantido com a *Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio* que surgiu em 2008 e está constituída por ativistas indígenas, camponeses e pescadores da região que arrendaram suas terras às empresas eólicas espanholas *Iberdrola y Asociadas*. A *Asamblea de los Pueblos* teve um forte impacto na região pois conseguiu organizar grandes atos de protesto contra os abusos destas empresas. A *Asamblea* mantém reuniões semanais em que se reflete e discute assuntos relacionados com a posse da terra no Istmo. Nessas reuniões sempre há integrantes da Rádio Totopo que participam ativamente na discussão. Rádio Totopo respaldou a *Asamblea* em todos os trabalhos de comunicação. Quando é necessário se encarrega de informar ou convocar aos camponeses e pescadores a alguma reunião. O vínculo entre Rádio Totopo e a *Asamblea* se expressa na preocupação pela luta pela terra. Além disso vários dos integrantes de ambas organizações têm estado inseridos, de maneiras diferentes, em processos de luta e resistencia indígena em Juchitán. A relação que mantêm a *Asamblea* e a Rádio é de índole ideológica e de uma forte proximidade pois ambos grupos operam com conceitos e valores comunais. A própria *Asamblea* tem este nome pelo fato de apelar à reestruturação política de Juchitán recuperando o sistema de cargos no qual a *asamblea* é o órgão essencial de tomada de decisões¹⁶.

¹⁶ Ver Capítulo 3 desta tese.

A música é a matéria prima de Rádio Totopo e também elemento central na construção da cultura e identidade regionais. A música sempre está presente na maioria dos âmbitos da vida do povo istmenho. O repertório de música da região é enorme. Os gêneros trabalhados pelos músicos locais e mais escutados pela população são os tradicionais istmenhos, as cumbias e as salsas, cujas letras frequentemente estão em zapoteco. Desde seus inícios, a Rádio se vinculou a grupos musicais surgidos na região, os quais se tornaram um certo tipo de colaboradores da Rádio. Entre eles destacam Los Wilmars, o Grupo Marea, Alfredo's Grupo Latino, o Super Grupo Bahía, Grupo Caribe, ou o teclado de Dani Daniel, que tocam geralmente nas festas de Juchitán e de outros *pueblos* do Istmo. Os vínculos com os grupos são importantes para a Rádio. Deles derivam diversos intercâmbios, por exemplo, a Rádio promove os últimos lançamentos dos grupos musicais e os grupos emprestam à Rádio equipamento de som e cenários para os eventos culturais. Há uma clara reciprocidade representada nos intercâmbios não monetários entre a Rádio e os grupos musicais. Além disso, a Rádio convida os grupos musicais para tocarem em algumas festas e, desta forma, os grupos se promovem e fomentam o espírito festivo na comunidade. A música dos grupos produz bailes em todas as festas. Os bailes são um momento importantíssimo de participação e diferenciação social, são o momento do clímax da convivência e de *lucir lo que se tiene* (Dalton, 2010: 246). Sem grupos musicais não haveria festas no Istmo e Rádio Totopo fomenta a sobrevivência, promoção e apresentação destes grupos nas festas.

A *Sociedad de la Santa Cruz de los Pescadores* é uma organização antiga de pescadores da sétima seção de Juchitán que se encarrega de velar pelos interesses das comunidades de pescadores da zona. Nos últimos anos, se pronunciaram contra o projeto eólico. Há uma consciência plena dos riscos que correm os pescadores de ser despojados de suas terras. Em suas atividades, organizam ano a ano a tradicional *Vela* da *Santa Cruz de los Pescadores*, em 30 de abril, para abrir o mês de maio, o mais importante dos meses festivos de Juchitán de Zaragoza. O capítulo seguinte está dedicado totalmente à exploração, através da perspectiva da Rádio Totopo, das festas e das *Velas* realizadas em Juchitán de Zaragoza. Cabe assinalar que a Sociedade da Santa Cruz paulatinamente vem reconhecendo a importância da Rádio Totopo no bairro e, há alguns anos, pediu sua colaboração em algumas atividades. O vínculo que une a Rádio Totopo à Sociedade da

Santa Cruz dos Pescadores tem suas raízes na filosofia da vida comunal ou comunalidade, pois ambos grupos compartilham, diferenciadamente, a vida cotidiana do Bairro dos Pescadores.

5.5 De relações, vínculos e redes.

O conceito de rede tem sido amplamente explorado por diversos autores, como menciona Barnes (1987),

Talvez devido à diversidade dos contextos em que a idéia de rede social foi utilizada, já existe uma grande confusão na literatura a esse respeito. Cada analista, além de dar uma interpretação diferente às análises feitas por seus predecessores, apresenta versões mais refinadas à idéia de rede social a fim de adequá-la ao seu problema particular (161).

Desde os trabalhos de Radcliffe-Brown, vemos a noção de rede sendo usada para explicar a estrutura social como: “uma rede de relações que existem efetivamente” (Radcliffe-Brown, 1952 *apud* Barnes 1987). Para Mayer (1987),

os antropólogos sociais têm se esforçado em formular dois conceitos para o tratamento de situações sociais em que são encontrados agregados de pessoas que não formam grupos. Um é o conceito de rede de relações “ilimitadas” entre pares de indivíduos que compõem um campo de atividade. O outro é o conjunto finito de interconexões, iniciadas por um ego, que forma parte dessa rede. Esses dois conceitos são distinguidos por Barnes e Bott, e também por outros, apesar da terminologia ambígua. Podemos distinguir, além disso, a noção de conjunto classificatório discutida por Barnes da noção de conjunto de Bott, que se baseia nas interações ao redor de um ego. Esta última é formada por pessoas envolvidas em uma série de conjuntos-de-ação intencionais, em contextos específicos (p.133).

Mayer enfatiza esta última noção de conjuntos, “conjuntos-de-ação”, trabalhando a partir de seu material etnográfico sobre uma eleição política em Dewas, Índia, e chega a algumas conclusões interessantes como a de que o “conjunto-de-ação” que estudou:

continha muitas relações que derivavam de filiação ao mesmo

partido político e aos mesmos grupos e categorias territoriais, religiosos, ocupacionais e de casta, bem como a outras relações patrão-cliente ou *broker*-cliente (Barnes, 1987: 185)

Mayer também deixa claro que um “conjunto-de-ação” não é permanente, diferentemente de um grupo. O “conjunto-de ação” se ativa no momento preciso que, no caso que estudou, se dá a eleição em Dewas,

seu aspecto interno é o de uma interconexão baseada em um impulso proposital específico, que parte do ego considerado. Dessa maneira, no caso que estudamos, o conjunto-de-ação existe apenas durante a eleição. O conjunto-de-ação construído para uma eleição futura poderá incluir grande parte das mesmas pessoas (Mayer, 1987:141).

Em nosso caso específico estamos falando de um grupo, Rádio Totopo, em constante transformação pois locutores e colaboradores participam do projeto, dele se afastam, alguns retornam parcialmente, outros não o fazem. Rádio Totopo não poderia ser considerada em si como um “conjunto-de-ação”, mas sim como um grupo que participa de alguns “conjuntos-de-ação”, sobretudo quando se trata de mobilização local para realizar protestos contra o corredor eólico ou os mega projetos que afetam o Istmo. Podemos também localizar um “ego” (Barnes, 1987), que eu chamaria de “âncora”, quer dizer, uma pessoa temporalmente fixa em uma posição dentro do grupo. Em nosso caso seria Carlos Beedxe' que constroi conexões finitas com sujeitos de outros grupos os quais, por sua vez, constroem conexões infinitas com outros sujeitos de outros grupos fora do raio de ação do “âncora”. Porém, por suas qualidades de *broker* e de mediador, sua zona de influência tende a crescer seletivamente. Carlos Beedxe' em grande medida é o nó articulador dos vínculos e relações na Rádio. A seleção dos vínculos e relações que a Rádio estabelece com organizações, associações, coletivos e outras entidades passa pela escrupulosa revisão, controle e exame de Carlos.

A participação de um sujeito em um grupo não exclui a possibilidade de que participe de muitos outros grupos. O caso de Carlos Beedxe', Manuel Antonio, Sergio Julián, entre outros, confirma esta ideia. Isto aponta para algumas estratégias de negociação de *brokers* indígenas, as quais se reproduzem historicamente. A infinidade de contatos com diversas alteridades desde a época pré-hispânica tem resultado na contínua criação e

recriação de relações diferenciais com entidades diversas.

Para nosso caso, e desde uma dimensão mais sociológica, talvez seja importante pensar o que se chamou de “social movement networks” (Álvarez et al., 1998), ideia eficazmente usada por Leyva (2005) em seu trabalho com as redes neo-zapatistas, pois explica como a metáfora da rede “nos dá a possibilidade de imaginar de uma maneira mais vívida os enredamentos (entanglements) a muitos níveis dos atores dos movimentos com os campos natural-ambiental, político-institucional e cultural-discursivo nos quais estão ancorados” (Álvarez et al., 1998: 15-16 *apud* Leyva 2005). Rádio Totopo como uma rádio comunitária é parte de uma rede nada distante, nem física nem ideologicamente, do zapatismo. O CIDECI, o CECACI e a Unitierra são pontos na rede que conectam a Rádio Totopo com o EZLN.

Para encerrar acho importante mostrar de forma sintética o que leva aos integrantes da Rádio Totopo a construir vínculos com outros sujeitos afiliados a grupos variados. Inspiro-me no trabalho de Leyva (2005), quando mostra a rede de convergências entre o EZLN, indígenas organizados e sociedade civil, todos eles participantes do Congresso Nacional Indígena (CNI) durante o período 1996-1998. Leyva apresenta uma tabela com duas variáveis, uma que denota proximidade ou distância das organizações com relação ao EZLN e outra que mostra sua tendência menos *indianista* ou mais *indianista-autonomista*. O caso que me interessa não se compara com o tecido dos participantes do CNI que abarca todo o país. Nosso caso é mais modesto.

Os vínculos/relações entre a Rádio e os grupos mencionados neste capítulo variam dependendo do grau de proximidade geográfica e afinidade ideológica. A relação que a Rádio estabelece com cada uma destas entidades está determinada pela seleção de elementos que os integrantes da Rádio consideram pertinentes para sua sobrevivência e funcionamento. Alguns dos vínculos não são diretos com Rádio Totopo, mas por intermédio de outras organizações ou sujeitos, como é o caso dos bascos que apoiaram a formação dos Espaços de Comunicação Comunitária, cujo mediador foi *Ojo de Agua Comunicación*. Quando observamos as relações da Rádio nos níveis do estado de Oaxaca, do Istmo ou de Juchitán, a situação é diferente. As relações são diretas, menos efêmeras, mais constantes, cotidianas, baseadas em redes de amizade e solidariedade, em afinidades ideológicas, políticas e culturais, sempre afiançadas por um tecido de sujeitos fixos e em movimento. Os vínculos no nível local têm um conteúdo comunal,

quer dizer, se sustentam em elementos encontrados nas comunidades indígenas de Oaxaca, os quais se olharmos de perto, têm relações específicas com a re-elaboração e a reprodução da língua e da luta pela terra. Desta forma, caracterizo aos vínculos entre Rádio Totopo e os grupos com que mantém relações por meio de duas variáveis: 1) a proximidade ou distância ideológica sobre a qual se assenta o modo de vida comunal, remetendo-nos evidentemente à filosofia da *comunalidad* e 2) a proximidade ou distância com Rádio Totopo.

Imagen 16. Red de vínculos de Radio Totopo

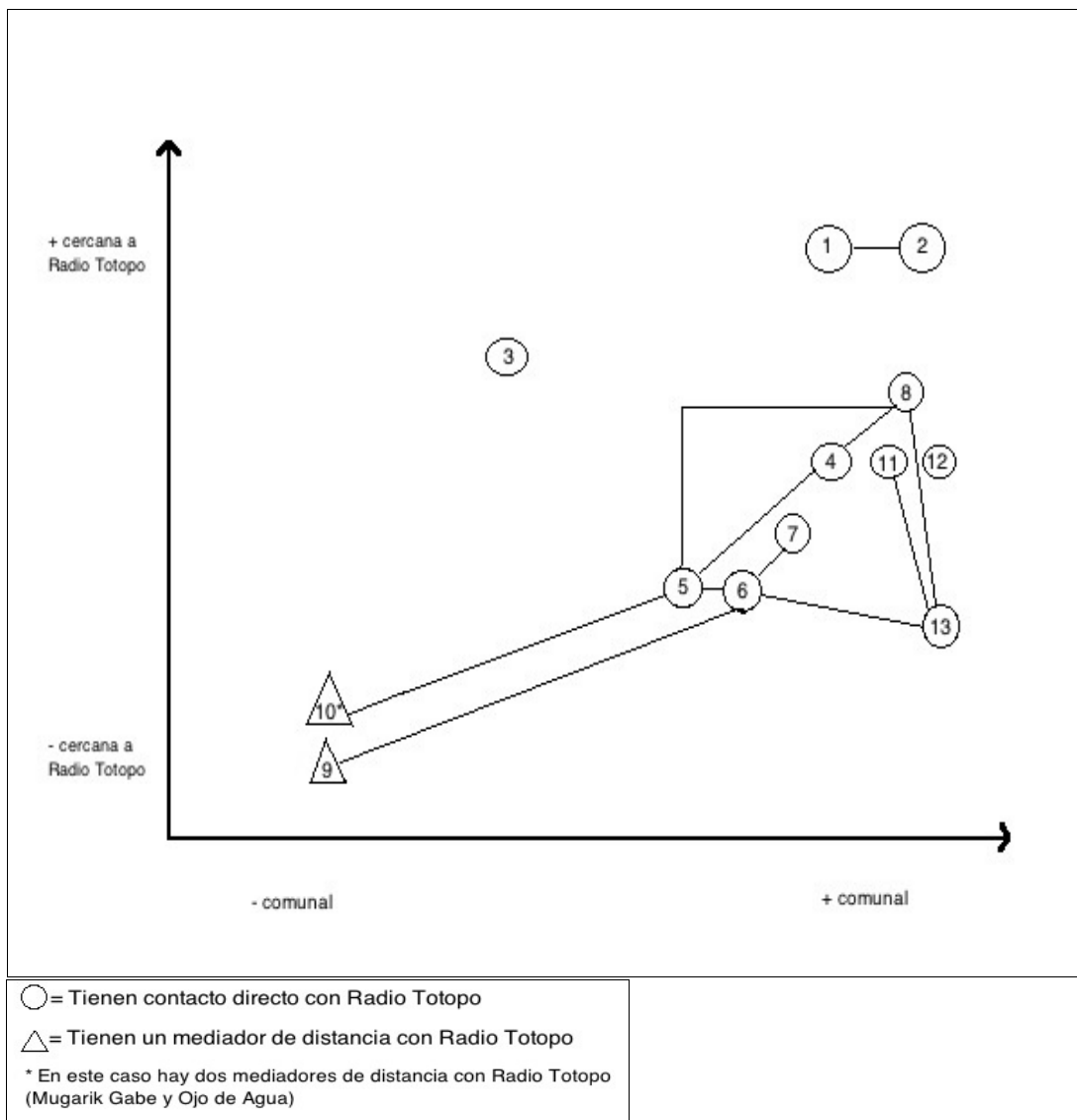


Tabla 1. Lista de grupos

| Número | Nombre | Localización |
|--------|---|---|
| 1 | Sociedad de la Santa Cruz de los Pescadores | Juchitán de Zaragoza, Bairro dos Pescadores |
| 2 | Asamblea de los Pueblos Indígenas del Istmo en Defensa de la Tierra y el Territorio | Juchitán de Zaragoza |
| 3 | Grupos musicais | Juchitán de Zaragoza, Istmo de Tehuantepec |
| 4 | Rádio Comunitária “La Otra Rádio” | Unión Hidalgo. Istmo de Tehuantepec |
| 5 | Ojo de Agua Comunicación, S.C. | Cidade de Oaxaca |
| 6 | Universidad de la Tierra | Cidade de Oaxaca |
| 7 | Rádio Comunitaria Ricardo Flores Magón | Teotitlán de Flores Magón, Distrito de Teotitlán, Mazateca. |
| 8 | Coletivos do Espaço de Comunicação do Istmo | Istmo de Tehuantepec |
| 9 | Estrangeiros Diversos | Estados Unidos, França, Itália, entre outros países. |
| 10 | Cooperação Internacional do Governo do País Basco | País Basco |
| 11 | Centro Campesino de Asesoría y Capacitación Integral (CECACI) | Zanatepec, Istmo de Tehuantepec |
| 12 | Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI) | Matías Romero, Istmo de Tehuantepec |
| 13 | Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDECI) | San Cristobal de las Casas, Chiapas |

Capítulo 6. As festas e a rádio



Foto 18. Aniversário de 60 anos, Sétima Seção, Juchitán de Zaragoza, 2010.

Neste capítulo veremos os tipos de relações que se estabelecem entre a Rádio Totopo e as variadas festas em Juchitán de Zaragoza. Buscaremos desvelar como a rádio se retroalimenta com as festas em um quadro de celebrações, as quais são englobadas pelo tecido comunitário.

A literatura sobre as festas é extensa; sobre as festas de origem mesoamericana é ainda maior, Chance y Taylor (1985) conseguiram reconhecer quatro “gerações” de estudos dos “*cargo, fiesta or mayordomía system*”. Primeiro temos os estudiosos pioneiros dos anos trinta e quarenta (Tax, 1937; Wagley, 1949; Bunzel, 1952). Posteriormente, entre 1950 e inícios de 1960, apareceram os trabalhos de Wolf (1959), Cámara (1952) y Nash (1958). As perspectivas de Nash y Wolf tendem a pensar o sistema de cargos como um dispositivo econômico regulador e um mecanismo de defesa comunal, que protege a comunidade da exploração e a penetração de entes externos a ela. Alguns anos mais tarde, Marvin Harris (1964) criticou esta interpretação do sistema de cargos e festas explicando que o dito sistema não era um dispositivo de nivelção econômica entre os integrantes de uma comunidade, pois havia hierarquias nos diferentes cargos, além do mais o sistema de cargos não funcionava como um dispositivo de defesa da comunidade em relação às entidades externas, mas bem era uma instituição repressiva implantada pela igreja católica nas comunidades indígenas (Chance y Taylor, 1985).

A terceira geração de estudiosos do sistema de cargos e festas teve como principal representante Frank Cancian (1965) que realizou seus estudos em Zinacantán, Chiapas e chegou à conclusão de que o sistema religioso de cargos nivelava a riqueza da comunidade, mas também produzia a estratificação da população e legitimava as

diferenças económicas existentes (Cancian 1967: 292 *apud* Chance y Taylor, 1985: 3). Alguns autores (Greenberg, 1981; DeWalt, 1975) refutaram a tese de Cancian sobre a estratificação, a qual parecia corresponder ao sistema religioso de cargos. Mais tarde, em uma quarta geração, a ênfase foi colocada não na tensão entre estratificação ou a horizontalidade do sistema de festas, mas na influência das condições externas. Desta forma, aparecem os trabalhos de Aguirre Beltrán (1967), Smith (1977), Diener (1978), Dow (1977), Greenberg (1981), Jones (1981), entre outros (Chance y Taylor, 1985). Nestes debates sobre o sistema religioso de cargos, várias vezes resultaram em reduzir a importância dos antecedentes pré-hispânicos e coloniais das sociedades indígenas. Um dos primeiros esforços em abordar o tema, com ênfase em seus antecedentes pré-hispânicos foi Carrasco (1961), que com dados dos aztecas e algumas áreas da região Centro-americana, discute as continuidades e discontinuidades dos elementos pré-hispânicos deste sistema. Não faremos aqui uma análise detalhada dos elementos que foram adicionados e perdidos através do tempo no sistema de cargos cívico religioso nas sociedades mesoamericanas atuais. O sistema compõe-se de três partes: hierarquia civil, hierarquia religiosa e mordomia ou patrocinadores das festas, das quais só abordaremos a última neste capítulo e sempre em relação às práticas e atividades da Rádio Totopo. Mas, antes de entrar no tema que nos atém é importante deixar claro que as mordomias ou os patrocinadores da festa e as formas de organização da mesma estão em processo constante de transformações, a invenção de “novas tradições”, a aparição de novos atores financiadores, a quebra do sistema de cargos cívico-religiosos com a entrada dos partidos políticos e as diversas incorporações de elementos da “modernidade” no sistema de festas nos depara com um tecido complexo e heterogêneo de relações. O anterior se confirma nas palavras de Chance y Taylor:

Today's cargo system are changing in new and different ways , but this is another topic and lies beyond the scope of this paper. We believe, nonetheless, that the historical analysis offered here sheds some light on the interpretative problems that continue to surface in the ethnographic studies. Either/or approaches do not capture the complexity of the institution. When we look at the cargo system more as a process than a category, we find that important changes of function have occurred and that these have been tied to other equally important changes in structure. Variation in time is just as significant as variation in space. Both appear to be greater than we thought just a few years ago. (1985: 22)

Deixaremos este precedente dos estudos sobre o sistema de cargos das festas para entrar no que nos interessa, as festas em Juchitán, nas quais veremos vários elementos deste sistema de cargos, mas também suas múltiplas transformações.

6.1 As Festas

Em 2003 fiz minha primeira viagem ao Istmo de Tehuantepec, um amigo istmeño zapoteco nos convidou para a festa de seu povo, Comitancillo, localizado no noroeste de Juchitán de Zaragoza. Alguns colegas, que já conheciam o Istmo, nos preveniram sobre a etiqueta das festas e os códigos apropriados. Recordo que havia muitas mesas colocadas ao redor de uma grande praça onde as pessoas bailavam com grupos ao vivo que tocavam cumbias, salsas e música tropical. Havia uma grande circulação de cerveja por toda parte. As mulheres vestiam seus vestidos de veludo escuro bordados densamente com flores de todas as cores e tamanhos, as mesmas que foram usadas pela pintora mexicana Frida Kahlo em muitas de suas obras e fotografias para mostrar as conexões com seu passado indígena.

Dois anos depois voltei a ser convidada por outro amigo zapoteco do Istmo, nessa ocasião fomos a Ixtepec, povo localizado ao noroeste de Juchitán, chegamos alguns dias antes e presenciamos a convivência prévia à *Vela*, representada por celebrações públicas como a *Calenda* e a *Vispera* que anunciam a chegada da grande festa. No dia da celebração, a tia e a avó de meu amigo me vestiram e me pentearam à moda tradicional, nenhuma mulher apareceu na festa sem seu traje, penteado alto e flores no cabelo. No lugar onde estávamos sentados toda a noite chegaram outros conhecidos que residiam em Oaxaca, originários de Guatemala, Suíça e Bélgica, além dos convidados locais de Ixtepec e de outros povos vizinhos.

Em 2010, já durante meu trabalho de campo em Juchitán de Zaragoza, participei durante vários meses das diversas festas e celebrações da região. As *Velas* do mês de maio foram as maiores celebrações que assisti, mas também participei de festas menores como aniversários, roubo da noiva/confirmação da virgindade e outras festas religiosas. A todas as festas que assisti sempre fui como convidada da Rádio Totopo.

