

De los otros al nosotros. Procesos interculturales entre mixtecos y afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca

Cristopher Saldivar Leos*

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE

RESUMEN: *En el presente trabajo se analiza una parte de las relaciones interculturales establecidas entre afrodescendientes y mixtecos del municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. Para ello, se realiza un recorrido conceptual sobre el tema de la identidad, retomando algunos autores y sus propuestas que ayudan a su comprensión. Se parte de lo psicológico para llegar a lo antropológico, pasando por la hermenéutica de Paul Ricoeur como una de las principales herramientas explicativas entorno a los cambios y las permanencias de este fenómeno. Posteriormente, desde una metodología etnográfica basada en entrevistas abiertas y semi-estructuradas, se describen dos mayordomías y una danza, con la finalidad de dar cuenta de cómo éstas contribuyen a la identificación y distinción entre los grupos. Para cerrar se plantea una posible interpretación acerca de las prácticas y sus significados. El objetivo central es llamar la atención sobre la importancia de la alteridad en la construcción identitaria para el estudio de los procesos sociales en contextos de interculturalidad.*

PALABRAS CLAVE: *Identidad, interculturalidad, afrodescendencia, representaciones sociales.*

From the others to the us. Intercultural processes between mixtecs and afromexicans from the Costa Chica of Oaxaca

ABSTRACT: *This paper analyzes the intercultural relations between afrodescendants and mixtecs of the municipality of Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. For this purpose, the topic of identity*

* kristtoffer.sal@hotmail.com

is conceptually reviewed, taking up authors and proposals for its understanding. We start from the psychological to the anthropological, passing through Ricoeur's hermeneutics to explain changes and permanence of the phenomenon. Subsequently, from an ethnographic methodology based on open and semistructured interviews, two mayordomías and a dance are described with the purpose of explaining how they contribute to identify and distinguish the groups. Finally, an interpretation of the practices and their meanings is presented. The main objective is to indicate the importance of otherness in the construction of identity for the study of social processes in intercultural contexts.

KEYWORDS: *identity, interculturality, afrodescendence, social representations.*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una propuesta para el análisis de las relaciones sociales establecidas entre mixtecos y afromexicanos del municipio de Santiago Pinotepa Nacional, a partir de diversas reflexiones teóricas referentes al tema de la identidad. En concreto, pretendo describir y, posteriormente, interpretar procesos identitarios en este municipio a partir de las representaciones sociales y simbólicas que establecen dichos grupos en su encuentro como alteridades manifiestas en algunas prácticas culturales.

Antes de iniciar, quiero hacer algunas precisiones metodológicas concernientes a la realización de este trabajo. Primeramente, advertir al lector que lo que va a leer forma parte de una investigación más amplia que inició en 2014 y culminó en 2021. De ahí que muchos de los datos etnográficos pueden parecer poco actualizados, lo cual también es consecuencia de la pandemia del COVID-19 que se padeció recientemente, misma que impidió la realización de trabajo de campo durante la contingencia para obtener nuevos registros. Éste se llevó a cabo principalmente en tres comunidades mixtecas pertenecientes al municipio de Santiago Pinotepa Nacional (El Carrizo, la cabecera municipal y Jicaltepec), así como en tres comunidades afrodescendientes (El Ciruelo, Collantes y Corralero).

Se recurrió al método etnográfico realizando estancias en campo que variaban de las dos semanas a los dos meses en promedio. Durante estas visitas se aplicaron entrevistas semiestructuradas para obtener información respecto a la autopercepción y percepción del otro; además de entrevistas etnográficas para profundizar en los significados que esta diferencia representa para los actores. La mayoría de las entrevistas fueron grabadas con la autorización de los participantes, una vez explicado el uso que se daría a la información proporcionada.

Por otro lado, se utilizan seudónimos para preservar la confidencialidad de los entrevistados, salvo en el caso del *tatamandón* Efrén López (†), quien siempre luchó por la preservación y difusión de su cultura e intentó darla a conocer por escrito bajo su firma. Sirva este artículo como un modesto homenaje a su labor.

LA IDENTIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Uno de los puntos de partida sobre la discusión, y a mi parecer no resuelto, es el hecho de pensar la identidad como algo esencial, como algo dado y en consecuencia con cierto grado de inmutabilidad. Al contrario, el tema ha sido reflexionado en términos procesuales y constructivos, por lo que el dinamismo y no la permanencia es lo que lo definiría. Desde este momento, dejo clara mi postura en la que considero que las propuestas esencialistas limitan el análisis de la identidad, la cual necesariamente debe ser entendida relacionamente al tratarse de un fenómeno humano. Entonces, si la identidad se construye de cara al otro, en la alteridad, no pueden existir identidades ontológicas sino dialógicas.

La otra cuestión es que, si bien este tema es abordado desde distintos enfoques, sobre todo psicológicos, antropológicos y filosóficos, el punto que tienen en común es la existencia de dos grandes niveles de abordaje de la identidad: el individual y el colectivo.

Comenzaré por mencionar el primero a partir de lo que comenta Jaime Echeverría [2009], quien a su vez sigue las propuestas freudianas. Para este autor, la primera alteridad (uno de los pilares en la construcción de la identidad) se da en el sujeto a partir de la negación de las pulsiones por medio de la represión al momento de configurarse la estructura psíquica (yo, super yo y ello), proceso en el que una parte de dicho sujeto queda suprimida y colocada como algo ajeno para él mismo, al menos aparentemente, de acuerdo con los estatutos y las regulaciones de su sociedad. De este modo, la cultura actúa en el sujeto para regular el deseo de sus miembros en un intento por preservarse y reproducirse a sí misma estableciendo prácticas permisivas así como prohibiciones. Ahora bien, ya en términos colectivos, encontramos que una forma de lidiar con la tensión entre lo reprimido (el inconsciente, el ello) y la normatividad social (la parte consciente, el yo) es precisamente depositando esas fantasías en otro, adjudicándole las características y conductas que fueron excluidas por nuestra sociedad. Este mecanismo no sólo provoca el rechazo o temor hacia el otro, sino que además provoca cierta fascinación y atracción:

Al encuentro con el “otro”, el inconsciente es desplegado y elaborado sin ataduras. El deseo reprimido se vuelve consciente en la alteridad: si no lo podemos cumplir en nosotros, que mejor que realizarlo en el “otro”. Por eso se le envidia, porque puede realizar aquello que se nos está prohibido, pero por eso mismo se le teme, porque le tenemos a nuestro propio interior. Imágenes sexuales y mortíferas se despliegan sin cesar [Echeverría 2009: 25].

Ahora bien, desde la socioantropología, uno de los autores contemporáneos que se ha preocupado por investigar y reflexionar sobre la identidad, tanto individual como colectiva, es Gilberto Giménez [2016], quien propone un punto distintivo entre ambas. El nivel individual debe entenderse desde las particularidades que diferencian a un individuo de otro a partir de ciertos atributos adquiridos (gustos musicales, literatura, vestimenta, etc.), y que le permiten a dicho individuo saber quién es y qué lugar o lugares ocupa o puede ocupar dentro del grupo de pertenencia. En otros términos, se trata de un fenómeno intracultural en el cual el sujeto dota de sentido su existencia a partir de la apropiación de un conjunto de elementos que lo distinguen del resto de su comunidad: aquí el énfasis recae en las diferencias. Por el contrario, la identidad colectiva, que es precisamente una suerte de plataforma sobre la cual se genera y actualiza la identidad individual [Cardoso de Oliveira 1992], debe ser reflexionada desde las semejanzas, que operan como marcadores identitarios del grupo.

