

Capítulo 10

Encuentros y desencuentros con la alteridad como parte de la reproducción y actualización de la identidad en Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca

Cristopher Saldivar Leos

<https://doi.org/10.61728/AE24150101>

Introducción

En este capítulo intento establecer una relación entre algunos postulados teóricos sobre la identidad y algunas representaciones y prácticas sociales en el municipio de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca. Por medio de la descripción de ciertos elementos culturales mixtecos y afromexicanos de dicho municipio, se muestra la importancia del contacto intergrupal en la configuración del proceso identitario a partir de verse a sí mismo y al otro en un constante espejeo con la alteridad, tal como señalan algunos autores. Después de presentar la información teórica y la etnográfica, se expone una reflexión final sobre la forma en que ambos grupos se encuentran subordinados a un sistema de dominación que trasciende la interetnicidad entre ellos y se plantea cómo la reproducción de sus sistemas culturales posibilita la resistencia identitaria y la expansión de sus territorios, lo que queda como tema para futuras investigaciones.

En el campo de las ciencias sociales el tema de la identidad se ha abordado desde diversos enfoques, como es el caso de algunos con tendencias hacia el esencialismo en el cual la identidad tendría que ser entendida desde una reflexión ontológica, desde algo que ya es. Desde mi punto de vista esta postura es muy limitada y debiera ser complementada con análisis relacionales y de tipo dialógico, en tanto que la identidad no puede ser entendida como meras características propias de alguien reconocibles únicamente a partir de la observación. Contrariamente, diré que no existen identidades dadas o esenciales, sino que son producto de procesos interactivos con otro u otros. Una vez planteada mi postura, pasaré revista a algunos conceptos sobre el tema que me parecen útiles para explicar el objetivo de este texto que realizar una descripción etnográfica de dos grupos costeños a la luz de algunas propuestas teóricas sobre la identidad.

10.1. Miradas sobre la identidad

Dentro de la literatura sobre el tema, encontramos dos grandes dimensiones de la identidad: la individual y la colectiva, lo cual no significa que estén separadas o se vivan inconexamente. Sin embargo, con fines analíticos suelen hacerse estas conceptualizaciones ya que el hecho de estar irremediabilmente unidas no significa que sean lo mismo. Al respecto, Gilberto Giménez (2010) hace una distinción que a mi parecer resulta de gran ayuda para clarificar esta idea. En el caso de la identidad individual, el énfasis estaría marcado por las diferencias ya que son estas las caracterizan a un sujeto y lo distinguen del resto del grupo: ciertos rasgos físicos como lunares, tatuajes, la forma de caminar, o bien psicológicos manifestos en su forma de expresarse, algunas de sus opiniones y emociones, así como la manera de externarlas. En fin, una serie de elementos que formarían parte de su personalidad y demás elementos perceptibles que lo distinguen de los demás dentro de su grupo.

Por otro lado, tenemos el caso de la identidad colectiva que, a diferencia de la anterior, se define por las similitudes en tanto que precisamente son las afinidades las que permiten la identificación con otros que comparten formas de ser en el mundo y que a su vez son diferentes a las de otros grupos. Podemos pensar en el caso de las vestimentas tradicionales de los pueblos originarios, por ejemplo. Incluso hay especialistas interesados en el tema que son capaces de identificar la etnia a la que pertenece una persona por su vestimenta debido a que dichas prendas pertenecen a un grupo determinado.

Del mismo modo, un lingüista con buen oído y amplio conocimiento de su área, podría identificar la lengua en la que se comunican dos o más personas en un espacio determinado, incluso su variante si el investigador es muy hábil en su oficio. Esto se debe a que el conjunto de morfemas y fonemas bajo cierta sintaxis, forman parte de un repertorio lingüístico compartido por una colectividad. Como vemos, esto forma parte de la identidad colectiva en tanto que se basa en las similitudes compartidas como grupo y no en las diferencias como ocurre a nivel individual. Sobra decir que no solo los especialistas desarrollan estas capacidades, sino que, y esto es lo que importa, son los propios grupos quienes aprenden a identificar estos marcadores para distinguirse de los demás e identificarse con

los suyos. En síntesis, el análisis de la identidad individual pone el énfasis en las diferencias dentro del grupo de pertenencia, mientras que la colectiva lo hará en las afinidades entre los miembros de este (Giménez, 2010).

A continuación, mostraré algunas formas de entender cómo dichas identidades son configuradas. Desde la hermenéutica francesa podemos retomar la propuesta de Paul Ricoeur (2006), quien analiza este proceso a partir de tres momentos: distinción, identificación y reconocimiento mutuo, es decir, que la identidad debe ser entendida de manera dialéctica entre lo ipse y lo ídem que da como resultado un reconocimiento mutuo. El nivel ídem es pensado por el autor como esa parte de la identidad que permanece, que nos permite decir que un sujeto es él y no otro. Esta permanencia no debe ser confundida con inmutabilidad puesto que estaríamos reconociendo la validez de las tesis esencialistas que negamos líneas más arriba. Más bien se trata de una continuidad del sujeto que tiende a la actualización a partir de diversos acontecimientos.

Estos sucesos que impactan en la mismidad del sujeto que bien podríamos nominar rupturas, provocan modificaciones en este nivel cotidiano de la identidad. Por ejemplo, un accidente en el cual un sujeto perdiera alguno de sus miembros sin duda tendría un efecto modificante en la forma cómo el accidentado se ve a sí mismo y, obviamente, la forma como es visto por los demás. Dejando de lado los fatalismos más pertenecientes al reino del azar y enfocándome a lo que interesa destacar, resulta que otra manera de alterar lo ídem es a partir del contacto con los otros, con esa alteridad que nos interpela como personas. Pues bien, es a este momento de quiebre al que Ricoeur llamará ipse.

Recapitulando, tenemos dos momentos identificados por el autor para reflexionar la identidad: uno definido por cierta repetición de marcadores que definen al sujeto, lo ídem, y otro que rompe con esta relativa estabilidad al ser confrontada con un ser distinto, lo ipse. Entonces, la ipseidad será fundamental en la construcción identitaria en tanto que este encuentro con el otro posibilita la diferenciación y la identificación, principales funciones de la identidad. Por lo tanto, en esta interacción el sujeto será capaz de encontrar los elementos compartidos con ese otro y los que lo distinguen, ejercicio que también hará su interlocutor.

De esta forma, ambos podrán definir quiénes son en la medida en que no son el otro, a la vez que ese otro también los reconoce como un otro,

lo que corresponderá al reconocimiento mutuo de Ricoeur (2006). Si bien se trata de un análisis identitario a nivel individual, no significa que no podamos utilizarlo en el terreno de lo colectivo a partir de un desplazamiento de la propuesta a los grupos humanos. Este ejercicio no resulta tan complicado si, por ejemplo, hacemos algunas sustituciones a partir de superponer la historia de los pueblos a la biografía de los sujetos, algunas catástrofes naturales a los infortunados accidentes individuales, las relaciones interculturales a las relaciones interpersonales, la validación del nosotros por parte de los otros al espejeo individual con un otro.

Un ejemplo radical e hipotético de ipseidad sería si la humanidad estableciera contacto con algún tipo de civilización extraterrestre, lo cual modificaría permanentemente nuestro nivel de identidad ídem que con el tiempo nos llevaría a reconocer qué hay en esos otros que no hay en nosotros, y que nos distingue de ellos al tiempo que nos identifica como humanos, al mismo tiempo que aquellos seres hicieran lo mismo reconociéndonos y reconociéndose como diferentes.

Sin duda que la propuesta de Ricoeur requiere por lo menos un seminario para ser desglosada en su profundidad, pero creo que con los elementos tocados tenemos un punto de partida para la construcción del texto que corresponde a este espacio, sobre todo con la idea del reconocimiento mutuo que más adelante servirá de sustento a los argumentos de este trabajo.

