

La interculturalidad nueva categoría y viejos retos, el caso de la costa chica de Guerrero.

Haydée Quiroz Malca.

Cita:

Haydée Quiroz Malca (2007). *La interculturalidad nueva categoría y viejos retos, el caso de la costa chica de Guerrero. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/1016>

**XXVI CONGRESO ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA
AGOSTO 2007-GUADALAJARA**

**“LA INTERCULTURALIDAD NUEVA CATEGORÍA Y
VIEJOS RETOS, EL CASO DE LA COSTA CHICA DE
GUERRERO”**

Haydée Quiroz Malca¹

Resumen

La costa Chica de Guerrero ha sido desde la época pre-hispánica un espacio con presencia de diversos pueblos originarios. Esta realidad se vio modificada a partir de la conquista, con la llegada de nuevos grupos: los europeos mayoritariamente españoles, los esclavos y cimarrones –africanos o sus descendientes- y un reducido grupo de Filipinos. Históricamente, éstos hechos dieron como resultado un complejo conjunto de relaciones de alianzas y conflictos, entre los grupos con pertenencias culturales diferenciadas.

En la actualidad, la región se ha ido integrando de una manera más acelerada, al sistema mundo a través de las carreteras, la difusión de los medios de comunicación y la migración. En esta ponencia se tratará de explicar la pertinencia de utilizar la interculturalidad, entendida como una categoría analítica, que se propone romper con los etno y socio-centrismos. Todo esto para acercarse a las conexiones de alianzas y conflictos entre los diversos grupos culturales que habitan en la zona. Utilizando como espacios de observación empírica las celebraciones que se hacen al Señor Santiago, San Nicolás Tolentino y las vírgenes de Juquila y de Guadalupe. Teniendo presente también que los integrantes de los grupos no son iguales, que están cruzados por diferencias asociadas a economía y política.

¹ Profesora Investigadora, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Departamento de Antropología, Facultad de Humanidades. hqmalc@yahoo.com

Introducción

La Costa Chica² del Estado de Guerrero, tal y como sucede en la mayor parte de la República Mexicana, es un área marcada con una gran diversidad cultural, entre la que se reconoce la presencia de diversos grupos -indígenas, población de origen africano y mestizos- que conviven en complejas situaciones, tanto de alianzas como de encuentros y desencuentros. En esta ponencia proponemos centrar la mirada desde las comunidades de población afro-descendiente porque es este es un grupo que ha merecido menor atención en las investigaciones, pasando por un histórico proceso de invisibilización y olvido. Por estas razones, se pretende explorar la posibilidad de aplicar o replicar la categoría de interculturalidad, que está tan en boga en muchos de los análisis sobre la realidad actual.

Los actores y sus territorios

Al hablar de afrodescendientes, afromexicanos o población de origen africano, nos referimos al grupo que fue sometido a una situación de esclavitud y trasladado por la fuerza, a partir del siglo XVI, a la entonces Nueva España. Luego de su arribo se mezcló, con los indígenas originarios y con los conquistadores. No existe todavía un consenso sobre cual sería manera más adecuada para definirlos. Aguirre Beltrán (1985:69) que fue el pionero en trabajar con este grupo, los definió como *afromestizos*, categoría que se ha continuado utilizando, en algunos casos sin mencionar la fuente, y en la mayoría sin discutir el sentido de la definición. En esta ponencia nos referiremos a ellos, indistintamente, como *población de origen africano*, *afrodescendientes* o *afromexicanos*, que solamente son palabras que intentan señalar una diferenciación a partir de su origen, ya que todavía esta pendiente una discusión más exhaustiva. Pero señalaremos que a partir de este origen común son portadores, creadores y re-creadores de formas culturales que los distinguen de los otros grupos que habitan en esa región. Cabe mencionar que la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, son en la actualidad casi únicas regiones donde aún se conservan estos grupos población diferenciados, no solo fenotípicamente sino y esto es lo más relevante, en muchas de sus expresiones culturales y sus auto-adscripciones.

² La Costa Chica es una franja de terreno, paralela al litoral del océano Pacífico, que se extiende desde el sur de Acapulco y llega hasta Huatulco, en el estado de Oaxaca. A pesar de que consideramos que es difícil hacer corresponder una división política con un área cultural, ya que ésta última tiene continuidad, por cuestiones de recursos y de tiempo, nuestro trabajo se circunscribe al Estado de Guerrero

Otro elemento importante que debemos considerar, es que ésta región no había tenido un trayectoria de expulsión de mano de obra, ni hacia otras zonas del país, ni hacia los Estados Unidos. Ha sido durante ésta última década (finales de los noventa en adelante), que el proceso migratorio internacional ha sufrido un fuerte incremento, lo que ha provocado una serie de problemas, cambios y reestructuraciones en la situación económica y social de las comunidades que habitan la Costa Chica. Si bien esto, aun no se ve suficientemente reflejado en la información estadística, durante los viajes hacia la región, hemos visto de cómo se ha ido incrementando, y las propias autoridades locales expresan su preocupación y su incapacidad de manejo.