En este orden de ideas, la identidad colectiva se sustentará en el conjunto de elementos materiales y simbólicos con los cuales se identifica un grupo social y que a su vez lo distinguen de los demás, de la alteridad u otredad: en este caso, se trata más bien de un fenómeno intercultural. Estas particularidades pueden ir desde la lengua, pasando por diversos rasgos culturales tales como las festividades, las actividades productivas, los ritos de transición, hasta el ordenamiento mismo del universo y su representación [Broda 1991]. Esta última idea incluye las concepciones sobre la vida y la muerte, lo cual no es un tema menor puesto que la muerte es uno de los mayores referentes de alteridad, no sólo en términos filosóficos, sino que la idea misma de lo animado y lo inanimado, al variar de cultura a cultura, diferencia e identifica a los grupos humanos.¹

También, encontramos que la identidad pasa por la forma de relacionarse con el ambiente, es decir, en cómo un individuo o grupo de individuos se

¹ Existen sociedades como los Mapuche, por ejemplo, para las que objetos que en las sociedades modernas se consideran inanimados no los son, como es el caso de las piedras.

identifican como pertenecientes a cierta especie en oposición a otra o, a niveles macro, con el agua y con las montañas u otros elementos naturales dentro del territorio que habitan.² Por ejemplo, los miembros de una sociedad determinada pueden sentir mayor afinidad con ciertas plantas y animales que con otras, lo que marcaría una diferencia con sus vecinos.³ Esta delimitación con el entorno puede hacerse también en términos espaciales y/o temporales. Es el caso de la manera en que individualmente me identifico o me diferencio respecto de mis antepasados o de otras colectividades en mi propio momento histórico, o ya sea que mi grupo realice el mismo proceso en relación con otros grupos (los mayas de la actualidad no son los mismos que construyeron las pirámides en lo que hoy conocemos como Yucatán; ni éstos eran iguales a los mexicas que edificaron la zona del Templo Mayor).

En ese tenor, resulta importante destacar la temporalidad de las prácticas sociales en las que se manifiestan las representaciones que hemos mencionado, porque tanto en la identidad individual como en la colectiva no son situaciones esporádicas las que la conforman, sino los acontecimientos que se repiten (la forma de vestir habitual y no un disfraz utilizado en alguna fiesta en el primer caso, la fiesta patronal celebrada año con año y no una reunión de amigos en el segundo, por ejemplo). Ya volveré sobre esto al hablar de la etnicidad, por ahora basta con señalar que la identidad es “un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” [Aguado y Portal 1992: 47]. El hecho de que confiera sentido para asumirse como unidad, nos permite reflexionar la identidad como un fenómeno en el que no basta con que un individuo se asuma como parte de

² De aquí la importancia de entender los ordenamientos cósmicos locales cuando se realizan estudios sobre el tema del territorio y su defensa.

³ Es necesario considerar que, de acuerdo con la propuesta ontologista, esta distinción con el ambiente no necesariamente se da bajo la díada naturaleza/cultura como se ha venido manejando desde los inicios del pensamiento racional. Entre los achures, estas identificaciones no se reducen a las relaciones entre humanos, sino que hay ciertos espíritus, animales y vegetales con los cuales existen afinidades debido a la forma y organización social que dicho grupo observa sobre éstos. Por ejemplo, esta identificación no se da con todos ni de la misma forma. De este modo, los animales de caza, percibidos como parientes (cuñados), y las plantas domésticas forman parte de la esfera social, no así los peces y la maleza. De hecho, incluso entre los animales existen distinciones y afinidades, tal como ocurre con los animales solitarios como el jaguar, con quien los achuarenses “comunes” no se identifican por su carácter solitario; en cambio, los chamanes sí encuentran afinidad con dicho felino [Descola 2012]. La identidad en este caso se establece por una relación de continuidad anímica y no sólo por la pertenencia a una especie determinada.

la comunidad, sino que es necesario que ésta lo reconozca como tal. En otros términos, el sentido de pertenencia al grupo no se reduce a la voluntad del sujeto, sino que tiene que ser validado por los demás miembros.

Aquí me gustaría retomar la propuesta de Paul Ricoeur acerca del reconocimiento, ya que me parece fundamental para pensar la idea que venimos abordando. A grandes rasgos nos explica que este proceso se da por una identificación, una distinción y, finalmente, por un reconocimiento mutuo. De este modo, podemos visualizarlo a partir del modo en que nos identificamos con los miembros de nuestro grupo, lo que a su vez nos distingue de otros grupos para que finalmente esos grupos nos reconozcan como alteridad y al mismo tiempo se reconozcan a sí mismos como diferentes a nosotros: se trata de un reconocimiento mutuo [Ricoeur 2006]. Este argumento nos permite pensar la identidad en términos relacionales tal como lo hemos venido proponiendo, pero lo más importante es que permite colocar al otro como una pieza clave en la construcción de un nosotros: somos quienes somos en la medida en que no somos los otros, pero también somos por y con los otros. Siguiendo con la discusión, Ricoeur propone que la identidad se configura en la dialéctica entre el nivel *ídem* y el nivel *ipse*, siendo el primero el que permanece, el que en apariencia no cambia, mientras que el segundo constituye un momento crítico que provoca una transformación importante del proceso identitario.

Si ahora consideramos a los pueblos originarios, podemos establecer que no sólo se definen a partir de los rasgos culturales con los que se identifican sus miembros, sino que también lo hacen a través de las diferencias que encuentran con la otredad en el momento que dichos grupos los reconocen como distintos de ellos [Barth 1976]. Entonces, es en este proceso de encuentro con la otredad (momento *ipse*) en el cual sale a escena la mismidad del grupo o identidad *ídem*, reafirmandose y actualizándose (en nuestro país podemos identificar distintos momentos en que los grupos étnicos vivieron estos procesos, por ejemplo: el descenso de las tribus del norte en la época prehispánica, la llegada de los europeos durante la conquista, la Revolución Mexicana en el México moderno, la revolución cibernética en la actualidad, etc.).

Como se puede apreciar, la identidad cumple una doble función a nivel individual y a nivel social: la de distinción y la de identificación que nos sirven para dar respuesta a la pregunta sobre quiénes somos y quiénes son esos otros que no somos nosotros.

En relación con los pueblos originarios, nos encontramos con que uno de los niveles de la identidad colectiva es el referente a la etnicidad. Pues bien, ha sido en el terreno de la antropología donde se han llevado a cabo las principales discusiones sobre la identidad en su nivel étnico. Por ejem-

plo, entre los pioneros de esta reflexión tenemos a Fredrik Barth quien propone entender a los grupos étnicos a partir de sus fronteras, es decir, en los límites en los cuales los grupos se distinguen entre sí:

Cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido cultural que se modifica. [Barth 1976: 16].