Na atualidade, as *Velas* de maio em Juchitán são mais de quinze. Algumas estão dedicadas a San Vicente Ferrer, santo patrono de Juchitán, são a Vela de San Vicente

Ferrer Huiini' (Chico) e a Vela de San Vicente Ferrer Grande (Norte y Sur). As Velas também estão dedicadas a um ofício como são: a Vela Guzebeenda ou dos Pescadores (da qual participa a Radio Totopo), a Vela de San Pedro Cantarito o dos alfareros, a Vela San Isidro Labrador ou dos agricultores, a Vela Guelabe'ñe (del Lagarto) ou dos pequenos pecuaristas, a Vela Santa Cecilia ou dos filarmônicos. Criaram-se algumas outras Velas, celebradas em setembro, em homenagem às famílias de estirpe como a Vela López ou a Vela Pineda. As sociedades e organizações que tem suas Velas, por exemplo, a associação civil Tona Taati e a autoridade municipal organizam a Vela 5 de setembro. Também existem as Velas Muxe's como a Vela “Las Intrépidas buscadoras de peligro” organizada em novembro. Aqui vale a pena explicar brevemente o que significa *muxe'*. Estudiosos do Istmo de Tehuantepec têm abordado a questão do “terceiro sexo” nesta região¹. Os *muxe's* são que pessoas que jogam os papéis feminino e masculino simultaneamente. Muitos deles ao desenvolver papéis operam em vários âmbitos da sociedade zapoteca. Apesar de alguns estudos mostrarem uma abertura à homossexualidade dos zapotecos, os relatos dos próprios *muxe's* e das pessoas em geral, refletem uma atitude ambígua a respeito do “terceiro sexo”, as famílias dos *muxe's* aceitam em certo grau sua condição, mas também a reprovam. As narrativas populares frequentemente contam como muitos homens zapotecos se iniciam na sexualidade com os *muxes* pois a virgindade feminina é um assunto tabu e de sumo cuidado, a qual, entre algumas famílias juchitecas, ainda é objeto da celebração da “confirmação da virgindade”, dedicada a comprovar que a noiva ainda conserva o hímen. As festas maiores, as festas patronais, são as chamadas *Velas*. A história oral sobre as *Velas* nos remete a algumas de suas origens, as quais se encontram em rituais pré-hispânicos relacionados a animais ou plantas totêmicos como o lagarto (*be'ñe'*) ou a ameixa (*yagabiadxi*). Segundo os registros orais, a Vela *Guelabe'ñe* é a mais antiga de todas, isto se relaciona com a importância que tem o lagarto na cosmovisão do povo zapoteco.

La vela más antigua en Juchitán es la vela lagarto, el animal totémico de los zapotecos. Las nuevas mitologías la colocan como símbolo de resistencia ante las adversidades de la vida y “ante la violencia y explotación a que están sometidos (los zapotecos o binnizá) desde la invasión europea de sus tierras hasta nuestros días, por el colonialismo extranjero y el interno” (De la

¹ Ver: Bennholdt-Thomsen (1997)

Cruz, 1988). La resistencia proverbial de la iguana se debe al hecho de que en la temporada del año que coincide con la Semana Santa, cuando es tiempo de hacer tamales con huevos de iguana, los cazadores le abren el vientre, le sacan las huevas, la vuelven a cerrar y la dejan libre, y la iguana seguirá viviendo. (Miano, 2002: 44 *apud* Dalton, 2010: 247)

O lagarto ou crocodilo é vinculado com a *ceiba*, árvore de grande importância na região istmeña, a qual se atribui o poder de conectar a água com a terra. Em alguns rastros do pós-clássico tardio, encontradas em Izapa (Chiapas), se representa o lagarto em íntima relação com a ceiba e suas raízes e a água². Outras histórias contam que durante a colônia os espanhóis prendiam velas nas capelas dedicadas a seus santos e passavam a noite inteira “em vela” cuidando delas, por isso se deu o nome de Vela. Com a chegada do catolicismo, as festas pré-hispânicas atravessaram um forte processo de sincretismo no qual os santos ocuparam o lugar das divindades, animais ou plantas as quais eram dedicadas às celebrações. Isto ocorreu em diversos lugares da região Mesoamericana, não só em Istmo, um dos casos mais emblemáticos no México foi a substituição icônica de Tonantzin, deusa da fertilidade azteca, pela Virgem de Guadalupe³. Não existe um consenso na história oral juchiteca sobre a origem das Velas, mas existe sim sobre as transformações das festas na região, amostra disso é a nostalgia impregnada nos discursos dos adultos ao recordar como as festas eram celebradas em torno da árvore do *ciruelo*, ao ar livre, nas ruas e não em salões ou quadras desportivas, como se realizam no presente. As Velas atuais são eventos cíclicos que se repetem ano a ano e são o resultado de processos históricos onde a conjunção e a sobreposição de elementos variados pertencentes a diversos encontros entre culturas se cristaliza em cada um de seus detalhes.

As principais *Velas* em Juchitán de Zaragoza se celebram no mês de maio de cada ano, coincidem com a sementeira e com a fertilidade, pelo que lhes atribuí uma herança mesoamericana relacionada ao calendário agrícola. Com a chegada dos espanhóis, o calendário agrícola mudou suas formas de representação e as grandes festividades foram dedicadas aos santos e aos ofícios, principalmente.

As festas são centrais para o povo zapoteco do Istmo, celebram-se em momentos especiais da vida, como são: nascimento, batismo, aniversários, “roubo da noiva” e

2 Para mais informação a respeito ver: De la Cruz (2007) y Barrera Vásquez (1969)

3 Para mais sobre o tema ver: León Portilla (2002), Wolf (2003a), Turner (1978), Bartra (2007)

confirmação da virgindade, a graduação dos filhos, matrimônio, aniversários de casados, morte. Esta é uma característica das festas mesoamericanas, que são celebradas durante os momentos de crises ou que marcam o ciclo da vida. Também, nas comunidades mesoamericanas que se regem pelos cargos, a hierarquia cívico-religiosa se compõe de uma série de cargos rotativos dedicados aos aspectos religiosos e civis da vida comunitária, os quais são marcados por festas (Cancian, 1967).

Em Juchitán, das festas vinculadas com os ciclos de vida, participam as famílias extensas, amigos das vizinhanças e às vezes parte da colônia ou bairro onde se realizam, isto depende do motivo da festa, dos recursos disponíveis, da data de celebração, entre outras variáveis. Estas festas são geralmente levadas a cabo por um árbitro privado, isto é, a participação nelas é restrita a rede de parentesco, amizade e vizinhança.

As festas também se realizam para celebrar, agradecer ou pedir a sementeira, a colheita, a retirada de uma praga, a chegada de bons tempos, o aniversário de uma colônia, entre outros muitos motivos, participam delas mais pessoas, conjuntos de famílias extensas de vários bairros e colônias de uma ou mais seções de Juchitán, recordemos que a cidade de Juchitán está dividida administrativamente em nove seções.

As Velas do mês de maio se iniciam no final do mês abril e terminam no final de maio, são celebrações intensas que duram vários dias, constam de momentos de celebração pré-Vela (*Calenda, Vispera y Regada*) e pós-Vela (*Lavadas de Olla*). Nas *Regadas*, por exemplo, os mordomos e as pessoas da associação encarregada da Vela saem pelas ruas de Juchitán com carretas cuidadosamente decoradas à mão com papel da china e flores e uma comitiva ricamente vestida. A comitiva lança diversos artigos de plástico para a cozinha, doces, frutas e demais parafernalias domésticas à gente do povo que emocionada espera a passagem das comitivas das Velas. Nem todas as Velas têm *Regada*. Na *Regada* se manifesta de forma elementar a redistribuição da riqueza dos mordomos e da associação representante da Vela. Outro momento de celebração da pós-Vela é a *lavada de olla*, é uma espécie de encerramento da festa onde os mordomos se despedem e agradecem as pessoas que tornaram possível a realização da Vela. Nas mordomias⁴ recai a responsabilidade da Vela, os mordomos geralmente são um casal (homem e mulher) que representam sua família e por sua vez contam com apoio de uma

4 Boa parte da literatura que aborda as mordomias no México, vincula o sistema de cargos religioso com o cívico, conformando uma só entidade (Carrasco, 1961; Cancian, 1965; Monaghan, 1990). Para o caso juchiteco, só permanecem os cargos religiosos, isto é, as mordomias dentro das associações das Velas, pois os cargos civis como eram conhecidos e praticados antigamente, foram desaparecendo com a entrada dos partidos políticos no Istmo durante todo o século XX (Ver capítulo 2).

estrutura organizativa que pode ser uma sociedade, organização ou associação do bairro, a qual sustenta, através de uma rede de trabalho, a produção de uma Vela. Isto é, cada uma das Velas de Juchitán tem por trás como sustento e respaldo uma associação ou sociedade, por exemplo, a Vela de la Santa Cruz de los Pescadores tem a Sociedade de Santa Cruz dos Pescadores, constituída por um grupo de associados entre os quais vai circulando a mordomia ano a ano. Durante a Vela, geralmente depois de meia noite, os mordomos que estão saindo entregam a mordomia aos mordomos que estão entrando, este é o ato mais importante da noite, pois representa a perpetuação do sistema comunitário de festas, com todos os âmbitos que este implica, os quais nós iremos descobrindo neste capítulo.

Em maio, os juchitecos entram em um transe comunitário festivo onde não há um dia de repouso. Todos os dias de maio há uma celebração para assistir, pode ser uma Vela, uma *Calenda*, uma *Vispera*, uma *Lavada de olla* ou uma *Regada*, além das festas vinculadas aos ciclos da vida celebradas por nascimento, aniversário, “roubo da noiva/confirmação da virgindade”, matrimônio ou morte. Nós lidamos então um quadro festivo complexo e de forte participação comunitária, os juchitecos se ocupam das festas todo o mês de maio, também há uma sobreposição de celebrações ao longo do calendário festivo, por exemplo, temos a Vela de Vicente Ferrer Huiini (Chico), a qual foi celebrada, em 2012, no dia 24 de maio, um dia antes (23 de maio) se celebrou a Véspera desta Vela e, simultaneamente, se realizou a Vela de San Isidro Labrador (Norte) e a sua vez a *regada* ou a *lavada de olla* da Vela Santa Cruz Angélica Pipi (Norte y Sur) realizada no dia 22 de maio. Desta maneira as celebrações pré-Vela e pós-Vela (*Calenda*, *Vispera/Regada*, *Lavada de olla*) se juntam com as Velas, que em 2012 foram dezessete. No suposto caso de todas as Velas realizaram as quatro celebrações pré e pós Vela (a qual ocorre depois das Velas menores, que são as que começam o mês, não têm *Regada*), haveria um total de 85 celebrações no transcorrer de maio, sem contar as festas relacionadas aos ciclos de vida, das quais falei anteriormente, isto é, haveria aproximadamente três grandes celebrações por dia durante todo o mês. Contudo, é relevante mencionar que durante os demais meses do ano, a exceção dos meses de chuva (junho-setembro), durante os quais há grandes inundações, as festas que celebram os ciclos de vida se observam todos os dias pela cidade de Juchitán, para realizá-las, as famílias responsáveis pelas festas fecham a rua onde vivem para evitar a passagem de automóveis e permitir a montagem do espaço para a festa. De acordo com a bibliografia existente sobre as Velas, considero

que estamos frente a uma lacuna etnográfica referente ao maio juchiteco, pois temos trabalhos dedicados ao estudo de uma só Vela (Peterson, 1991) ou ao contexto de identidade e gênero que circunda as festas e Velas (Dalton, 2010), mas não há um trabalho focado particularmente no estudo do maio juchiteco.

É importante fazer um parêntese para explicar que para as Grandes Velas chegam convidados de todos os lugares imaginados. As Velas são promovidas na atualidade pelo governo do município de Juchitán e pelo governo do Estado de Oaxaca como eventos culturais dedicados a manter vivas as tradições. Os governos atraem turistas de diversos lugares da região, do estado, do país e do mundo. Cartazes e *flyers* são distribuídos nas redes sociais e pregados nos aeroportos de todo o México. As Velas, desta ótica, são festas *públicas*, cuja imagem é um ícone popular da diversidade étnica do país, embora as festas relacionadas com os ciclos vitais, religiosas ou cívicas são *privadas*, pois participam delas apenas pessoas pertencentes as redes mais próximas de parentesco e amizade, como mencionei parágrafos atrás. Algumas das Grandes Velas, por estarem sujeitas à pressão governamental e a influencia do turismo, tem sido parcialmente subvencionadas por companhias cervejeiras, transformando assim as práticas económicas zapotecas, diferente das festas de ciclos vitais ou as Velas mais populares e tradicionais onde se reproduz ainda o *Guenda liza'a*, o trabalho coletivo não assalariado, também chamado de *tequio*⁵ em várias regiões do estado de Oaxaca, como vimos no capítulo três.

A ideia de patrimonialização dos artefatos culturais e de sua redução semântica para o caso das *tabancas* em Cabo Verde (Trajano Filho, 2012), torna-se produtiva neste ponto, pois as Grandes Velas, ao serem financiadas por entidades governamentais e por empresas privadas e, por sua vez, reproduzir uma tradição regional de reproduzir uma tradição regional de outrora com novos atores em jogo (intelectuais locais, associações e ONG's, empresas), tornam sua "objetificação",

uma evidencia de seu reconhecimento e de sua apropriação por parte dos

5 O tequio, como nós vimos no capítulo três, seria uma espécie de equivalente do *mutirão* brasileiro. Talvez, e isso poderia ser explorado posteriormente, também possa comparar-se com o *junta mon* das *tabancas* de Cabo Verde: "La *tabanca* suscite l'entraide au sein des communautés rurales. Elle coordonne ainsi un espace complexe de travail communautaire connu sous le nom de *junta mon*, tourné en particulier vers les activités du cycle agricole (preparation de la terre, plantation et travaux d'entretien), mais aussi vers la construction de maisons. Elle fournit à ses associés un moyen de surmonter les obstacles concrets au manque de force de travail à l'intérieur des unités domestiques, dans une société où une part importante des hommes adultes est emigrée. Pour cette raison, elle assure une fonction de cohésion sociale qui stabilise des relations qui autrement seraient perçues comme strictement économiques, donc dépourvues de toute valeur sociale"(Trajano Filho, 2011:195)

atores sociais envolvidos no debate da política cultural. Nesses processos, como é de esperar, nem sempre os sentidos “originais” dados pelas comunidades ao bem cultural são mantidos no decorrer da patrimonialização, mas insisto, isto não significa necessariamente sua alienação pela via da mercantilização (37)

Efetivamente, como bem menciona o autor, nem os sentidos “originais” dados pelas comunidades são mantidos, nem há uma completa alienação mercantil destas festas, as Velas. Um caso exemplar, fora de Juchitán, foi a Vela Istmeña realizada no Museu de Antropologia na Cidade do México como parte do evento promovido pelo Museu, “Festas, música e canto dos povos indígenas”, em outubro 2010. O evento foi patrocinado pelo Congresso Nacional para prevenir a Discriminação, Fomento Social Banamex, a Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas e o Instituto Nacional de Línguas Indígenas. Durante os últimos dias que estive em Juchitán, Reina e Carlos Beedxe', sabendo que estaria ainda na cidade do México, antes de voltar ao Brasil, nos convidou a mim e a minha família para o evento no museu. Evidentemente, depois de quase um ano na região, consegui adornar minha mãe, meu pai, minha prima, e eu mesmo para poder ir a grande Vela istmeña que se realizaria em um dos recintos simbolicamente mais importantes do país.

Ao chegar ao Museu de Antropologia me esperava a maior surpresa, Carlos Beedxe' e Ta' Chiñas eram os Mestres de cerimoniais, coordenavam a Vela indicando os tempos, os sons, a hora do lanche, o baile e, no final, a passagem da mordomia fictícia, pois os elementos “originais” haviam ficado em Juchitán de Zaragoza⁶, a Vela do museu era uma representação deste grande evento que se repete de diversas formas e acontece no tempo com todas as suas transformações. Certamente, a Vela foi “objetificada” e idealizada, como bem explica Trajano Filho (2012), a representação da Vela certamente cristalizou,

o processo de redução semântica que transforma instituições totais de solidariedade, reciprocidade e convivialidade em simples ícones da cultura nacional [...] essas transformações redutoras se fazem com um grande custo, que pode ser resumido como enrijecimento da complexa dinâmica histórica,

6 Durante o baile Reina, Ta' Chiñas e otros zapotecos convidados diziam, ao modo cuchicheo, que as autoridades do Museu não haviam permitido a entrada de cerveja no recinto, um dos elementos principais nas Velas atuais, motivo pelo qual alguns juchitecos, com perspicácia, llevaron mezcal em garrafas plásticas de água ou de refresco, que combinavam com refresco, para poder celebrar *como se deve*.

com a consequente criação de um passado livre de ambiguidades, a subordinação de instituições vivas à lógica do mercado de bens culturais, bem como sua dependência crescente do Estado. (37-38)

Contudo, como o autor também mostra, o ato de levar a Vela ao Museu de Antropologia para ser “amostra viva” da cultura zapoteca, não foi uma simples decisão do Estado, atrás, nos bastidores tínhamos uma intelectualidade zapoteca, poetas, escritores, ativistas (*cultural brokers*) que através do tempo, tem criado vínculos e negociado com uma ampla gama de entidades. Não é por acaso que os representantes da Vela Vela Istmeña foram juchitecos, e mais além de sua origem residencial, eram alguns dos líderes das instituições comunitárias mais importantes de Juchitán, como a Casa de Cultura, Assembleia dos Povos em Defesa da Terra e do Território, músicos e poetas famosos de Juchitán, dois dos *muxe's* mais importantes, três líderes da Rádio Totopo, entre outras pessoas convidadas.

Mas voltando ao argumento anterior sobre o *Guenda liza'a*, para o caso das Velas mais tradicionais e populares, o trabalho coletivo é o pilar fundamental para que as festas sejam realizadas. O trabalho coletivo não assalariado, não gera ganancias, é um sacrifício no sentido de desprender-se e abandonar, é uma oferenda que se contrapõe ao sentido capitalista de produzir para ganhar. O trabalho coletivo se traduz em festa, Pérez (2003) nos explica:

sacrificar é, ao mesmo tempo, dom e abandono, que se traduzem na festa, em primeiro lugar, pela partilha da paixão comum, criadora de uma comunhão que é vivida através de atos e gestos excessivos: comida, bebida, licenciosidade sexual, frenesi da dança, tudo levado ao aniquilamento, ao esgotamento, ao fundir-se no outro, constituindo um estado de indistinção. (5)

O trabalho coletivo se doa porque se espera sua retribuição através de mais trabalho coletivo. Isto é, se a senhora “X” vai à casa da senhora “Y” para ajudar na preparação de uma comida para a festa, se espera que, na seguinte festa, a senhora “Y” vá também à casa da senhora “X” para ajudar na preparação da comida, no adorno da casa, na logística da festa ou alguma outra atividade. Sem este tipo de trabalho as celebrações não poderiam ser realizadas, além do que não teriam o sentido comunitário que as envolve. O *Guenda liza'a* se manifesta nos mínimos detalhes das festas, desde o adorno

do espaço onde se realizará a festa, a preparação da comida e a organização em geral, todos os envolvidos na festa participam de alguma forma. Veremos mais adiante, já dentro da festa, como o *tequio* funciona como elemento de coesão na sociedade zapoteca e é um pilar fundamental de uma rede econômica sustentada não só no intercâmbio voluntário de presentes, como explica Mauss (2003), senão também na doação e na retribuição obrigatórias de trabalho não assalariado. Desde a perspectiva da *comunalidad* (Díaz, 2007c) o trabalho não assalariado como um dos elementos que constituem a engrenagem da comunidade explicaria de forma ampla a subsistência de formas econômicas zapotecas, as quais com o tempo e com o contato paulatino com o capitalismo tem se transformado integrando a sua configuração diversos elementos, como o dinheiro.

Na continuação entraremos na análise da relação entre as Velas e a Rádio Totopo, iremos explorando a organização das Velas para mostrar ao leitor os elementos que estão em jogo nesta relação. Posteriormente faremos a mesma análise com as festas religiosas, cívicas e relacionadas aos ciclos de vida.

6.2 As Velas e a Rádio

A primeira *Vela* que assisti foi a de Santa Cruz dos Pescadores, que ocorreu no último dia do mês de abril de 2010 no Bairro dos Pescadores. Os integrantes da rádio viveram dias de muito trabalho, pois teriam um *posto* na *Vela*. Um posto em uma *Vela* significa fisicamente que no interior da festa, geralmente uma família integrante da associação ou organização da *Vela* terá um espaço para acomodar algumas cadeiras para seus convidados e uma mesa a partir da qual organizará a comida e a bebida a ser compartilhada entre os convidados. A Rádio Totopo não é uma família, é uma organização que representa interesses comunitários e tem ganhado através de seus serviços de comunicação radiofônica o respeito e prestígio entre as pessoas do Bairro dos Pescadores, por isso teve o espaço para seu posto durante a *Vela* de 2010. Além do mais nessa noite os integrantes da Rádio Totopo tiveram um papel muito importante durante a entrega da mordomia a novos mordomos, mais adiante veremos com detalhes a participação dos integrantes da rádio neste momento.

As Velas em geral são organizadas espacialmente em círculos concêntricos, o que em realidade seriam retângulos “concêntricos”, pois os espaços onde são realizadas quase

sempre tem uma forma retangular, são praças, salões e quadras desportivas. O processo de urbanização moderna de Juchitán provocou o crescimento da cidade, na qual se reproduzem os espaços retangulares e prevalecem as ruas de modo quadricular, a não ser em alguns bairros, como o dos Pescadores, também há vielas estreitas que atravessam onduladamente as quadras e conectam as ruas. O retângulo então aparece como um elemento constitutivo da celebração, igual aos outros elementos que veremos no transcórrer deste capítulo, e desta maneira: “say many things about the social and moral order and many things about the natural and physical order *at the same time*” (Turner, 1982: 20).

6.2.1. Primeiro retângulo

Vejamos alguns detalhes dos três retângulos “concêntricos” que pude observar. O centro da Vela é sempre o espaço dedicado ao baile das pessoas e, particularmente, das mulheres, além do que neste primeiro círculo se desenvolvem a coroação da jovem rainha da Vela e a transição anual da mordomia. Os mordomos que durante todo ano estiveram a cargo da organização da festa passam a mordomia a outra família que se encarrega da Vela do ano seguinte. Ou seja, o centro do retângulo está geralmente dedicado aos eventos mais importantes da noite e ao baile incessante das mulheres juchitecas.

Durante esta Vela de Santa Cruz dos Pescadores os integrantes da Rádio Totopo além de ter um posto, foram indicados pela Associação dos Pescadores para transmitir e registrar a Vela e a passagem da mordomia. Isto tem se repetido há cinco anos nas Velas do bairro e em outras festas como a de Domingo de Páscoa. Em 2010, ocorreram algumas reuniões da Rádio Totopo com os representantes da Sociedade de Santa Cruz e se determinou que a rádio seria participante da Vela de várias formas, tendo um posto e registrando e transmitindo ao vivo todos os momentos da festa. Para desenvolver todas estas atividades, durante a manhã do dia 30 de abril de 2010, os locutores da Rádio Totopo fizeram alguns movimentos técnicos para realizar a transmissão noturna, mas, em que consistiram estes movimentos?

Para que qualquer emissora de rádio funcione e leve seu sinal até a sua audiência são necessários alguns aparatos radiofônicos como uma antena, um transmissor, um console, um computador, um microfone e alguns cabos. A antena é o único instrumento

que se instala ao ar livre, os demais são aparatos que ficam juntos, geralmente em cima de uma mesa e em algum lugar protegido das intempéries. A antena em todos os casos deve estar localizada no alto de algum lugar e unida por um cabo ao transmissor, por sua vez o transmissor é conectado ao computador e ao console, e a este último se conecta um microfone. Os locutores, ao posicionarem-se em frente ao equipamento, manipulam o console (para regular o volume, equalizar ou abrir e fechar a passagem de som ao transmissor), o computador (para escolher as músicas, os spots, programar os tempos musicais quando não há nada na cabine ou abrir e fechar a passagem de som ao transmissor) e o microfone (através do qual transmitem suas ideias).