Antecedentes

Habría que señalar que la problemática a la que nos acercamos, no ha surgido de repente, sino que es producto de los movimientos más generales en la re-composición del sistema-mundo, que pasó –como uno de los cambios más evidentes- de ser preponderantemente rural a preferentemente urbana. Este proceso se reflejó de manera diferenciada. Por ello, hay que recordar, históricamente la región Costa Chica no estuvo totalmente integrada, ni al modelo colonial ni al capitalista. Como ya lo señalara Jesús Hernández (2002) era una región relativamente autárquica³, la producción ganadera servía para el consumo regional y los excedentes se exportaban hacia puntos de concentración comercial /poblacional, como lo eran Acapulco y Puebla. Esto por el sistema de arrieraje en caminos de herradura.

En el siglo XX, una prueba de este modelo, fue la ausencia de carreteras, recién en los años sesenta del siglo pasado se inició la construcción de la vía que une en la actualidad, Acapulco con los poblados de la Costa Chica y que se prolonga hacia el sur. Los ríos caudalosos (que implicaban construcción de puentes) eran en parte la explicación; pero si hubiera existido algún producto importante, que extraer, probablemente la carretera se hubiera construido antes (Quiroz,1998).El surgimiento y presencia de guerrilla en todo el Estado fue un factor que colaboró para integrarlo en esa época, por medio de un mejor sistema carretero. Otro factor, que también influyó, fue el natural crecimiento demográfico.

El aparente ‘aislamiento’ empezó a cambiar, con la apertura de nuevas vías de comunicación y de manera paralela, con la expansión de los medios masivos de

³ Producían maíz para el consumo, además de algunos frutales y productos de exportación hacia fuera de la región, como el cacao, algodón durante la colonia y en los últimos años, la copra el ajonjolí y la jamaica.

comunicación, como la radio y la televisión. Parece ser que como producto de la conjunción de este conjunto de hechos, a partir de los años sesenta, se iniciaron paulatinos movimientos migratorios al puerto de Acapulco, Lázaro Cárdenas, Guadalajara y a la Ciudad de México (centros importantes de atracción de mano de obra).

Algunas décadas más tarde, uno de los eventos que incidió muy fuertemente en las oleadas migratorias, fue la firma del TLC. Aunado a esto, la reforma al artículo 27 constitucional, en 1992, durante el gobierno de Salinas de Gortari. Las modificaciones a la Constitución de acuerdo con Fujiyaki (2004:82-83) establecieron “un régimen sobre el sector rural según un criterio de modernidad, en el que se toma en cuenta el atraso prevaleciente, la desorganización y la inseguridad de dicho sector”... mismas que “se realizaron dentro del marco de la modernización neoliberal emprendida por el gobierno salinista y pretendían que el sector rural superara el bajo desarrollo que había experimentado desde mediados de los sesenta”

Este proceso generó la privatización del campo mexicano, que aunada a la crisis de los noventa, incidieron marcadamente en la región. Situación que se constató con evidencias etnográficas levantadas durante el proceso de investigación sobre la producción de sal (Quiroz:1998). Si bien hasta ese entonces, existía un proceso interno de migración temporal regional y eventualmente nacional; la internacional, se observaba muy eventualmente en algunas de las cabeceras municipales, hasta los primeros años de 1990.

Después de 1994, pareciera que se detonó una explosión, y el fenómeno de expulsión de mano de obra se difundió en muchos de los grupos domésticos de los municipios, pero se fue ampliando hacia las comunidades más pequeñas y se volvió un hecho generalizado. Como señalamos en un trabajo anterior (Quiroz:2004), se observó, el surgimiento de pruebas evidentes de la expansión migratoria, expresadas en una serie de cambios en la infraestructura y equipamiento en las viviendas. En las cabeceras municipales se constataba la aparición de agencias de viajes, casas de cambio y la apertura sucursales de tiendas Electra.

Aunque la migración no es el eje de esta propuesta, la mencionamos porque es un elemento importante en la realidad actual de la región y en la argumentación que desarrollaremos. Aquí nos centraremos en algunas celebraciones que se hacen regionalmente. Pero antes, haremos una breve discusión de las categorías de interculturalidad.

Conceptos y categorías analíticas

Existen muchos autores que trabajan con el concepto de **interculturalidad** desde diversas acepciones, uno de ellos es Miguel Alberto Bartolomé (2006: 121-131) que afirma que la coexistencia de culturas diferenciadas requiere de estrategias de relación intercultural, por lo que el pluralismo y multiculturalismo no es pensable sin el desarrollo de un diálogo intercultural. Nos presenta ejemplos de este hecho en positivo y menciona que por desgracia, éstos son los menos, y que habría que continuar luchando para que los indígenas sean escuchados por interlocutores que permanecieron sordos durante siglos. Se trata de construir sistemas de articulación de la diversidad igualitarios, en los que cada una de las partes no pretenda modificar a la otra, pero que todas estén abiertas a las posibilidades de enriquecimientos mutuos. La reflexión con la que nos deja este autor, es si después de tantos siglos de desencuentros, ¿qué o cual sería la razón para que las diferencias culturales, fuertemente asociadas a desigualdades económicas y/o de clase se puedan superar?