Por otro lado, quisiera señalar que, en la identidad, además de las dos grandes esferas que acabo de mencionar, podemos identificar distintos niveles de esta, ya sea fuera o dentro del grupo. De esta forma, encontramos que existe una multidimensionalidad manifiesta en distintos planos como lo son el genérico, el nacional, el religioso, la condición de clase, el grupo etario, etc. Estos niveles no se parcelan con límites infranqueables, de hecho, pueden superponerse unos a otro, tal como ocurre con la identidad de género o la religiosa frente a la nacional (Navarrete, 2004).

Por lo tanto, podemos encontrar grupos de mujeres organizados más allá de su identidad nacional, o grupos de jóvenes que se identifican con su grupo de edad más que con sus congéneres mayores o menores, o igualmente grupos de jóvenes que se distinguen de sus contemporáneos por afinidades musicales, etc. Ejemplos de esto tenemos de sobra, por ahora

quisiera enfocarme al nivel de identidad que me interesa en esta reflexión: la etnicidad. Aprovecho para mencionar que de aquí en adelante me referiré, en la medida de lo posible, únicamente a la identidad colectiva bajo la premisa de que el plano individual de esta puede ser desarrollado de mejor manera por disciplinas como la psicología, aunque, insisto, no significa que una esté desligada de la otra ya que se reconstruyen mutuamente.

Una de las primeras discusiones sobre lo étnico dio como resultado un trabajo titulado “Los grupos étnicos y sus fronteras”, en el cual se plantea que los grupos étnicos se distinguen por los límites que establecen con otros, mismos que permiten la adscripción y la exclusión entre quienes pertenecen y quiénes no a dichos grupos (Barth, 1975). Por lo tanto, encontramos que la representación hecha desde el grupo sobre los otros, constituye un primer momento de identificación y necesariamente de distinción.

Para explicarnos esta distinción entre el nosotros y los otros Bolívar Echeverría (2001) nos propone la idea de un momento originario, un momento hipotético en el cual, por ejemplo, los hombres del maíz se diferencian de los hombres del trigo. En este momento, que el autor llama revolucionario, se establecen los estatutos y los acuerdos que regirán la vida cotidiana o momento profano. Por lo tanto, es en ese momento originario donde tiene su origen lo político, lo propiamente humano. Resulta fundamental entender esto en tanto que el surgimiento de lo político nos trasladada al terreno del poder, lo que no solo implica una serie de relaciones al interior del grupo, sino fuera de este al momento del contacto intergrupar.

Con esta idea en mente, recordemos que los distintos niveles de identidad suelen ganar terreno unos sobre otros dependiendo el contexto, como ocurre con los indígenas cuando reivindican su etnicidad en ciertos contextos donde les es favorable y la niegan en otros donde existen prácticas discriminatorias, apelando, mejor, al nivel nacional. Pues bien, según Gilberto López y Rivas (1995) la manera de entender lo étnico sería justamente en oposición a lo nacional, lo cual se intensifica en los contextos del capitalismo global. La etnia se opone a la nación y viceversa de lo cual son un ejemplo los mapuches al sur del continente o los kaqchikeles en Centroamérica, para quienes los linderos étnicos rebasan las delimitaciones administrativas de los Estados-nación. Esta imposición en las delimi-

taciones hechas desde el poder las podemos rastrear, por lo menos, desde la colonia, cuando, además, se establece una distinción fundamental en los imaginarios: indio y no indio (Bonfil, 2001), distinción que se ha ido matizando de diversas formas pero que sigue reproduciendo la bina opresor/oprimido. Sobre esto hay que decir que el proceso histórico es otra forma de entender lo étnico, pensando en la idea de un origen o ancestro común, es decir, de una historia compartida por los miembros de una sociedad (Florescano, 2000) estableciendo diferencias con las historias de los demás. Esta visión diacrónica de los grupos permite, a su vez, entender los procesos sincrónicos en tanto que las prácticas sociales y culturales se forman a partir de diversos elementos contruidos con el tiempo y que son apropiados por los sujetos otorgándoles un sentido de pertenencia al grupo (Aguado y Portal, 1992) diferenciándolos de los demás. Después de este repaso queda claro que la identidad no puede entenderse de manera estática porque siempre resulta de una interacción con otros. Pues bien, es precisamente en este punto de contacto donde quisiera dar paso al otro tema de este documento.

10.2. Multiculturalismo e interculturalidad

Uno de los conceptos más trabajados, por no decir manoseados, desde hace unas décadas es el de la interculturalidad, el cual a veces pareciera significar muchas cosas, además de confundirse y mezclar la teorización con su práctica. De esta forma la encontramos como adjetivo de diversos sustantivos, sobre todo el de salud y el de educación. Por ello es frecuente encontrarnos con infografías sobre la interculturalidad en los centros de salud o con universidades interculturales, mismas que en realidad no llevan a cabo dicho modelo, sino que se reducen simplificaciones de la práctica y del concepto.

Antes de entrar a la discusión es pertinente distinguir entre multiculturalidad e interculturalidad porque, de pronto, en el ámbito de política institucional pareciera que se confunden, intencionadamente o no, para seguir reproduciendo las lógicas de dominación. Explico el porqué. Si bien el multiculturalismo puede ser rastreado en algunos movimientos sociales, lo cierto es que este ha ido transitando al ámbito académico y político to-

mando fuerza en estos espacios a partir del posestructuralismo y los cuestionamientos a los postulados universalistas sustentados en epistemologías dicotómicas (Dietz, 2012).

En este sentido, el empuje de las multiculturalidades, precisamente, sale a la luz con el estandarte de la diferencia, del derecho a una sociedad pluridiversa y no polarizada entre ricos y pobres, gobernantes y gobernados, etc. Aunque a primera vista parece ser el camino hacia la construcción de relaciones más justas a partir del reconocimiento de las diferencias, al final resulta ser un mecanismo de atomización social en el que las fronteras entre grupos de las que hablamos previamente, parecen solidificarse impidiendo el diálogo intergrupar. Es decir, el reconocimiento, por parte de las cúpulas de poder, del mosaico cultural del planeta, más que una caridad por parte de la hegemonía, resulta una estrategia para la desarticulación de posibles alianzas entre grupos subordinados al exaltar las diferencias y minimizar las afinidades. Esto no representa mayor grado de dificultad, basta con reforzar el etnocentrismo que todas las culturas poseen y establecer ciertas políticas paternalistas de respeto y apoyo a la diversidad como las acciones afirmativas. De hecho, algunos de estos apoyos o programas asistencialistas, incluso, han provocado conflictos al interior de los grupos en tanto que el sistema partidista que ha dividido a las comunidades indígenas, también ha propiciado que el acceso a dichos programas esté determinado por la filiación política y no por la diferencia cultural como, al menos en el discurso, fueron presentados.

Sobre esto, cabe mencionar que incluso los derechos asignados a los grupos que constituyen la diferencia, han generado problemas que no existían previamente, o por lo menos no sobre ciertos temas. Por ejemplo, en el istmo de Tehuantepec existía un rechazo a las consultas de 2018 sobre los parques eólicos por parte de las comunidades ikoots, sin embargo, los afrodescendientes con los que comparten el territorio exigían su derecho a ser consultados (recién ganado precisamente por el reconocimiento de dicho pueblo). Esto no significa que los afroistmeños no deban tener derecho a decidir sobre sus tierras, lo que intento decir es que estos pueblos, además de los conflictos que pudieran tener con los grupos indígenas por su relación histórica, la lógica del capital, sumada a un reconocimiento que en realidad no ha mejorado sus condiciones de vida, los confrontó a una nueva problemática que en el fondo solo favorecería a la inversión extranjera.

Por otro lado, este supuesto respeto y reconocimiento por la diversidad, se funda en la misma lógica del indigenismo posrevolucionario en el país, con la diferencia de que las políticas públicas de ese momento estaban pensadas para la integración de los pueblos originarios al Estado-nación y, ahora, se pretende la asimilación por medio de convocatorias para participar dentro de las instituciones estatales (parteras a los centros de salud, hablantes de lenguas originarias a los centros de investigación, autoridades tradicionales a los institutos para el supuesto desarrollo de los pueblos originarios, líderes culturales en poder legislativo, etcétera).