Instalar a antena em um lugar alto ao ar livre, requer tempo, o espaço adequado e a valentia suficiente para subir vários metros em um telhado. Para a Vela de Santa Cruz dos Pescadores, se decidiu que o melhor lugar para colocar a antena seria o telhado da capela de Santa Cruz, perto de uma de suas torres. Este feito chamou minha atenção, pois em outro contexto o ato de subir ao telhado da igreja poderia haver sido considerado um sacrilégio, impróprio ou até mesmo haveria de passar por um consenso demorado e custoso ou por processos burocráticos lentos e, provavelmente, ineficazes. Contudo, neste caso, a decisão de subir ao telhado da igreja e instalar a antena foi um ato espontâneo, sem maiores alcances, pois a antena havia sido instalada neste lugar durante cinco anos consecutivos, nas Velas e na festa de Domingo de Páscoa. O acesso à capela de Santa Cruz para instalar a antena simboliza a confiança, intimidade e proximidade dos integrantes da Rádio com a associação dos Pescadores e, algo mais, seu pertencimento a comunidade. As pessoas estavam inteiradas da transmissão e haviam concordado com as ações da rádio, pois a instalação correta da antena prometia uma transmissão melhor e mais ampla.

A antena foi colocada na capela e conectada ao transmissor. Tudo estava pronto para o dia. Eu permaneci na Rádio Totopo por algumas horas esperando a noite, enquanto os locutores se revezavam para cuidar do equipamento instalado. Reina chegou a Rádio Totopo, Carlos Beedxe' pediu a ela que me arrumasse para poder ir a Vela. Reina me levou a casa dela, caminhamos por cerca de dez minutos ao lado de seus filhos, Erica e Efraín. Ao chegar a sua casa tomamos um banho rápido e iniciamos a emocionante tarefa de nos enfeitarmos. Reina me emprestou um *hupil* de veludo negro com flores roxas e uma saia larga roxa. Ela, com grande experiência se arrumou rapidamente para depois passar a Erica, sua filha de 11 anos, para quem também havia um vestuário

pequeno. Efraín, o menino, como todos os homens, levava sua calça negra e sua guayabera branca. Impressionou-me o detalhe e cuidado de Reina em seu aspecto, era determinante ela estar bem arrumada, penteada, maquiada, com os ornamentos de ouro, sapatos altos, cada detalhe deveria harmonizar-se com os outros, ela sabia que algumas horas mais tarde seria uma das pessoas fundamentais no momento de passagem da mordomia, ou seja, no momento que perpetua ano após ano a reprodução comunitária. Saímos de sua casa uma hora e meia depois, arrumadas, sapatos altos e com a vestimenta que no melhor dos casos pesa uns 5 quilos. O porte de Reina era surpreendente, as costas retas, um grande sorriso e um rebolado suave em seu caminhar lhe davam um aspecto senhorial. Várias vezes ela voltou a mim, para me ver e me disse para endireitar, que caminhava com as costas retas, era um novo universo feminino juchiteco que se abria diante dos meus olhos com a surpresa de que a vestimenta se leva com certa técnica corporal feminina, sedutora, ativa, forte, poderosa. Chegamos a Rádio e pegamos alguns “lanches” que se serviam no posto da Rádio Totopo e que as mães, irmãs e esposas dos locutores e as mesmas locutoras e colaboradoras haviam preparado.

Depois nos dirigimos até o espaço da Vela, a duas quadras da Rádio, o equipamento e o posto da Rádio Totopo haviam sido instalados bem próximos da porta da Capela de Santa Cruz. A Vela começou e a Rádio Totopo começou sua transmissão. Os locutores deram seguimento contínuo aos diferentes momentos da Vela, a coroação da rainha, o baile incessante das mulheres e muxes⁷ e, finalmente, a transição da mordomia. Este último momento é o mais importante da Vela, pois implica na perpetuação do quadro festivo e assim, do ordenamento comunitário e seu ciclo ritual. Durante o momento da transição da mordomia, Reina, a principal locutora da Rádio Totopo, tomou o microfone sem fio e os fones de ouvido e circulou ao redor dos casais de mordomos que estavam saindo e entrantes e a gente aglomerada assistia ao evento. Tentei segui-la por alguns momentos para saber em que consistia a transmissão. Reina caminhava sorridente, erguida, com o microfone na mão, relatava em zapoteco e em espanhol o que ocorria no centro do retângulo. Reina descrevia em zapoteco, intercalando palavras em espanhol, os discursos do ancião dirigidos aos dois casais de mordomos, empareados um em frente ao outro, e a entrega de flores e de velas que os mordomos que estão saindo dão

⁷ Durante las Velas mais populares, os *muxe's* podem entrar na festa vestidos de mulher com seus trajes, penteados e flores no cabelo. Nas Velas recém-criadas e nas mais conservadoras, os homens que se ocupam de revisar a etiqueta na porta evitam, se necessário com a força, a entrada de *muxe's* vestidos de mulher.

aos entrantes. O ancião que pronuncia este discurso estava acompanhado por outros anciãos e anciãs, *gente de respeito* dentro da Sociedade de Santa Cruz, que já cumpriram com a mordomia e que têm experiência no ciclo ritual e festivo. O discurso do ancião acabou minutos depois, os mordomos que estavam saindo e os entrantes desfilaram pelo retângulo, levantando os braços, rindo, com gestos de alegria, a gente aplaudia e celebrava a perpetuação de mais um ciclo festivo. Reina relatava tudo isto com alegria para a audiência, ela teve um papel central representando a Rádio como locutora. Enquanto fazia a transmissão ao vivo, outros locutores como Carlos Beedxe' registravam a cena através de fotografia e vídeo, pois lhes havia sido encomendada esta tarefa. Não havia nenhum tipo de restrição com as câmaras, os mordomos sabiam que a equipe da Rádio Totopo estava ali fazendo a cobertura do evento e que enquanto o fazia, não só os presentes, mas também os ausentes saberiam que a responsabilidade anual da festa tinha sido passada a outras mãos.



Foto 19 e 20. Paso de la mayordomía 2010



Foto 21. *Reina de la Cruz transmitiendo el paso de la Mayordomía*

Pensando na frase mcluhaniana “O meio é a mensagem” poderíamos desvelar vários elementos que, implícitos na celebração, nos mostram a engrenagem da sociedade zapoteca. O meio na realidade não é a rádio, o meio neste caso é Reina, mulher zapoteca, oriunda do Bairro dos Pescadores, que representa e é um ícone da feminilidade e poder das juchitecas. Foi por isso que dentro da equipe da rádio se determinou que Reina levaria, através do microfone, a descrição do ritual até a audiência e é por isso também que dentro da estrutura organizativa da rádio, Reina tem um peso fundamental na tomada de decisões. Por outro lado, a mensagem seria a oralidade, que por sua vez é outro meio para a transmissão de discursos. É na oralidade, neste contexto radiofônico, onde se reproduz o âmbito ritual e festivo dos zapotecos.

O meio, fisicamente falando, sofre certa transformação simbólica. Isto é, a antena, como elemento da rádio, se transforma ao ser colocada no telhado do recinto sagrado, seria uma afirmação exagerada dizer que a antena por ter essa posição torna-se um elemento

sagrado, contudo, ao pensar que através dela se transmitiram os momentos de celebração anuais mais importantes para a comunidade durante a Vela dos Pescadores, a questão toma outra dimensão. Poderíamos nos perguntar primeiro se a rádio e todos os seus componentes são elementos da celebração ou do ritual. A rádio não é uma parte separada da comunidade. Os integrantes da comunidade realizam a celebração e o ritual de transferência da mordomia. Desta maneira podemos afirmar que, ao serem habitantes da comunidade e *viver* a comunidade, os integrantes da rádio, também são parte da celebração. E um pouco mais adiante, os integrantes da rádio ajudam a levar essa celebração aos ouvidos daqueles que fisicamente estão ausentes. Certamente, os objetos materiais que conformam a rádio (antena, console, computador, microfones) representam, neste contexto, elementos para a reprodução visível dos eventos e das concepções relativas à mesma festa e a celebração do calendário ritual, cujo fundo é sagrado. Sem dúvida, estes objetos materiais fora deste contexto particular não “diriam” o mesmo, não transmitiriam a mesma mensagem:

“Objects” certainly “speak”, that is, they directly communicate a message through visible and tangible qualities such as form, color, texture, size, and so forth; but the “message” is greatly enhanced and expanded when the objects are recognized as being culturally specific symbols to be decoded and set in their proper celebratory context... But celebratory objects are, first and foremost, material objects, though they represent ideas, objects, events, relationships, “truths” not immediately present to the observer, or even intangible or invisible thoughts and conceptions” (Turner, 1982: 15).

Neste sentido, os elementos de uma celebração significam enquanto adquirem uma posição ou outra em relação a certa configuração determinada pelo tempo e o espaço. Neste momento da celebração anual no Bairro dos Pescadores, a rádio, seus elementos físicos e os sujeitos que a operam representam a mensagem e o motivo da ocasião festiva (Dorson, 1982) que expressa não só simbolicamente, se não através das ondas sonoras, a causa da celebração, a qual em última instância é a fertilidade cíclica da terra e do mar para a reprodução contínua da comunidade.

6.2.2. Segundo retângulo

Voltando aos retângulos “concêntricos” presentes na Vela, encontramos o segundo, que é maior, onde temos as cadeiras que são acomodadas de frente ao baile, todos os

convidados se sentam vendo a pista de dança para presenciar os atos que durante toda a noite serão realizados no espaço principal. Os convidados acomodam-se nas cadeiras de uma forma particular, há uma divisão de gênero bem definida, as mulheres luzindo seus trajes e dispostas ao baile sentam-se à frente; os homens, mais reservados, bebendo cerveja e conversando entre eles, sentam-se atrás. Durante toda a festa homens e mulheres permanecem separados por uma linha imaginária no espaço destinado as cadeiras. Em muitas ocasiões escutei as mulheres dizerem que não devíamos nos sentar atrás, sempre à frente, “o lugar dos homens é atrás”. Em poucas ocasiões se juntam, às vezes no baile, também durante os momentos em que alguns *sones istmeños*, destinados ao baile entre ambos os sexos, são tocados. Geralmente, os matrimônios mais velhos bailam juntos e muitos jovens saem de cena, pois é sabido que, por respeito, a gente maior bailará no estilo tradicional. O baile nas Velas só se abre com um som que pode ser bailado por homens e mulheres, mas são as mulheres que levam o ritmo do baile durante toda a noite, os homens, em comparação às mulheres, participam pouco. Durante a noite de Vela as mulheres são as principais atrizes, bailam, bebem, riem e comem sempre interagindo umas com as outras. Não por acaso viajantes, antropólogas e antropólogos e feministas denotaram em seus escritos a imponente presença feminina no Istmo (Brasseur, 1984; Bennholdt-Thomsen, 1997; Dalton, 2010, entre outros), em algumas ocasiões chegando a pensar as istmeñas como Amazonas ou como herdeiras de um matriarcado arcaico bachofeniano. Na atualidade, algumas autoras debatem as capacidades analíticas do termo matriarcado para alguns grupos étnicos ao redor do mundo, entre eles os do Istmo de Tehuantepec, onde as mulheres são publicamente reconhecidas como “produtivas”, mas não no sentido capitalista ou metropolitano do termo, mas sim desde suas próprias regras econômicas (Bennholdt-Thomsen, 2005). Além do parcial controle feminino da dimensão econômica há peculiaridades no Istmo de Tehuantepec que nos fazem observar o feminino de uma forma distinta das demais regiões indígenas de Oaxaca. No México indígena, o Istmo é um lugar onde o feminino tem uma grande força em suas formas de representação, ele é fomentado e favorecido em cada mulher juchiteca desde seu nascimento até sua morte, como explica Dalton,

La mujer indígena zapoteca del Istmo [...] simplemente al bailar y presentarse engalanada con trajes tradicionales (falda larga, flores en el pello, listones y el resplandor que las tehuanas utilizan en la cabeza), permite apreciar a simple vista la síntesis de una historia en la que a través del tiempo se ha construido

el *amor propio* y la *valoración personal* en la autocomplacencia esmerada. Todo esto da una imagen característica de exhibición que muestra a las zapotecas istmeñas como iconos de una mujer indígena diferente a las demás, más certera en lo que quiere representar. (2010: 239)

Isto não quer dizer que os papéis de gênero podem intercambiar-se, nem que a violência masculina não exista ou se reproduza inversamente, quer dizer que a feminilidade tem um valor positivo. Um estudo que mostra isso se encontra em Dalton (2010), que através de suas investigações sobre gênero e identidade, recorre às formas do feminino e abre perspectivas para a análise deste fenômeno no Istmo. Durante a Vela, os homens também bebem, riem, comem e conversam, mas seu espaço, e a sua vestimenta é mais sóbria. Os homens, igual às mulheres, aproveitam as festas para socializar entre eles, mas de uma forma mais discreta e com um papel aparentemente secundário.

Um fator de grande peso durante uma Vela é a etiqueta de homens e mulheres. Geralmente as Velas se desenvolvem em lugares abertos (quadradas de futebol ou basquete, ou praças quadradas ou retangulares), mas cercados para o evento ou com muro, pelo qual a entrada só se pode realizar pela porta principal, nesta porta geralmente há uma comitiva dos organizadores da festa, que vigiam de forma discreta a entrada ao lugar de acordo com a etiqueta requerida. A etiqueta para as mulheres é muito rígida. Às Velas se deve ir com traje completo ou blusa/huipil com anágua (saia) com *holán*, isto quer dizer que as partes do traje (saia e huipil/blusa) devem corresponder entre si, ter os mesmos bordados, há trajes bordados à mão e outros à máquina, obviamente os mais caros e cobiçados pelas mulheres são os primeiros. O traje completo leva a saia à altura dos tornozelos e até a barra do solo um *holán* branco (de 20 a 30 centímetros), o qual deve ser engomado para dar forma e elegância ao traje. Quem não tem traje pode alugar um, cujo custo vai de 500 pesos (60 dólares) aos 5000 pesos (600 dólares). E quem pode comprar um, o preço vai de 1200 pesos (130 dólares) aos 50,000 pesos (5400 dólares). Quem têm amigas ou conhecidas pode pedir emprestado um traje com a condição de devolvê-lo limpo e completo. Há trajes que por sua antiguidade e importância histórica, usados por mulheres famosas do Istmo, conservam-se trancados nos baús das casas e são relíquias familiares intocáveis.

As mulheres que não tem traje usam o huipil/blusa bordada e a anágua (uma saia larga que combina com as cores do huipil/blusa) com um *holán* também branco e engomado. O investimento de tempo e esforço nos preparativos da vestimenta pode levar meses, se

falamos de um traje recém-bordado. Além deste vestuário exterior com o qual se apresentam para a sociedade, as mulheres levam dentro, na parte de baixo, um saiote que é um fundo grosso de algodão ao redor das pernas que as protege e dá maior volume a saia, o saiote é uma roupa interior que também é valorizada dependendo das telas, os encaixes, os acabamentos e a confecção do mesmo. Os sapatos usados na atualidade pelas jovens istmeñas, com suas exceções, são altos, isto lhes dá maior postura e presença. O penteado também muito laborioso consiste em duas tranças na parte inferior da cabeça, à altura da nuca, as quais se levantam até adiante, chegando quase à borda da frente, durante o processo de trançado se colocam fitas grossas de uma só cor, os quais brilharão ao redor da cabeça, como uma coroa, quando as tranças são levantadas. As flores artificiais ou naturais, combinando com as cores do vestuário, também fazem parte do penteado. As mulheres maduras, de famílias de linhagem em Juchitán, usam as joias de ouro herdadas por suas mães, avós, bisavós, embora na atualidade, segundo alguns testemunhos, ir as Velas com os ornamentos de ouro tornou-se perigoso por causa dos assaltos e da violência em alguns bairros. O processo de preparo de uma mulher para chegar a Vela, demora entre duas e quatro horas. O resultado sempre vale à pena, todas as mulheres parecem brilhantes, cheias de flores, cores, sorriem e riem, bebem, comem e dançam movendo-se com uma cadência suave, rítmica hipnotizante.



Foto 22. *Juchiteca ataviada durante la Vela en el Museo de Antropología, México, D.F.*



Foto 23. *Reina de la Cruz, locutora de Radio Totopo. Preparándonos para la Vela de la Santa Cruz de los Pescadores*

Os trajes das istmeñas têm mudado com o tempo, o tipo de telas, de bordados, de fios dos bordados, de cores, tudo tem passado por transformações. As mulheres se apropriam de diversos materiais para os trajes que chegaram à região através dos fluxos econômicos que atravessaram o Istmo, exemplo disto foi o uso de fios de seda levados da Europa até o porto de Salina Cruz, em finais do século XIX.

A etiqueta para os homens é rígida também, mas não requer de tanto tempo de preparo. Consiste em uma calça preta de vestir, sapatos pretos, uma guayabera (camisa típica da região) branca e uma bandana vermelha amarrada ao pescoço. Por minha condição de mulher pude observar com muito mais detalhe a parte feminina do vestuário e da festa em geral, embora por minha condição de forasteira e antropóloga me foi permitido conhecer alguns detalhes e impressões da participação masculina nas festas.

Na Vela de Santa Cruz dos Pescadores, no posto da Rádio Totopo, os locutores e convidados homens, vestidos sobriamente permaneceram nas cadeiras de trás, manejando o console e vigiando a transmissão; as locutoras e convidadas se colocaram à frente com seus vestidos de gala, só Reina permaneceu transitando entre os espaços, pois ela foi a principal organizadora do posto. Reyna, Carlos Beedxe' e Ta' Chiñas agiram como os *donos* do posto, embora todos os locutores estivessem colaborando diferentemente com a comida, as cervejas e a atenção aos convidados. Diversos atores

dos movimentos políticos, mencionados nos capítulos anteriores, passaram um tempo no *posto* da Rádio Totopo, isto é, durante a Vela também existe um trânsito de pessoas entre os postos, mas se chega a certo posto deve-se acabar a noite nele, embora transite por vários, isto se faz por respeito e consideração aos anfitriões. Em algumas ocasiões a pessoa é convidada a mais de um *posto* e deve percorrê-los todos para agradecer o convite e reforçar os vínculos com a gente da comunidade. Em geral, as pessoas ficam em um só, como “base”, e a eleição do *posto* em que se permanece depende da proximidade de parentesco, amizade ou vínculos e conveniências políticas. Ao *posto* da Rádio Totopo, na Vela de Santa Cruz dos Pescadores, chegou gente da Assembleia em Defesa da Cultura e arte, da Casa de cultura e antigos colaboradores da rádio. Ou seja, durante a Vela também se formam grupos através do reconhecimento e aproximação entre os atores das diversas tendências políticas locais. Neste caso, todas as pessoas que passam e que estiveram permanentemente no posto da Rádio Totopo eram vinculadas à política não hegemônica e principalmente às causas indígenas locais.

Por último, é importante denotar que este segundo retângulo, dedicado às cadeiras e aos convidados, por alguns momentos ficam vazias, pois a gente se aglomera no centro da festa para dançar, conviver, socializar e às vezes acertar diferenças ou disputar com a gente de outros *postos*. A festa não está livre do conflito e algumas vezes, pelo consumo abundante de álcool, a violência extrapola os limites, chegando a haver feridos.

6.2.3. Terceiro retângulo

Continuando com nosso percurso pelos retângulos “concêntricos” nas *Velas*, temos um terceiro retângulo, o mais de fora. Aí se encontram as mesas onde se preparam os pratos da “botana”, a comida que será oferecida aos convidados, nessa mesa se localiza os *dueños* do posto, a quem se deve saudar de imediato ao chegar a Vela, esta saudação vem acompanhada da gratidão dos convidados, que se manifesta de duas formas, novamente separadas por gênero. As mulheres convidadas dão discretamente a *dona* do *posto* uma quantidade de dinheiro, que chamam *limosna*⁸, envolta em um guardanapo de papel, a quantidade é determinada pela importância e lugar da Vela, assim como pela proximidade com os *donos* do posto, isto é, se são parentes em graus próximos (consanguíneos ou afins) dão mais dinheiro, se são amigos próximos e antigos também oferecem uma boa quantidade, já as conhecidas e amigas mais distantes dão uma

⁸ A quantidade da *limosna* varia muito segundo o contexto. Nas festas em que participei as mulheres demos entre entre 5 e 20 dólares (60-250 pesos).

quantidade menor. Neste nível da festa também se expressa a complexidade do sistema econômico zapoteco, no qual as mulheres tem uma participação fundamental, o dinheiro passa de mulher para mulher, igual às joias de ouro, os trajes ou as noções do *Guenda liza'a* (trabalho coletivo ou tequio). Tanto o ouro quanto o dinheiro fazem parte do sistema econômico zapoteco. A diferença do dinheiro para o ouro aparece publicamente no momento do clímax da sociedade zapoteca, nas Velas. É importante mencionar também que a sociedade juchiteca é economicamente heterogênea, os níveis de ingressos das pessoas assalariadas variam consideravelmente.

Os homens chegam à mesa com um cartão, cada um com 24 garrafas de cerveja, e o entregam ao *dono* do posto. Nas mesas dos *donos* do *posto* veremos quase sempre uma grande quantidade de comida e cerveja. A “botana” e seus múltiplos estilos variam de família para família e depende também da Vela da qual seja um partícipe. Há Velas mais populares e há outras mais elegantes onde a elite da sociedade juchiteca mostra as riquezas acumuladas na família e as influências gastronômicas internacionais. Recordemos que o Istmo de Tehuantepec tenha sido durante séculos um ponto importante de fluxos econômicos e migratórios e configura-se como um mosaico multiétnico e multicultural, como vimos na primeira parte da tese, no tempo posterior a Coalisão Obreira Campesina e Estudantil do Istmo (COCEI), foi berço de vários políticos que circularam pelas filas do partido dominante, Partido da Revolução Institucional (PRI), pelo que a economia de algumas famílias istmeñas cresceu consideravelmente. Alguns dos políticos e ex-políticos juchitecos, enviaram seus filhos à cidade do México ou ao estrangeiro para estudar ou viver, pelo que algumas Velas se observa a presença de jovens estudados que voltam a Juchitán em companhia de amigos da cidade ou de estrangeiros de diversas nacionalidades (estadonidenses, alemães, franceses, belgas, entre outros) para participar da festa.

O ato de alimentar os convidados e o participar de uma comensalidade coletiva e estritamente organizada estão presentes no transcorrer de toda a noite entre os *donos* do *posto* e os convidados. A cerveja nunca falta, antes de acabar com a primeira garrafa, os *donos* chegam com mais duas, ao final da noite o piso no retângulo destinado as cadeiras está praticamente coberto de vasilhames de cerveja vazios. A comida é oferecida depois de uma meia hora da chegada do convidado, geralmente consiste em alimentos provenientes do mar e da terra, os quais durante séculos tem formado parte do consumo cotidiano na região. Os camarões em diversas apresentações, o pescado, os

caranguejos, o polvo e os umbigos de pescado nunca faltam, os derivados de milho também não, tamales, *guetabingui* (pequenas tortillas grossas com camarão e *achiote [urucum]*), *garnachas* (pequenas cestas de milho) com carne de res e queijo da região, chuchu, amendoim y pimentões recheados. Além disso, também se oferecem saladas ou sopas com maionese e alguns legumes, os quais por sua praticidade são muito frequentes, em algumas Velas também são oferecidos os *sandwiches* de presunto com queijo. Os *donos* do *posto* sempre estão dispostos a atender seus convidados e oferecer-lhes bebida e comida e como a Vela é grande, com frequência há duas rodas de comida, a cerveja é infinita e só acaba quando os convidados decidem se despedir e voltar a suas casas.