Milka Castro (2004: 142) al trabajar con esta categoría concluye en que el multiculturalismo se ha entendido a veces de manera muy simple, como sinónimo de “cultura común” por yuxtaposición de los componentes culturales de un país o región. Como una crítica a esta categoría, propone que nos orientemos a un modelo de filosofía y práctica **intercultural**, entendida como “la búsqueda de la transformación de las culturas por procesos de interacción, es decir, convertir las fronteras culturales en puentes sin casetas de aduana. Esta sería una propuesta un tanto utópica, ya que habría que repensar en los actuales modelos tanto de Estados nacionales como la globalización –en especial la económica- que tienden como una ‘falla de origen’ a homogeneizarlo todo, con base a una supuesta nación que comparte cultura, sociedad, economía y política en situaciones de ‘relativa equidad’. Siendo que al interior de los estados nación existen regiones, clases sociales, generaciones, entre las que establecer el respeto a la diferencia y superar las desigualdades de naturaleza diversa, hasta ahora se han mantenido como objetivos inalcanzables.

Otro acercamiento a la propuesta de interculturalidad, es el de Norma Fuller (2002:10), quien sostiene que tiene un sentido doble, el primero como una situación de hecho, es decir, que en la mayoría de las naciones-Estado coexisten culturas diferentes que

pueden o no, vivir armónicamente, y México no es una excepción en este caso. La Costa Chica por lo tanto sería una región intercultural de facto.

La segunda acepción tiene que ver con la propuesta ético-política que busca perfeccionar el concepto de ciudadanía con el fin de añadir a los derechos ya consagrados de libertad e igualdad ante la ley, el del reconocimiento de los derechos culturales⁴ de los pueblos, culturas o grupos étnicos que conviven dentro de las fronteras de las naciones- Estado.

Si partimos de los sentidos que señala Fuller, en México, tenemos una situación de interculturalidad, a lo largo de todo el país. Pero, es en el sentido de ‘ciudadanía equitativa’, creemos, que dada la realidad actual, todavía presenta múltiples retos y se podría considerar una utopía por la que hay que luchar. Los derechos culturales, se reconocen muy limitadamente por varias razones. Los diversos conjuntos de individuos o personas se agrupan en base a determinadas adscripciones identitarias **étnicas**⁵. En nuestro caso, como lo señala Warman (2003:15-40) éstas son generalmente primarias, esto es, se establecen en relación a una comunidad determinada. La identidad étnica primaria para el caso mexicano es el lugar de nacimiento, poblaciones en concreto, a partir de éstas que se establece la frontera entre *nosotros* y los *otros*, pero -las culturas que son su base- no son eternas ni atemporales, sino cambiantes, se transforman, en uno de los recursos más eficaces para la autonomía y resistencia cultural. Aunque las identidades, como las culturas que son sus expresiones, contienen debilidades y riesgos, no son perfectas ni pueden ser obligatorias, tampoco son permanentes, pero han resultado eficaces frente a restricciones y agresiones de gran fuerza y duración. Las personas se identifican con sus pueblos o comunidades de origen, y esto los enlaza a su vez con costumbres, adquisición y transmisión de tradiciones, y por último un importante vínculo con el territorio.

Warman (2003:21) concluye que fue con base en estas afirmaciones, sobre las diversas identidades étnicas que se construyó el concepto de indio como supraétnico, se aplica a todas las etnias originarias del Nuevo Mundo. Es un concepto estructural que se refiere a la posición de un conjunto entre otros grupos de la sociedad, se trata de una categoría política que establece restricciones y subordinaciones específicas, obligaciones

⁴ Entendidos según la propia Fuller (2002:9) como practicar sus costumbres, transmitir sus tradiciones, y al menos acceder a sus territorios.

⁵ Que es una categoría que analiza Warman con mucha agudeza, por ello vamos a presentar su discusión.

particulares en una formación estatal. *Indio*, es el término que se aplicó a todas las etnias originarias del Nuevo Mundo, partir su consecuente situación de dominación, durante la Colonia. Menciona, para contraponer la diferencia de minorías, el caso de los grupos de migrantes extranjeros, no nativos, para los que nunca se utiliza la categoría étnica. Se los llama “colonias” de catalanes, franceses o italianos , según su región o país de origen. A diferencia de éstos, a los que se reconocen como grupos étnicos sería a choles, mazahuas, mixtecos o huastecos, esto es, a los indígenas. Pone en claro, que este concepto fue un invento colonial, que señalaba la incorporación de la población originaria del Nuevo Mundo ignoró las enormes diferencias que existían entre los diversos grupos que habitaban estos territorios en el momento de la conquista.