Esta adscripción y exclusión, esta distinción entre miembros y extraños, es lo que permite establecer un acercamiento etnográfico para dar cuenta de las especificidades y diferencias entre los grupos y así describir los elementos con los que éstos se identifican, tomando en cuenta, principal, pero no exclusivamente, los límites simbólicos. En el caso de esta investigación, la primera manifestación de inclusión y exclusión la percibimos en el lenguaje en tanto que existe una categoría para referirse al otro ("los negros"/"los indios"). Sobre esta autodeterminación, Bolívar Echeverría [2001] habla de un hipotético momento originario de la identidad en el que, por ejemplo, los hombres del maíz se distinguen de los hombres del trigo a partir de un ancestro originario. Es en este suceso originario donde se da una modificación profunda del grupo al que Echeverría nombra momento sagrado, es decir, el momento de transformación en donde se genera lo político. Es obvio que si se trata de un momento de transformación, no puede ser permanente sino que existe dialécticamente con un momento profano, es decir, el de la vida cotidiana en la cual se reproduce lo establecido en el momento creador, precisamente donde se reproduce la identidad (*ipse e ídem*, diría Ricoeur).

Por otro lado, este proceso de delimitación de los grupos no puede ser entendido únicamente viéndolos como totalidades, sino que es necesario, después de comprender los límites entre el nosotros y los otros, dar cuenta de la experiencia de los grupos en estos espacios fronterizos. Y es que precisamente es en esos linderos donde se generan los intercambios intergrupales de diversos elementos, tanto materiales como simbólicos. No podemos olvidar que, desde los inicios de la historia, los grupos humanos han estado en contacto y han establecido diversas relaciones entre ellos. Ahora bien, en estos intercambios no existe una asimilación total de los elementos externos sino que se realiza una selección de éstos. De ahí que

Luis Villoro [1998] considere importante reconocer dos formas de esta incorporación: la de la imitación y la de la identificación. Sobre la primera, nos comenta que se trata de una asimilación acrítica de los rasgos del exterior que son apropiados por la comunidad. Por otro lado, se encuentra la identificación en la cual existe una evaluación de dichos rasgos que serán integrados al sistema de valores, mismos que deberán ser coherentes con las necesidades reales de la comunidad. Es por ello que son las propias comunidades las que deben elegir qué elementos adoptan y cuáles excluyen en su sistema cultural, y no los aparatos hegemónicos (ya sea que se trate de la religión, ya sea que se trate de la lengua etc.).

LA INTERCULTURALIDAD Y LA IDENTIDAD

Este intercambio nos coloca en el terreno de la interculturalidad. Aunque en el discurso político —sobre todo, pero no exclusivamente— el tema de la interculturalidad ha sido abordado en términos armónicos y de horizontalidad, empíricamente, en las relaciones entre grupos diferenciados no podemos afirmar que se de en estas condiciones. De ahí la importancia de diferenciar la interculturalidad como un ejercicio práctico o relacional y como concepto teórico [Walsh 2009]. El tema nos encamina a la reflexión sobre las relaciones intergrupales y las condiciones en las que éstas se dan. Evidentemente, en dicha interacción entre no iguales es inevitable la existencia del conflicto ya que siempre estará de por medio una relación de poder o de poderes en la cual, al menos en ciertos espacios y momentos, una cultura estará subordinada a otra. Podríamos entonces apelar a los relativismos y optar por una atomización grupal con la finalidad de terminar con la opresión de unos grupos sobre otros en aras del respeto por el otro. Definitivamente eso es teóricamente absurdo y empíricamente impensable en tanto que ni en la actualidad global, ni en el testimonio de la historia encontramos tal cosa. Por el contrario, es necesario, como una obligación de los estudiosos de la sociedad, dar cuenta de las tensiones existentes entre las distintas sociedades y los mecanismos que encuentran para lidiar con ellas. Por mi parte, y como pretendo mostrar en este trabajo, no suscribo la idea de lo intercultural desde la solidaridad intergrupal únicamente, sino que la tensión es una constante en dichas relaciones, que en contextos específicos es atenuada por situaciones particulares. Al respecto, comenta Menéndez:

Todo grupo —incluidos los grupos étnicos— ha estado en relación con otros grupos, para conformar así diferentes tipos de relaciones interculturales caracterizadas por la complementación, la simetría, la equidad, la cooperación,

pero también por la competencia, la asimetría, el enfrentamiento, la lucha. [Menéndez 2016: 1].

En este sentido, es responsabilidad del investigador dar cuenta de estas desigualdades generadoras de conflictos para evitar caer en romanticismos propios de los discursos multiculturalistas planteados desde la hegemonía. En el caso aquí presentado, estas tensiones forman parte de la cotidianidad de los grupos y, precisamente, sólo en ciertos momentos encontramos la reciprocidad entre afromexicanos y mixtecos [Quecha 2016]. Por otro lado, es importante señalar que la idea de interculturalidad, puesta en práctica por algunos agentes externos, ha tenido un impacto positivo en el conflicto histórico de estos grupos, lo cual puede observarse en diversas organizaciones interétnicas de la región. Punto que, por cierto, debe problematizarse, pero no es este el espacio para hacerlo.

Si bien es un tema inacabado e inacabable, podemos decir que la interculturalidad es uno de los tópicos más trabajados, o por lo menos más mencionados en la realidad contemporánea, en la cual las políticas nacionales e internacionales parecen apelar cada vez más a las diversidades, cuestionando los nacionalismos heredados de la Revolución Francesa. Sin embargo, a pesar de los diversos instrumentos políticos y jurídicos sobre la cuestión, da la impresión de que, o no está lo suficientemente discutido y clarificado, o no es intención de los grupos hegemónicos dar cabida a estas nuevas formas de convivencia en tanto que pondrían en riesgo su posición dominante.

EL ESCENARIO

El municipio de Santiago Pinotepa Nacional, famoso por sus chilenas, se encuentra en la Costa Chica de Oaxaca, en colindancia con el estado de Guerrero. Su población se compone principal, pero no únicamente, de indígenas mixtecos, afromexicanos y mestizos, quienes si bien llegan a encontrarse en ciertos espacios como la cabecera municipal, no necesariamente establecen una convivencia cotidiana a pesar de haber compartido por siglos una geografía común, la cual, sin embargo, no es representada de la misma forma.

LOS ACTORES

Básicamente, se pueden identificar tres actores sociales cuyas diferencias materializadas en sus prácticas sociales dan cuenta de una forma de representar y de moverse en el mundo, configurando su cultura y su identidad.

En este artículo me enfocaré únicamente en los indígenas mixtecos y en los afromexicanos por compartir una subordinación, sobre todo política, respecto del grupo mestizo. Como justificación de esta decisión diré que en muchos casos los análisis de corte intercultural suelen hacerse desde la óptica del dominado y el dominador, y no desde dos grupos que comparten esta condición. Inicio describiendo de manera general a los mixtecos de dicho municipio a partir de sus rasgos culturales con la finalidad de dibujar, desde algunas de sus prácticas y discursos, la manera en que se conciben a sí mismos y a los otros.