As *Velas* são um momento de redistribuição econômica, como já foi apontado por vários autores referindo-se às festas na Mesoamérica (Wolf, 1959; Nash, 1958; Cancian, 1965; Monaghan, 1990; entre otros) e às festas em um sentido geral,

Em sua forma plena, com efeito, a festa deve ser definida como paroxismo da sociedade, que ela purifica e renova ao mesmo tempo. Ela é seu ponto culminante não só do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista econômico. É o instante da circulação das riquezas, o dos mercados mais consideráveis, o da distribuição prestigiosa das reservas acumuladas. Ela aparece como um fenômeno total que manifesta a glória da coletividade e a retempera em seu ser” (Caillois, 1989: 130 *apud* Pérez, 2003)

Denotando este fenômeno, Carlos Beedxe' dizia: *Toda la gente del pueblo dice que no hay dinero, nunca hay dinero, pero cuando hay fiesta todo lo necesario para llevarla a cabo aparece.* É na festa onde aparece e se redistribui o dinheiro aparentemente inexistente nos bolsos do povo, mas o dinheiro guarda um tabu em si mesmo, pois não é exibido diante dos olhos das pessoas. Nos anos cinquenta autores como Wolf (1955) notaram como a economia do dinheiro imposta às sociedades “não capitalistas”, as quais defendiam suas formas de vida indígenas, gerava certos conflitos nas comunidades. Durante as Velas no Istmo o dinheiro cobre um sentido especial, pois não lhe é atribuído um poder de compra e venda, lhe é dado o nome de *limosna*, igual ao termo religioso que indica a quantidade que um paroquiano doa a sua igreja em troca de favores celestiais e para a manutenção de sua instituição. A *limosna*, durante a Vela, se oculta em um guardanapo quando se passa de mulher para mulher, não se exhibe aos

olhos dos participantes, nem às pessoas que o intercambiam. O dinheiro só vale e é expresso ao materializar-se na festa como comida, bebida, contrato de grupos musicais, trajes femininos novos e recém-bordados ou antigos e bem conservados. O uso da palavra “conflito” para qualificar a entrada de dinheiro nas sociedades indígenas no México, nos estudos dos anos cinquenta, talvez se referisse aos conflitos epistêmicos entre a economia capitalista e as formas econômicas indígenas e, assim, a um conflito vinculado ao tipo de valores associados ao veículo do intercâmbio, neste caso o dinheiro, e os elementos materiais que eram intercambiados.

Existem outras formas de manifestar o poder econômico e o prestígio no cotidiano zapoteco, como a posse de terras, imóveis, automóveis e outros elementos que simbolizam poder econômico nas “sociedades metropolitanas”, contudo, este poder nas festas de Juchitán, se manifesta através da redistribuição e da exibição refinada das relíquias familiares (peitorais, colares, braceletes e brincos de ouro) ou através de detalhes como o fio de seda com que foi confeccionado o bordado de um traje, a antiguidade do mesmo ou sua origem familiar.

Depois da passagem da mordomia, a Vela foi apagando-se lentamente, contudo o baile continuou e as mulheres seguiram ocupando o lugar central. Pouco a pouco vimos as pessoas saírem da festa, as cadeiras foram guardadas, as e os bebedores mais audazes ainda falavam sentados em suas cadeiras, os vasilhames vazios de cerveja cobriam o piso e as últimas fotos e registros foram feitos.

Se a Radio Totopo participa de algumas atividades organizadas pela Sociedade de Santa Cruz, seu papel dentro da mesma é tangencial, pois a tomada de decisões da Sociedade ou a eleição de mordomos não a incluem diretamente, sim a seus familiares distantes ou próximos que são parte da Sociedade, mas não os jovens integrantes da Rádio. Durante uma entrevista com Carlos Beedxe` sobre o trabalho da rádio como facilitadora da convivência na comunidade ele dizia a este respeito,

Pues estamos tratando ya hace unos cuatro o tres años de organizar una fiesta relacionada con la Vela de la Santa Cruz de los Pescadores que es la Calenda. Tratamos de participar organizando esa celebración previa a la Vela y pues vemos cómo la gente de la Sociedad de la Santa Cruz ya nos da nuestro espacio. Nos da nuestro espacio como parte de ese festejo, nos da esa

oportunidad de organizar una parte de la Calenda. Todavía, no he tratado de buscar o encajar en las pláticas de las reuniones de ellos, de la Sociedad. No he tenido oportunidad de opinar. Hace unos días, en la mañana, me topé con el presidente de la sociedad y me dijo que me invitaba a una reunión de ellos, que van a tener el domingo porque hay problemas. Parece que problemas de dinero. Me invitó a la reunión para que la radio esté presente y pues grabar o algo.

A fala cima nos mostra como os integrantes da rádio, ao ser jovens, ainda não são completamente integrados a todas as atividades e reuniões internas da Sociedade de Santa Cruz. O reconhecimento se ganha com esforços e trabalhos cotidianos em prol da convivência da comunidade e pouco a pouco, através do tempo, a Rádio Totopo tem demonstrado que é um projeto comunitário sério. A fala acima certamente nos deixa ver uma diferença entre grupos de idade e também o potencial de, com o tempo, poder participar de forma mais ativa, com voz e voto dentro da Sociedade de Santa Cruz, isto nos traz à memória o sistema hierárquico de cargos religiosos, o qual é um dos elementos que configura *la comunalidad*.

Apesar do colocado acima, identifiquei vários momentos de participação da rádio na Vela, contudo os mais importantes foram a transmissão e o registro da passagem da mordomia e a montagem de um *posto* próprio. Estas duas participações indicam que a rádio é um meio que reproduz a comunidade, pois transmite seus eventos mais importantes e por ele cria e recria o espaço onde a economia, a organização social, a política e a religião zapotecas são reproduzidas. Neste sentido a rádio reproduz a comunidade e assim é a comunidade. A rádio, como equipamento técnico e como meio de comunicação, foi absorvida por um conjunto de sujeitos zapotecos inseridos na política local, assim, a rádio é constituída por gente da comunidade. Talvez o termo apropriação, usado em trabalhos anteriores apoiando-me em Bonfil (1987) não seja o mais indicado para denominar este processo de absorção da tecnologia, pois nos remete a ideia de propriedade, contrária ao nosso argumento central, pois uma característica intrínseca da rádio é seu caráter comunitário e não privado, de certa forma a ideia de propriedade nos remete a propriedade privada e a rádio, neste caso, não passa por um processo de privatização, mas sim de *comunalización*. A absorção da rádio chegou a ressignificação e reconfiguração de seus elementos, e a amostra do elo é a antena no telhado da Capela de Santa Cruz dos Pescadores, lugar sagrado do bairro, e também a participação de

Reina como meio transmissor da celebração anual mais importante do bairro.

6.3. A Rádio nas festas

Durante minha permanência em Juchitán escutei, mais de três ocasiões, a Carlos Beedxe' contar com ênfase especial um relato curioso que descreve uma das formas em que a Rádio se relaciona com as festas que não são Velas. Pedi que contasse em uma entrevista que transcrevo a seguir,

C. Era una fiesta de un muxe' y yo estaba narrando como si estuviera ahí. Desde la cabina de Radio Totopo yo decía: “Las botanas, las botanas [las comidas preparadas para las fiestas]! Ahí está la Mística [es el apodo de un muxe' famoso en Juchitán] comiendo unos cacahuates [maní]. Y de repente... de repente... se pone boca arriba, ponerse boca arriba significa tomarse una chela [forma coloquial de decir cerveza en México].” Yo estaba narrando la fiesta desde la cabina de la radio y decía: “Vamos a tocar una pieza para que baile la Mística.” Entonces de repente pasó Almendra [apodo de otro muxe'] frente a la radio vestida de color azul turquesa y regresamos al aire después de la pieza y empecé por ahí: “La Almendra pasó por aquí y se fue por ahí con su vestido azul turquesa, bien bonita. Envío saludos a todos mientras esperan por el caldo de panza de res que ya está a punto de que lo retiren del fuego, del fogón. Desde aquí enviamos saludos”. Y de repente, me llama Mística por el celular, yo pensé que era broma y me dijo: “desde la mañana está ese caldo de panza en el fogón, lo que pasa es que compraron res vieja y no se cuece bien”. Yo pensé que estaba bromeando y pues seguimos con la broma, yo desde la cabina, ya al aire, decía: “Pero no es posible que la Ivón [la que cumplía años] haya comprado una panza de res vieja, si a Ivón le gusta la res chiquita, ternera, carne fresca” Y estábamos bromeando así, en doble sentido. Pero de repente tocó una muchacha en la puerta de la radio y traía cuatro platos de panza de res, y me dijo: “te envió esto la Ivón, el caldo de panza”. Me sorprendí mucho, era cierto, le habíamos atinado a su botana.

E. ¿Y estaba rico?

C. Si, estaba sabroso, además trajo como cuatro chelas y otros platos de botanas. Esa noche comimos mucho aquí, estaba Sarabia [otro colaborador de la radio], él y yo nada más. Pero así ha sucedido varias veces que voy relatando la fiesta y los comentarios que hacemos aquí en Radio Totopo dirigidos a la gente, a sus casas, hacen que participemos de la fiesta. Entonces nos envían botanas y las compartimos. Nosotros sabemos lo que se consume en las fiestas, unos camaroncitos, un pescado y siempre coincide mucho. Además también llaman por la música, nos piden música para bailar en sus casas con la música de Radio Totopo.

E. ¿En sus fiestas?

C. En sus fiestas, si. A veces me dicen: “estamos escuchando la radio y no estamos poniendo música propia, estamos tomando música de la radio, queremos que pongas música tropical y que nos envíes saludos”. Y después de cuatro o cinco canciones de música tropical, ya les envío saludos. La radio se vuelve también una especie de rocola para la fiesta, así a la gente le gusta. También nos llaman desde las cantinas, dicen: “Oigan, pongan una canción de Antonio Aguilar, Vicente Fernández o de una banda, envíanos saludos”. Entonces sabemos que nos escuchan, sabemos que coincidimos con la gente.

Neste fragmento da entrevista de Carlos Beedxe', observamos um mosaico de relações entre os locutores da Rádio e os sujeitos que fazem parte da comunidade, mediadas pelos mais diversos elementos da festa. Estes elementos têm um papel preponderante no apoio às conexões entre os sujeitos que conformam a comunidade, antes, durante e depois da festa. Explorarei o âmbito das festas em Juchitán que são diferentes das Velas, em conexão com Rádio Totopo. Recordemos que estas festas podem ser religiosas, de natureza cívica ou festas dos ciclos vitais que acontecem por nascimento, aniversários diversos, “roubo da noiva/ confirmação da virgindade”, matrimônio ou morte e pertencem ao âmbito do privado, das famílias extensas ou dos bairros, diferentemente das grandes Velas que estão abertas para o público em geral. Para esta análise escolhi três festas das quais participei: o Domingo de Páscoa (religiosa), Aniversário de 60 anos (aniversário) e “Roubo da Noiva/ confirmação da Virgindade” (ciclo vital).

6.3.1. Domingo de Páscoa

Em 2010, enquanto realizava meu trabalho de campo, participei de uma grande celebração, a festa do Domingo de Páscoa (4 de abril) na Capela de Santa Cruz dos Pescadores. Não era uma Vela, era uma festa religiosa, celebrada de acordo com o calendário litúrgico da igreja católica.

Os integrantes da Rádio Totopo estiveram a cargo do concerto noturno, da montagem e desmontagem do palco, do convite e apresentação dos grupos musicais, da preparação do jantar para os músicos, da transmissão radiofônica do evento para as pessoas da cidade que não assistiram à celebração e dos cuidados com a equipe técnica e humana.

Durante todos os dias da Semana Santa as ermidas em Juchitán vão se substituindo na montagem de pequenas feiras de rua onde costuma-se vender pão, doces típicos, ceias e cervejas. Os próprios locutores e colaboradores da Rádio perceberam que, em tempos recentes, os jovens já não frequentavam estes espaços de socialização de ordem religiosa. Era rara sua presença nestas feiras, pois não as sentiam mais como parte do costume e da vida comunitária. Para os mais velhos, isto era problemático, pois percebiam nos jovens uma grande apatia para conservar suas tradições. Além disso, as religiões evangélicas, que proliferam em Juchitán (o número de adeptos zapotecos tem aumentado), não permitem que as pessoas participem de costumes arraigados no povo.

E. ¿Cómo fue que ustedes comenzaron a participar de esa

celebración? ¿Fue una invitación o ustedes fueron con la Sociedad de la Santa Cruz a hablar con ellos?

3. Pues fuimos con la Sociedad. Fuimos con la Sociedad de la Santa Cruz para hacer el concierto. Y dijimos a la Sociedad de la Santa Cruz que el concierto es algo para también fortalecer el espacio comunitario. Les hicimos ver que ya no era como los años anteriores. Que ahora estaba lleno, sobre todo, de gente adulta. Ahora con las religiones, ya la gente está dejando la religión católica, lo malo de la religión protestante y la religión evangélica, es que no dan importancia a la convivencia comunitaria.

E. ¿No?

C. No, no son participativos en la comunidad. No participan y no acuden en las bodas, en las fiestas, en las celebraciones, ni nada. Eso es lo malo que tiene esa religión evangélica. Por eso nosotros nos inclinamos más en la participación y la tradición de la religión católica. Ofrecemos más ayuda y participación en ese aspecto (entrevista con Carlos Beedxe').

Há sete anos, aproximadamente, com conversas cotidianas no bairro e a participação dos próprios locutores nas celebrações e festas, eles pensaram algumas alternativas para reintegrar os jovens aos espaços de socialização. Por isso, propuseram aos representantes da *Sociedad de la Santa Cruz* levar alguns grupos musicais para dançar na feira da ermida do bairro dos pescadores. Desta forma, os jovens podiam levar suas namoradas ou ir à procura de uma, algo que fortaleceria a socialização e os laços de afinidade entre os jovens juchitecos. A ideia foi bem recebida pela *Sociedad de la Santa Cruz*.

1. El Domingo de Pascua, nosotros invitamos a grupos musicales a dar conciertos. Un poco para amenizar el lugar. Es que la tradición de Juchitán es más enfocada a la tradición católica, pero también fue un sincretismo en donde en esos lugares hay una convivencia comunitaria. Pero en esos lugares ya no acuden los jóvenes. Y los jóvenes ya no están sintiendo ese espacio como parte importante de una comunidad. Entonces, a raíz de eso, nosotros dijimos “llevemos música” pero para que los jóvenes puedan llevar a sus novias. Sus parejas o simplemente acudir al espacio a buscar pareja. Para que vean ahí todo lo que se vende en el espacio comunitario y que convivan con la gente, que compren, cenén. Entonces, eso es lo que hacemos los Domingos de Pascua (entrevista con Carlos Beedxe').

Assim, em 4 de abril de 2010, se realizou a festa do domingo de Páscoa. Os integrantes

da Rádio Totopo coordenaram com sucesso a parte musical da festa. Os grupos convidados foram Los Wilmars, o Grupo Marea, Alfredo's Grupo Latino e o Super Grupo Bahía, o maior sucesso da noite, proveniente do *pueblo* vizinho, huave, de *Huamuchil San Dionisio del Mar*. Carlos Beedxe' relata,

C. Este año, para nosotros la fiesta fue un éxito porque vimos mucha presencia de jóvenes bailando, comprando cenas y dulces. Eso era lo que queríamos, que los jóvenes acudieran a ese espacio comunitario, que lo reconocieran como parte de su cultura. Ciertamente, recuperar la convivencia comunitaria es como recuperar la memoria histórica, es el reconocimiento de un espacio comunitario” (entrevista com Carlos Beedxe').

Para participar da festa do dia 4 de abril, cheguei de Zanatepec a Juchitán no dia 3. Fui diretamente à rádio. Carlos Beedxe' lá estava, com a música alta, ordenando a cabine. Esse mesmo dia, à noite, haveria uma reunião para fechar os últimos detalhes da celebração do dia seguinte: a festa do Domingo de Páscoa. Um a um, foram chegando Emmanuel, José, Elvis e Nelson. Deram inicio à reunião, falavam rápido em zapoteco. Às vezes Carlos Beedxe' se voltava para ver-me e explicar em três palavras a ideia geral da conversa. Havia um grande nervosismo entre os locutores e colaboradores pois, no dia seguinte, seriam os encarregados do concerto durante a festa. Uma das preocupações centrais girava em torno à alimentação dos músicos. Ainda não se sabia com certeza absoluta quem ia preparar toda a comida e qual seria o menu. Como a Rádio ia ser responsável pelo concerto, também devia oferecer um “jantar” aos integrantes de todos os grupos convidados. Um par de horas depois, fecharam a reunião marcando uma nova às 11 horas da manhã seguinte. Essa noite dormi em uma das redes da Rádio Totopo. Despertamos na madrugada, a festa era esse dia e tudo devia estar limpo, ordenado e com boa aparência. Carlos e eu fizemos a limpeza e depois tomamos café da manhã. A reunião das 11 da manhã nunca ocorreu. Carlos Beedxe' saiu da Rádio e só voltei a encontrá-lo à noite, durante a festa. A agitação a duas quadras da Rádio, onde se localiza a capela da Santa Cruz, era enorme. As pessoas preparavam suas barracas de comida, o palco estava sendo montado, uma grande mobilização de gente e recursos acontecia. Perto das seis da tarde, Reina chegou à Rádio. A preocupação com a comida continuava perturbando o ambiente. A sólida e contínua base alimentar dos juchitecos se cristaliza em detalhes. O *comer bien* é uma representação física e simbólica do poder juchiteco.

Por isso, seus convidados não poderiam comer qualquer coisa, além disso deveria ser em uma quantidade abundante. Bani, a outra locutora da Rádio, chegou com algumas sacolas e comida em uma grande tina. Reina pediu a alguns colaboradores que fossem comprar pratos e copos descartáveis. Tudo tinha que ser feito em grande velocidade, pois faltava pouco para o início do concerto. Recordo que levamos várias tinas com diversos alimentos a um espaço destinado para a Rádio, próximo ao pequeno templo e à Capela da Santa Cruz dos Pescadores. Quase às dez da noite, quando o primeiro grupo acabou de tocar, Reina, uma amiga dela, Bani e eu começamos a preparação dos pratos para os integrantes do grupo. Todos formados em uma fila esperavam sua vez para receber um prato com *empanadas*, alguns camarões, salada de batata e cenoura, frango, ameixas em conserva e um refrigerante. Cada um dos integrantes dos grupos musicais foi acabando sua participação e foi atendido pela comitiva feminina da Rádio Totopo. Alguns gulosos repetiram, a comida rendeu e no final não sobrou nem uma ameixa. Reina ficou mais tranquila mas, ao término do evento, entre confissões de mulheres e com uma certa dose de incômodo, me deixou saber que, em várias ocasiões, durante esse e outros festejos, alguns colaboradores apareciam *parándose el cuello*⁹ em cima do trabalho de outros como ela, Bani ou Carlos Beedxe'.

As tensões deste tipo são comuns entre os integrantes da Rádio. Efetivamente, há quem trabalhe mais e quem trabalhe menos. Durante essa festa pude perceber que também há certos abusos de álcool, algo que não é bem visto por locutores mais formais como Carlos Beedxe', Reina, Bani, Ta' Chiñas, Ta' Chú ou Ta' Lucio, que, em diversas ocasiões, discutiram com os colaboradores mais jovens porque às vezes usam o espaço da Rádio Totopo apenas como lugar para socializar e beber cerveja. Ta' Chiñas me relatou que uma vez o conflito foi tão grave que ele teve que se afastar um tempo da Rádio. Os excessos com a cerveja no Istmo são frequentes. Homens e mulheres bebem, mais eles do que elas. Sabe-se popularmente que o Istmo ocupa o primeiro lugar em consumo de cerveja em todo o país.

A festa, apesar das tensões entre os integrantes da Rádio Totopo, foi um sucesso. Viam-se meninos, casais jovens e adultos dançando, comendo, comprando doces, sentados nas barracas de comida. Alguns levaram velas à capela da Santa Cruz dos Pescadores em sinal de devoção. Os grupos musicais foram um fator decisivo para reunir uma enorme quantidade de gente que se congregou na praça da capela. A festa foi até altas horas da

⁹Literalmente, “levantando o pescoço”. Significa atribuir-se crédito por algo que não deveria pois não investiu tempo e trabalho suficiente na sua realização.

noite, culminando com o desarmar das barracas, do palco e com a praça vazia. A Rádio, como instituição comunitária, tem sido durante esses sete anos promotora da integração dos jovens, por meio da música, celebrações religiosas como o Domingo de Páscoa. Como explica Dalton (2010), colocando ênfase nas Velas,

Actualmente, en las *Velas* también hay bandas de música moderna que tocan incluso música norteña, como *El caballo dorado*. [...] No se puede asistir a un baile sin hablar de música de las bandas y los conjuntos, que si en los años sesenta era de rock, ahora son de lambada, cumbias y norteños, dependiendo de la moda musical. De alguna forma es la fiesta donde hay de todo: para jóvenes y para los mayores. (249, 256)

As relações estabelecidas, durante esses sete anos, entre a Sociedade da Santa Cruz dos Pescadores, responsável pelas festas no Bairro dos Pescadores e a Rádio Totopo cresceram com o tempo. Os membros da Sociedade da Santa Cruz, todos vizinhos dos integrantes da Rádio, observaram que ela tinha uma boa capacidade organizativa, além de chegar a um amplo público em toda Juchitán mas particularmente na sétima seção, onde está o bairro. Desta forma, a Sociedade outorgou certas responsabilidades à Rádio nas festas, mas, além disso, atribuiu legitimidade e prestígio aos integrantes da Rádio Totopo ao permitir que participem na organização das festividades religiosas. Além do interesse pela reprodução cultural por meio das festas, a Rádio compartilha com a Sociedade da Santa Cruz dos Pescadores, a preocupação pela luta pela terra. Juntos participaram de várias manifestações e comícios em Juchitán, reclamando contra os parques eólicos, promovidos com a ajuda da Comissão Federal de Eletricidade (CFE). Para esta festa do Domingo de Páscoa, parece interessante ressaltar a inclinação dos locutores da Rádio Totopo por fazer com que os jovens reconheçam os espaços comunitários por meio de seus novos gostos musicais (música tropical¹⁰), menos tradicionais que os *sones*, mas certamente um novo estilo integrado à maioria das celebrações. Este é um exemplo claro da absorção zapoteca de elementos diversos, mas também denota a trama de preocupações sobre a noção comunitária e suas práticas.

¹⁰Existem trabalhos que ressaltam a herança africana na música da região. Alguns, por exemplo, afirmam que instrumentos, como a marimba, chegaram com os escravos africanos na época colonial (Navarrete, 2005).

6.3.2. Aniversário de 60 anos

A Vela dos Pescadores realizada em 30 de abril de 2010 teve uma Calenda (um dos momentos pre-Vela) na qual a Rádio Totopo participou ativamente. Seus locutores organizaram parte deste festejo. Entre suas atividades principais estava a preparação de uma carroça com seus touros. Durante a Calenda se realiza uma caminhada pelas ruas, uma espécie de peregrinação da qual participam os habitantes do Bairro dos Pescadores e a Sociedade da Santa Cruz. Na caminhada participam algumas carroças enfeitadas com flores e com papel coloridos em forma de longas correntes. Os dois touros que puxam a carroça também estão enfeitados, com colares no pescoço, do mesmo papel, e flores.

A carroça que a Rádio Totopo enfeitou para levar à Calenda foi um empréstimo de Don X, vizinho e ouvinte aficionado da Rádio. Os vínculos pré-existentes dos locutores com Don X se construíram através da Assembleia em Defesa dos Povos, em última instância, por meio dos interesses pela defesa dos territórios e contra o projeto eólico. Estes vínculos continuaram reforçando-se nas reuniões de cada domingo na Assembleia, no centro de Juchitán. Alguns meses depois da Calenda, Don X convidou os locutores da Rádio Totopo para a festa de sessenta anos de sua esposa que se realizaria a umas quadras da Rádio.

A festa de aniversário se realizou na rua onde está a casa de Don X. Fecharam o trânsito para montar a decoração, as cadeiras e o palco para os grupos musicais. A comitiva da Rádio Totopo estava integrada por Carlos Beedxe', Reina, dois comunicadores mais de Ixhuatán e eu. Da mesma forma como nas Velas, a retribuição pelo convite foi feita diretamente aos donos da festa, Don X e sua mulher. Reina e eu nos aproximamos da senhora e demos, no clássico guardanapo de papel, mais dinheiro do que havíamos dado em Velas grandes pois a proximidade com ela, sustentada em redes de amizade, era maior. Além disso, Reina lhe ofereceu um presente. Carlos Beedxe' e os dois comunicadores ixhuatecos convidados compraram seus respectivos *cartones* de cerveja para ser entregues a Don X. Os dois anfitriões nos acompanharam até nossas cadeiras, Reina e eu ocupamos as da frente, os três homens se sentaram atrás. Diferentemente das Velas, não havia *puestos* (barracas), só as cadeiras distribuídas ao redor de um retângulo e no centro havia uma grande mesa cheia de grandes recipientes plásticos onde se encontravam os salgadinhos.