Warman nos recuerda que decir étnico o indígena en México, *es casi equivalente*. Las excepciones que justifican este *casi equivalente* son interesantes. “En Oaxaca, se considera a los morenos de la Costa como una de las 16 etnias del estado pese a que se supone son descendientes de esclavos africanos introducidos durante la época colonial. Hablan español y apenas conservan reminiscencias de su pasado africano, sin duda menos de las que los mestizos conservan de su pasado indígena o español. Pero esta el asunto del *color de la piel, lo que sugiere que la idea convencional de raza y su consecuencia inevitable, el racismo, está presente en muchos de los contenidos del concepto de indio*. También muestra que la aplicación de los términos etnia o indígena está cargada de ideología y prejuicio” (Warman:2003:21).

Debido a que justamente éste grupo mencionado por Warman como los *morenos* de la Costa Chica de Oaxaca, son parte de la misma área en el vecino estado de Guerrero- con los que venimos trabajando-, quisiera mencionar que efectivamente, en muchos registros etnográficos desde los años 40’ se los reconoce como un grupo étnico. Sin que al parecer cumpla con los elementos sobre los que se construye la identidad étnica para el resto de los grupos originarios o nativos. No tuvieron un territorio ancestral, ni hablan una lengua propia, en el sentido estricto. Aunque es evidente que no tienen un idioma que los diferencie, poseen un manejo muy característico del español que se vieron forzados a aprender y utilizar⁶, desde los acentos, hasta algunas palabras que se

⁶ Ya que al llegar en calidad de esclavos, como política para evitar sublevaciones y conflictos, separaban a los integrantes las etnias.

África también era –y hasta ahora es- un continente, con diversidad de grupos culturales, a los que genéricamente llamamos africanos, olvidándonos a veces de las grandes diferencias que habían entre sus habitantes.

integraron a las lenguas regionales. Esto unido, a las danzas, los movimientos corporales, las comidas y el conjunto de tradiciones que reestructuraron en sus nuevos lugares de asentamiento, que los diferencian de los *otros*. Pero, continuando con la herencia colonial hasta la época actual hemos preferido o no nos hemos preocupado por buscar una conceptualización diferente, era tal vez muy fácil incluirlos como otra etnia más.

Entonces, la cuestión es si tendremos que continuar con los modelos coloniales –a pesar de su completa diferenciación de origen- o dónde colocamos a los ‘*morenos*’ que son afrodescendientes y que viven en algunas regiones de la República Mexicana, y que ‘casualmente’ y mayoritariamente, tienen la piel oscura. Sabemos que en su mayoría, llegaron en condiciones de esclavitud, adquiriendo su libertad posteriormente a través de diversos procesos, siendo el más definitivo, el de la Independencia, después del que se declaró la libertad de los esclavos. Será adecuada la denominación de grupo étnico? O es que esta categoría se queda corta. Los grupos de africanos y sus descendientes que no sólo habitan México – caso en el que son una minoría-, están presentes en la mayoría de países de América Latina, siendo una proporción importante de la población en algunos de nuestros países. Estos grupos tienen expresiones culturales y aportes significativos a las respectivas culturas nacionales y locales y continúan siendo un reto para nuestros modelos.

Es pues sobre esta discusión, que propongo -al menos para los grupos de afrodescendientes de la Costa Chica- se pudiera utilizar el todavía no muy claro concepto de *grupos culturales*, ya que lo étnico en el caso mexicano es entendido por la mayoría de autores (Assies:1999, Reina:2000, Giménez:2000, Bartolomé:2000, Díaz Polanco:2000, Warman: 2003) como sinónimo de indígena, razón por la cual los demás actores sociales quedarían fuera de esta categoría, estoy hablando de la población de origen africano y de los mestizos.

Este concepto se debe trabajar más aun y se está poniendo a prueba, en el diálogo con los actores y los investigadores para ser ajustado y reestructurado, según su pertinencia. Lo propongo como un concepto un tanto más flexible para referirse a colectividades con formas sociales, económicas y culturales propias, que no necesariamente se pueden considerar como grupos étnicos o indígenas (ni tampoco excluir a éstos). Se trata de grupos culturalmente determinados –originarios o extraños- ubicados en un espacio geográfico, que tienen marcas históricas y culturales propias, que de alguna manera les

ha permitido desarrollar procesos de construcción y reconstrucción cultural. Pero esto es parte de nuestros objetivos en la investigación, continuar con un diálogo sobre las definiciones para los grupos que no poseen marcadores indígenas, pero que tienen marcas históricas y culturales propias, con niveles de auto-adscripción definidos, que de alguna manera les ha permitido desarrollar procesos de construcción y reconstrucción cultural.

Todo esto a su vez, nos lleva al concepto de **cultura**, que considero es uno de los puntos de partida importantes para acercarse a estos grupos sociales y proponer las marcas de su diferencia. En este contexto, entendemos la cultura como un proceso en movimiento por naturaleza y no como rasgos, marcas y tradiciones que en cierta medida deberían ser permanentes y estáticas.