No pretendo decir que estos grupos no deberían participar en estos espacios, más bien se trata de cuestionar las formas en la cuales han sido integrados por parte de los grupos en el poder, en tanto que dichas formas siguen estando sustentadas en una verticalidad donde, aunque todo es escuchado, el monopolio de la verdad seguirá teniéndolo el discurso hegemónico. Otro elemento a mencionar es que este reconocimiento y esta escucha a esas otras voces, no ha surgido de la bondad ni de las buenas conciencias de los detentores del poder, sino de la presión social ejercida por los grupos subordinados.

Pues bien, todo este artificio multicultural para la administración de la diferencia, en la cual el poder oculta las desigualdades, se ha hecho pasar por interculturalidad a partir de los instrumentos de los que se vale la hegemonía: universidades interculturales que no siempre son tales, sino universidades indígenas en las que algunos profesores imponen epistemologías occidentales a los saberes tradicionales, programas de salud intercultural donde las parteras terminan como asistentes de los médicos, por mencionar un par de ejemplos. Eso además de las folclorizaciones en las que algunos miembros de los pueblos originarios dejan de ser representantes de su cultura y se vuelven actores en el escenario de la multiculturalidad que vacía los contenidos simbólicos de la tradición, capitalizándolos política y económicamente, exhibiéndolos en momentos y lugares estratégicamente pensados en favor de los intereses de algunos sectores, tal como lo manifiestan Hernández y Varillas (2023) en un artículo sobre una danza de su comunidad.

La pregunta entonces sería ¿cuál es la diferencia entre uno y otra? Como vimos más arriba, (Dietz, 2012) el multiculturalismo puede ser en-

tendido desde la práctica a través de los movimientos sociales y/o como apropiación discursiva. Lo mismo ocurre con la interculturalidad en tanto que puede ser entendida simplemente como una práctica inherente a la humanidad que siempre ha existido en los grupos humanos. Por otro lado, podemos pensarla como herramienta teórica para analizar procesos como los que acabo de describir con el multiculturalismo y que conceptualmente podemos incluir en la interculturalidad funcional (Walsh, 2009). Esto ocurre porque el acercamiento se hace desde una premisa etnocéntrica por parte de los investigadores en la cual, o bien se parte de un evolucionismo en donde los grupos investigados pertenecían a estadios inferiores, o bien desde un enfoque difusionista para el que el referente primario era la sociedad occidental moderna (Menéndez, 2016).

En general, parece que la característica principal que distingue el multiculturalismo de la interculturalidad, es que el primero parece estancarse en el derecho a la diferencia sin dar cuenta de las relaciones sociales que se establecen entre distintos grupos sociales, además de ser un instrumento político e ideológico del capital que posibilita la apropiación cultural a partir del vaciado de sus contenidos (Zizek, 1998), más que una categoría de análisis. Cabe decir que parte de la responsabilidad de estos enfoques recae en la antropología practicada durante el siglo pasado, sobre todo, pero no únicamente, la norteamericana a partir de una mala lectura de esta que entendía a las culturas como totalidades (Boas, 1938).

De este modo, contamos con un enorme acervo etnográfico de descripciones sobre casi todos los grupos étnicos y tribales del planeta, pero muchos menos documentos de cómo se relacionan entre sí, es decir, del proceso interactivo que proporciona el prefijo al concepto de interculturalidad. Afortunadamente desde finales de la centuria pasada, los estudios antropológicos voltearon la mirada a otras formas de trabajo, ya no tanto preocupadas por enriquecer el atlas etnográfico, sino en la comprensión de las dinámicas en estos espacios fronterizos de encuentro con el otro. Utilizando una metáfora cerebral diría que, más que limitarnos a describir el funcionamiento de las neuronas como lo hemos hecho en tantas monografías, tendríamos que describir los procesos sinápticos.

Se me objetará que, desde la antropología funcionalista hasta el indigenismo, los estudios monográficos fueron utilizados para la colonización

y la integración, respectivamente, lo cual es precisamente una relación intercultural. Por el momento solo diré que sí, pero que se trataba de un enfoque unidireccional del grupo hegemónico a los subordinados, y no bidireccional como se esperaría de un proceso intercultural lo cual solo refuerza que fue una política y no un análisis social. Esta bidireccionalidad no significa necesariamente horizontalidad y cordialidad entre los grupos.

A diferencia de la armonía planteada por ciertas posturas, académicas o no, retomada por los discursos dominantes, considero que la interculturalidad no debe reducirse al entendimiento mutuo establecido por los grupos producto de los intercambios en los cuales ambos se ven beneficiados. En complemento, tendríamos que pensar en estos mecanismos de solidaridad, simetría, equidad, etc., en coexistencia con desigualdades, con conflictos, con enfrentamientos (Menéndez, 2016). Es decir, que “la diferencia entre culturas puede (o no) generar un intercambio mutuamente benéfico para los participantes dependiendo de cómo se trabaje la diferencia, lo que incluye la comprensión del Otro (Aguado, 2016, p. 59)”.

Tan es así que, pensando que las prácticas vienen antes que los conceptos, si las desigualdades entre los grupos no existieran, entonces no hubiera sido necesario pensar estos conceptos de buena voluntad tal como suele plantearse la interculturalidad (Molinari, 2012). Es por ello que el único acercamiento serio a esta, es el que se hace desde un enfoque crítico (Walsh, 2012), desde uno que, reconociendo las diferencias, cuestione las desigualdades estructurales entre los pueblos y el Estado-nación en contubernio con el capital global. Como dije, en muchos casos los análisis que se hacen desde la interculturalidad son entre estos sectores antagónicos, sin embargo, a continuación, describiré una parte de cómo es vivida entre dos grupos que comparten la condición de subalternidad frente a un tercero.

10.3. Pinotepa Nacional

El municipio de Santiago Pinotepa Nacional se ubica en la región Costa del estado de Oaxaca y cuenta con 55,840 habitantes según el Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI, 2020). Su población se compone principalmente de indígenas, afrodescendientes y mestizos, por mencionar los más representativos ya que también pueden encontrarse extranjeros

que ya radican ahí. En este capítulo me enfocaré a los dos primeros, en específico de las siguientes localidades: El Ciruelo, Collantes y Corralero en el caso de los afromexicanos; la cabecera municipal, El Carrizo y Jicaltepec en lo referente a los indígenas, pertenecientes a la etnia mixteca o Ñuu savi (pueblo de la lluvia).

Si bien afromexicanos y mixtecos habitan en el mismo municipio es un hecho que lo habitan de diferente manera a partir de sus configuraciones socioculturales que constituyen su identidad como grupo claramente visible en sus actividades productivas (los mixtecos se dedican principalmente a la agricultura mientras que los afrodescendientes a la ganadería y la pesca).

10.4. Notas etnográficas sobre los mixtecos

En el caso de los mixtecos podemos encontrar una estructura social organizada por jerarquías marcadas por la tradición, la cual precisa del cumplimiento de diversos cargos para ir ascendiendo en ella. De esta forma, la sociedad misma, a partir de sus prácticas, va moldeando a los individuos para que puedan ser socializados y reconocidos por el resto del grupo. Estas prácticas irán desde las formas más simples de crianza como son las recomendaciones que se le hacen al niño en el hogar para que realice las cosas ordenadamente, hasta la complejidad que implica el comportamiento en los espacios y tiempos rituales. A continuación, describiré de manera general algunos de estos componentes culturales que dan cuenta de la identidad étnica del pueblo mixteco de la costa pinotepense.

En lo que respecta a la organización social, la jerarquía social está estructurada de la siguiente manera: un alcalde, dos suplentes, dos voceros, cuatro regidores y dos topiles. Aunque estos son los cargos sociales y culturalmente reconocidos como la autoridad indígena, existe un consejo de ancianos llamados tatamandones, quienes constituyen una suerte de asamblea para la discusión sobre las problemáticas y la toma de decisiones referentes a la comunidad mixteca. Entre los espacios para las reuniones de dichos tatamandones y autoridades indígenas se encuentran las mayordomías, mismas que son celebradas prácticamente durante todo el año.