A festa começou à tarde, não foi um festejo noturno como as Velas. Pouco a pouco os convidados foram chegando. O baile foi aberto pelos anfitriões com um *son*. Depois as mulheres começaram a tomar o espaço dedicado ao baile, as familiares y amigas da dona da festa encheram o centro do retângulo. As familiares da anfitriã que ajudaram na organização do evento nos deram uma grande quantidade de cervejas e salgados.

Alguns dos convidados participavam também com Don X da Assembleia em Defesa, a principal líder da Assembleia chegou à festa com sua mãe e sobrinha. Carlos Beedxe' e Reina as saudaram cordialmente e logo ocuparam suas cadeiras justamente em frente a elas, do outro lado do retângulo. Durante a festa os locutores da Rádio conversaram com várias pessoas relacionadas à Assembleia em Defesa dos Povos. É de ressaltar-se a participação dos dois comunicadores e ativistas, também zapotecos, de Ixhuatán. Eles formam parte do Espaço de Comunicação do Istmo (ECI), do qual Rádio Totopo, como vimos em capítulos anteriores, também participa. Estes comunicadores ixhuatecos estavam de visita a Juchitán e frequentemente participaram em conversas ou protestos organizados pela Assembleia pois apesar da problemática dos parques eólicos não ter chegado até a região leste do Istmo, a luta pelo respeito às terras coletivas são de interesse comum ao movimento indígena. O que vimos mostra como através da comemoração do sexagésimo aniversário da esposa de Don X se dá a reafirmação contínua dos vínculos entre sujeitos envolvidos nas lutas locais. Mas, por trás disto, se observam elementos como a reciprocidade¹¹ e a redistribuição na relação entre Rádio Totopo e os *dueños* da festa. Quer dizer, mais além das relações entre sujeitos vinculados à política não hegemônica local, nos defrontamos com relações entre sujeitos com uma concepção particular do comunitário.

6.3.3. “Confirmação da Virgindade”

Uma noite, estando em Rádio Totopo, ouvimos alguns rojões estourando no céu. Vinham de algum lugar próximo. Perguntei que festa ia acontecer. Um dos locutores disse que alguém tinha “roubado a noiva” e que haveria festa no próximo dia. Em Juchitán, os casais jovens formalizam sua relação amorosa de duas formas: “pedir a mão” ou “roubar a noiva”. A primeira é formal, a segunda é relativamente espontânea e leva a várias atividades por parte das famílias dos noivos.

No dia seguinte, Carlos Beedxe' me chamou por telefone e pediu que fossemos à radio

¹¹ Os princípios de reciprocidade equilibrada foram sinteticamente chamados por Barabas (2003) de a “ética do dom”.

(havia duas colegas comigo) vestidas com trajes de gala, com *holán*, e cada uma com um ramo de flores vermelhas de qualquer variedade. A mulher roubada era a namorada de X, um dos colaboradores e frequentadores mais próximos da rádio. Com as indicações de Carlos Beedxe' chegamos à casa de X onde a noiva se encontrava exposta em uma cama com um lençol em cima. Próximo a ela, em um móvel mais alto, havia um pequeno pano com uma gota de sangue. A jovem de dezoito anos, se muito, começou a contar em espanhol como foi o roubo. Na noite do dia anterior, X lhe havia convidado a jantar na rua e depois a levou a sua casa com o pretexto de buscar alguma coisa para, em seguida, levá-la até a porta de onde morava. X falou com sua mãe por um bom tempo na cozinha da casa. A jovem, um pouco ansiosa, esperava a X na sala. De uma hora para a outra, X e sua mãe apareceram frente à jovem informando-lhe que estava roubada. X perguntou a ela se queria aceitar o roubo. Ela duvidou um pouco, mas terminou aceitando. Então, a mãe de X preparou o quarto onde o novo casal dormiria. Enquanto isso acontecia, X acendeu vários rojões, os quais escutamos na noite anterior, e saiu à rua contando aos vizinhos que tinha roubado a sua noiva. Quando X voltou para casa, a noiva o esperava na cama. O ato sexual se consumou durante a noite.

A jovem relatou tudo isto com naturalidade e aceitação. Era um momento que fazia parte da mudança de status de solteira a casada, um rito de passagem. Sempre, durante seu relato, sua atitude foi explicativa e demonstrativa, ela mesma fez com que víramos o pequeno pano com a gota de sangue que comprovava sua virgindade. Enquanto ouvíamos o relato da jovem, as mulheres da família do noivo nos deu salgados e mais de dez garrafas pequenas de cerveja. Mais tarde chegaram dezenas de mulheres da família da noiva, todas juntas se sentaram perto da jovem, que fez mais de uma vez o mesmo relato que nós escutamos. As mulheres revisaram minuciosamente a gota de sangue, falaram a respeito em zapoteco, até que, de um momento para o outro, saíram todas em comitiva para dançar fora da casa do noivo. Nesse momento, homens e mulheres ficaram no mesmo espaço. Depois fizeram uma longa caminhada até a casa da noiva, levando coroas de flores vermelhas na cabeça, tecidas pelos homens durante a tarde enquanto as mulheres confirmavam a virgindade. A noiva ficou em casa, deitada, se sentia com febre e um pouco dolorida. De acordo com o costume ela deve ficar aí na sua nova casa.

Já na casa da noiva, os parentes de ambas famílias bailaram *sones* ao compasso de um grupo tradicional em sinal de que havia sido confirmada a virgindade e de que o enlace

seria realizado. As mulheres, da mesma forma que nas Velas e em todas as festas de qualquer tipo, tomaram o centro do espaço do festejo e dançaram cadenciosa e constantemente. As familiares da noiva ofereceram salgados e cervejas à vontade a todos os convidados. A “confirmação da Virgindade” é uma comemoração que acompanha o “roubo da noiva”.

Os locutores participaram como parte dos convidados. Não houve nenhuma intervenção da Rádio como meio de comunicação mas de seus operadores, os locutores, como parte integrante da *comunidad*. A necessidade imperiosa de reproduzir a ordem da sociedade zapoteca fez com que Carlos Beedxe' chamara-nos para representar a parte feminina da Rádio Totopo, pois esse dia só havia locutores homens na Rádio, as mulheres estavam em seus afazeres domésticos ou em seus trabalhos, quando se levou a cabo a confirmação da virgindade. Os locutores e alguns colaboradores da Rádio permaneceram fora da casa, ao lado dos outros homens, acompanhando a confecção das coroas de flores vermelhas que as mulheres usariam durante a caminhada até a casa da noiva.

Ainda que possam parecer de importância menor, estas festas são centrais para os locutores da Rádio. Na verdade, são o espaço constante e amplo de reprodução de seus vínculos com a comunidade e, em última instância, seu compromisso com ela. Devemos recordar que estas festas religiosas, cívicas ou dos ciclos de vida ocupam lugar central na reprodução social da vida zapoteca no bairro dos pescadores. Estas festas mais privadas se tornam espaços interessantes nos quais as conversas com as pessoas do bairro permitem aos locutores conhecer as problemáticas, as notícias diversas, os descontentamentos, as novas ideias. É nestes espaços onde ocorrem transferências de conhecimentos, onde os locutores da Rádio Totopo, sendo zapotecos da comunidade, discutem, constroem e reconstroem os conteúdos de sua política zapoteca, de suas formas econômicas, de sua maneira de conceber o mundo em transformação, de absorver seletivamente certos elementos não apenas nas celebrações ou festas, mas também nos demais âmbitos da vida. A festa, como um dos elementos sobreviventes do sistema organizativo interno mesoamericano das comunidades, funciona certamente como espaço de reprodução da política zapoteca não hegemônica e hegemônica também.

6.4. Fim de festa

Depois de esta breve passagem pelas diferentes formas de participação da Rádio Totopo nas festas de Juchitán de Zaragoza, poderíamos afirmar que, sociologicamente, a Rádio comunitária passa por um processo de *comunalización* e não de apropriação (Bonfil, 1987) ou de indigenização (Prins 2004; Ginsburg 2008). No local, para ficarmos com nosso caso de análise e em relação às festas, existe uma *zapotequización* da Rádio que compreende alguns fenômenos como: (1) a transformação da Rádio em elemento das celebrações rituais, neste caso a Vela da Santa Cruz dos Pescadores e (2) a reprodução de algumas dimensões da *comunalidad*, circunscritas às festas, nas práticas cotidianas dos sujeitos que constituem a Rádio. Ela participa da produção local da tradição, de sua invenção e reinvenção. Muitas de suas práticas, como o concerto do Domingo de Páscoa ou a transmissão da Vela, se poderiam inscrever no rol das “tradições inventadas”, um processo de formalização e ritualização. Por isso, Carlos Beedxe', ao falar do concerto do Domingo de Páscoa, dizia:

C. Precisamente, a partir de 2006, fue la primera actividad que hicimos, llevar la música allá, a la celebración del Domingo de Pascua.

E. 2006 a 2010, ya son cinco años...

C. Cinco años ya. Cinco años participamos. Y queremos que se quede como tradición...

Esta nova tradição cumpriria seu papel pois estabelece e simboliza a coesão social de um grupo ou comunidade real (Hobsbawm, 2002: 17). Os jovens se reintegraram à celebração através da adaptação de um novo elemento (o concerto, o baile, os grupos musicais) às funções estabelecidas das antigas instituições, neste caso a Sociedade da Santa Cruz.

Radio Totopo, como vimos anteriormente, também participa do processo de patrimonialização e redução de significado (Trajano Filho, 2012) das festas, levando-as a outras esferas e espaços fora de Juchitán, como o caso relatado do Museu de Antropologia na Cidade do México.

A Rádio não é um elemento que chegou de fora e se implantou no *Barrio de los Pescadores*. Os elementos técnicos que constituem fisicamente a Rádio não foram pensados, nem construídos, nem tampouco patenteados pelos zapotecos. Circularam por terras do Istmo desde a época da Coalizão Obreira Camponesa e Estudantil do Istmo

(COCEI), nos anos oitenta, como vimos no capítulo dois. Não foi um acaso desenvolvimentista, nem um ato de magia capitalista que fez com que a Rádio aparecesse ou chegasse a Juchitán. Os fluxos globais de intercâmbio não hegemônico fizeram sua parte ao lado dos processos históricos de luta dos povos contra a colonização. A Rádio e seus elementos constitutivos foram absorvidos pelos habitantes do Bairro dos Pescadores e, portanto, foram resignificados e reelaborados para ser *zapotequizados*. Quer dizer, o que o rádio representa e é no bairro se diferencia completamente do que representa e é em qualquer outra cidade da região, do estado de Oaxaca, do México ou do mundo. O que se assemelha entre as rádios comunitárias são suas práticas e, no caso de Oaxaca, seu sentido de *comunalizar*; isto é, de fazer do meio um espaço comum onde os *pueblos* sejam capazes de praticar a *comunalidad*, em suas diversas escalas, seja para dentro da própria estrutura organizativa da Rádio ou em relação a seus vínculos com a comunidade, como pudemos observar neste capítulo.

A *comunalidad* na Rádio Totopo se expressa na notória e constante articulação, visível nas festas, pela luta pela terra, pois ela tem um significado essencial, coletivo e sagrado para os zapotecos. Também se expressa no trabalho coletivo ou tequio que aparece em diversos momentos no interior da Rádio ou em relação aos momentos de comemoração dos quais participa. E, finalmente, a *comunalidad* se expressa na Rádio Totopo no momento dos ritos e cerimônias comunais. Por isso, durante a Vela dos Pescadores, a Rádio ocupa um lugar importante como parte da celebração ritual, que se cristaliza em vínculos sociais marcados pelas emoções e sentimentos que, por sua vez, estabelecem um vínculo coletivo, no qual a ênfase se coloca na comunhão e na realização (Durkheim, 1985 *apud* Pérez, 2003)

Como vimos no capítulo três, a *comunalidad*, de acordo com Díaz (2007c), tem mais dois elementos: (1) o consenso em assembleia para a tomada de decisões e (2) o serviço gratuito, como exercício de autoridade. Estes dois elementos não se observam mais em Juchitán, devido à entrada dos partidos políticos e a outros fatores. É também por esse motivo que os grupos do movimento indígena relacionados com a política não hegemônica realizaram algumas tentativas de recuperar a figura dos “bens comunais” dentro do município de Juchitán para, assim, recuperar as assembleias comunitárias e possivelmente o sistema de cargos.

Sem cair em um romanticismo essencialista, podemos assegurar que a *comunalización* dos meios no caso oaxaqueño e, especificamente, a *zapotequización* da Rádio, no caso

de Juchitán de Zaragoza, representam vias para o entendimento da realidade zapoteca contemporânea, pois é a Rádio, evidentemente por meio de seus sujeitos, uma manifestação da *comunidad* que se expressa pelo *tequio*, a festa, a língua e o território. É através da engrenagem destes elementos que a sociedade zapoteca no Bairro dos Pescadores se move.

Considerações finais

La conclusión, a mi ver, no puede ser otra que la de proponernos construir una nación plural, en la que la civilización mesoamericana, encarnada en una gran diversidad de culturas, tenga el lugar que le corresponde y nos permita ver a occidente desde México, es decir, entenderlo y aprovechar sus logros desde una perspectiva civilizatoria que nos es propia porque ha sido forjada en este suelo, paso a paso, desde la más remota antigüedad; y porque esa civilización no está muerta sino que alienta en las entrañas del México profundo.

*Guillermo Bonfil Batalla
México Profundo*

Ao longo deste trabalho pudemos observar diversas dimensões da vida dos zapotecos contemporâneos. A rádio comunitária que analisei foi o meio de nossa aproximação a um fragmento do universo de significados e práticas que compreendem a sociedade zapoteca em Juchitán de Zaragoza. Através dos seis capítulos que conformam esta tese observamos as formas pelas quais os comunicadores indígenas pensam o mundo, seus meandros, suas divergências e sua diversidade.

As idéias elaboradas a seguir apontam para o que considero as contribuições deste trabalho. Lembro que, princípios dos anos 2000, quando era estudante de antropologia na Universidade Autônoma Metropolitana – Iztapalapa, ao elaborar meu primeiro projeto de pesquisa sobre o uso da internet em um *bachillerato* indígena da Sierra Mixe, em Oaxaca, as pessoas não versadas em assuntos indígenas, surpreendidas, me diziam: “os índios têm internet?!”. Minha reação geralmente era de surpresa. *Por que as pessoas não conseguiram imaginar que os índios tiveram acesso às mesmas tecnologias que elas?* Conversando com Tajëëw, com quem vivi na Sierra Mixe, a ouvi relatar que no ano de 2012 uma pesquisadora chegou ao *pueblo* e se surpreendeu com o uso da internet entre os jovens. Tajëëw, um pouco irritada, disse à pesquisadora que a internet em Tlahuitoltepec existia a mais de dez anos e que havia até mesmo estudos sobre o tema. No início da década de 2000 e dez anos depois, as pessoas alheias às realidades dos povos indígenas (inclusive pesquisadores) continuavam se surpreendendo com o mesmo fenômeno.

Por que é tão difícil observar os índios como coetâneos (Fabian, 2002)? Por que a idéia de pensa-los como pertencentes a outro tempo e espaço nos persegue até os dias atuais? As respostas a essas perguntas têm sua origem nas formas pelas quais o modelo hegemônico de nação pós-revolucionário construiu a idéia do indígena ao longo do século XX e, também, nos traços ideológicos da matriz colonizadora espanhola que têm percorrido incansavelmente cinco séculos.

As formas de vida indígenas, ao serem coetâneas às formas de vida “ocidentais” ou não-indígenas, estão sujeitas diferencialmente aos processos modernizadores, às investidas do capital e aos fluxos econômicos e culturais globais. Os modos indígenas de se posicionar frente a essas realidades contemporâneas foram parte central do argumento deste trabalho e, eis aí, uma de suas principais contribuições. Esta tese mostrou como as práticas, discursos e apropriações dos zapotecos em Juchitán, cristalizados nas atividades da Rádio Totopo, são produzidos em relação direta e como resposta às dinâmicas contemporâneas do mundo. A Rádio Totopo foi uma via para o entendimento das formas de resistência zapoteca aos processos atuais que põem em xeque a vida dos povos indígenas.

Esta tese é o primeiro esforço de cunho etnográfico de uma rádio comunitária indígena no México. Isto tem implicações acadêmicas e políticas. Entre as acadêmicas, abrimos um campo de possibilidades para a investigação sobre instituições comunitárias, pequenos coletivos ou grupos de jovens indígenas dedicados à comunicação baseada em suas próprias visões. Ademais, esta etnografia permite aproximarmos do tecido social subjacente à rádio comunitária, assim como das suas formas de operação, suas tensões e acordos internos, seu posicionamento político frente a diversas entidades, suas maneiras de constituição enquanto instituição comunitária, seu alinhamento político, suas formas de participação cultural na comunidade, dentre outros elementos. Dessa maneira, esta tese também contribui com a disseminação para a diminuição do desconhecimento sobre a comunicação indígena, sua importância política e sobre os atores reais que, no local, trabalham com os meios de comunicação comunitária. Nesse sentido, esta etnografia compensa um certo vazio etnográfico, como já apontaram alguns autores, em referência aos movimentos sociais em geral (Pratt, 1998; Ribeiro, 2008)

Ademais, no presente trabalho explico como o político e o cultural estão unidos por

finos fios, quase imperceptíveis, que mostram como estes âmbitos se entrelaçam constantemente em diversos momentos. Seguindo a tradição holística da antropologia, neste trabalho o cultural e o político formam um mesmo *continuum* de formas sociais do cotidiano. Não é possível conhecer o papel dos comunicadores *juchitecos* no presente sem considerar sua organização política e cultural, e suas práticas e discursos sobre, como vimos, por exemplo, os rituais festivos, seus encontros em oficinas, seminários e foros. Creio haver deixado claro que os âmbitos da cultura e da política formam um tecido, onde podemos vislumbrar práticas e discursos, continuidades e descontinuidades, presentes e passados e também futuros. De fato, depois do impacto do levante armado do Exército Zapatista de Libertação Nacional, há quase vinte anos, as ciências sociais no México e, especificamente, o empreendimento antropológico assistiu mudanças em seus enfoques interpretativos, evitando a separação entre cultura e política. Os índios tradicionalmente entendidos pela sociedade nacional, em sintonia com o velho indigenismo, como aqueles aqueles manequins empoeirados do segundo andar do Museu Nacional de Antropologia da Cidade do México, saíram às ruas, **ao ar** livre, como novos cidadãos etnicamente diferenciados.

A Rádio Totopo nos abriu a possibilidade de escutar a voz dos indígenas *binnizá* (zapotecos) **no ar**, vários quilômetros ao redor, abarcando toda a cidade de Juchitán e, às vezes, quando o *streaming* permitia, podíamos também ouvi-la pela internet¹². A rádio, na mão da população, no *Barrio de los Pescadores* e em outros lugares do mundo é vista como:

“una tecnología capaz de empoderar a las comunidades locales en relación con algunas, o todas, sus problemáticas sociales, económicas o políticas. La radio local, en los idiomas locales, puede abordar temas de desarrollo (como agricultura o de salud), fomentar el debate político, o simplemente entretener y estimular [a la población]” (Fardon & Furniss, 2000: 9)

Certamente, a Rádio Totopo é uma tecnologia que permitiu à comunidade de ouvintes compartilhar e buscar soluções para suas problemáticas, além de permitir o debate

12 O streaming se refere à distribuição de áudio e vídeo por uma rede de computadores. A rádio ou TV via internet utiliza esse tipo de tecnologia

político e alegrar seu dia com uma variada gama de programas musicais. Mas a voz dos locutores transmite sua *palabra*, englobada pela dimensão sonora da oralidade, fonte primeira de comunicação que prevalece ante o escrito. Por isso *la palabra* contida na rádio se infiltra, propagando as formas de conhecer e de entender o mundo indígena presente e passado, assim como a memória comunal. A oralidade, como bem explica Martínez (2003), encarna a fórmula da resistência e, por meio da rádio, dota de poder as comunidades para transmitirem suas vozes, seus pensamentos e sentimentos, sua política. Creio que frente às chamadas apropriação (Bonfil, 1987) e indigenização (Prins 2004; Ginsburg 2008), no momento histórico em que vivem os povos no Istmo de Tehuantepec, a ideia de *comunalização dos meios* é mais frutífera. Ela traz à luz a noção de *commons*, dos bens comuns, do poder compartilhar um meio comum, mas também de participar em um meio de comunicação através dos princípios que regem a sociedade que o viu nascer como o *tequio*, a participação nas festas e cerimônias e as assembleias. Como já mencionei, esta etnografia da Rádio Totopo, ao ser uma forma de aproximação à realidade dos processos de comunicação no estado de Oaxaca, dá conta das práticas locais. Isto nos permite observar e questionar as defasagens entre as práticas das pessoas circunscritas às realidades locais e as formas de legislar do Estado nacional mexicano que designa e classifica o que é conhecido e controlável como “legal” e o desconhecido e incontrolável como “ilegal”, sendo esse âmbito “ilegal” complexo e indecifrável para os gestores das leis e políticas públicas. A chamada “ilegalidade”, usada pela lógica estatal, possibilitou, no México e na América Latina, a criminalização, perseguição e desmantelamento das rádios comunitárias, algumas vezes deixando comunicadores indígenas feridos e até mortos¹³. O momento delicado que atravessa hoje Rádio Totopo e seu coordenador, devido a sua oposição incessante à entrada das empresas eólicas no território zapoteco-have, ilustra o que acabo de dizer.

Talvez uma das principais contribuições deste trabalho foi ter se valido da *comunalidad* como uma lente mediante a qual pudéssemos aceder à Radio Totopo e às formas de viver zapotecas. Assim procedi porque pretendi contribuir à consolidação de uma teoria que está em processo de legitimação, pois, como muitas outras, a *comunalidad*, como explica Maldonado (2011), necessita ser fortalecida pelas contribuições acadêmicas e

13 No ano de 2012 se registraram 8 comunicadores indígenas mortos no México e 21 em toda a América Latina (ver Anexo 6).

ser confrontada com dados provenientes de diversos povos de Oaxaca para corroborar sua consistência. Desta maneira, esta tese se insere nas discussões atuais sobre *comunalidad*, as quais aumentaram depois do movimento de 2006 em Oaxaca. Naquele momento se reuniram acadêmicos e intelectuais, refletindo sobre os limites e as possibilidades da *comunalidad* como um marco teórico que dê conta das realidades das comunidades indígenas no estado.

Em uma perspectiva analítica, é importante remarcar que se bem a *comunalidad* pode ser uma lente com amplas possibilidades para o entendimento destas realidades indígenas, é fundamental prestar atenção a seus limites tanto analíticos, como políticos. Ainda que a *comunalidad* possa servir de fonte de inspiração para muitos, fora de seu cenário original, não é minha intenção transformá-la em uma panaceia. Como toda teoria, a *comunalidad* pode e deve viajar para ser submetida ao enriquecimento da crítica. Mas não quero fazer da *comunalidad* uma teoria que explique a totalidade dos povos indígenas no país ou no continente, isso seria algo desmesurado e um desejo fora de todo propósito analítico. Ademais, na dimensão política, onde tudo se torna menos previsível e mais escuro, a reivindicação da *comunalidad* como o pilar de um sistema socio-político em escala maior pode cair em mãos equivocadas, por exemplo, de algum partido político que tente usá-la como “discurso inovador” no mercado político com o interesse de aceder ao poder, reproduzir a hegemonia, inclusive em detrimento das perspectivas indígenas. Isto a levaria por rumos desconhecidos e desfigurados que não teriam nada a ver com as intenções que lhe deram vida. Então, tanto a nível político quanto a nível acadêmico se torna imprescindível continuar com a reflexão séria sobre as implicações da *comunalidad* em suas múltiplas dimensões.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. [1944] 1972. La población negra de México. Fondo de Cultura Económica, México.