Estas ideas han sido tomadas de Bonfil Batalla (1993: 223-234), que afirma que el cambio constante es la manera de ser de todas las culturas. De ser así, deberíamos aceptar que todas ellas son modernas, de lo contrario no hubieran sobrevivido a lo largo de la historia. Lo que ha sucedido, nos dice, es que unas culturas han actualizado su manera de imponerse a otras, y éstas han hecho lo propio con sus respuestas, sino hubieran desaparecido. Esto puede ser un proceso de cambio y ajustes permanentes, que es probable haya sucedido entre los grupos de la Costa Chica, razón por la cual nos interesa explicar lo que sucede en el presente.

También a su vez, cuestiona la aceptación de que las culturas ‘tradicionales’ son atrasadas, no modernas, o estáticas, lo cual nos llevaría a aceptar un punto de partida errado para medir el desarrollo. Implicaría que aceptamos la afirmación y aceptación de la existencia de un solo y único modelo de desarrollo lineal.

En este mismo sentido retomo la tesis de Wolf (1987:467-472), de que ya no podemos pensar en sociedades como sistemas aislados automantenidos; ni tampoco podemos imaginar a las culturas como todos integrados en los que cada parte contribuye al mantenimiento de un todo organizado, autónomo y duradero, expresa claramente nuestro propósito de entender los procesos relacionales en los que están inmersos los diversos grupos culturales en la Costa Chica. A lo largo de la historia, como lo argumenta el mismo autor, estos conjuntos culturales se arman, se desarman y se vuelven a armar, llevando consigo sendas divergentes de grupos y clases, no son creaciones individuales, provienen del despliegue del trabajo social. Es en este sentido que la presente investigación se propone un acercamiento a grupos con formas sociales

económicas y culturales propias, que producen y se reproducen en esta región de la República Mexicana. Por esta razón, a continuación vamos a hacer una descripción de algunas fiestas religiosas, que se hacen en la Costa Chica de Guerrero, para ver la pertinencia de los análisis y su trascendencia.

Las festividades como referentes empíricos

Los festejos que se hacen en la región del Señor Santiago (finales de julio, primeros días de agosto), San Nicolás Tolentino (septiembre) y las Vírgenes de Juquila y de Guadalupe (diciembre), en la actualidad son compartidos por diversos grupos con tradiciones y orígenes diversos (indígenas, afrodescendientes y mestizos). Son un buen ejemplo de cómo una misma devoción es compartida, por un lado, pero esto no significa que quienes la comparten se vuelvan iguales ni se borren las diferencias entre ellos. Se podría decir que son festejos interculturales, ya que son compartidos por diversos grupos en una misma región y en algunos casos en varias o se extienden por todo el país, como la devoción de la virgen de Guadalupe.

La mayoría de los grupos que se asientan en esta región tienen devoción por las vírgenes o santos, pero aunque éstos sean los mismos, cada celebración adquiere marcas distintivas dependiendo del grupo en el que se realizan los rituales. Esto da pie a parte de mi propuesta, es decir que las fiestas se pueden tomar como espacios de encuentros y desencuentros, marcadores de identificación y alteridad entre grupos. Aunque de cierta manera también podemos constatar un cierto respeto por las tradiciones que en el fondo comparten, sin que esto signifique obviar las diferencias, los resultados serán diferentes. Pero veamos algunos detalles de lo que sucede en algunas de estas festividades.

La fiesta del Señor Santiago Apóstol tiene como día principal de celebración el 25 de julio, la de San Nicolás Tolentino el día 10 de septiembre, La Virgen de Juquila el 8 de diciembre y la de Guadalupe el 12 del mismo mes.

El Señor Santiago

Si día principal en este caso -me refiero a Santiago Apóstol- es el 25 de Julio, como se señala líneas arriba. Debido a que ésta es una celebración regional, las fiestas empiezan, al menos, desde el 22 prolongándose hasta el 5 o 6 de agosto. Porque razón? Muchos pueblos y comunidades festejan este Santo, y parte de la celebración tiene que ver con el intercambio de bienes e invitaciones entre los amigos, parientes y compadres. Para tener oportunidad de participar en más de un festejo; por esta razón se recorren hacia adelante o atrás del día exacto. Si nos remontamos a la historia la festividad, ya Aguirre Beltrán

(1985: 93) la menciona cuando habla “del barrio de la Ceiba, probablemente el antiguo centro ceremonial del pueblo. Sitio en el que se celebra la fiesta de Santiago, la de mayor fasto en el calendario religioso de Cuijla y único punto donde se realizan los bailes de negros como en *tiempo viejo*, esto es, sobre la artesa labrada en figura de animal”. Gracias a esta descripción que hace el autor sabemos que al menos desde los años 40’ se realizaba esta celebración, es probable que existan registros anteriores, pero aun no hemos ubicado los archivos. Ahora, las personas dicen que la fiesta del Santiago tiene muchos años de celebrarse. Además mencionan que ha habido mucho cambios en su celebración. En estos últimos años la tendencia ha sido a volverse más suntuosa, aunque como veremos se han abandonado *los bailes de negros* sobre la artesa.