Lo importante de estas celebraciones es que permiten una cohesión grupal en tanto que reúnen a la comunidad en fechas determinadas, ade-

más de contribuir a una preservación cultural por medio de la repetición ritual en la que, como veremos, el respeto y el orden de los acontecimientos son de vital importancia ya que cuando no es así existen amonestaciones. Por ejemplo, la entrada a la casa en la que se llevará a cabo la mayordomía, se hace por el lado derecho y la salida por el izquierdo, que es la misma dirección en la que circula el aguardiente y el tabaco durante la celebración, según me comentó uno de los tatamandones y pude observar en más de una ocasión.

Sobre esta importancia de seguir el orden diré que en una ocasión el mayordomo, perteneciente al grupo mestizo, por cierto, inició la repartición de los alimentos entre los tatamandones sin considerar que previo a esto se debe realizar un ritual conocido como purificación de manos, en el cual todos los tatamandones deben lavarse las manos en una bandeja con agua que se encuentra en la mesa de las autoridades indígenas. La precocidad en la distribución de los alimentos provocó que los tatamandones llamaran la atención al mayordomo, quien además había repartido paliacates y sombreros al alcalde y sus autoridades, pero no al resto de los tatamandones; dichos obsequios fueron devueltos bajo la lógica de que se reparte a todos o no se le da a nadie. Uno de los comentarios emitido por los tatamandones fue precisamente que por eso no se les debía dar la caja a los mestizos. Sobre esto resalta que hay un mecanismo de reproducción de la identidad (*idem*) a partir del desarrollo correcto de las actividades que va configurando una forma de ser, además de un sentido de la comunidad expresado en el hecho de la repartición igualitaria de obsequios; por otro lado, un quiebre que molesta ya que cuestiona este orden y esta comunali-dad al momento de que un otro, en este caso mestizo, rompe la dinámica del orden y la distribución equitativa (momento *ipse*).

Otra de las actividades que dotan de sentido e identificación al grupo mixteco, y que a decir de uno de los tatamandones se trata de la más importante de todas, es la Semana Santa en la que se hace manifiesta la compleja ritualidad del grupo. Por cuestiones de espacio solo la mencionaré de manera general y en algunos casos me detendré cuando existan elementos que apoyen el argumento del presente escrito.

10.5. Semana Santa

Entre las actividades que existen durante esta celebración destaca el recibimiento de las figuras de los cristos llevadas por dos procesiones procedentes de las comunidades vecinas de Jicaltepec y Tlacamama, ambas mixtecas, el miércoles santo en la madrugada. Al llegar a la cabecera municipal ambas figuras son recibidas por el cristo de Pinotepa, con su correspondiente procesión, en un punto donde se cruza la calle principal y los caminos que conducen a ambas localidades. Después las procesiones y sus imágenes sagradas parten hacia la iglesia principal donde permanecerán resguardadas por representantes de sus comunidades durante todo el tiempo que duren las celebraciones de la semana mayor.

Otra de las actividades es la construcción de un templete por parte de los tatamandones que servirá para la representación del monte calvario, donde será representada la crucifixión. Al concluir, se dirigen a la mayor-domía del Santo Entierro, misma que según los tatamandones suele ser elegida por los mestizos (de hecho, fue en la celebración del año 2015 donde ocurrió la sanción verbal al mayordomo de la que ya hice mención).

Durante la noche y en las madrugadas se realizan viacrucis y procesiones a los cuales asiste tanto la gente de Pinotepa, como de las comunidades invitadas quienes, como dije, permanecerán en la cabecera municipal cuidando a sus cristos durante los días posteriores.

El jueves santo los tatamandones se reúnen en la iglesia para preparar una mesa en la que un grupo de 12 niños y el padre representan la última cena que Jesús tuvo con sus apóstoles. Esta representación se lleva a cabo en el atrio de la iglesia y son los tatamandones quienes se encargan de llevar los distintos alimentos a los comensales. Estos alimentos no son consumidos en su totalidad, simplemente se prueban y se les cambian ya que después serán repartidos entre los miembros de la comunidad (una práctica de moderación y colectividad). Una vez terminada la actividad, los tatamandones se dirigen a la casa del alcalde, quien ofrecerá una comida consistente en los mismos platillos que se prepararon para la representación en la iglesia.

Más que entrar en detalles etnográficos sobre la organización del evento como la distribución de actividades y otros elementos que sin duda son

importantes, quisiera resaltar que, durante la comida, surgieron comentarios en los que nuevamente se evidenciaba la molestia por el incumplimiento a cabalidad de las tradiciones ya que, se decía entre los invitados, las estaciones durante el viacrucis debían hacerse en los cruces de caminos y el rezandero de ese año (2015) no lo estaba haciendo así.

Por la noche se realiza una misa en la iglesia, al mismo tiempo que se lleva a cabo una procesión por las calles con los cristos de Pinotepa, Jicaltepec y Tlacamama. El hecho de que existan dos actividades simultáneas no es el resultado de una mala organización de estas, sino porque son llevadas a cabo por distintos grupos. De este modo, mientras en la procesión participan miembros de la comunidad mixteca en su mayoría, los asistentes a la misa pertenecen al grupo mestizo.

Como refuerzo a esto, diré que al día siguiente se oficia una misa en la que la imagen de Tata Chu (figura que representa a Jesús) y la de la virgen son colocadas frente a frente en el atrio de la iglesia donde el padre dirige la celebración y durante esta los tatamandones permanecieron a los pies de la figura de Tata Chu, algunos sin mucho interés por lo que se estaba mencionando en la ceremonia religiosa, incluso con el sombrero puesto, mismo que no es usado en los espacios que consideran sagrados como ocurre frente a las imágenes religiosas en las mayordomías. Es decir, aunque se trata de las celebraciones de Semana Santa, cada grupo parece significar las distintas actividades de diversa manera de acuerdo a su grupo de pertenencia. Sobre esto he de mencionar que en la cabecera municipal el grupo afro suele verse mayormente en la feria que se instala durante esas fechas.

Una vez concluida la misa, se realiza una procesión al Monte Calvario en donde se colocan las imágenes de Tata Chu, la Virgen de los Dolores, San Juan Evangelista, María Magdalena y la Virgen María. Cuando ya se encuentran instaladas dichas imágenes, Tata Chu es regresado en procesión a la iglesia donde esperará una hora aproximadamente para después volver al calvario para la crucifixión. Terminada esta representación, se inicia otra procesión, que por cierto es la que convoca a más personas, de vuelta a la iglesia. El cierre de la Semana Santa se da con la despedida de los cristos de Tlacamama y Jicaltepec, quienes son acompañados al punto donde fueron recibidos a su llegada y de donde parten hacia sus comunidades. En el caso de la cabecera municipal, los tatamandones se dirigen a

la casa del mayordomo de Tata Chu a contar el dinero de la caja y discutir algunas situaciones que se estén presentando. Por ejemplo, en el año en que se realizó el registro, uno de estos temas fue la posibilidad de cambiar de sus funciones a uno de ellos que, debido a cuestiones laborales, no podría cumplir a cabalidad con las responsabilidades correspondientes (ya hemos visto la importancia de esto entre el grupo). Finalmente, quisiera mencionar que en lo que respecta a la danza, durante las mayordomías los tatamandones realizan el llamado fandango mixteco que se baila en pareja y consiste en un zapateado muy suave, a diferencia de los afros como veremos, musicalizado con violín, guitarra y un cántaro que sirve como percusión.

Si bien existen otros rasgos culturales propios de este grupo, con lo recién descrito ya tenemos una base que nos muestra como las prácticas sociales van moldeando la identidad de los sujetos y su manera de moverse en el mundo como es el sentido de la comunidad, el respeto a la tradición y las jerarquías, y la responsabilidad de cumplir con las obligaciones, todo esto regulado por una ritualidad bien definida. Resultado de ello tenemos una sociedad que se percibe a sí misma como respetuosa (por ejemplo, la moderación del lenguaje altisonante cuando hay mujeres presentes), trabajadora y tranquila. Por cierto, una forma de ser del grupo que les es reconocida por sus vecinos afromexicanos.