----- . [1953] 1990. Formas de gobierno indígena. México: FCE-
INI-UV- Gobierno del Estado de Veracruz.

----- . 1967. Regiones de Refugio. México: Instituto Indigenista
Interamericano, Ediciones especiales 46.

Alvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). 1998. Cultures of Politics.
Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements. Boulder
Colorado: West View Press.

Appadurai, A. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". In:
Mike Featherstone (comp.), Global Culture, London, Sage Publications, Pp. 295-310.

Arguedas, José María. 1996 [1965]. "Voy a hacerles una confesión: intervención de José
María Arguedas en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos". En: José María
Arguedas: Antología comentada. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Arvelo-Jiménez, Nelly. 2001. Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces
organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco. Série
Antropologia. Em: www.unb.br/ics/serie_antro

Barabas, Alicia. 1986. "Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria
histórica de la resistencia étnica." In: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (eds.)
Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica. México: INAH.

----- . 2000. Utopías indias: Movimientos socioreligiosos en México. Abya-
Yala, Quito, Ecuador.

----- . 2003. La ética del Don en Oaxaca. En. Saúl Millán y J. Valle (coords.)
La comunidad sin límites. México: INAH.

Barnes, John A. 1987. Redes sociais e processo político. In: Feldman-Bianco, Bela
(Org.). A antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global.

Barrera Vasquez, Alfredo. 1969. El libro de los Libros de Chilam Balam, FCE, México.

Bartolomé, Miguel. 1997. Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. México: Siglo XXI/INI.

------. 2008. La tierra plural. Sistemas interculturales en Oaxaca. México: INAH.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. 1999. "Introducción" In: Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coord.), Autonomías étnicas y Estados nacionales. México: CONACULTA/INAH.

Bartra, Roger. 2007. La Jaula de la Melancolía. México: Grijalbo.

Basso, Keith. 1996. Wisdom sit in places: landscape and language among the Western Apache. Albuquerque, New Mexico: University of New Mexico Press.

Beals, Ralph L. 1945. Ethnology of the Western Mixe. Berkeley: University of California Press.

Bennholdt-Thomsen, Veronika (coord.). 1997. Juchitán la ciudad de las Mujeres, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Bennholdt-Thomsen, Veronika. 2005. Teoría y metodología de investigación para sociedades matrifocales - discutido referente al caso de los zapotecas del Istmo. Ponencia presentada en Seminario interno del CIESAS- Pacífico Sur, Oaxaca, México. In: matriarchy.info

Binford, Leigh. 1993. Irrigation, Land Tenure, and Class Struggle in Juchitán, Oaxaca. In In Howard Campbell et al. (eds.) Zapotec Struggles. Histories, politics and representations from Juchitán, Oaxaca. Washington: Smithsonian Institution Press.

Binford, Leigh y Campbell, Howard. 1993. Introduction. In Howard Campbell et al. (eds.) Zapotec Struggles. Histories, politics and representations from Juchitán, Oaxaca. Washington: Smithsonian Institution Press.

Bizarria, Fernanda. 2007. A construção das identidades no documentário. Um panorama das relações entre cinema documentário e povos amazônicos. In: I Mostra amazônica de filme etnográfico. Special issue, Somanlu. Revista de estudos amazônicos 7: 195-216

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales". In: Néstor García(ed.), Políticas culturales en América Latina. México:

Grijalbo.

-----, 1989. México Profundo. Una civilización negada. México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre. 1997. Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama.

Brandes, Stanley. 2000. El Día de muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana. En: Alteridades. México: Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

Brasseur, Charles. 1984. Viaje por el Istmo de Tehuantepec. México: Fondo de Cultura Económica.

Bressani, Ricardo. 1995. La Nixtamalización del Maíz. In: Boucher François y Muchnik José (eds.) Agroindustria Rural. Recursos Técnicos y Alimentación. San José, CR: IICA, CIID, CIRAD.

Buddle, Kathleen. 2005. Aboriginal cultural capital creation and radio production in urban Ontario. Canadian Journal of Communication 30 (1): 7-39.

Bunzel, Ruth. 1952. Chichicastenengo: A Guatemalan Village. Seattle: University of Washington Press.

Burguete Cal y Mayor, Araceli. 2008. Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina. In: Xochitl Leyva et al. Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor. México: CIESAS/FLACSO Guatemala y Ecuador.

Caillois, Roger. 1989. L'homme et le sacré. Paris: Gallimard.

Calva, José Luis. 1993. La disputa por la tierra. La reforma del artículo 27 y la nueva ley agraria. México: Fontamara.

Cámara, Fernando. 1952. Religious and Political Organization. In: Heritage of Conquest. Sol Tax, ed. Pp 142-173. Glencoe, Il: Free Press.

Campbell, Howard B. 1989. "La cocei: cultura y etnicidad politizadas en el Istmo de Tehuantepec", en: Revista Mexicana de Sociología, núm. 51, abril 1989, pp. 247-263.

Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Campbell H., L. Binford, M. Bartolomé y A. Barabas, Alicia. 1993. *Zapotec Struggles. Histories, politics and representations from Juchitán, Oaxaca*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Campbell, Lyle y Kaufman, Terrence. 1976. "A linguistic look at the Olmecs" In: *American Antiquity*, v.41.

Camus, Albert. 1985. *L'homme Revolte*. París: Gallimard.

Cancian, Frank. 1965. *Economics and prestige in Maya Community*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Cancian, Frank. 1967. *Political and Religious Organization*. In: *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6. Austin: University of Texas Press.

Candido, Antonio. [1954] 1971. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades.

Carelli, Vincent. 1989. *Video in the Villages: utilization of video-tapes as an instrument of ethnic affirmation among Brazilian indians*. *Commission on Visual Anthropology Newsletter*. 10-15.

----- . 1993. *Vídeo nas aldeias: um encontro dos índios com sua imagem*. *Tempo e Presença, Centro Ecumênico de Documentação e Informação* 15 (270): 35-40.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1999/2000), "Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies", en *Journal of Latin American Anthropology*, 4 (2)-5(1): 10-30.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. *Etnicidad y Estructura Social*. México: CIESAS

Carrasco, Pedro. 1961. *The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development*. *American Anthropologist* 63: 483-497.

Castells, Manuel. 2004. *The power of the identity. The information age: Economy, Society and Culture*. V. 2. Oxford: Blackwell Publishing.

Chance, John y Taylor, William. 1985. Cofradías and cargos: an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist* v. 12 Issue 1 (february).

Concheiro Bórquez, Luciano. 2005. Movimientos campesinos e indígenas en México: la lucha por la tierra. *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, Año 6, No. 16 (junio).

Córdova, Juan de. 1987. Vocabulario en lengua zapoteca (1578). Edición facsimilar. México: Ediciones Toledo / INAH.

Coronado, Gabriela. 1986. Formas de comunalidad y resistencia lingüística, en: *Papeles de la Casa Chata*. México, CIESAS, Año 1, núm. 1, pp. 25-36.

Cruz Rueda, Elisa. 2011. Eólicos e inversión privada: El caso de San Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec Oaxaca. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. v.16 Issue 2. November, pp. 257-277.

Dalton, Margarita. 2004. *Breve Historia de Oaxaca*. México: FCE, COLMEX, FHA.

-----, 2010. *Mujeres: Género e identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. México: CIESAS/Publicaciones de la Casa Chata.

Danda, Ajit K. 1995. *Foundations of Anthropology: India*. New Delhi: Inter-India Publications.

Day, R. 2005. *Gramsci is dead: anarchist currents in the newest social movements*. London: Pluto Press. e Toronto: Between The Lines.

De la Cadena, Marisol. 2009. “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?”, en: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del Mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de Sistemas de Poder*. México: CIESAS/UAM/Ibero/WG/Enviación.

De la Cruz, Víctor. 1983. Rebeliones indígenas en el Istmo de Tehuantepec. In: *Cuadernos Políticos*, Número 38, México, D.F., Editorial Era, octubre –diciembre de 1983, pp. 55-71.

----- 1987. “La rebelión de los juchitecos y uno de sus líderes: Che Gómez” En: *Historias*, No. 17 (abril-junio) pp. 57-71. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

----- 2007. El pensamiento de los Binnigula'sa: Cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los Binnizá. México: INAH, CIESAS, IEEPO, Casa Juan Pablos, Centro Cultural.

----- 2012. “Comunalidad y Estado de Derecho”, en *Cuadernos del Sur*, Oaxaca, México.

De Castro Sánchez, Sergio. 2009. Oaxaca: más allá de la insurrección. Crónica de un movimiento de movimientos (2006-2007). Oaxaca: Ediciones ¡Basta!

Del Val, José. 2010. Notas al documento CEPAL La hora de la igualdad. Brechas por cerrar, caminos por abrir. Seminario Igualdad y Desarrollo en México, Programa Universitario México Nación Multicultural. Santiago, CEPAL (mayo).

Dehouve, Danielle. 1976. El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes. México: INI-SEP.

DeWalt, Billie. 1975. Changes in the Cargo System of Mesoamerica. *Anthropological Quarterly* 48: 87-105.

Díaz, Floriberto. 2007a. “Autonomía”, en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) Floriberto Díaz Escrito. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.

----- 2007b. “Autorreflexiones”, en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) Floriberto Díaz Escrito. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.

----- 2007c. “Comunidad y comunalidad”, en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) Floriberto Díaz Escrito. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mēk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.

-----, 2007d. “El significado ancestral de la tierra entre nuestros pueblos”, en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää’yën – ayuujkwënää’yëny – ayuujk mëk’äjtën, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.

Díaz, Tajëw. 2010. La Asamblea Comunitaria como órgano máximo de decisión. Análisis del caso de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca. Trabajo de investigación que para acreditar el Seminario de Titulación. Puebla: Universidad Iberoamericana.

Díaz Polanco, Héctor. 1991. “Etnias, modernidad y autonomía”, en Conciencia étnica y modernidad. México: Gobierno de Nayarit, Instituto Nacional Indigenista-CONACULTA.

Diener, Paul. 1978. The Tears of St. Anthony: Ritual and Revolution in Eastern Guatemala. *Latin American Perspectives* 5:92-116.

Dietz, Gunther. 2000. Comunidades indígenas y movimientos étnicos en Mesoamérica: una revisión bibliográfica. In: *Boletín Americanista*, no. 50. España, Universidad de Barcelona.

Dorson, Richard. 1982. Material Components in Celebration. In: Victor Turner (ed.) *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*. Washington: Smithsonian Institution.

Douglas, Mary. 1998. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP.

Dow, James. 1977. Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy. In: Rhoda Halperin and James Dow (eds.), *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. New York: St. Martin's.

Dumont, Louis. 1983. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

Durán, Marta. 1994. *Yo, Marcos*. México: Ediciones del Milenio.

Duranti, Alessandro. 2010. Husserl, intersubjectivity and anthropology. *Anthropological Theory* 10 (1-2): 16-35.

Durkheim Emile. 1985. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF

Espinosa, Oscar. 1998. Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación. *América Latina Hoy* 19: 91-100

Esteva, Gustavo. 2007. "Por la flor de su palabra" En: Sofia Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.) Floriberto Díaz Escrito. *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mëk'ajtën*, Colección Voces Indígenas. UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, México.

Esteva, Gustavo. 2008. *Crónica de un movimiento anunciado*. En: Norma Garrica (coord.) *Cuando hasta las piedras se levantan*. Oaxaca, México, 2006. Buenos Aires: Antropofagia.

Fabian, Johannes. 1996. *Time and the work of anthropology. Critical essays 1971- 1991*. Chur: Harwood Academic Publishers

-----, 2002. *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Fahmel, Bernd. 2005. El Camino de Tehuantepec. *Anales de Antropología* 39-II, 9-24. México: IIA/UNAM.

Fardon, Richard & Furnis, Graham (eds). 2000. *African Broadcast Cultures*. Oxford/Harare/Cape Town/Westport, Connecticut: James Currey/Baobab/David Philip/Praeger.

Félix-Báez, Jorge. 1973. *Los zoque-popolucas*. México: INI-CONACULTA.

Flores, Carlos. 2005. Video indígena y antropología compartida: una experiencia colaborativa con videastas Maya-Q'eqchi' de Guatemala. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos* 2 (3): 7-20.

Gallois, Dominique and Carelli, Vincent. 1992. Vídeo nas Aldeias: a experiência dos Waiapi. *Cadernos de Campo (Universidade de São Paulo)* 2 (2): 25-36.

-----, 1995. Vídeo e diálogo cultural – experiência do projeto Vídeo nas Aldeias. *Horizontes Antropológicos* 1 (2): 61-72.

García Canclini, Néstor. 1984. Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. En: *Nueva Sociedad* No. 71, marzo-abril, pp. 69-78.

García Gago, Santiago. 2010. Manual para radialistas analfatécnicos. Quito: UNESCO, Radialistas.net y Radioteca.net.

Ginsburg, Faye. 1991. "Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?" *Cultural Anthropology*, 6(1): 92–112.

----- . 1993. "Embedded Aesthetics: Creating A Discursive Space for Indigenous Media," *Cultural Anthropology* 9 (2).

----- . 1997. "From Little Things, Big Things Grow: Indigenous Media and Cultural Activism," in *Between Resistance and Revolution*, Dick Fox and Orin Starn, eds. Rutgers University Press.

----- . 2008. "Rethinking the Digital Age" In *Global Indigenous Media*, Pam Wilson, Michelle Stewart, eds. Atlanta: Duke University Press.

Gómez, Emanuel. 2010. Diagnóstico Regional del Istmo de Tehuantepec. En Salomón Nahmad et al. (coords.) *Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica para el país*. México: CIESAS/Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca del Gobierno del Estado de Oaxaca/Cuturas Populares, Conaculta.

González Apodaca, Erica. 2008. *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*. México: UAM-Iztapalapa y Casa Juan Pablos.

González Damián y Jiménez Vladimir. 2011. Avatares del poder. Análisis etnohistórico y lingüístico del cargo zapoteco de golaba. In *Relaciones* 127, Verano 2011, Vol. XXXII, Colmich, Mexico.

Goody, Jack. 1986. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- . 1993. *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goffman, Erving. 1972. *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Greenberg, James. 1981. *Santiago's Sword*. Berkeley: University of California Press.

Guerrero, Arturo. 2005. De tierra espiral. Comunalidad, Memoria y Esperanza en la Sierra Norte de Oaxaca. Tesis de maestría en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco.

Hardin, Garret. 1968. The tragedy of the commons. In: Science 13 (december) Vol. 162 no. 3859

Harris, Marvin. 1953. Minas Velhas: a study of urbanism in the mountains of Eastern Brazil. Ann Arbor: Univ. Microfilms Int.

Harris, Marvin. 1964. Patterns of Race in the Americas. New York: Walker and Company.

Hasler, Juan A. 1958. Situación y tareas de la investigación lingüística en Veracruz. La Palabra y el Hombre 5:43-49. Universidad Veracruzana, Xalapa.

Hernández, Luis. 1997. La autonomía indígena como ideal. Notas a la rebelión zapatista y la autonomía de Héctor Díaz-Polanco. Revista Chiapas, No. 5.

Heyman, Josiah McC. y Smart, Alan. 1999. "States and illegal practices: an overview", in Josiah McC. Heyman (org.), States and illegal practices, Oxford/Nova York, Berg, pp. 1-24.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (orgs.). 2002. A invencao das tradicoes. Sao Paulo: Paz e Terra.

Holzer, Brigitte. 1997. La tortillera. In: Veronika Bennholdt-Thomsen (coord.) Juchitán, la ciudad de las mujeres. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Ilich, Iván. [1982] 2007. El silencio es un bien comunal. Ojarasca, La Jornada, 117 (enero).

Inoue, Yukitaka. 2003. "Los títulos primordiales del Centro de México: una perspectiva para su análisis", Cuadernos CANELA, vol. XV, pp. 85-97.

Inoue, Yukitaka. 2007. Fundación del pueblo, cristiandad y territorialidad en algunos títulos primordiales del centro de México. In: Cuadernos Canela Vol XVIII, marzo. canela.org.es p. 113-127.

Jackson, Luiz. 2001. A tradição esquecida: estudo sobre a sociologia de Antonio Candido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, p. 82-98.

Jones, Grant. 1981. Symbolic Dramas of Ethnic Stratification: The Yucatecan Fiesta System on a Colonial Frontier. *University of Oklahoma Papers in Anthropology* 22(1): 131-155.

Kirchhoff, Paul. 2009. Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. [en línea] Xalapa, Ver., Al Fin Liebre Ediciones Digitales. 12 pp. [fecha de última consulta: 14.02.2013].

Kowal, Donna. 2002. Digitizing and globalizing indigenous voices: the Zapatista movement. In *Critical perspectives on the Internet*. Greg Elmer, ed. Pp. 105-128. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers.

Leach, Edmund. 1954. Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure. Cambridge, MA: Harvard University Press

León -Portilla, Miguel. 1961. Los antiguos mexicanos. México: FCE.

-----, 2002. Tonantzin-Guadalupe. México, Fondo de Cultura Económica.

Levo-Henriksson, Ritva. 2007. Media and ethnic identity: Hopi views on media, identity and communication. New York: Routledge.

Leyva Solano, Xóchitl. 2005. Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neo-zapatistas. En: Pablo Palacios Dávalos (comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Quito: CLACSO.

Leyva, Ruben (ed.). 2008. Memorial de agravios. Oaxaca: Marabú Ediciones.

Lewis, Oscar. 1960. Tepoztlán: Village in Mexico. Harcourt College Pub.

Lisbona, Miguel. 2005. La comunidad a debate: reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo/Editor Miguel Lisbona Guillén. Zamora, Michoacán: el Colegio de Michoacán: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH)

Lomnitz, Claudio. 2002. “A antropologia entre fronteiras: dialética de uma tradição

nacional (México)” en: Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg and Lygia Sigaud (eds.), *Antropología, Impérios e Estados Nacionais*, Relume Dumará/FAPERJ, Rio de Janeiro.

-----, 2006. *La idea de la muerte en México*. México: FCE.

López Austin, Alfredo, et al. 1991. “El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán su posible significado ideológico.” In: *Anales del IIE*, no. 63. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

López Monjardin, Adriana. 1983. “Juchitán, las historias de la discordia” In: *Cuadernos Políticos*, No. 38 (octubre-diciembre) pp. 72-80. México, D.F.: Editorial Era.

López Mateos, Manuel, 1993. *When Radio became the Voice of the People*. In: Howard Campbell et al. (eds.) *Zapotec Struggles. Histories, politics and representations from Juchitán, Oaxaca*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Maldonado, Benjamín y Cortés Margarita. 1999. *La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüística ayuuk ja’ay (Mixe)*. In: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (orgs.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca Vol. II*. México: INAH/INI.

Maldonado, Benjamín. 1994. *La utopía de Ricardo Flores Magón. Revolución, anarquía y comunalidad india*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Secretaría Académica.

-----, 2002. *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*. Oaxaca: INAH/SAI/Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca/Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales.

-----, 2011. *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*. Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, Universidad de Leiden, Oaxaca, México.

Mallon, Florencia E. 1995. *Peasant and Nation: the making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, CA: University of California Press.

Manzo, Carlos. 2008. *Asimilación y resistencia: raíces coloniales de la autonomía indígena en el sur del Istmo de Tehuantepec*. In *Estudios Sociales, Nueva época*, no. 3 junio, pags. 107-124. México: Universidad de Guadalajara/ Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Márquez, Daniel. 2011. Dotación de tierras y titularidad de derechos agrarios: derechos adquiridos e individualización de derechos. In: Decisiones relevantes de la Suprema Corte de Justicia de la Nación #55. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Martínez, José Luis. 1997. Hernán Cortés. México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez Luna, Jaime. 2003. Comunalidad y desarrollo. México: CONACULTA/Centro Popular el Movimiento Popular Oaxaqueño, AC.

Marx, Carlos y Engels, Federico. [1845] 1974. La Ideología Alemana. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

Masayesva, Victor Jr. 1994. The Indigenous Eye, An interview with Zapotec filmmaker Crisanto Manzano Avella. Aboriginal Voices 4 (1)

Matos Moctezuma, Eduardo. 1989. Los aztecas. México: La Aventura Humana.

Mauss, Marcel. 2003. Sociología e Antropología. São Paulo: Cosac&Naify, 2003

Mayer, Adrian. 1987. A importância dos “quase-grupos” no estudo das sociedades complexas. In: Feldman-Bianco, Bela (Org.). A antropologia das sociedades contemporâneas. São Paulo: Global.

Medina, Andrés. 1992. “La identidad étnica: turbulencias de una definición”, en: El Medio Milenio. Núms.8 y 9, diciembre, Oaxaca.

----- . 1996. “Prólogo” en Leif Korsbaek, Introducción al sistema de cargos, UAEM, Toluca.

----- . 1996a. Autonomía y derechos de los Pueblos Indios”, en: La autonomía de los pueblos indios, Grupo parlamentario del PRD, LVI Legislatura, pp. 53-64, México.

Melucci, Alberto. 1989. Um objetivo para os movimentos sociais? In. Lua Nova Revista de Cultura e Política. Junho, no. 17. São Paulo.

----- . 1999. Acción colectiva, vida cotidiana y democracia. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

McLuhan, Marshall. 1996. Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano. Barcelona: Paidós Comunicación.

Miano, Borruso, Marinella. 2002. Hombre, mujer y muxe' en el Istmo de Tehuantepec. México: Plaza y Valdés.

Michel, Aurélia. 2009. Los territorios de la reforma agraria: construcción y deconstrucción de una ciudadanía rural en las comunidades del Istmo oaxaqueño, 1934-1984. En: Emilia Velázquez et al. (coords.) El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI). México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/IRD.

Monaghan, John. 1990. Reciprocity, redistribution, and the transaction of value in the Mesoamerican fiesta. *American ethnologist* v. 17 Issue 4 (November).

Montejano, Ricardo. 2010. Las radios comunitarias: un proceso que empieza. La comunicación. En: Giovanna Gasparello y Jaime Quintana (coords.) Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México. México: Editorial Redez.

Moreno Rodríguez, Laura Beatriz. 2008. El canto nuevo como forma de resistencia social y política durante la lucha de la COCEI en Juchitán 1974-1983, México, Tesis en la licenciatura de historia, ENAH.

Nash, Manning. 1958. Political Relations in Guatemala. *Social and Economic Studies* 7: 65-75.

Nava, Elena. 2004. Prácticas culturales en movimiento: Internet en una comunidad indígena de Oaxaca, el caso de Santa María Tlahuitoltepec Mixe. Tesis de licenciatura, Licenciatura en Antropología Social, UAM-Iztapalapa.

Nava, Elena. 2011. Prácticas culturales en movimiento: Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe. Editorial Académica Española, Alemania.

Navarrete Sergio. 2005. Los significados de la música. La marimba maya achí de Guatemala. México: CIESAS.

Nivón, Eduardo 1998. Mirar la ciudad desde la periferia. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

Ortner, Sherry. 1995. Resistance and the Problem of Ethnographical Refusal, In

Comparative Studies in Society and History, Vol. 37, No. 1 (Jan., 1995), 173- 193.

Oudijk, Michael y Jansen, Maarten. 1998. "Tributo y territorio en el Lienzo de Guevea", Cuadernos del Sur, año 5, no. 12. Oaxaca: CIESAS-UABJO-INAH-INI.

Park, Robert. 1925. "The city: suggestions for the investigation of human behaviour in the urban environment". In Robert Park y Ernest Burgess (eds.) *The City*. Chicago: The University of Chicago Press.

Paschoal, Glauca. 2007. A inclusão digital nas comunidades indígenas e sua auto-imagem na Internet. Monografia do Curso de Ciências Sociais, Department of Anthropology, Social Sciences Faculty, Catholic University of São Paulo, Brazil.