En la actualidad, la fiesta en la mayoría de los pueblos se organiza en base a un grupo de personas compuesto por: mayordomo o mayordoma, dos primeros presidentes (as) y dos segundos presidentes (as) y veinticuatro⁷ capitanes (as). Se podría pensar en un modelo similar a una mayordomía para cualquier fiesta patronal, pero la especificidad de los nombres de capitanes (as) hacen alusión al manejo de ganado, o a títulos militares. Si bien, este modelo puede tener algunas variaciones de un lugar a otro, las estructuras son similares. En la mayoría de poblaciones se celebra en dos o tres días, salvo en Ometepec⁸, que por una cabecera municipal importante, la fiesta se concentra en el mero día 25, y la participación esta notoriamente enlazada con elementos relacionados con poder económico y político. Es necesario, si se quiere participar en la cabalgata tener un animal de raza que demuestre el poderío de quien lo monta. Al final se dirigen a un espacio público donde se celebra un gran baile y se invita a comer y a beber a *todos*⁹. Esto se debería en parte a que en las demás comunidades, la diferenciación social es un elemento presente, ésta no es tan grande, por esta razón es menos evidente. En realidad en el resto de poblados es suficiente tener ganas de participar y hasta se puede conseguir un caballo prestado y salir con el grupo que acompaña el festejo.

⁷ Estos números se ha ido incrementando, en muchas comunidades de acuerdo con el crecimiento demográfico, y también de los recursos, que en esta región vienen, en muchos casos, de la migración internacional. Por ejemplo en Cuajinicuilapa se ha doblado.

⁸ Regionalmente es conocido como una de las cabeceras mestizas más importante de la región.

⁹ Señalo esta palabra, porque se marcan muchas diferencias entre los asistentes, de hecho la población indígena de la cabecera municipal es segregada notoriamente.

A diferencia de Ometepec, en Cuajinicuilapa¹⁰, se celebra la octava de la fiesta del Santiago, es decir el primer fin de semana después del 25 de julio. Cada año se decide a quien se le pasará el cargo, dejándoles una bandera¹¹, y además entregando *el presente*, que consiste en comida preparada, tamales, licores, cerveza, que se lleva a la casa del que ocupará el cargo el año siguiente, unos días antes de la fiesta. Los días principales son viernes, sábado y domingo. El primer día tiene lugar una misa y se hace una procesión a la imagen del Señor Santiago Apóstol, acompañado con una cabalgata por las calles del pueblo, por parte de los presidentes (as) capitanes (as). El segundo día, se repite la cabalgata por la población y en el salón de usos múltiples tiene lugar un convivio popular, se lo conoce como el día de la comida. En este día se hace una celebración en el que cada uno de los que tienen cargos más importantes invitan al resto de la comunidad barbacoa y tamales, además de refrescos y bebidas embriagantes. Los capitanes (as) solo están obligados a convidar tamales. Una gran cantidad de comida y bebida es consumida en este día. A tal grado, que incluso se nota que algunos indígenas pobres de las comunidades aledañas vienen a llevar comida, pueden entrar al lugar llevar comida pero no participan activamente en los bailes. El tercer y último día tiene lugar otro festejo similar al del día sábado, pero sólo se invitan botanas y bebida. En los días conocidos como de la bebida y comida, si bien, ninguno de estos elementos se excluyen, varía el énfasis. El Santiago, se siente como una celebración más pagana, alegre y festiva. La asistencia a la iglesia casi se limita a un día. El resto del tiempo se dedica a cultivar y reforzar lazos de amistad y reciprocidad. En las comunidades cercanas –un poco menos pobladas- se hace una celebración parecida a la de Cuaji con ciertas variantes, y con menores demostraciones de desigualdad.

San Nicolas Tolentino

Si bien el culto a San Nicolás es compartido por varias comunidades, lo mismo que Santiago Apóstol. Hemos constatado su celebración además de Cuajinicuilapa¹² en Ometepec, en San Nicolás y en Xochistlahuaca. En este caso, también hay un mayordomo (a) quien se hace cargo del pago de los gastos de las misas y de la comida de

¹⁰ Reconocida por la presencia de población de origen africano, y lugar donde se ubica el Museo de las Culturas Afromestizas.