10.6. Notas etnográficas sobre los afromexicanos

Primero quisiera señalar que en este grupo no existe aquel consejo de ancianos que vimos en la sociedad indígena. Sin embargo, existen hermandades encargadas del cumplimiento de las mayordomías, aunque esto no significa que todos los miembros del grupo estén involucrados en dichas actividades de tipo religioso.

Una de las prácticas culturales más representativas de las comunidades afromexicanas de la Costa Chica es el son de artesanía. Se trata de música de violín, guitarra y un cajón de percusión acompañado de algunos versos que pueden o no ser improvisados, mientras se lleva a cabo un zapateado (originalmente se hacía sin calzado) por parte de la pareja que está en la artesanía, una plataforma de madera en cuyo extremo podemos encontrar,

también tallada en madera, una cabeza de caballo o de algún otro tipo de ganado mayor; detalle importante en tanto que una de sus actividades productivas es precisamente la ganadería. Sobre esto hay que mencionar que, a diferencia del zapateado del fandango mixteco, lo que aquí se busca es que sea fuerte, que pueda ser escuchado. Con esto doy paso a describir una de las danzas características de este grupo.

10.7. La danza de los diablos

Esta danza aparece durante las fechas de todos santos o día de muertos. De hecho, inicia el 31 de octubre en el panteón y cierra el dos de noviembre en el mismo lugar. Durante este tiempo el grupo de danzantes acompañados por los músicos, recorren el pueblo y muestran sus sones en las casas que lo solicitan, recibiendo por ello pagos en efectivo y/o en especie que básicamente son cervezas o botellas con algún destilado. De manera muy general, la danza consiste en un par de filas paralelas que realizan un zapateado y que al igual que en la artesa, debe ser fuerte para que suene. Los diablos son dirigidos por “El Terrón” o “Pancho” y su esposa “La minga” (hombre disfrazado de mujer).

Mientras el primero castigará con un látigo a los danzantes que cometan errores o abandonen la danza, la segunda interactuará con los espectadores, sobre todo incitando y representando escenas de tipo sexual o entregando un muñeco que representa a su hijo. De hecho, cuando “El Terrón” descubre estas acciones, reprende a quienes tuvieron el atrevimiento de “copular” con su esposa o recibir al muñeco. Por lo tanto, no solo los diablos están expuestos a recibir el látigo del Terrón, sino que también el resto de la población como ocurre con algunos niños que osan molestarlo, ya que esto iniciará una persecución y posterior castigo corporal a estos.

Debo mencionar que no se trata de una simple representación en la cual se simulan los flagelos, sino que se trata de golpes reales que los niños reciben y que de cierta forma constituyen una forma de disciplinamiento. Así lo comenta don Julián cuando narra cómo era castigado por el Terrón cuando estaba aprendiendo a tocar el tambor y llegaba a equivocarse:

... una vez estábamos participando en una calle, me turbe pues, y dale porque no deja pasar nada el terrón, que me tumba, ya le decía a mi abuelo:

no pues ahora ya no vamos a bailar no pues ya no. Ya pues si yo me estoy enseñando apenas y él pues no me deja pasar nada, que ahí voy saliéndome las lágrimas, empecé más a dar, pero le decía no me sigan pegando, yo apenas estoy aprendiendo, discúlpenme, entonces. (Don Julián, 2015)

El hecho de que se trate de espacios lúdicos, de hecho, más que de la danza se habla del juego de los diablos, no elimina una educación de los cuerpos a partir del contacto físico violento lo cual no vemos, por ejemplo, en las danzas del grupo mixteco. Pues bien, en lo que concierne a la autorrepresentación, el grupo se concibe a sí mismo como violento, con tendencia a hablar alto y con groserías. Incluso se me ha hecho el comentario que por esa actitud la gente de fuera suele tenerles miedo. Otro elemento escuchado durante las entrevistas, es el hecho de una tendencia a pensar en lo individual más que en lo colectivo como puede verse en el hecho de que en algunas celebraciones en las cuales el municipio apoya con la donación de cervezas al encargado de llevarla a cabo, en este grupo no suelen repartirse todas, sino que una parte es vendida a los asistentes, es decir, una ganancia personal más que una distribución igualitaria. Por cierto, esto no significa que no exista la solidaridad en el grupo ya que cuando llega a fallecer una persona cuya familia es de escasos recursos, los hombres organizan lo que llaman la arreada que consiste en salir de casería para entregarle la presa a los familiares como un apoyo para los gastos que implican los rituales funerarios, pero esto ocurre en un momento de crisis, no en la vida cotidiana.

10.8. A propósito de la interculturalidad

Con lo dicho de manera muy somera hasta ahora, podemos identificar una parte de la configuración de la identidad que se da dentro del grupo, es decir, esa identidad con relativa permanencia que va siendo incorporada (vuelta cuerpo) por los sujetos a través de técnicas corporales (Mauss, 1991) y habitus (Bourdieu y Wacquant, 1995) sustentadas en la organización social y las representaciones del universo estipuladas en lo político y reproducidas en la cotidianidad (Echeverría, 2001).

Esto es solo un primer momento para entender la conformación de la identidad puesto que es fundamental que esta en su nivel ídem sea con-

frontada con otras distintas en un espejeo constante para una autodefinición en oposición a la alteridad. Pues bien, entonces queda señalar la percepción de estas identidades fuera del grupo, es decir, cuando entran en el campo de la interculturalidad y son interpeladas por esos otros ajenos al grupo.

Entre los grupos que venimos describiendo, se nota una constante tensión manifiesta en la oralidad cuando de nombrar al otro se trata. Salvo en algunos espacios muy bien definidos como pueden ser algunos recintos académicos, o los espacios de reflexión sobre la interculturalidad, lo que encontramos es una serie de prejuicios sobre el otro en los que parecen resaltar los que presentan una carga negativa. Por ejemplo, los indígenas suelen mencionar con frecuencia la flojera del grupo afrodescendiente, tanto en lo referente al trabajo como al cuidado de sí mismo y los suyos. Así lo comenta un miembro de la comunidad mixteca:

No te diste cuenta cuando paso 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 tráigamelo, no quiere pisar lodo. (Don Aurelio, 2015)

Se trata de uno entre muchos testimonios en los cuales la figura del afrodescendiente recostado en las hamacas todo el día se hace presente. Cabe mencionar que aplica al género masculino en tanto que, según los entrevistados del grupo mixteco, las mujeres sí realizan actividades para subsistir como la elaboración de quesos, la siembra de algodón entre otras actividades. Otro eslabón de este encadenamiento de estereotipos por parte de los indígenas hacia los afrodescendientes, es precisamente la idea de estos como personas autoritarias, que en vez de trabajar prefieren mandar. Sin duda esta configuración es parte de un proceso histórico en tanto que durante la colonia los grupos de africanos desempeñaron el papel de capataces de las cuadrillas indígenas en esta región. Podemos suponer que esto también ha contribuido para pensar al afro como un ser violento y autoritario, además de cierta fortaleza física que les es atribuida por los mixtecos.

Ahora recorreré el sentido opuesto y mencionaré que para los afro-mexicanos con los que se trabajó en esta investigación, consideran que los mixtecos son personas muy trabajadoras, aunque muy necias. De hecho,

una cosa producto de la otra como lo comenta un entrevistado de la comunidad afromexicana de Collantes:

... 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 van comiendo, va trabajando y lleva el taco en la mano [...] para todo son necios, son muy necios y trabajadores. (Don Rufino, 2015)

Como se ve, además de confirmar las dos imágenes sobre los mixtecos que acabamos de mencionar, encontramos nuevamente lo dicho sobre el indígena bajo las órdenes del afromexicano como ocurriría durante la colonia. De esta manera, vemos que en el ámbito laboral las relaciones entre los grupos tampoco son simétricas por lo que cuando llegan a coincidir en algún trabajo suelen presentarse conflictos ya que los indígenas terminan haciendo la mayor parte.