El grupo indígena mixteco de las comunidades visitadas para este trabajo, sobre todo de la cabecera municipal, cuenta con una organización social marcada por la tradición, misma que se transmite de generación en generación, procurando su preservación a partir de la repetición ritual. La estructura tradicional, y que es la encargada de vigilar la vida ritual como lo son las mayordomías, se compone del alcalde⁴ y sus dos suplentes, cuatro regidores, dos voceros y dos topiles. Sobre esto hay que mencionar, a manera de apertura, que en las celebraciones de este grupo no es bien vista la alteración del orden establecido respecto a los tiempos y las formas.

Una de las prácticas donde se hace visible esta rigurosidad es durante las mayordomías, en las cuales, incluso la forma de ingresar al domicilio donde se llevará a cabo la celebración, está delimitada por la configuración cultural que posee el grupo. En este caso corresponde un orden jerárquico en el cual existe un concejo de ancianos conocidos como *tatamandones*, y que cuenta con una estratificación social bien definida que requiere ciertas características y servicios para formar parte de ella y ascender en la misma. En un manuscrito elaborado por uno de estos *tatamandones*, podemos encontrar que el lugar que se ocupa durante el ritual responde a esta estratificación:

Hay una cosa que no hay que dejarla desapercibida, es de que el alcalde ocupa el centro, los voceros a cada lado, después se siguen los regidores a cada lado, siguen los suplentes en seguida, en igual forma bien distribuidos, se sigue con los ex alcaldes y se continúa con los *tatamandones*, vemos pues como todo es por jerarquía.⁵

⁴ El alcalde tiene representación dentro de la administración municipal, ya que incluso tiene su oficina en el palacio municipal. El papel que representa es el de alcalde segundo constitucional, quien representa a la comunidad indígena de la cabecera, por lo cual recibe recursos del ayuntamiento para la celebración de las mayordomías.

⁵ Este fragmento es parte de un documento escrito con puño y letra de Don Efrén López, que en ese momento era el *tatamandón* de mayor edad. Para el 2016 contaba con 95

Antes de iniciar con la descripción de una de las mayordomías a manera de ejemplo, mencionaré cuáles son éstas y la importancia que tienen para el grupo.

En la cabecera municipal de Santiago Pinotepa Nacional existen mayordomías mayores y menores. Las menores son: la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo; San Antonio de Padua, el 13 de junio; la Santísima Trinidad (móvil), a finales de mayo; San Juan Bautista, el 24 de junio; San Pedro Apóstol, el 29 de junio; San Nicolás de Tolentino, el 10 de septiembre; el Santo Cristo, el 15 de septiembre; Fiesta de Todos Santos, el primero de noviembre; y finalmente, San Juan Evangelista, el 27 de diciembre. Por su parte, las mayordomías mayores son: Santiago Apóstol, celebrada el 25 de julio; la Transfiguración del señor (Tata Chu), el 6 de agosto; la Virgen del Rosario, el 7 de diciembre; La inmaculada concepción de María Santísima, el 8 de diciembre; la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre; y la Virgen de Santa Lucía, el 13 de diciembre.

Como puede verse, se trata de un número considerable de celebraciones que prácticamente abarcan todo el año. Lo comento porque, aunque se trata de celebraciones a santos de la religión católica, una de las funciones que cumplen dentro de la comunidad es la reunión de los *tatamandones* para tomar acuerdos y para la resolución de conflictos, no de todos los habitantes de la cabecera municipal por cierto, sino del pueblo mixteco. Además, constituyen una serie de prestaciones sociales en las cuales se refuerza la cohesión mixteca y una reproducción constante de la ritualidad que coadyuva a la conservación cultural.

MAYORDOMÍA DE SANTIAGO APÓSTOL (2015)⁶

Por la mañana, los *tatamandones* se reúnen en una esquina de la comunidad para llegar juntos a la casa del mayordomo. Al llegar a ésta, se encontraba una de las danzas tradicionales del grupo (en este caso la de la pluma), misma que fue interrumpida para que el grupo de autoridades que iba arribando ingresara al domicilio acompañado de música de viento, ingreso que hacen con base en la jerarquía, esto es, de acuerdo con el cargo que ocupan en la estructura indígena.

años de edad. En ese documento se encuentran detalladas las costumbres y tradiciones de los indígenas de Pinotepa Nacional.

⁶ Quiero anotar que se trata de la mayordomía indígena, puesto que, por lo que me comentaron los miembros de la comunidad mixteca, los mestizos realizan su propia celebración (de ahí que se hable de la de los ricos y la de los pobres).

Una vez dentro de la casa saludan a los mayordomos y a la gente que se encuentra esperándolos. Acto seguido, las autoridades indígenas entran al cuarto donde se ha colocado en un altar adornado con distintos tipos flores la imagen del Santo a celebrar. El resto de los *tatamandones* toman sus lugares fuera de este cuarto, pero dentro de la casa, no así el resto de los invitados, que permanece en la enramada (una estructura hecha de palma afuera de la casa en la cual continúan las danzas).

Una vez que todos han tomado sus lugares, se sirve el desayuno (café y pan). Pasado un tiempo se procede a entrar al espacio donde están las autoridades para realizar el lavado de manos o “purificación”, ritual que consiste en mojar las manos en una bandeja con agua que se encuentra en la mesa del alcalde y sus voceros. Don Efrén destaca la importancia de este ritual debido a que todos los que participan tienen que purificarse para llevar a cabo las actividades posteriores. Después de esto, se sale a la enramada, donde se sirve el almuerzo en una mesa reservada para los *tatamandones*, mientras que el resto de la gente se encuentra distribuida en las demás mesas. Terminado el almuerzo, se ingresa nuevamente al domicilio para tomar los lugares iniciales. Ya ahí, las autoridades escuchan un discurso pronunciado en las mayordomías, regularmente declamado por don Efrén, en su lengua materna. Posterior al discurso, siguen las peticiones para próximas mayordomías. Cabe mencionar que antes de iniciar lo recién descrito, uno de los topiles sale a la enramada a dar el anuncio para detener las danzas, notificando que se puede descansar.

Mientras tanto, en el patio de la casa donde se encontraban los *tatamandones*, empieza a repartirse aguardiente y tabaco proporcionado por quienes ya habían realizado sus solicitudes. Esto se lleva a cabo, según don José (*tatamandón*), con la finalidad de garantizar la asistencia de los *tatamandones* a sus mayordomías. También, se enfatiza la importancia de que la entrada de los *tatamandones* se realice por el lado derecho de la casa y la salida por el izquierdo, orden que también se sigue en la circulación del aguardiente y el tabaco, debido a que su universo gira contrario a las manecillas del reloj.

Habló de la “fe viva” como el pensamiento real de los indígenas y en la forma en cómo las mayordomías son en realidad eventos para juntar a los *tatamandones* y reclamar al alcalde en caso de no haber cumplido bien con su trabajo, es decir, un ordenamiento de lo político desde el mundo sagrado. También, hace notar que el espacio de la casa reconfiguró los territorios, ya que no deben quedar *tatamandones* fuera del cuarto donde está el altar, pero en esa ocasión dicho cuarto era muy pequeño.