¹¹ Otro elemento militar

¹² Para ambas fiestas tomamos como comunidad base de observación Cuajinicuilapa, solo mencionamos otras, para hacer un comparativo o señalar alguna diferencia.

los ‘vaqueros’¹³. La fiesta se organiza alrededor de la historia de San Nicolás y su relación con el ganado. Se cuenta que era una persona muy piadosa y que cuando era joven un ganadero como prueba le regaló un toro muy bravo, esperando que lo agrediera, cuando San Nicolás se acercó al animal éste lo siguió mansamente. Entonces parte de esta historia es representada a lo largo de los días de la fiesta. Para cada lugar en el que se hace la fiesta la narración mítica del santo tiene ciertas variaciones, que parecen estar relacionadas con los orígenes de los pueblos y ciertas redes de relaciones que establecieron –en especial los afrodescendientes- con poblaciones indígenas del centro montaña del mismo Estado, en este caso Zitlala, lugar en el que suponen esta su santo original y al que van llevando sus danzas cada año. Pero veamos cómo se desarrolla.

La celebración se inicia los primeros días de agosto, con los ensayos que hacen los vaqueros que realizarán la Danza del Toro de Petate. Existe una persona, en este caso una señora¹⁴, que es la responsable de esta coordinación, para que haya música y que los muchachos y muchachas que se integran como vaqueros aprendan los pasos de los distintos sonos que efectuarán en la ya señalada danza. A partir del primero de septiembre empiezan con las mañanitas. Cada madrugada (4 de la mañana) van l@s jóvenes a la iglesia, se dicen rezos, una misa y ellos poco a poco avanzan con la danza, solamente en la Iglesia, en estos días. El nueve de septiembre se hace un recorrido a pie para recoger las velas que han ofrecido los devotos, el conjunto de danzantes, acompañados de la música van por las calles hasta diferentes domicilios para recoger las velas, que por la noche se utilizarán para velar al Santo. A las ocho de la noche se realiza una verbena popular con la participación de diversos jóvenes y niños/as de la localidad. También se vende comida y refrescos, luego una parte de l@s vaquer@s se quedan a acompañar a San Nicolás. A las dos de la mañana se inician rezos y se saca al santo en procesión, se lo lleva por diversas calles del pueblo, la procesión termina aproximadamente a las cinco de la mañana. El día principal tienen que ir en búsqueda

¹³ Nombre con el que en la región se conoce a los participantes en la danza del Toro de Petate, que se celebra en honor al Santo.

¹⁴ Este es un cargo que no se cambia cada año, y al parecer es hereditario, la Sra. Saula actual encargada me contó que su padre era el que se encargaba de los ensayos, y a quien correspondía este cargo debía ser a su hermano, quien al parecer no lo hizo adecuadamente, razón por la que ella se hizo tomó esta responsabilidad. De manera similar en Ometeppec y San Nicolás hay una persona que se encarga de enseñar los sonos y las danzas a los [muchach@s](#) que participan en esta especie de performance.

del toro, que no se sabe si se ha perdido o lo han matado¹⁵, hasta que luego de encontrarlo lo traen en una especie de procesión por todas las calles principales para hacerlo entrar mansamente a la iglesia, como lo hizo el toro hace muchos años. Ahí se hace una misa de fiesta y luego hay comida en casa del mayordomo y los danzantes continúan bailando por distintas casas en los pueblos, para pedir dinero y hacer un fono para hacer un viaje a la montaña y poderle bailar a su santo que está en Zitlala.

Una parte de la explicación de este complejo ritual, debe estar en que San Nicolás Tolentino, llega en la segunda oleada de la conquista, es decir con los religiosos agustinos que llegan a la región.

Para argumentar en este sentido tenemos registro hecho por Daniëlle Dehouve (1994:158-159) sobre el Santo pesado de Zitlala. La autora narra la leyenda de la aparición de este santo, que al pasar por un lugar se pone pesada. Si bien la leyenda no es exclusiva, sino frecuente en el camino real. Este fue el caso de Zitlala ubicado en un tramo del camino real que comunica a Puebla con la Costa. Este poblado ya existía en 1535. Durante el siglo XVIII, circularon textos sobre la milagrosa aparición. Aunque la interpretación no es fácil, nos dice que de acuerdo con la primera, el santo fue originario de la hacienda Los Cortijos poblada por negros y mulatos en la Costa Chica. La segunda dice que proviene de la Costa Grande. La autora presenta la información, sin tomar partido por cuál será más relevante, por ello en la transcripción de un documento del AGI (1743). En éste se registra la leyenda de que los pardos que vivían en Los Cortijos¹⁶, Costa del mar del sur, teniendo gran devoción por el santo, fueron a Puebla para mandarlo hacer, encontraron que un religioso agustino tenía una escultura que les agradó, se la compraron y la transportaban hacia la Costa. Hicieron un alto para descansar en Zitlala, y al día siguiente no pudieron levantar el cajón en el que transportaban su preciada carga. Hicieron muchos esfuerzos por llevársela pero no les fue posible, por esta razón la donaron para ser colocada en una iglesia. A partir de este hecho los pardos hicieron la promesa de volver a visitarlo todos los años y entrar a la iglesia de rodillas. Lo que resulta muy interesante es que en la actualidad en Cuajinicuilapa se continúa narrando esta historia con la variante de que el Santo era una persona que nació allá y luego se convirtió en una estatua, pero cuando vieron que

¹⁵ Existe un lugar fijo en la casa de una señora que es la devota y ahí esconden el Toro, lo arreglan para que ahí lo encuentren. Y lo más importante que el ritual se perpetúe.