Otra diferencia que marcan los afrodescendientes respecto a sus vecinos es la devoción hacia lo sagrado. Aunque en ambos grupos existen prácticas y creencias en torno al fenómeno religioso, en el caso de los primeros parece haber una menor rigurosidad y una mayor apertura a las actividades recreativas que circundan las festividades religiosas tales como el baile, la bebida, la convivencia. No así con el grupo indígena para quienes además de la cohesión grupal que implican las celebraciones, el acto ceremonial es la parte más importante del acontecimiento en tanto implica una reproducción de las tradiciones cuyos centinelas son los tatamandones.

La puesta en escena en la que estos imaginarios se materializan se encuentra en la danza de los tejorones que hace su aparición en la época de carnaval. Se trata de una representación del grupo afrodescendiente por parte de los mixtecos. En ella, los danzantes vestidos como rancheros y con máscaras negras que simulan el fenotipo afroide, hacen un recorrido desde la casa del encargado o responsable de la danza hacia el palacio municipal, frente al cual mostrarán al grupo de tatamandones sus distintos sones. Lo que me interesa señalar aquí es que, durante el trayecto, estos personajes van haciendo todas clase de desmanes que van desde ir arras-

trando objetos o golpeando las puertas de las casas procurando hacer el mayor ruido posible, hasta la sustracción de mercancías de los comercios que se encuentran a su paso, así como la ingesta de bebidas alcohólicas. Como dato histórico cabe mencionar que los grupos de cimarrones solían robar productos de las plantaciones y las minas (Miranda, 2011), por lo que no se trata de una simple travesura o “maldad” que probablemente los mixtecos vieron en los grupos afros, sino que para estos constituía una forma de resistencia y subsistencia en tiempos de persecución.

Un poco la idea de mencionar esta danza, es que, aunque se trata de una representación del otro, sigue siendo una celebración mixteca lo cual constituye un instrumento de reproducción de su identidad étnica a partir del contraste caracterizando la imagen que tiene de los afroamericanos. Es decir, solo durante ese periodo, ese sector de los indígenas puede vivir y experimentar lo que no le está permitido en su vida cotidiana, ya que estas prácticas no corresponden a la moderación y el orden marcado por sus tradiciones por lo que no podrá realizarlas durante el resto del año porque, al terminar el carnaval, deberá volver a ser dentro de su grupo y de acuerdo a la estructura que lo configura como perteneciente él (son las vísperas de la semana mayor que, recordemos, es la celebración más importante).

Otro aspecto a mencionar es que la máscara no solo les coloca el rostro del otro, sino que cubre el propio permitiendo cierto anonimato de los actores. Independientemente de que se sepa o no quién está debajo de la máscara, lo importante es que el personaje está transmitiendo un mensaje a los espectadores, por lo que la reafirmación identitaria a partir de la contradicción no se reduce a quien representa al personaje, sino que incluye a quienes lo observan, por lo tanto, los niños, los jóvenes y los adultos que asisten como observadores, son interpelados por el deber ser a partir de una proyección de su antónimo.

Por otro lado, estas diferencias que claramente distinguen a los grupos, no se dan solamente bajo esta tensión permanente, sino que en ciertos tiempos y espacios como son los rituales, llega a existir la solidaridad intergrupal. Por ejemplo, la sonoridad que caracteriza a los afrodescendientes, es apreciada por el grupo indígena en contextos de petición de lluvia en los que participan ambos grupos ya que como me han comentado en el grupo mixteco “las negras rezan muy bonito” refiriéndose a que las ora-

ciones son pronunciadas a manera de cantos y de forma más expresiva. Esta solidaridad se debe a que la lluvia es un bien común porque propicia el crecimiento del alimento de los animales para la actividad ganadera de los afromexicanos, y para la agricultura practicada principalmente por los indígenas.

Como podemos ver, estos encuentros donde se demarcan las diferencias y resaltan las afinidades, no se reducen a la construcción y reproducción de estereotipos negativos de unos sobre otros (como ocurre con las narrativas hegemónicas) puesto que existen casos de ayuda mutua que van desde los intercambios comerciales en el mercado de la cabecera municipal, donde cada grupo lleva sus productos a vender (pescados y mariscos el grupo afro/frutas y verduras de sus localidades los indígenas), hasta los intercambios simbólicos, pasando por los matrimonios interétnicos. Sobre la dimensión simbólica ya he mencionado el caso de la petición de lluvia o rituales para traer el agua, pero hay otro momento que vale la pena mencionar ya que constituye un proceso fundamental en el ciclo de la vida: la enfermedad y su tratamiento. En esta región, se dan casos donde existe un flujo de pacientes de un grupo a otro para el tratamiento de algunas enfermedades referentes al orden tradicional, como lo es el caso del daño al tono o animal compañero. De manera muy general diré que, en la cosmovisión mixteca, y mesoamericana en general, existe la idea de que, al nacer las personas, también nace un animal en el monte con el cual se comparte un destino común, por lo tanto, si este animal es atacado o capturado, la persona sufrirá daños en su salud que pueden ir desde algunos hematomas hasta la muerte si es que dicho animal pierde la vida. Por lo tanto, es necesario realizar una terapéutica en la que el especialista cure al animal o lo rescate en caso de que esté cautivo. Para conseguir su objetivo el terapeuta enviará a su o sus tonos (puede tener más de uno y la capacidad de controlarlos, que es lo que lo convierte en especialista) a rescatar al de la persona enferma a partir de una batalla con los raptos o tonos que estuvieran dañando al de su paciente.

No voy a profundizar en las descripciones etnográficas sobre el tema en tanto que se requeriría un trabajo aparte para esto, pero remito a los textos de Gabayet (2002) y Espinosa et al. (2012), simplemente lo menciono para contextualizar este tránsito al otro grupo para restaurar la salud.

Este tono o animal compañero que junto con el cuerpo-carne y el ánimo, son los constituyentes del cuerpo mixteco ha sido adoptado por el grupo afrodescendiente por lo que, además de ver afectada su salud cuando este es dañado, han logrado convertirse en especialistas tan habilidosos en su oficio que los indígenas suelen curarse con ellos cuando la gravedad del mal rebasa las posibilidades de sus curanderos. Uno de los motivos de esto, es precisamente la asociación con lo violento y la fortaleza física con la que cuentan los afrodescendientes, ya que esta curación requiere de ambas características para conseguir el triunfo en la batalla contra los otros tonos que resultará en el rescate del tono dañado y la restauración de la salud del enfermo. Por cierto, los tonos indígenas no son los mismos que los afrodescendientes (Quecha, 2016) lo que nos habla de un proceso de identificaciones que no se reduce a lo humano, sino que incluye lo no humano (Descola, 2012).

Por cuestiones de espacio no iré más allá en esta reflexión, pero como apoyo a los objetivos de este capítulo debo comentar que aunque los afro-mexicanos hayan adoptado el tono como parte de su configuración corporal, no significa que lo vivan de la misma manera que los indígenas (Saldivar, 2021).

Con esto, queda demostrado que estos espacios fronterizos no son murallas impenetrables, sino que posibilitan, además del intercambio de elementos simbólicos, procesos de migración temporal, en la cual un sujeto debe salir de su cultura para restaurar su salud para posteriormente reintegrarse a la propia ya como un miembro íntegro de esta (la enfermedad desintegra la estructura corporal). En síntesis, ese otro se vuelve necesario para que el paciente regrese al equilibrio corporal afectado por la enfermedad.

Ya para cerrar este apartado etnográfico quiero hacer la aclaración de que las estereotipias aquí expuestas corresponden al registro de las narrativas locales a partir de entrevistas y la escucha de pláticas informales. Emitir alguna opinión a favor o en contra de lo dicho escapa a los objetivos de este texto. Sumado a esto, hay que tener en mente que las sociedades no son homogéneas y ni todos los indígenas son personas devotas y trabajadoras, ni todos los afromexicanos son violentos y escandalosos. De lo que sí quiero hacer la advertencia, es del cuidado que debe tenerse cuando estas construcciones de la alteridad son reproducidas y utilizadas por los grupos de poder.