Sin embargo, hay que señalar que de igual forma se sacraliza el espacio, lo que se evidencia, entre otras cosas, en el hecho de que todos, aun no es-

tando en el cuarto del altar (pero sí dentro y no fuera de la casa) se quitan el sombrero. Otro elemento que menciona es el hecho de que tiene que haber dos topiles, evitando que la gente pase por donde están los *tatas*, y más aún, “en calzones”, dice señalando a la muchacha que sirve el agua y viste *shorts*. Sobre esta sacralización del espacio cabe decir que hombres y mujeres se encuentran en cierta igualdad como puede notarse en el hecho de que éstas beben y fuman igual que los hombres, comportamientos que no suelen verse en otros momentos ni lugares. Es decir, el espacio ritual anula temporalmente las distinciones sociales de la vida cotidiana.

Después de los acuerdos, se despide a los *tatamandones*, quienes se retiran a sus casas, aunque el resto de los invitados permanece en la enramada disfrutando de las danzas.⁷ Al día siguiente, día del presente, se realiza algo similar, sin embargo, en la habitación donde está el Santo hay música de violín, guitarra y un cántaro que se usa como percusión mientras los *tatamandones* bailan el fandango mixteco. Al respecto, don José comenta que sólo el topil puede sentarse frente al alcalde en caso de que necesite algo. Como se ve, existe una secuencia de las actividades realizadas durante la celebración y que deben ser respetadas. Como sustento de esto, me permito señalar que en la mayordomía del Santo Entierro de ese mismo año, realizada durante las celebraciones de la Semana Santa, el mayordomo sirvió la comida antes del rito de lavado de manos, lo cual provocó molestia entre los *tatamandones* generando comentarios como: “por eso no se les debe dar la caja a los mestizos”, o el hecho de devolver los obsequios entregados exclusivamente a las autoridades, ya que como me informaron posteriormente, cuando se va a obsequiar algo se debe dar a todos, de lo contrario es mejor no proporcionar nada a nadie porque es mal visto (sentido de comunidad). De este modo, entre otras cosas, tenemos que a partir de las prácticas sociales podemos lograr cierto acceso a los registros imaginarios de los grupos y reconocer las estructuras que producen y reproducen la cultura.

A continuación, describo una mayordomía, pero ahora de la comunidad afromexicana El Ciruelo con la finalidad de ver algunos elementos diferenciales para realizar un análisis sobre los procesos de identificación y distinción entre ambos. Antes, mencionaré que así como entre los mixtecos la organización de la vida ritual corresponde a las autoridades indígenas, en el caso de la comunidad afrodescendiente las mayordomías se organizan por “Hermandades” [Quecha 2016], presididas por un hermano y una hermana mayor en colaboración con el mayordomo (La Hermandad apoya

⁷ No tengo registro sobre lo que ocurre después de la partida de los *tatamandones* puesto que me retiré con ellos.

con los gastos de la música de viento y el alcohol, mientras que el mayordomo se encarga del conjunto musical, la comida y la venta de cerveza).

MAYORDOMÍA DE LA VIRGEN DE GUADALUPE (2016)

La celebración inicia el día 11 de enero con la colocación de la enramada en casa del mayordomo por parte de los hermanos y la vestida de las palmas, que consiste en adornar hojas de palma con tiras de papel colocadas en un altar donde se encuentra la imagen de la Virgen de Guadalupe. Después, se sirve una comida a los miembros de la Hermandad. Algunos hermanos se quedan a beber por la tarde y otros se retiran a bañar y cambiarse de ropa para regresar a la casa del mayordomo e iniciar una procesión a la iglesia de la localidad. Esta procesión va acompañada de música de viento y una rezandera, así como del sonar de cohetes durante el recorrido. Cuando inicia, el mayordomo y su esposa llevan la imagen de la virgen y después reciben ayuda de los acompañantes. Llegando a la iglesia se colocan la imagen y las palmas en el altar, se reza un rosario y se entona el canto a la Guadalupana. Al finalizar, se quema un torito afuera de la iglesia y se regresa a casa del mayordomo, donde se celebra un baile con comida y bebida que dura hasta la madrugada.

El hermano mayor y su sobrino me comentaron que en el espacio donde se baila (frente a la imagen de la Virgen) no se puede estar con sombrero, así que cuando alguien se levanta a bailar tiene que quitárselo so pena de pagar una multa de 50 pesos. Al día siguiente, por la mañana del 12, se vuelve a citar a La Hermandad en casa del mayordomo para salir en procesión a una misa que se programó a las 10 a.m. Asistió poca gente y tarde, y para cuando llegaron la misa ya había comenzado, lo cual fue sancionado verbalmente por el cura, quien también reprobó que se hubieran desvelado la noche anterior y llegaran “todos crudos”, por lo que recomendó no realizar la fiesta del día anterior. De cualquier forma, interrumpió la misa para salir a recibir la procesión y bendecir la imagen y las palmas.

Aquí se puede observar un manejo del tiempo más laxo por parte de la comunidad en lo que respecta a la festividad. Una vez terminada la misa, la procesión salió nuevamente a casa del mayordomo, donde se sirvió comida y bebida para después dar inicio a otro baile. Aproximadamente a las seis de la tarde, se contó el dinero que se encontraba en la caja de la Virgen, todo esto frente al hermano mayor y los mayordomos para que, una vez hechas las cuentas, se procediera con la partida a la casa de quien sería el nuevo mayordomo y entregarle la imagen. Éste recibe a los invitados con comida, cerveza, alcohol y un baile. A este nuevo mayordomo se le entregó

la imagen con la caja de dinero, que se contó nuevamente, puesto que tiene que devolverla al año siguiente con la misma cantidad de dinero que se le entregó, y si es posible más. Él puede hacer uso de ese dinero para “trabajarlo” y entregar más, sin embargo, esto ha generado problemas porque a veces terminan quedando a deber.

BREVES ANOTACIONES SOBRE LAS REPRESENTACIONES DE LA ALTERIDAD

Con estos ejemplos se puede apreciar que aunque en ambos casos se trata de una mayordomía, la exigencia respecto al orden de los acontecimientos y los tiempos difiere entre un grupo y otro. Aunque pareciera una anotación sin mayor relevancia dado que el mismo ritual en distintos grupos siempre será llevado a cabo de distinta forma, incluso dentro del mismo grupo, considero que la diferencia merece ser explicada más allá de una diversidad cultural entendida en código boasiano, ya que son estas diferencias las que configuran la representación de la alteridad y el espejeo que se hace con ésta es lo que posibilita la construcción de la identidad.

Para ejemplificar lo anterior, quisiera comentar que en una mayordomía de otra comunidad afromexicana, Corralero, a la cual asistieron como invitados miembros de una comunidad mixteca, pude corroborar la diferencia de sentido que tiene dicha celebración para ambos grupos. En dicha mayordomía, en la que también se celebra a la Virgen de Guadalupe, se llevó a cabo una misa en la iglesia de la comunidad como parte de las actividades. Posteriormente, los asistentes del grupo afromexicano se dirigieron directamente a la casa de la mayordoma para iniciar la celebración (momento de la comida y la bebida), mientras que los invitados de la comunidad mixteca alquilaron una lancha para ir a realizar un ritual a una estatua de Cristo que se encuentra en la laguna de Corralero. Al llegar a la estatua, don Juan pronunció unas palabras en mixteco y ofrendó un ramo de flores con las que dibujó una cruz en el aire para posteriormente colocarlas sobre la figura sagrada.