Pereira, Eliete. 2007. Ciborgues indigen@s.br. A presença nativa no ciberespaço, Dissertação de mestrado, Center for Research and Graduate Studies on the Americas, University of Brasilia, Brazil.

Perez, Léa Freitas. 2003. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo - por uma antropologia das efervescências coletivas. In: *Comunidade virtual de antropologia*: www.antropologia.com.br, Edição 12.

Peterson, Anya. 1991. Music, dance, and Fiesta: Definitions of Isthmus zapotec Community. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. v.3 Issue 2. December, pp. 51-60.

Peterson, Leighton. 1997. Tuning in to Navajo: the role of radio in native language maintenance. In *Teaching Indigenous Languages*. Jon Reyhner, ed. Pp. 214-221. Arizona: Flagstaff, AZ: Center for Excellence in Education, Northern Arizona University.

Pietikäinen, Sari. 2008. Broadcasting indigenous voices. *European Journal of Communication* 2 (23): 173-191.

Park, Robert y Burgess, Ernest. 1921. *Introduction to the science of sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Piña Chan, Román. 1985. Un modelo de evolución social y cultural del México Precolombino. In: *Boletín de Antropología Americana*. No. 11 (julio, 1985), pp. 113-134

----- . 1990. *Los Olmecas, la cultura madre*. Barcelona, Lunwerg.

Plínio dos Santos , Carlos Alexandre B. 2010. Fiéis Descendentes: Redes-irmandades na Pós-abolição entre as comunidades negras rurais Sul-Mato-Grossenses. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia/UnB.

Pratt, Mary Louise. 1998. "New Social Movements: Where to? What Next?" In: Sonia Alvarez (et al.) Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements. Boulder Colorado: West View Press

Prins, H. E. L. 2004. Visual Anthropology. In T. Biolsi, ed., A companion to the anthropology of American Indians. Pp 506-25. Malden, MA: Blackwell.

Propios, Cristina. 2010. Cine y video indígena: ¿hacia una comunicación alternativa?. In Elisenda Ardèvol et al. (coords.) Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea. Barcelona: Editorial UOC.

Radcliffe-Brown, A. 1952. Structure and function in Primitive Society: Essays and Addresses. London: Cohen and West.

Ramos, Alcida. 1998. Indigenism. Ethnic Politics in Brazil. Madison: University of Wisconsin Press.

Rappaport, Joanne. 2005. Intercultural utopias. Durham e Londres: Duke University Press.

Redfield, Robert. 1947. The folk society. The American Journal of Sociology, Vol. 52, No. 4 (Jan.), 293-308.

Rendón Monzón, Juan José. 2003. La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. México: CONACULTA.

Restrepo, Eduardo and Escobar, Arturo. 2005. "Other anthropologies and anthropology otherwise: steps to a world anthropology network", en Critique of Anthropology 25(2): 99-128.

Ribeiro, Gustavo. 2005. "Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia", em: Série Antropologia, DAN/UnB, Brasília.

-----, 2008. Otras globalizaciones. Procesos y agentes alter-nativos transnacionales. In: Alteridades 18(36) pags. 173-198. UAM- Iztapalapa, México.

Rodríguez, Nemesio. 2003. Istmo de Tehuantepec: de lo regional a la globalización (o apuntes para pensar un quehacer). Oaxaca: Secretaría de Asuntos Indígenas.

-----, 2009. Boceto para Guerrero del Plan Puebla Panamá: rediseño espacial para una globalización a la medida. En: Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Guerrero. México: Programa Universitario México Nación Multicultural/UNAM y Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado de Guerrero.

Roulet, Eric. 2008. Los caciques de Coatlán frente al Cristianismo (Nueva España 1544-1547). In. *Asian Journal of Latin American Studies*, 2008, volume 21, numero 1, Corea del Sur.

Rubin, Jeffrey. 1993. COCEI against the State: A political History of Juchitán. In Howard Campbell et al. (eds.) *Zapotec Struggles. Histories, politics and representations from Juchitán, Oaxaca*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Sahlins, Marshall. 1999. What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century” *Annual Review of Anthropology* 28:i–xxiii.

Sierra, Teresa. 1997. Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. In: *Alteridades* 7 (14) págs. 131-143. México: UAM-I.

Smith, Thomas. 2001. “Dioses sacerdotes y sacrificios”, en Víctor de la Cruz y Marcus Winter (coords.) *La Religión de los Vinnigula’sa’*. México: IEEPO-Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Smith, Waldermar. 1977. *The Fiesta System and Economic Change*. New York: Columbia University Press.

Soustelle, Jacques. 1956. *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México: Fondo de Cultura Económica.

Stavenhagen, Rodolfo. 1997. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”, *Revista de la CEPAL* N° 62 (LC/G.1969-P), Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), agosto.

Tavares, Clarissa. 2010. *A comunicação alternativa em Oaxaca/México: Resistência, Comunalidad e Autodeterminação*. Dissertação de Mestrado CEPPAC. Universidade de Brasília.

Tax, Sol. 1937. The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. *American Anthropologist* 39: 423-444-

Thompson, Laura. 1969. *The secret of culture: Nine community studies*. New York: Random House.

Tönnies, Ferdinand. [1887] 1957. *Community and Society*. East Lansing: Michigan State University Press.

Touraine, Alain. 1999. *¿Cómo salir del liberalismo?*. Barcelona: Paidós.

Trajano Filho, Wilson. 1993. *Escrita e oralidade: uma tensão na hegemonia colonial*. Série Antropologia. Brasília: Departamento de Antropologia. UnB

-----, 2000. *Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau*. Série Antropologia. 279. Brasília: Departamento de Antropologia. UnB.

-----, 2006. *Por uma entografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde*. Série Antropologia. 408. Brasília: Departamento de Antropologia. UnB.

-----, 2011. *Goffman en Afrique: les cortéges des tabancas et le cadres de l'expérience*. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 201, p. 193-236.

-----, 2012. *Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos*. In: *Livio Sansone (org.) Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador: EDUFBA.

Turner, Terence. 1991a. *Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness*. In *Colonial situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. George W. Stocking, ed. Pp. 285-313. Madison: University of Wisconsin Press.

-----, 1991b. *The social dynamics of video media in an indigenous society: the cultural meaning and the personal politics of video-making in Kayapo communities*. *Visual Anthropology Review* 2 (7): 68-76.

-----, 1992. *Defiant images: the Kayapo appropriation of video*. *Anthropology today* 6 (8): 5-16.

Turner, Victor. 1974. O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes.

Turner, Victor. 1982. Celebration. Studies in Festivity and Ritual. Washington: Smithsonian Institution.

Turner, Victor & Edith. 1978. Image and pilgrimage in Christian Culture. New York: Columbia University Press.

Tutino, John. 1980. Rebelión indígena en Tehuantepec. In Cuadernos Políticos, número 24, México, D.F., editorial Era, abril-junio de 1980, pp 89 – 101

------. 1993. Ethnic Resistance: Juchitán in Mexican History. In: Howard Campbell et al. (eds.) Zapotec struggles: histories, politics, and representations from Juchitán, Oaxaca. USA: Smithsonian Institution.

Valdivia, Fernando. 2007. Cine hecho con los propios indígenas. Entrevista com Fernando Valdivia. In I Mostra amazônica de filme etnográfico. Special issue, Somanlu. Revista de estudos amazônicos 7: 217-228

Varese, Stefano. 2008. Territorios, tierra y recursos: los pueblos y comunidades indígenas y afro-mexicanas de la costa chica de Oaxaca ante la expansión neoliberal. In: Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas. Javier Laviña y Gemma Orobitg (coords.). Barcelona: Universitat de Barcelona.

Vásquez García, Sócrates. 2001. Autogestión Indígena en México, el caso de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca. Tesis profesional para obtener el grado de Ingeniero Agrónomo especialista en Sociología Rural. Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural. México

Velázquez, Emilia et al. 2009. El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (Siglos XVI-XXI). México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS/IRD.

Villagómez, Yanga. 1996. “La construcción del distrito de riego N°19 en el contexto de una política hidroagrícola regional” en Estudios Agrarios (septiembre). México: Procuraduría Agraria.

Wagley, Charles. 1949. The Social and Religious Life of a Guatemalan Village. Menasha, WI: American Anthropological Association Memoir 71.

Wagley, Charles, and Harris, Marvin. 1955. A Typology of Latin American Subcultures. *American Anthropologist* 57:428-451.

Wallerstein, Immanuel. 2003. ¿Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico? En: *Observatorio Social de América Latina*. No. 9 (enero). Buenos Aires : CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/wallerstein.pdf>

Williams, Raymond. 1988. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Wilson, Pamela y Stewart, Michelle (eds.). 2008. *Global Indigenous Media*, Atlanta: Duke University Press.

Wolf, Eric. 1955. Types of Latin American Peasantry. *American Anthropologist* 57:452-471.

----- . 1959. *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University Press.

----- . 2003a. “A Virgem de Guadalupe: um símbolo nacional mexicano” In Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro (orgs.) *Contribuições de Eric R. Wolf*. São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial/ Editora UNICAMP.

----- . 2003b. “Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa: México” In Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro (orgs.) *Contribuições de Eric R. Wolf*. São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial/ Editora UNICAMP.

----- . 2003c. “Comunidades camponesas corporadas fechadas na Mesoamérica e em Java Central” In Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro (orgs.) *Contribuições de Eric R. Wolf*. São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial/ Editora UNICAMP.

Woortmann, Klaas. 1990. “Com Parente não se Neguceia. O campesinato como ordem moral”, en *Anuário Antropológico/87*. Brasil: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro.

Zeitlin, Judith F. 1994. “Historia política del sur del Istmo de Tehuantepec durante la época colonial”, en: *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*. Oaxaca, México, año 2, núm. 6-7, 3 enero-agosto.

----- . 2005. *Cultural Politics in Colonial Tehuantepec. Community and State among the Isthmus Zapotec, 1500-1750*. California: Stanford University Press.

Zermeño, Sergio. 1987. Juchitán: la cólera del régimen (crónica y análisis de una lucha social). In Cuadernos de Investigación Social 15: Juchitán: límites de una experiencia democrática. México: Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM.

Zimmerman, Ben. 1952. Race relations in the arid Sertao. Race and Class in Rural Brazil. Paris: Unesco.

Zolla, Carlos y Zolla M, Emiliano. 2004. Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas. México: Programa Universitario México Nación Multicultural/UNAM.

Zylberberg, Violeta. 2010. Cancionero de la Resistencia en tiempos del “Ya Cayó”. Memoria, identidad y representaciones sociales a través de las canciones del movimiento social de Oaxaca 2006. Tesis de maestría en antropología. Oaxaca: CIESAS.

Relatarios e documentos

-Programa Mesorregional de Ordenamiento Territorial. Caracterización y Diagnóstico de la región Mesorregión Sur-Sureste. Anexo Proyectos e Iniciativas para el desarrollo del Plan Puebla Panamá. Lic. Frances Rodríguez Vangort. Instituto de Geografía, Universidad Autónoma de México. Consultado en: 4 de marzo de 2013 en: http://intelligentnet.info/p/dl_files.php?ndf=102

-Censo 2010. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

-Relatoría del “Encuentro de Reflexión de Comunicación Indígena” CAMPO, Oaxaca. 28 de agosto de 2010.

-Relatoría del “Taller de Reflexión sobre el Proyecto Eólico” Juchitán de Zaragoza. Abril de 2008.

Videos

-Toma de los medios I y II. Indymedia México. 2006 (Jen Lawhorne y Arnaldo Peña)

-Victoria de Todos los Santos, Mal de Ojo TV, Oaxaca, 2006

-Sobre la lucha, Mal de Ojo TV, Oaxaca, 2006

-La Pesadilla Azul, Mal de Ojo TV, Oaxaca, 2006

-Atenco. Rompiendo el Cerco, Promedios, 2005

Sites Web

-mexico.indymedia.org

- vientos.info
- oaxacalibre.org
- asambleapopulardeoaxaca.com
- ojodeaguacomunicacion.org
- amarcMexico.org
- farias.wordpress.com
- latamrob.com
- popgalore.blogspot.com.br
- milimagens-oldlau1.blogspot.com.br
- laotrachilanga.blogspot.com.br
- dokumentarfoto.de
- commons.wikimedia.org

Jornais

La Jornada. Sociedad y Justicia. Lunes 18 de febrero de 2013.

La Jornada. “Adiós al ejido”. Francisco López Bárcenas, 30 de noviembre del 2012.

La Jornada. “Antropología y zapatismo”. Gilberto López y Rivas, 14 de enero del 2005.

La Jornada. “La APPO”. Luis Hernández Navarro, 21 de noviembre del 2006.

Bacaanda . La Revista. Primera edición , volumen 5. Mayo-Junio, 2007

Entrevistas

Entrevista a Manuel Matus. 2004. Capsula de Radio y Política. Por: Nahú Rodríguez.

Leis

-Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Art. 2), Diario Oficial de la Federación 30-11-2012

-Ley Federal de Telecomunicaciones, Diario Oficial de la Federación 17-04-2012

-Ley Federal de Radio y Televisión, Diario Oficial de la Federación 09-04-2012

-Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca (LDPCI)

-Ley Estatal de Educación del Estado de Oaxaca

-Reforma al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,

Diario Oficial de la Federación. Enero de 1992.

Conferência

Gustavo Esteva. Conferencia en el Seminario Permanente de la Academia de la Comunalidad. Universidad de la Tierra, Oaxaca. 10 de diciembre de 2012.

ANEXOS

Anexo 1. Termos Radiofônicos*

Antena. Lo que hace básicamente una antena es tanto recibir como emitir las ondas de radio. La antena es un cable o elemento conductor que se basa en el principio del electromagnetismo: al hacer circular una corriente de alta frecuencia a través de un conductor, éste genera un campo magnético a su alrededor y emite ondas que tienen un componente eléctrico y otro magnético. Son las famosas ondas hertzianas o electromagnéticas que viajan por el espacio abierto hasta que se debilitan y desaparecen. (García, 2010: 49)

Consola. La consola es el aparato que combina las diferentes fuentes sonoras (voz recogida por un micrófono, efectos desde la computadora, música desde un CD) para ofrecernos una señal única, un equilibrado conjunto de sonidos. (García, 2010)

Control remoto. Es un término utilizado en el campo del radio periodismo. Consiste en dejar la cabina de radio y hacer la transmisión desde otra locación ya sea un hotel, una escuela o, en el caso de Radio Totopo, una fiesta, una sastrería o una tienda.

Identificación. Término usado en el lenguaje radiofónico que consiste en un montaje sonoro breve que identifica a una emisora de radio ante su audiencia. Incluye un mensaje corto y música.

Micrófono. Un micrófono es un transductor, es decir, transforma una energía (acústica) en otra (eléctrica). Inversamente a lo que hace un altavoz, que transforma la eléctrica en sonido. Aunque hay muchas clases de micrófonos, el funcionamiento de todos es muy similar. (García, 2010)

Spot (cápsula o vinheta). En el lenguaje de medios de comunicación, es un aviso de audio o audiovisual, cuyo fin principal es persuadir o informar al receptor sobre algún tema en particular.

Transmisor. Las computadoras y los micrófonos son indispensables para la radio, pero su motor, el que genera las altas frecuencias para que salgan por la antena rumbo a nuestros receptores es el transmisor. Los actuales transmisores distan mucho del primer transmisor de ondas inventado por Hertz. Pero el fundamento sigue siendo el mismo. (García, 2010)

*Algunos de los términos radiofónicos son explicados en base al “Manual para Radialistas Analfatécnicos” de Santiago García Gago, utilizado e indicado por Omar Oliveira y Nahú Rodríguez de Radio Plantón, en la Ciudad de Oaxaca.

Anexo 2. Parques eólicos no Istmo de Tehuantepec*

Parque eólico Bii Nee Stipa I (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Bii Nee Stipa I

País : [México](#)

Departamento / Zona : [El Espinal, Istmo de Tehuantepec, Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 26 MW

Producción anual estimada : 65 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Ciudad : Juchitan de Zaragoza

Puesta en servicio : 2010/04

31 turbina(s) eólica(s) [Gamesa G52/850](#) (Potencia 850 kW, diámetro 52 m)

Potencia nominal total : 26 350 kW

Operativo

Parque eólico onshore

Desarrollador : [Iberdrola Renewables](#)

Empresas : [Iberdrola Renewables](#)

Parque eólico Bii Nee Stipa II (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Bii Nee Stipa II

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 74 MW

Producción anual estimada : 185 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

Turbina(s) eólica(s) [Gamesa](#)

Potencia nominal total : 74 000 kW

Operativo

Parque eólico onshore

Desarrollador : [Gamesa/ENEL](#)

Parque eólico Bii Nee Stipa III (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Bii Nee Stipa III

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 70 MW

Producción anual estimada : 175 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

Turbina(s) eólica(s) [Gamesa](#)

Potencia nominal total : 70 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [Gamesa/ENEL](#)

Parque eólico Eurus I (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Eurus I

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Juchitan de Zaragoza, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec](#)

Potencia nominal total : 38 MW

Producción anual estimada : 93 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2009/01

25 turbina(s) eólica(s) [Acciona](#)

Potencia nominal total : 37 500 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [Acciona Energia](#)

Empresas : [Acciona Energia](#)

Propietario : [Acciona Energia](#)

Parque eólico Eurus II (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Eurus II

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Juchitan de Zaragoza, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec](#)

Potencia nominal total : 213 MW

Producción anual estimada : 532 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2010

142 turbina(s) eólica(s) [Acciona](#)

Potencia nominal total : 213 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [Acciona Energia](#)

Empresas : [Acciona Energia](#)

Propietario : [Acciona Energia](#)

Parque eólico Fuerza Eólica del Istmo I (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Fuerza Eólica del Istmo I

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 50 MW

Producción anual estimada : 125 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

Turbina(s) eólica(s) [Clipper](#)

Potencia nominal total : 50 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [Peñoles](#)

Parque eólico Fuerza Eólica del Istmo II (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Fuerza Eólica del Istmo II

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 30 MW

Producción anual estimada : 75 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

Turbina(s) eólica(s) [Clipper](#)

Potencia nominal total : 30 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [Peñoles](#)

Parque eólico La Mata – La Ventosa (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : La Mata – La Ventosa

País : [México](#)

Departamento / Zona : [La Mata, La Ventosa, Istmo de Tehuantepec, State of Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 68 MW

Producción anual estimada : 168 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2010/05

27 turbina(s) eólica(s) [Clipper Liberty C89](#) (Potencia 2500 kW, diámetro 89 m)

Potencia nominal total : 67 500 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [EDF-EN](#)

Empresas : [EDF-EN](#)

Parque eólico La Venta I (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : La Venta I

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Juchitan de Zaragoza, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec](#)

Potencia nominal total : 2 MW

Producción anual estimada : 3 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 1994/11

7 turbina(s) eólica(s) [Vestas V27/225](#) (Potencia 225 kW, diámetro 27 m)

Potencia nominal total : 1 575 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [CFE](#)

Empresas : [Comisión Federal de Electricidad \(CFE\)](#)

Parque eólico La Venta II (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : La Venta II

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Juchitan de Zaragoza, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec](#)

Potencia nominal total : 83 MW

Producción anual estimada : 208 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2006/12

98 turbina(s) eólica(s) [Gamesa G52/850](#) (Potencia 850 kW, diámetro 52 m)

Potencia nominal total : 83 300 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [CFE](#)

Empresas : [Comisión Federal de Electricidad \(CFE\)](#)

Parque eólico La Venta III (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : La Venta III

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Juchitan de Zaragoza, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec](#)

Potencia nominal total : 102 MW

Producción anual estimada : 255 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2011

120 turbina(s) eólica(s) [Gamesa](#)

Potencia nominal total : 102 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [CFE/Iberdrola Renewables](#)

Empresas : [Iberdrola Renewables](#)

Parque eólico Oaxaca I (México)**Généralités**

Nombre del parque eólico : Oaxaca I

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 101 MW

Producción anual estimada : 252 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

Turbina(s) eólica(s) [Vestas](#)

Potencia nominal total : 101 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [CFE/EYRA](#)

Parque eólico Oaxaca II (México)**Généralités**

Nombre del parque eólico : Oaxaca II

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 102 MW

Producción anual estimada : 255 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

68 turbina(s) eólica(s) [Acciona](#)

Potencia nominal total : 102 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [CFE/Acciona Energia](#)

Empresas : [Acciona Energia](#)

Propietario : [Acciona Energia](#)

Parque eólico Oaxaca III (México)**Généralités**

Nombre del parque eólico : Oaxaca III

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 102 MW

Producción anual estimada : 255 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

68 turbina(s) eólica(s) [Acciona](#)

Potencia nominal total : 102 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [CFE/Acciona Energia](#)

Empresas : [Acciona Energia](#)

Propietario : [Acciona Energia](#)

Parque eólico Oaxaca IV (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Oaxaca IV

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Oaxaca](#)

Potencia nominal total : 102 MW

Producción anual estimada : 255 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2012

68 turbina(s) eólica(s) [Acciona](#)

Potencia nominal total : 102 000 kW

Operativo

Parque eolico onshore

Desarrollador : [CFE/Acciona Energia](#)

Empresas : [Acciona Energia](#)

Propietario : [Acciona Energia](#)

Parque eólico Parques Ecológicos de México (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Parques Ecológicos de México

País : [México](#)

Departamento / Zona : [Juchitan de Zaragoza, Oaxaca, Istmo de Tehuantepec](#)

Potencia nominal total : 80 MW

Producción anual estimada : 199 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Puesta en servicio : 2009/01

94 turbina(s) eólica(s) [Gamesa G52/850](#) (Potencia 850 kW, diámetro 52 m)

Potencia nominal total : 79 900 kW

Operativo

Parque eolico onshore
Desarrollador : [Iberdrola Renewables](#)
Empresas : [Iberdrola Renewables](#)

Parque eólico Piedra Larga (México)

Généralités

Nombre del parque eólico : Piedra Larga
País : [México](#)
Departamento / Zona : [Oaxaca](#)
Potencia nominal total : 228 MW
Producción anual estimada : 568 GW.h (para el equivalente de 2 500 horas/año a plena carga)

Detalles

Parte 1 :

Parte : Demex Phase 1
Puesta en servicio : 2012
Turbina(s) eólica(s) [Gamesa](#)
Potencia nominal total : 90 000 kW
Operativo
Parque eolico onshore
Desarrollador : [Renovalia](#)
Propietario : [Renovalia](#)

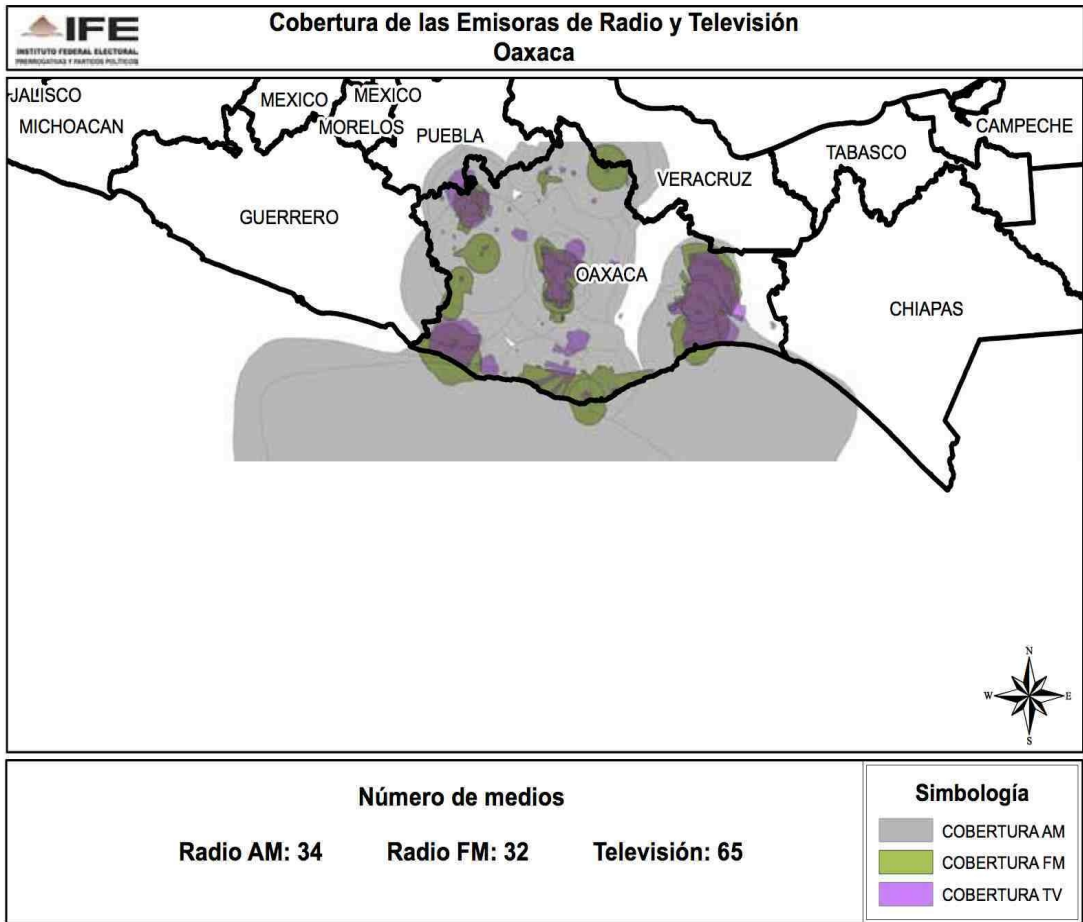
Parte 2 :

Parte : Demex Phase 2
Turbina(s) eólica(s) (el nombre de la empresa no está disponible)
Potencia nominal total : 137 500 kW
En construcción
Parque eolico onshore
Desarrollador : [Renovalia](#)
Propietario : [Renovalia](#)

*Fonte www.thewindpower.net (Informação atualizada em 01/2013)

Anexo 3.