Consideraciones finales

En este momento quisiera hacer algunas anotaciones con lo dicho hasta ahora. Al inicio del texto pudimos apreciar que la identidad es producto de un proceso de interacciones que se dan dentro y fuera de la comunidad. En el primer caso serán las instituciones y las prácticas sociales las que configuren la identidad de sus sujetos de acuerdo con un ordenamiento del universo compartido por el grupo de pertenencia. De esta manera, la participación social que empieza con los primeros ritos iniciáticos alrededor del nacimiento y que culmina con los rituales funerarios, dota de sentido la existencia de los miembros de una sociedad. Ya sea por medio de las danzas o por la participación en actividades de tipo sagrado, los sujetos se encuentran constantemente reproduciendo un sistema de valores y una forma de interactuar con los otros, además de una forma de ser y moverse en el mundo, otorgándoles una identidad como grupo. En otros términos, esta apropiación histórica de identificaciones por parte de los miembros de una sociedad (Aguado y Portal, 1992), producidas y reproducidas en la vida ritual y reafirmadas en la vida cotidiana (Echeverría, 2001) provee de cohesión al tiempo que moldea sujetos. Ahora bien, este conjunto de elementos compartidos por el grupo se verá confrontado a otros esquemas culturales, con los cuales entrará en diálogo para contrastar sus afinidades y sus divergencias (ipseidad). Es en este espacio donde la antropología tendría algo que decir y no limitarse a las descripciones monográficas como se ha venido realizando desde la ruptura con el evolucionismo unilineal y el desarrollo del trabajo de campo —que, por cierto, son los propios grupos quienes ya se encuentran haciendo esas descripciones. Por eso insisto en que la antropología más que solo estudiar la cultura, o mejor dicho la diversidad cultural, debería centrar su interés en estos espacios fronterizos en los que se pone en juego la identidad étnica (Barth, 1975). Lo comento porque es en estas fronteras donde los grupos que venimos mencionando se enfrentaron, nuevamente, a una alteridad un tanto más radical que las anteriores en donde incluso la fauna sería modificada y por lo tanto algunas actividades productivas. Sin caer en prejuicios racistas, el fenotipo fue uno de los primeros marcadores distintivos de confrontación y que hasta la fecha sigue operando como elemento de diferenciación; esto lo vemos

en la máscara de los tejorones y en el lenguaje al referirse al otro (los mixtecos no dicen afrodescendiente, dicen negro o tundaa que significa negro).

Además del color de piel, el cabello ensortijado parece ser un rasgo físico que los indígenas señalan del grupo afro, así como su altura y su fortaleza física. A su vez, estos ven a los indígenas más “bajitos” en lo que respecta a su estatura. Más que los rasgos físicos, creo que lo importante en términos antropológicos son las relaciones sociales que se establecieron entre estos grupos ya que a partir de estas se generaron campos semánticos sobre los otros. Desde la figura del capataz, hasta la de pistoleros de los rancheros o gente rica que los contrataba para “arreglar” sus conflictos, la idea del grupo negro estaría desde ese momento asociada al poder y a la violencia. En sentido contrario, este grupo se formaría la imagen de los indígenas como personas muy trabajadoras y de las que pueden disponer para realizar algunas actividades como lo vimos en uno de los testimonios donde se menciona que los buscan como peones, lo que a su vez refuerza la idea de su animadversión al trabajo (por cierto, improductiva desde la lógica del sistema de mercado). En este sentido, la idea del hombre afromexicano como una persona floja por estar recostado en la hamaca durante el día, oculta el hecho de que por la noche o muy temprano ya realizó sus actividades de subsistencia principales (la pesca y la ganadería). Sin embargo, eso no modifica la representación construida por el otro y por lo tanto la forma de relacionarse con él.

Como vimos con Florescano (2000), parte de la identidad étnica se da por compartir una historia común. En el caso que venimos revisando es muy claro que ambos grupos se distinguen por su historia, en la cual unos ocupan un territorio ancestralmente conocido y simbolizado, mientras que los otros fueron trasplantados a partir de una migración forzada durante la trata esclavista en la época colonial. Estas diversas formas de habitar el mundo y por supuesto de construir un territorio, sirvieron a ambos grupos para repensarse a sí mismos en relación con el medioambiente, como lo puede ser el hecho de identificarse con ciertos animales y no con otros en el caso del tonalismo (Descola, 2012; Quecha, 2016).

Ahora bien, para no caer en contradicciones respecto a mi postura de no escencializar la identidad, voy a mencionar que ni afromexicanos ni mixtecos eran culturas puras, ya dadas, al momento de su encuentro, ni

que ahí conocieron la alteridad para iniciar sus procesos de construcción identitaria. Ambos grupos ya se habían enfrentado con unos otros culturalmente distintos: además del choque con los conquistadores, los afrodescendientes ya habían establecido relaciones intertribales (con sus guerras y sus alianzas) antes de ser esclavizados y traídos a tierras americanas. Por su parte los mixtecos mantuvieron contacto con distintos pueblos originarios durante la época prehispánica (también mediados por el conflicto y la solidaridad). Lo comento a manera de paréntesis porque las relaciones precoloniales son un tema en sí mismo, pero era importante dejar claro que lo planteado aquí no fue ninguna novedad para ellos, aunque sí tuvo matices distintos. Lo que sí es importante destacar, es que ambas sociedades fueron subordinadas por el mismo grupo, lo que tuvo consecuencias hasta nuestros días. Por ejemplo, a nivel discursivo los mixtecos perdieron su especificidad étnica quedando integrados en un grupo mayor homogéneo llamado “indígena”, mientras que sus vecinos tribalmente diferenciados entre sí terminaron bajo la aglutinante denominación de “esclavo” o “negro”, que hasta la fecha no ha sido superada sino sustituida por la de afrodescendiente.

Ya para concluir quisiera señalar que, como hemos visto, el encuentro entre estos grupos ha contribuido a una representación del otro propiciando diversos tipos de relaciones. Vimos, por ejemplo, que el grupo afroamericano fue asociado con los grupos de poder, sin embargo, en términos políticos hay que decir que Pinotepa Nacional no ha tenido un presidente afrodescendiente, como sí lo ha tenido del grupo indígena. Ahora bien, la realidad es que la hegemonía del ayuntamiento ha pertenecido los mestizos, subordinando a los otros dos grupos que forman parte de la diversidad pregonada desde las elites políticas actuales como ya lo vimos. En consecuencia queda muy claro que la idea del multiculturalismo es insuficiente para los análisis sociales ya que al limitarse al reconocimiento de las diversidades, oculta un complejo de relaciones sociales asimétricas entre los distintos grupos que habitan a lo largo y ancho del planeta, esencializando de cierta forma las identidades étnicas contribuyendo a la exotización, folclorización y posterior comercialización de la cultura como vemos en las prácticas de despojo material y simbólico que empresarios, académicos y políticos hemos llevado a cabo durante décadas. De ahí que

el interés del gran capital por el reconocimiento de la diversidad cultural no se deba a una búsqueda de estrategias para mejorar las formas de convivencia entre los distintos grupos humanos, sino como una nueva forma de generar riquezas a partir de la mercantilización de la diferencia.

En cambio, la interculturalidad, cuando deja de ser pensada únicamente desde la armonía, permite la reflexión desde lo político, desde la dominación y las resistencias, además del apoyo mutuo y las solidaridades. En el caso aquí revisado, vimos que ambos grupos mantienen una tensión constante que los distingue claramente del otro a partir de sus prácticas y sus discursos. Sin embargo, existen momentos en los que, sin confundirse con el otro, el conflicto parece desvanecerse en acontecimientos específicos en el cual actúan como si fuesen uno solo como ocurre en los rituales por el agua. Esto para nada significa que en estas interacciones se diluya la identidad étnica del grupo, de hecho, es todo lo contrario puesto que cada uno vive la experiencia desde sus marcos de significado y como le sea más funcional de acuerdo con sus necesidades culturales identificándose y diferenciándose de los otros a partir del autoreconocimiento y el reconocimiento mutuo entre ellos (reconocer una mayor expresividad en los rezos entre los otros, ciertas facultades para llevar a cabo una sanación, etc.) que posibilita la actualización de la etnicidad.