Aquí hay algunos detalles que vale la pena tener en mente respecto al significado que tiene la celebración para cada uno de los grupos. Primeramente, al preguntarle a la mayordoma (obviamente, en una fecha posterior al festejo) sobre la presencia de la gente del grupo vecino, respondió que era por la amistad que tenían con esa familia, es decir, para compartir un espacio de convivencia en términos de relaciones sociales. Posteriormente, y ya en su comunidad, realicé la misma pregunta a uno de los asistentes de la comunidad indígena y obtuve una respuesta totalmente distinta. Mientras que para la mayordoma (afromexicana) se trataba de una amistad, para el

invitado (mixteco) se trataba de un acto sagrado al que había asistido por su devoción a la Virgen. Esto resulta significativo en tanto que la experiencia frente a la festividad responde a distintas necesidades: una social y otra espiritual. Tenemos aquí ya un marcador identitario a todas luces y que sustentaré con elementos etnográficos para ir perfilando la concepción que se tiene de la alteridad en este municipio de la Costa Chica. El hecho de que doña Cruz (la mayordoma) vea a los mixtecos como muy devotos a la religión ya está marcando una distinción respecto a la manera de acercarse al fenómeno religioso por parte de su grupo con respecto a su otredad, representada en este caso por los mixtecos. En palabras de doña Cruz:

Y quizás también no, no, este, no compartimos la misma, este, el modo de, como le diré, de organización pues, que ellos tienen otra devoción y la de nosotros es otra, ellos están muy, este, muy apegados al santo, pero así están muy enfocados a la iglesia y ahí están rezando, rezando, y acá nosotros no, nada más hacemos una procesión y ya al baile, la alegría.

[...] son más alegres por acá- aja y ya la raza indígena pues son más, este, “santularios” como se puede decir, aja, que ellos siempre van todos con su, su velita no importa el tamaño; su veladora no importa, este, también el tamaño de papel así, pero ellos, ellos van con su, su devoción con mucha fe, y acá nosotros si va, aja, pero, este, un ratito no más y ya nosotros a la alegría [2015].

Estas expresiones, no se reducen a una representación superficial de dicha alteridad, por el contrario, dan cuenta de una forma de entender y relacionarse con el otro a partir de pautas culturales o evidencias ideológicas en las cuales los sujetos sociales construyen y se desenvuelven en el mundo, tal como lo vemos en la danza de los tejorones llevada a cabo por el grupo mixteco durante las fiestas de carnaval. Más abajo abordo esta idea para analizar los referentes y su relación con el contexto geográfico, productivo y cósmico. Por ahora, quisiera señalar algunas representaciones básicas manifiestas en los discursos menores o pláticas cotidianas, las cuales claramente, además de visibilizar cierta tensión latente entre los grupos, nos acercan a esta relación que posibilita la identidad. Por ejemplo, desde el punto de vista del mixteco, el afrodescendiente es una persona “floja”, con poca actitud hacia el trabajo. De hecho, esta es una de las referencias más marcadas que se pueden escuchar cuando se pregunta sobre la representación del otro, tal como lo comenta don Aurelio, mixteco de la comunidad de la Cruz del Itacuán

¿No te diste cuenta cuando pasó Paulina, el ciclón? En ese tiempo se metió el agua ahí en Collantes, negro, hasta las moscas, nada más se voltea, y los soldados limpiando su casa, hicieron comida, hasta donde está echado ahí tráigame-lo –la comida-, no quiere pisar lodo [2015].

Esta imagen es reproducida, también en el discurso del grupo afromexicano, como veremos en un momento. Por el contrario, el indígena mixteco dice diferenciarse de los afrocosteños por el hecho de ser muy trabajador, cualidad que además es reconocida por el grupo vecino. Evidentemente, no se trata de realidades empíricas sino de imaginarios contruidos a lo largo de la historia cuando estos sujetos sociales entraron en contacto. Por cierto, tan no es algo “propio” de los grupos que, en el nivel genérico, se rompe este esquema ya que la supuesta antipatía hacia el trabajo del pueblo afrodescendiente sólo incluye a los varones y no a las mujeres, quienes son vistas como trabajadoras por parte de los indígenas con los que pude conversar durante la investigación. El mismo don Aurelio nos dice: “Y yo como he ido a trabajar allí con los de Collantes [comunidad afrodescendiente], la mujer siembra algodón y limpia y corta algodón y los negros nada más para dormir son buenos [2015].”

Es muy común escuchar que la gente se refiera a esta forma de vida holgada del afromexicano debido a la imagen del hombre acostado en la hamaca todo el día, lo cual, si bien puede parecer cierto, también lo es el hecho de que una de sus actividades principales, la pesca, se realiza durante la noche, ya que, comenta don Daniel, pescador de la comunidad afrodescendiente de El Ciruelo, “hay que agarrar a los peces mientras están dormidos [2015]”. De esta manera, la actividad productiva ha sido un elemento que ha contribuido a configurar la imagen del otro, lo cual tiene un trasfondo histórico. No es raro escuchar a los mixtecos que los negros son flojos porque no tienen que trabajar debido a que tienen el mar cerca y sólo hay que ir a sacar el alimento, además de argumentar que tienen mejores tierras. Durante la Época Colonial, los indígenas fueron desplazados a los cerros en donde las tierras son menos fértiles a decir de los testimonios, lo que en parte ha contribuido a esta relación no armónica entre los grupos (eso sin mencionar la función de capataces, en las cuadrillas de indígenas, llevada a cabo por los afrodescendientes durante ese periodo). En la actualidad, esta percepción del otro como trabajador y no trabajador sigue operando en el ámbito laboral de la región siendo motivo de conflicto. Por ejemplo, nos comenta don Carlos, de la comunidad mixteca de El Carrizo:

Pues porque ellos lo que más les gusta es mandar, ordenar, pero como si no tienen mando no puede, aunque quiere y por eso a veces se enoja y por eso a veces hay grillo porque si el negro entra a un trabajo y hay la mitad de indio y la mitad de negro en un trabajo, como que los indígenas trabajan más que los negros y por ahí hay un grillo que no se llevan bien [2016].

Por su parte, don Rufino, afrodescendiente de la comunidad de Collantes, comenta al respecto que:

[...] los indígenas por lo regular siempre los buscamos de peones nosotros, porque el indígena es más trabajador, por eso es que su arma es el machete [...] entonces al indio lo buscamos siempre de peón porque ese indio come y pum pum a la chinga y nosotros, como negros, comemos y ah... voy a descansar un ratito, somos flojos pues la verdad. Y él no, él le chinga desde que entra a la chinga, en veces va comiendo, va trabajando y lleva el taco en la mano [...] para todo son necios, son muy necios y trabajadores [2015].

Antes de proseguir, quiero destacar un punto que merece ser resaltado. El hecho de que los indígenas se encuentren en los cerros y los afrodescendientes en la parte costera, también ha contribuido a la identificación de los grupos a partir del espacio geográfico que ocupan (arriba, en los cerros, los indígenas; abajo, en el mar, los afrodescendientes). Más adelante se apreciará la importancia de esto.