Mapa de distribuição do sinal de rádio e televisão



Anexo 4.
Artigos da Lei Federal de Telecomunicações
(em espanhol)

LEY FEDERAL DE TELECOMUNICACIONES

Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 7 de junio de 1995 TEXTO VIGENTE

Última reforma publicada DOF 17-04-2012

"EL CONGRESO DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS, D E C R E T A :

LEY FEDERAL DE TELECOMUNICACIONES

Capítulo I Disposiciones generales

Artículo 1. La presente Ley es de orden público y tiene por objeto regular el uso, aprovechamiento y explotación del espectro radioeléctrico, de las redes de telecomunicaciones, y de la comunicación vía satélite.

Artículo 2. Corresponde al Estado la rectoría en materia de telecomunicaciones, a cuyo efecto protegerá la seguridad y la soberanía de la Nación.

En todo momento el Estado mantendrá el dominio sobre el espectro radioeléctrico y las posiciones orbitales asignadas al país.

Artículo 3. Para los efectos de esta Ley se entenderá por:

1. Banda de frecuencias: porción del espectro radioeléctrico que contiene un conjunto de

frecuencias determinadas;

2. Espectro radioeléctrico: el espacio que permite la propagación sin guía artificial de ondas electromagnéticas cuyas bandas de frecuencias se fijan convencionalmente por debajo de los 3,000 gigahertz;

3. Estación terrena: la antena y el equipo asociado a ésta que se utiliza para transmitir o recibir señales de comunicación vía satélite;

8. Red de telecomunicaciones: sistema integrado por medios de transmisión, tales como canales o circuitos que utilicen bandas de frecuencias del espectro radioeléctrico, enlaces satelitales, cableados, redes de transmisión eléctrica o cualquier otro medio de transmisión, así como, en su caso, centrales, dispositivos de conmutación o cualquier equipo necesario;

9. Red privada de telecomunicaciones: la red de telecomunicaciones destinada a satisfacer necesidades específicas de servicios de telecomunicaciones de determinadas personas que no impliquen explotación comercial de servicios o capacidad de dicha red;

10. Red pública de telecomunicaciones: la red de telecomunicaciones a través de la cual se explotan comercialmente servicios de telecomunicaciones. La red no comprende los equipos terminales de telecomunicaciones de los usuarios ni las redes de telecomunicaciones que se encuentren más allá del punto de conexión

terminal;

11. Secretaría: la Secretaría de Comunicaciones y Transportes;

14. Telecomunicaciones: toda emisión, transmisión o recepción de signos, señales, escritos, imágenes, voz, sonidos o información de cualquier naturaleza que se efectúa a través de hilos, radioelectricidad, medios ópticos, físicos, u otros sistemas electromagnéticos.

15. Servicio de radiodifusión: servicio de telecomunicaciones definido por el artículo 2 de la Ley Federal de Radio y Televisión, y

Fracción adicionada DOF 11-04-2006

16. Servicio de radio y televisión: el servicio de audio o de audio y vídeo asociado que se presta a través de redes públicas de telecomunicaciones, así como el servicio de radiodifusión.

Fracción adicionada DOF 11-04-2006

Artículo 4. Para los efectos de esta Ley, son vías generales de comunicación el espectro radioeléctrico, las redes de telecomunicaciones y los sistemas de comunicación vía satélite.

Artículo 5. Las vías generales de comunicación materia de esta Ley y los servicios que en ellas se presten son de jurisdicción federal.

Artículo 7. La presente Ley tiene como objetivos promover un desarrollo eficiente de las telecomunicaciones; ejercer la rectoría del Estado en la materia, para garantizar la soberanía nacional; fomentar una sana competencia entre los diferentes prestadores de servicios de telecomunicaciones a fin de que éstos se presten con mejores precios, diversidad y calidad en beneficio de los usuarios, y promover una adecuada cobertura social.

X. Promover el fortalecimiento de los valores culturales y de la identidad nacional;

Sección II De las concesiones sobre el espectro radioeléctrico

Artículo 14. Las concesiones sobre bandas de frecuencias del espectro para usos determinados se otorgarán mediante licitación pública. El Gobierno Federal tendrá derecho a recibir una contraprestación económica por el otorgamiento de la concesión correspondiente.

Artículo 15. La Secretaría establecerá, y publicará periódicamente, un programa sobre las bandas de frecuencias del espectro para usos determinados, con sus correspondientes modalidades de uso y coberturas geográficas, que serán materia de licitación pública.

Los interesados podrán solicitar que se liciten bandas de frecuencias, modalidades de uso y coberturas geográficas distintas de las contempladas en el programa mencionado en el párrafo anterior. En estos casos, la Secretaría resolverá lo conducente en un plazo que no excederá de 60 días naturales.

Artículo 16. Para llevar a cabo el procedimiento de licitación pública a que se refiere el artículo 14 de esta Ley, la Secretaría publicará en el **Diario Oficial de la Federación** y en un periódico de la entidad o entidades federativas cuya zona geográfica sea cubierta por las bandas de frecuencia objeto de concesión, convocatoria para que cualquier interesado obtenga las bases correspondientes.

Las bases de licitación pública incluirán como mínimo:

1. Los requisitos que deberán cumplir los interesados para participar en la

licitación, entre los que se incluirán:

A. Los programas y compromisos de inversión, de cobertura y calidad de los servicios que se pretenden prestar;

B. El plan de negocios;

C. Las especificaciones técnicas de los proyectos;

Inciso reformado DOF 09-02-2009

D. En el caso de los servicios de telecomunicaciones, las acciones coordinadas con la autoridad correspondiente, que permitan combatir los delitos de extorsión, amenazas, el secuestro en cualquiera de sus modalidades o algún delito grave o relacionado con la delincuencia organizada.

Inciso adicionado DOF 09-02-2009. Reformado DOF 17-04-2012

E. Opinión favorable de la Comisión Federal de Competencia. Inciso reformado DOF 09-02-2009 (se recorre)

2. Las bandas de frecuencias objeto de concesión, sus modalidades de uso y zonas geográficas en que pueden ser utilizadas;

3. El período de vigencia de la concesión, y

4. Los criterios para seleccionar al ganador.

Artículo 17. Cuando las proposiciones presentadas en la licitación pública no aseguren las mejores condiciones para la prestación de los servicios, las contraprestaciones ofrecidas no sean satisfactorias a juicio de la Secretaría o no cumplan con los requisitos establecidos en las bases de la licitación, se declarará desierta la licitación y podrá expedirse una nueva convocatoria.

Artículo 18. El título de concesión contendrá como mínimo lo siguiente:

I. El nombre y domicilio del concesionario;

II. Las bandas de frecuencias objeto de concesión, sus modalidades de uso y zona geográfica en que pueden ser utilizadas;

III. Los programas de inversión respectivos;

IV. Los servicios que podrá prestar el concesionario;

V. Las especificaciones técnicas del proyecto;

VI. El período de vigencia;

VII. Las contraprestaciones que, en su caso, deberán cubrirse por el otorgamiento de la concesión, y

VIII. Los demás derechos y obligaciones de los concesionarios.

Una vez otorgada la concesión, un extracto del título respectivo se publicará en el **Diario Oficial de la Federación** a costa del interesado.

Cuando la explotación de los servicios objeto de la concesión sobre el espectro radioeléctrico requiera de una concesión de red pública de telecomunicaciones, esta última se otorgará en el mismo acto administrativo.

Artículo 19. Las concesiones sobre bandas de frecuencias se otorgarán por un plazo hasta de 20 años y podrán ser prorrogadas hasta por plazos iguales a los originalmente establecidos, a

juicio de la Secretaría.

Para el otorgamiento de las prórrogas será necesario que el concesionario hubiere cumplido con las condiciones previstas en la concesión que se pretenda prorrogar; lo solicite antes de que inicie la última quinta parte del plazo de la concesión, y acepte las nuevas condiciones que establezca la propia Secretaría de acuerdo a la presente Ley y demás disposiciones aplicables. La Secretaría resolverá lo conducente en un plazo no mayor a 180 días naturales.

Artículo 20. Para obtener concesión sobre bandas de frecuencias para usos experimentales se deberán reunir, en lo conducente, los requisitos a que se refiere el artículo 24 de esta Ley.

Artículo 21. Las concesiones para el uso, aprovechamiento o explotación de bandas de frecuencia para uso experimental, se otorgarán por un plazo hasta de 2 años y deberán sujetarse, invariablemente, a las disposiciones reglamentarias respectivas.

Artículo 22. Las asignaciones para el uso, aprovechamiento o explotación de bandas de frecuencia para uso oficial, serán intransferibles y estarán sujetas a las disposiciones que en materia de concesiones prevé esta Ley, con excepción de las referentes al procedimiento de licitación pública.

Artículo 23. La Secretaría podrá cambiar o rescatar una frecuencia o una banda de frecuencias concesionadas, en los siguientes casos:

- I. Cuando lo exija el interés público;**
- II. Por razones de seguridad nacional;**
- III. Para la introducción de nuevas tecnologías;**
- IV. Para solucionar problemas de interferencia perjudicial, y**
- V. Para dar cumplimiento a los tratados internacionales suscritos por el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos.**

Para estos efectos, la Secretaría podrá otorgar directamente al concesionario nuevas bandas de frecuencias mediante las cuales se puedan ofrecer los servicios originalmente prestados.

Sección III De las concesiones sobre redes públicas de telecomunicaciones

Artículo 24. Los interesados en obtener una concesión para instalar, operar o explotar redes públicas de telecomunicaciones, deberán presentar, a satisfacción de la Secretaría, solicitud que contenga como mínimo:

- I. Nombre y domicilio del solicitante;**
- II. Los servicios que desea prestar;**
- III. Las especificaciones técnicas del proyecto;**
- IV. Los programas y compromisos de inversión, de cobertura y calidad de los servicios que se pretenden prestar;**
- V. El plan de negocios, y**
- VI. La documentación que acredite su capacidad financiera, técnica, jurídica y administrativa.**

Lo anterior, sin perjuicio de obtener, en su caso, concesión para explotar bandas de frecuencias en los términos del artículo 14.

Artículo 25. La Secretaría analizará y evaluará la documentación correspondiente a la solicitud a que se refiere el artículo anterior en un plazo no mayor de 120 días naturales, dentro del cual

podrá requerir a los interesados información adicional.

Una vez cumplidos, a satisfacción, los requisitos a que se refiere el artículo anterior, la Secretaría otorgará la concesión.

Artículo 26. El título de concesión contendrá como mínimo lo siguiente:

- I. El nombre y domicilio del concesionario;**
- II. El objeto de la concesión;**
- III. Los diferentes servicios que pueda prestar el concesionario;**
- IV. Los derechos y obligaciones de los concesionarios;**
- V. El período de vigencia;**
- VI. Las características y el monto de la garantía que, en su caso, deberá otorgar el concesionario, y**
- VII. Los compromisos de cobertura geográfica de la red pública.**

Una vez otorgada la concesión, un extracto del título respectivo se publicará en el **Diario Oficial de la Federación** a costa del interesado.

Artículo 27. Las concesiones sobre redes públicas de telecomunicaciones se otorgarán por un plazo hasta de 30 años y podrán ser prorrogadas hasta por plazos iguales a los originalmente establecidos.

Para el otorgamiento de las prórrogas será necesario que el concesionario hubiere cumplido con las condiciones previstas en la concesión que se pretenda prorrogar, lo solicite antes de que inicie la última quinta parte del plazo de la concesión, y acepte las nuevas condiciones que establezca la propia Secretaría de acuerdo a la presente Ley y demás disposiciones aplicables. La Secretaría resolverá lo conducente en un plazo no mayor a 180 días naturales.

Artículo 28. Las redes privadas de telecomunicaciones no requerirán de concesión, permiso o registro para operar, salvo que utilicen bandas de frecuencias del espectro, en cuyo caso se estará a lo dispuesto en el artículo 14.

Para que los operadores de redes privadas puedan explotar comercialmente servicios, deberán obtener concesión en los términos de esta Ley, en cuyo caso adoptarán el carácter de red pública de telecomunicaciones.

Sección V De los permisos

Artículo 31. Se requiere permiso de la Secretaría para:

- I. Establecer y operar o explotar una comercializadora de servicios de telecomunicaciones sin tener el carácter de red pública, y**
- II. Instalar, operar o explotar estaciones terrenas transmisoras.**

Artículo 32. Los interesados en obtener permiso deberán presentar solicitud a la Secretaría, la cual contendrá, en lo conducente, lo establecido en el artículo 24.

La Secretaría analizará y evaluará la documentación correspondiente a la solicitud a que se refiere el párrafo anterior en un plazo no mayor de 90 días naturales, dentro del cual podrá requerir a los interesados información adicional.

Una vez cumplidos, a satisfacción, los requisitos a que se refiere el artículo anterior, la Secretaría otorgará el permiso correspondiente.

Artículo 33. Para la prestación de servicios de valor agregado bastará su registro ante la

Secretaría.

Artículo 34. No se requerirá permiso de la Secretaría para la instalación y operación de estaciones

terrenas receptoras.

La Secretaría podrá exentar de los requerimientos de permiso a aquellas estaciones terrenas transmisoras que, por cumplir con las normas establecidas, no ocasionen interferencia perjudicial en otros sistemas de telecomunicaciones.

Sección VII De la terminación y revocación de las concesiones y permisos

Artículo 37. Las concesiones y permisos terminan por:

- I. Vencimiento del plazo establecido en el título o, en su caso, en el permiso respectivo;**
- II. Renuncia del concesionario o permisionario;**
- III. Revocación;**
- IV. Rescate, y**
- V. Liquidación o quiebra del concesionario o permisionario.**

La terminación de la concesión o del permiso no extingue las obligaciones contraídas por el titular durante su vigencia.

Capítulo IX Infracciones y sanciones

Artículo 71. Las infracciones a lo dispuesto en esta Ley, se sancionarán por la Secretaría de conformidad con lo siguiente:

A. Con multa de 10,000 a 100,000 salarios mínimos por:

- I. Prestar servicios de telecomunicaciones sin contar con concesión por parte de la Secretaría;**
- II. No cumplir con las obligaciones en materia de operación e interconexión de redes públicas de telecomunicaciones;**
- III. Ejecutar actos que impidan la actuación de otros concesionarios o permisionarios con derecho a ello;**
- IV. No llevar contabilidad separada por servicios de acuerdo a las disposiciones de esta Ley o sus reglamentos;**
Fracción reformada DOF 09-02-2009
- V. Interceptar información que se transmita por las redes públicas de telecomunicaciones, y** *Fracción reformada DOF 09-02-2009*
- VI. No cumplir en tiempo y forma, con las obligaciones establecidas en las fracciones XII, XIII, XIV, XV, XVI y XVIII del artículo 44 de esta Ley, en materia de telefonía.**

Fracción adicionada DOF 09-02-2009. Reformada DOF 17-04-2012

B. Con multa de 4,000 a 40,000 salarios mínimos por: lo dispuesto en esta Ley y sus reglamentos;

I. Operar o explotar comercializadoras de servicios de telecomunicaciones en contravención a

II. Interrumpir, sin causa justificada o sin autorización de la Secretaría, la prestación total de servicios en poblaciones en que el concesionario sea el único prestador de ellos;

III. Cometer errores en la información de base de datos de usuarios, de directorios, y en el cobro de los servicios de concesionarios de redes públicas, no obstante el apercibimiento de la Secretaría, y

IV. Incurrir en violaciones a las disposiciones de información y registro contempladas en la presente Ley, y

V. Otras violaciones a disposiciones de esta Ley y las disposiciones reglamentarias y administrativas que de ella emanen.

En caso de reincidencia, la Secretaría podrá imponer una multa equivalente hasta el doble de las cuantías señaladas.

Para los efectos del presente capítulo, se entiende por salario mínimo, el salario mínimo general diario vigente en el Distrito Federal al momento de cometerse la infracción.

Anexo 5.
Eventos sobre Comunicación Indígena en Oaxaca

| Año | Evento |
|------|---|
| 2002 | <i>Las Cosas que Vienen de Afuera. Foro sobre las computadoras, Internet y las comunidades indígenas, Ciudad de Oaxaca.</i> |
| 2006 | <i>Raíz de la Imagen: Octavo Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas Ciudad de Oaxaca.</i> |
| 2007 | <i>Seminario de Comunicación Indígena</i> |
| 2009 | <i>Seminario de Comunicación Indígena</i> |
| 2009 | <i>Encuentro de Comunicadores Indígenas: “Medios, Pueblos y Territorio”. Santa María Tlahuitoltepec Mixe.</i> |
| 2010 | <i>Seminario de Comunicación Indígena</i> |
| 2011 | <i>I Encuentro de Comunicación Indígena en Oaxaca “Comuniquemos Sueños y Realidades”. Villa de Talea de Castro, Oaxaca.</i> |
| 2012 | <i>II Encuentro de comunicación indígena “Comuniquemos sueños, construyamos realidades”. Villa de Zaachila, Oaxaca.</i> |
| 2013 | <i>II Cumbre Continental de Comunicación Abya Yala. Santa María Tlahuitoltepec Mixe</i> |

Anexo 6.

ONU: "21 comunicadores indígenas asesinados en el año" denuncian en Foro Permanente

Servindi, 16 de mayo, 2012.- Saúl Vicente Vásquez, miembro del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, denunció que 21 comunicadores indígenas han sido asesinados y uno desaparecido en el continente. "8 en México, 6 en Brasil, 3 en Honduras, 1 en Colombia y 1 desaparecido; 1 en Argentina; 1 en Bolivia" precisó. Durante su intervención en la undécima sesión del Foro Permanente, efectuada ayer, Vicente Vasquez sostuvo que los derechos de los comunicadores indígenas son perseguidos para acallar sus radios comunitarias y muchas veces pagan con sus vidas el desempeño de sus funciones.

Vásquez demandó a los Estados respetar el artículo 16 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que protege dicho derecho.

En ella se señala que "los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información, en sus propios idiomas y a acceder a todos los medios de información no indígenas sin discriminación", explicó.

Pese a ello "las leyes normativas de muchos países aún no reconocen plenamente lo que establece el artículo 16, por lo que se limita el derecho de los pueblos", precisó.

El representante de México en el Foro Permanente pidió que este espacio respalde la resolución de la Primera Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala realizada en el Cauca, Colombia, en el 2010, que resolvió considerar el año 2012 como el Año internacional de la Comunicación Indígena.

Solicitó asimismo que el Foro Permanente recomiende a los Estados garantizar el derecho a la comunicación e información de los pueblos indígenas, la seguridad para periodistas indígenas y se frene la agresión de que son objeto los comunicadores indígenas.

Finalmente, demandó que el Foro Permanente recomiende a la instancia de comunicación de las Naciones Unidas apoyar la Segunda Cumbre Continental de la Comunicación Indígena de Abya Yala programada para el 2013 en Oaxaca, México, y que el propio Foro Permanente participe en esta cumbre junto con el Relator James Anaya.

Lea la intervención completa de Saúl Vicente

Muchas gracias Sra. Presidenta:

Quiero aprovechar la oportunidad para reconocer la presencia del presidente del Mecanismo de Expertos, del representante del Fondo Voluntario y del Relator Especial y agradecer la oportunidad para dialogar de manera conjunta.

Sra. Presidenta:

En ocasión de abordar el tema 4 de Derechos humanos y en el marco del quinto aniversario de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, quiero unir mi voz a todos aquéllos que realizan los esfuerzos para la efectiva aplicación de la Declaración en los niveles nacionales. Así mismo reconocer los trabajos de las diferentes agencias de las Naciones Unidas por sus esfuerzos para impulsar la aplicación de la Declaración. Sin embargo, la aplicación de la Declaración requiere de mayores esfuerzos en su difusión, de tal manera que los Pueblos tengan el pleno conocimiento de los Derechos contenidos en la misma, pues derechos que no se conocen, son derechos que no existen.

Un sector de los Pueblos Indígenas, viene realizando ese esfuerzo, esto son los Comunicadores indígenas del Abya Yala, América Latina.

Infelizmente, los comunicadores indígenas, han visto violados sus derechos, han sido perseguidos últimamente, primero para acallar sus radios comunitarias, ahora los comunicadores sufren persecución y muerte cuando desempeñan sus funciones.

Tan sólo en el año 2012: 21 comunicadores indígenas han sido asesinados y uno desaparecido. 8 en México; 6 en Brasil; 3 en Honduras; 1 en Colombia y 1 desaparecido; 1 en Argentina; 1 en Bolivia.

La libertad de expresión es violada, particularmente la voz indígena que sustenta su comunicación en la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, lenguas originarias y aspiraciones de los Pueblos Indígenas.

El artículo 16 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas expresa que los Pueblos tienen derecho a establecer sus propios medios de información, en sus propios idiomas y a acceder a todos los medios de información no indígenas sin discriminación. Sin embargo las leyes normativas de muchos países aún no reconocen plenamente lo que establece el artículo 16, por lo que se limita el derecho de los Pueblos.

En tal sentido, quizás el Foro Permanente quisiera respaldar la resolución de la Primera Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala de 2010, en la que resolvieron considerar el año 2012 como el año internacional de comunicación indígena.

Que el Foro Permanente considere recomendar a los Estados garantizar el derecho a la comunicación e información de los Pueblos Indígenas, la seguridad para periodistas indígenas y se llame a frenar la agresión de que son objeto las y los comunicadores indígenas.

Que el Foro Permanente considere recomendar a la instancia de comunicación de las UN se apoye la realización de la Segunda Cumbre Continental de la Comunicación Indígena de Abya Yala a realizarse en Oaxaca, México en el año 2013.

Finalmente Sra. Presidenta: Quizás el Foro Permanente considere participar en esta Cumbre. Así mismo, invito al Relator Especial considere la posibilidad de participar en esta Segunda Cumbre Continental de Comunicadores Indígenas.

Muchas gracias.

(Fuente: <http://servindi.org/actualidad/64536>)