Otro aspecto a mencionar es la subordinación ante los conquistadores que, al no ser vivida de la misma manera, provocó la primera tensión intergrupala con una disfrazada dominación de los mixtecos por parte de los afrodescendientes, y digo disfrazada porque en realidad los dos estaban bajo el yugo español. Este papel dominante pasará a ser ocupado por los mestizos quienes, hasta nuestros días, reproducen y maximizan los estereotipos y prejuicios negativos que revisamos, lo cual se evidencia en conductas y expresiones racializadas y racializantes sobre lo indígena y lo afro. Como se ve, el asunto se va complejizando en tanto que no solo se trata de una construcción histórica de la identidad a partir del encuentro con el otro, sino de la producción y reproducción de representaciones hechas por el grupo dominante para mantener una división política entre los subordinados con miras a preservarse en su condición hegemónica. Esto es fundamental porque, si bien el argumento de este trabajo es el reconocimiento del sí mismo a partir del otro, hay que saber distinguir cuando

las representaciones y categorizaciones son utilizadas desde la hegemonía o desde las construcciones que los propios actores sociales hacen y que puede tener una ambivalencia: no es lo mismo ser solamente un negro escandaloso y violento, que una persona capaz de favorecer la lluvia con sus rezos o curar una enfermedad a partir de una corporeidad más explosiva.

Ahora bien, sería inocente pensar que los mestizos ocupan esta posición por ser “gente de razón” como son llamados en la región, más bien habría que pensar en ellos desde el modelo del ciudadano sobre el cual se edificó el Estado-nación posrevolucionario. Vimos con López y Rivas (1995) que precisamente lo étnico se opone a lo nacional, por lo que uno de los instrumentos para el control social sobre los grupos subordinados es el mestizo al representar la ideología del progreso desde las claves del positivismo. En este orden de ideas el mestizo mismo, a pesar de sus ideas sobre la modernidad, termina siendo una víctima de su racismo hacia indígenas y afroamericanos en tanto que los intereses del Estado tampoco responden a las necesidades de los ciudadanos, sino del mercado global por medio de la inversión extranjera cuya prueba son los daños ecológicos y los culturales dentro de los distintos territorios que existen en el país.

Por último, habría que decir que estas prácticas culturales de las que hemos hecho mención, son al mismo tiempo prácticas de resistencia de la identidad étnica como lo demuestra el hecho de que las mayordomías o las prácticas de atención a la salud continúan realizándose en los mayores centros de concentración del poder económico como ocurre en Estados Unidos. Esto ocurre porque no han sido vaciadas de sus contenidos significativos, como lo hace la gran industria por medio de la apropiación cultural, lo que garantiza su permanencia y actualización en contextos de desplazamientos forzados producto de las distintas violencias (económica, política, crimen organizado, etc.). Anteriormente mencioné que la identidad étnica podía trascender el nivel nacional en tanto que las fronteras políticas habían dividido a grupos culturalmente identificados, pues bien, también existe el proceso inverso en el cual los grupos cruzan esas fronteras. De esta forma, encontramos afroamericanos y mixtecos extendiendo la comunidad más allá de los límites nacionales, construyendo nuevos territorios por medio de la reproducción práctica de la cultura, o simplemente regresando a su comunidad para la participación en las diversas ce-

lebraciones reforzando el vínculo con esta. Por lo tanto, las prácticas y los discursos muestran nuevamente la tensión entre los grupos dominantes y los dominados y que sale a la luz precisamente con una diferenciación entre los límites territoriales, es decir, en el establecimiento de las fronteras desde la hegemonía, por un lado, y las construcciones materiales y simbólicas elaboradas por las diversas subalternidades respecto a las fronteras de su grupo. Es por estas razones que los estudios sobre migraciones deben voltear la mirada a la dimensión cultural de los actores so pena de caer en economicismos cercanos a los marxismos más ortodoxos que poco explican las motivaciones subjetivas e intersubjetivas que forman parte de la dimensión humana. Vemos pues, que las fronteras vistas desde abajo, desde los subordinados, nos permite entender que la migración no se reduce a intereses políticos y económicos, sino que la dimensión socioafectiva e identitaria también es un motor que impulsa los traslados grupales a partir de un sentido de pertenencia hacia una comunidad.

Actualmente los grupos migrantes no se desplazan azarosamente, sino que lo hacen hacia núcleos bien definidos donde cuentan con redes de apoyo en grupos con los que se comparte, además de la condición marginal, elementos materiales y simbólicos definidos por la etnia o por la región de procedencia, de lo cual es evidencia el envío de productos propios de la comunidad de origen, ya sea para las festividades, o para el consumo diario. Al mismo tiempo, estos grupos introducen nuevos productos cuando regresan a las celebraciones a sus comunidades, productos que pueden o no ser integrados a la vida cotidiana y ritual dependiendo de la funcionalidad que dicho grupo les encuentre permitiendo una actualización de la identidad colectiva. Tema aparte es la introducción de sustancias adictivas, el cual requiere una investigación en sí mismo. Sin duda habría que generar estudios sobre los cambios y permanencias de la identidad en estos contextos transnacionales del sistema de mercado global capaces de dar cuenta de cómo esta configuración de nuevas cartografías simbólicas posibilita a los sujetos pensar el territorio más allá de las delimitaciones administrativas impuestas desde los grupos en el poder.

Bibliografía

- Aguado, C. y Portal, A. (1992). *Identidad, ideología y ritual. Un análisis antropológico en los campos de educación y salud*. UAM.
- Aguirre, G. (1985). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, FCE.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE.
- Boas, F. (1938). *The mind of primitive man*. The Macmillan Company.
- Bonfil, G. (2001). *México Profundo. Una civilización negada*. CONACULTA.
- Bourdieu, P y L.J.D. Wacquant. (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. FCE.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. Ítaca/UNAM.
- Espinosa L. et al. (2012). Cuando el animal tono es dañado: sanación en la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero. En Luz María Espinosa y Jesús De la Serna (coord.), *Raíces y actualidad de la afrodescendencia en Guerrero y Oaxaca*. INNSZ-UNAM-Plaza y Valdés.
- Florescano, E. (2000). *Etnia, Estado y Nación*. Taurus.
- Gabayet, N. (2002). *El nagualismo: una institución mesoamericana entre los afro-mestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca* [Tesis de licenciatura no publicada]. ENAH.
- Giménez, G. (2010). La cultura como identidad y la identidad como cultura. En Gabriela Castellanos, Delfín Ignacio y Mariángela Rodríguez (coord.), *Identidad y cultura política. Perspectivas teóricas, miradas empíricas*. H. Cámara de Diputados, LXI legislatura-UVM-Porrúa.
- Hernández, M. y Varillas, S. (2023). La danza como expresión de la cosmovisión nguigua de San Marcos Tlacoyalco: toriteros, toriteros y tocotinas. *Mirada Antropológica*, (24), 78-97 ISSN: 2954-4297.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE.
- López, H. (2019). *Nabuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (Oaxaca)* [Tesis de doctorado no publicada]. UNAM.
- López y Rivas, G. (1995). *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. UIA-Plaza y Valdés.

- Menéndez, E. (2016) *Cuestiones metodológicas sobre antropología e interculturalidad, en Antropología médica e interculturalidad*. En Roberto Campos (coord.), UNAM-McGraw-Hill.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Miranda, F. (2011). Cimarronaje cultural e identidad afrolatinoamericana. *Revista de la Casa de las Américas*, (264), 39-56, ISSN 0008-7157.
- Molinari, C. (julio-diciembre 2012). *Interculturalidad ¿Buenos deseos o concepto científico?* *Semiosis*, (16), 189-203.
- Navarrete, F. (2004) *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM.
- Quecha, C. (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>
- Saldivar, C. (2021). *Identidad, cuerpo, medicina tradicional y procesos interétnicos en Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca* [Tesis de doctorado no publicada]. ENAH.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*, http://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_150569_4_1923.pdf. Consultado el 13 de noviembre de 2019. [PDF]
- Žižek, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica del capitalismo multinacional*. En *Frederic Jameson y Slavoj Žižek, Estudios culturales, reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.