Otro elemento que los actores utilizan para diferenciarse del otro se encuentra en la oralidad, ya que lo que se dice y cómo se dice varía entre mixtecos y afrodescendientes. Independientemente del uso de la lengua originaria, de la que carecen los afrodescendientes, el hecho de hablar con cierta entonación también contribuye a la representación del otro. Por ejemplo, el afromexicano pareciera ser más agresivo al hablar que el indígena.

Pues la gente de acá, acá es más, este, un poquito más respetuosa la gente de acá porque eh pues más que nada porque así ya vienen desde el nacimiento. Sus padres, por ejemplo, los vienen educando así como los educaron ellos de que son indígenas [Don Jacinto 2015].

Por su parte, doña Cruz, al hablar de la discriminación de los pueblos negros, dice que es importante la lucha para evitar estas prácticas fuera de las comunidades, ya que las ofensas dentro de ellas no son tan importantes porque “no hay problema, la social siempre no falta quien nos diga, ya ve que también somos mal hablados [2015].” Esto es confirmado por doña Ma-

ría, de El Ciruelo, quien platica que a veces cuando mandan profesores de otros lados, de la sierra por ejemplo, no aguantan el ambiente porque ellos, los negros, hablan a puros gritos y la gente de fuera piensa que se están peleando, “pero no es así —dice doña María—, así hablamos nosotros [2016]”. A partir de esto, también se ha construido una imagen del afrodescendiente como una persona agresiva, imagen que ellos también han asumido. Ya Aguirre Beltrán [1985] había hablado de un *ethos* violento en este grupo, como una forma de resistencia a las formas coloniales.

No me detendré en una recopilación de estereotipos intergrupales contruidos por los habitantes de la región,⁸ pero para recapitular destacaré por lo menos tres. Una distinción en el aspecto laboral en la que se contraponen el hecho de ser trabajador y no serlo. La diferencia en el acercamiento a lo religioso, en un caso por cuestiones sociales y en otro por cuestiones espirituales. Finalmente, la forma de expresarse respetuosa y moderadamente opuesta a la de ser “mal hablado”.

Considero que una manera de ilustrar mejor este juego de representaciones es con una danza tradicional del grupo mixteco, en la que precisamente se pone en escena la idea que tienen del grupo negro y la manera como leen su comportamiento.

DANZA DE LOS TEJORONES.

Durante los domingos previos al Miércoles de Ceniza [tiempo de carnaval], se hace presente un grupo de danzantes conocido como tejorones cuerudos.⁹ Precisamente, el apellido de estos danzantes hace referencia a su indumentaria, que consiste en huaraches y ropa de cuero, en otros términos, ropa de ranchero. Desde aquí se va haciendo evidente que se trata de una representación del grupo afrodescendiente, ya que eran ellos quienes desempeñaban estas labores desde la época de la Colonia debido a la cercanía que tenían con el ganado, y de la que carecían los indígenas. Entre el sombrero y la ropa encontramos el elemento clave para iniciar la lectura que pretendemos en este espacio: la máscara. Los tejorones cuerudos utilizan

⁸ Ya Citlali Quecha [2016] había señalado algunas de estas construcciones discursivas sobre el otro en su bien logrado texto sobre la pelota mixteca, el cual recomiendo en tanto que al ser investigaciones distintas y con diferentes actores, pero en el mismo municipio, el paralelismo de los datos obtenidos refuerza el planteamiento de ambos autores, pero sobre todo, reafirma la fiabilidad del método etnográfico.

⁹ Son dos: los tejorones pantalonudos y los tejorones cuerudos. En este caso, sólo se aludirá a los segundos, ya que son los que expresan lo que se intenta mostrar.

una máscara de color negro con nariz y boca pronunciada, simulando los rasgos fenotípicos del afrodescendiente. Por ello, no cabe duda de a quién están haciendo referencia los mixtecos en esta representación lúdica.

El grupo de tejorones inicia sus actividades afuera de la casa del encargado de la danza, en la que desde temprano se llevan a cabo algunos sones. Posteriormente, comienzan un recorrido por el pueblo rumbo al palacio municipal, en donde el grupo de *tatamandones* ya los espera.¹⁰ Lo que llama la atención es que durante todo el recorrido, el grupo de tejorones va golpeando las puertas de casas y locales que se encuentran a su paso, van arrastrando objetos para hacer el mayor ruido posible, sumado a ello simulan la sustracción de diversos artículos de tiendas y negocios que se cruzan en su camino. Además, van ingiriendo bebidas alcohólicas, incitan a la gente a hacerlo y, en general, muestran un comportamiento que en otros momentos sería sancionado, o por lo menos mal visto por su comunidad.

Como puede observarse, la danza de los tejorones es una ventana al imaginario del mixteco respecto al grupo vecino. De este modo, los estereotipos y expresiones que señalan al grupo negro como un ser poco moderado y violento, dedicado a la fiesta más que a las obligaciones rituales, adquieren materialidad en un tiempo y un espacio determinados.

COMENTARIOS FINALES

Desde el inicio de este artículo se dejó muy claro que la identidad sólo puede ser entendida en términos relacionales y no ontológicos, es decir, necesitamos de los otros para poder construir el nosotros. Vimos cómo esa identidad tiene una dimensión con una aparente permanencia que llega a verse trastocada al contacto con la alteridad. Este fenómeno fue el que vivieron los grupos indígenas cuando los colonizadores llegaron a sus territorios acompañados por el grupo negro, que por las agrestes condiciones ambientales insoportables para los peninsulares, terminó adoptando una posición de relativa dominación sobre los pueblos originarios de la región. De ahí en adelante, ni afrodescendientes ni mixtecos volverían a ser los mismos. La identidad de ambos ya no se limitaría a ser parte del grupo de pertenencia, sino que el ser mixteco o ser negro también implicaba no ser parte del otro grupo. Por ejemplo, un mixteco, para ser tal, debe llevar una vida ordenada (respetando las jerarquías, tiempos y espacios para llevar a

¹⁰ Existen diversas etapas que dan cuenta de distintos elementos culturales del propio grupo mixteco, sin embargo, abordarlas implicaría dedicarle un artículo específico a dicha descripción.

cabo las actividades cotidianas y rituales), so pena de no ser reconocido por su propio grupo,¹¹ lo que no necesariamente implica su expulsión del mismo. Sin embargo, y esto es lo que interesa, las sanciones verbales, o de otro tipo, confirman que la identidad tiene que ser reafirmada desde los pequeños hábitos en apariencia individuales, hasta las grandes ocasiones rituales (de ahí su importancia). Entonces, ese otro que está fuera de las leyes de mi comunidad, es el depositario ideal para transferir esa parte siniestra de la que hablaba Echeverría [2009] cuando escribe sobre transferir al otro el cúmulo de deseos y fantasías reprimidas culturalmente, lo que atemoriza, pero al mismo tiempo fascina.

El mixteco no sólo lo proyecta en el afrodescendiente, puede vivirlo durante la época de carnaval posibilitando que, al volver al tiempo ordinario, confirme que ese no es el ser mixteco y deberá regresar al orden, la moderación y el trabajo. El ser mixteco implica moderación y se es mixteco en la medida en que se práctica este autocontrol; se es mixteco en la medida en que no se es afrodescendiente y a la inversa. Entonces, durante la danza de los tejorones, el mixteco, además de representar al afrodescendiente, se está reafirmando a sí mismo porque le recuerda lo que puede y no puede hacer como miembro de un grupo y no del otro.

Para concluir, quiero hacer una interpretación a la luz de lo recién descrito sobre el lugar que cada grupo ocupa en el cosmos como una manera de encadenar las prácticas cotidianas y las representaciones del universo. Como mencioné, las prácticas productivas de ambos grupos se llevan a cabo en distintos espacios geográficos, lo cual no se limita a las cuestiones económicas o de subsistencia, sino que generan imaginarios y contribuyen a esa construcción sobre un otro materializado por el grupo vecino. En primer lugar, la agricultura practicada por los mixtecos se lleva a cabo en el cerro, en “lo alto”, a decir de los habitantes de la región, sitio donde no sólo viven los indígenas mixtecos sino que tienen su origen mítico.¹² Hay que resaltar también que es precisamente por los cerros por donde sale el sol y la actividad agrícola se realiza durante el día, por lo que en la cartografía cosmológica ocupan la parte de arriba y del día, tal y como lo mencionó aquel *tatamandón* cuando dijo que su mundo giraba de oriente a poniente.

¹¹ En alguna ocasión, me comentó un miembro de la etnia mixteca que recuerda cómo su mamá le insistía en hacer las cosas ordenadamente y cuando no lo hacía, le externaba expresiones del tipo “pareces mestizo”.

¹² La historia oral cuenta que en el algún momento la mar salió hacia las tierras ahogando a los primeros seres creados por los dioses, razón por la cual una pareja se refugió en las alturas del cerro de Jicaltepec y fueron quienes dieron origen a los mixtecos. [Véase López 2015].

Por otra parte, en el grupo afrodescendiente tendríamos lo que casi puede ser el contrapunto de lo recién comentado. Entre sus actividades principales se encuentra la pesca, actividad que no en todos los casos, pero sí en muchos, se realiza durante la noche en las lagunas y el mar, “abajo”, término utilizado para referirse al lugar en donde vive este grupo. Por lo tanto, en términos cosmogeográficos se ubicarían en la parte de abajo y en la noche. Cabe mencionar que, durante el trabajo de campo, escuché constantes narraciones que hablan sobre un barco encallado en las costas de la región y del cual provienen las comunidades negras, es decir, un origen mítico en el mar en oposición al origen en el cerro de los indígenas.

Si bien podría seguir haciendo encadenamientos de este tipo, prefiero detenerme en la forma en que dichos imaginarios repercuten en el día a día. Por ejemplo, cuando el afrodescendiente es asociado y representado durante las danzas como un ser poco moderado y tendiente a los excesos, podemos interpretar una relación con algunas actividades que se realizan en la noche, en la oscuridad (los vicios, por ejemplo). En este orden de ideas, el hecho de que se les considere personas flojas porque están en sus hamacas durante el día, también tiene que ver con que sus actividades fueron realizadas durante la noche, cuando el grupo que trabaja de día no las ve. Es decir, habría que ver el sentido ideológico que tienen para los actores sus prácticas sociales y la construcción de los estereotipos.

Uno de los problemas con este tipo de interpretaciones de orden simbólico es que solemos hacer muchas abstracciones, razón por la que quedan fuera algunos elementos. Al respecto, habría que mencionar que ni todos los indígenas ni todos los afrodescendientes son campesinos o pescadores, o personas moderadas o tendientes a los excesos, sino que las actividades productivas y recreativas son diversas en ambos grupos. Finalmente, el contexto intercultural en el que éstos viven, además de contribuir a los procesos identitarios que ya mencioné, les permite generar estrategias de resistencia étnica manifiesta en la reproducción de su prácticas sociales y culturales de cara a una hegemonía nacional que durante mucho tiempo ha tendido a la homogenización cultural. Es por ello que la tensión existente y constante entre ambos grupos también ha generado mecanismos de dependencia entre ellos para hacer frente a las adversidades, como es el caso de la enfermedad, debido a la cual los pacientes de un grupo buscan atenderse con los médicos tradicionales del otro grupo y viceversa [Saldivar 2021].

De este modo, los estudios interculturales permiten observar los mecanismos que los propios grupos establecen para lidiar con las diferencias culturales de los grupos vecinos, mecanismos que deberían ser considerados por quienes elaboran las políticas públicas que pretenden atender los

problemas de la diversidad en el país. En fin, son ideas sueltas que dejo sobre la mesa para futuros trabajos sobre el tema.

REFERENCIAS

Aguado, Carlos y María Ana Portal

1992 *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud.* UAM. México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1985 *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro.* Fondo de Cultura Económica. México.

Barth, Fredrick

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* Fondo de Cultura Económica. México.

Broda, Johanna

1991 *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica.* UNAM. México

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992 *Etnicidad y estructura social.* CIESAS. México.

Descola, Philippe

2012 *Más allá de naturaleza y cultura.* Amorrortu. Buenos Aires.

Echeverría, Bolívar

2001 *Definición de la cultura.* Itaca-UNAM. México.

Echeverría, Jaime

2009 *Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas,* tesis de maestría, UNAM. México.

Giménez, Gilberto

2010 La cultura como identidad y la identidad como cultura, en *Identidad y cultura política. Perspectivas teóricas, miradas empíricas*, Gabriela Castellanos, Delfín Ignacio y Mariángela Rodríguez (coords.). H. Cámara de Diputados, LXI legislatura, UVM, Porrúa. México.

López, Hermenegildo

2015 *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca).* H. Ayuntamiento Santiago Pinotepa Nacional, CONACULTA, INAH. México.

Menéndez, Eduardo

2016 Cuestiones metodológicas sobre antropología e interculturalidad, en *Antropología médica e interculturalidad*, Roberto Campos (coord.). UNAM, McGraw-Hill. México.

Quecha, Citlali

2016 El juego de pelota mixteca entre los afrodescendientes de la Costa Chica:

relaciones interétnicas a través del juego. *Anales De Antropología*, 50 (2): 199-215. <<https://doi.org/10.1016/j.anthro.2016.03.003>>. Consultado el 15 de enero de 2023.

Ricoeur, Paul

2006 *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Fondo de Cultura Económica. México.

Saldivar Leos, Cristopher

2021 *Identidad, cuerpo, medicina tradicional y procesos interétnicos en Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca*. Tesis de doctorado. ENAH. México.

Villoro, Luis

1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*. UNAM, Paidós. México.

Walsh, Catherine

2009 *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. <https://uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacionintercultural_150569_4_4559.pdf>. Consultado el 13 de noviembre de 2019.

ENTREVISTAS CITADAS

Don Aurelio. Habitante de La Cruz del Itacuán, 2015.

Don Carlos. Habitante de El Carrizo, 2016.

Doña Cruz. Habitante de Corralero, 2015.

Don Daniel. Habitante de El Ciruelo, 2015.

Don Jacinto. Habitante de Agua de la Caña, 2015.

Doña María. Habitante de El Ciruelo, 2016.

Don Rufino. Habitante de Collantes, 2015.