¹⁶ Que era la sede de la gran hacienda del Mariscalato de Castilla, a la que pertenecía Cuajinicuilapa en esa época

estaba un poco descuidada la llevaron a Puebla para que la retocaran. El desenlace de la historia es el mismo. Pero esto no queda ahí, pues en la actualidad después de celebrar la fiesta de San Nicolás en su pueblo, los vaqueros reúnen dinero y se trasladan a Zitlala para bailar a su santo, ya que continúan afirmando que el verdadero es que está allá. Aquí quedan una serie de interrogantes, que merecen mucho mayor trabajo y análisis, pero en esta ponencia solo interesa que es una celebración que comparten con poblaciones mestizas e indígenas, a pesar de que las evidencias de su celebración es probable que haya iniciado en lugares de afrodescendientes.

La virgen de Juquila

El día principal es el ocho de diciembre, en la mayoría de los pueblos de la región se le hace rosarios durante los nueve días previos a su día central, en el que le hacen una misa y pequeñas fiestas. En Cuajinicuilapa hemos observado al menos siete replicadas de vírgenes que tienen pequeños altares en barrios diversos. Se agrupan en una pequeña hermandad para sufragar los gastos de la celebración. Es notable la participación de los niños. Aunque a lo largo de toda la Costa Chica esta devoción se expresa también en una gran cantidad de peregrinaciones hacia el vecino estado de Oaxaca, lugar donde tiene su santuario principal.

La virgen de Guadalupe

Esta es una fiesta nacional que cada vez adquiere mayor fama en la región y que está impulsada en las iglesias católicas locales, complementada con los medios de comunicación (TV). En algunas comunidades para homenajear a la virgen se hace la Danza de la Conquista, que localmente ha sido más bien practicada en las partes más altas, donde mayormente se asientan grupos indígenas. Como empezaron a ver estas danzas, les gustó y las ‘compraron’. Es decir, pagaron para que una persona que la conozca, les venga a ensayar y mostrar como se tiene que hacer este performance, que dura toda una noche. Es significativo, el hecho de que en Cuajinicuilapa, el día central que es el 12 de diciembre las mujeres en su mayoría, desde las mujeres, niñas, jóvenes, adultas o señoras más grandes, utilicen o mejor dicho estrenen huipiles de la región. El hecho de usar esta prenda femenina considerada como una marca de los grupos indígenas no significa que se sientan o piensen indias. Para ellas es la ropa adecuada para ese día y es una especie de desfile de modas en el que se lucen los mejores huipiles de diversos precios. Se vuelve una marca de distinción, tener uno de mejor calidad y hechura que los otros.

Podríamos pensar que las fiestas son un ejemplo de la interculturalidad como situación de hecho, y expresión de diversos intercambios. Pero en realidad sería contradictorio pensarlo así, porque en muchos casos, sino en la mayoría en las fiestas se marcan o enfatizan las diferencias entre los grupos, así como las desigualdades al interior de los mismos. Por razones ya mencionadas como el género, generación y en especial la clase social.

Reflexiones en voz alta...

Parece ser que si bien las fiestas que se hacen en la región para las mismas advocaciones presentan diferencias y semejanzas, habría que intentar equilibrarlas para buscar un mejor entendimiento de las relaciones que se expresan en éstas.

Habría que señalar, por ejemplo que la fiesta de San Nicolás Tolentino y la danza del Toro de Petate en Ometepec, se realiza en un barrio, considerado con mayor presencia de población de origen africano, en el que a diferencia de la festividad del Señor Santiago Apóstol, se nota una mayoritaria participación popular. Será esta una evidencia de los intercambios de los diversos grupos, todavía nos falta mayor evidencia empírica, pero son pistas sobre las que debemos seguir trabajando. Incluso a pesar de haber observado esta fiesta en Tlacoachistlahuaca, comunidad de marcada presencia amuzga, y haber registrado diferencias, es necesario un registro etnográfico completo para entender estas diferencias como expresión de intercambio relacional entre estos grupos en la Costa Chica. Además de entender que el hecho de que cada grupo celebre la misma fiesta para cada uno tiene un sentido y una adscripción diferente, como colectividades. Pero además al interior de éstos grupos, existen formas de vivir y celebrar las fiestas también desde el género la generación y la clase social que nos deberían permitir observar no solo las diferencias sino también las desigualdades en estos complejos procesos.

Como se dijo al inicio, la pretensión de una mejor comprensión de los fenómenos culturales se puede encontrar de manera dinámica y relacional, entonces, concentrarnos en la explicación de una fiesta en relación con las otras nos puede llevar a entender fenómenos de intercambio o interacción cultural, entre los grupos culturales. Retomando la propuesta de Frederick Barth (1976) en la que señala que las afirmaciones sobre el aislamiento geográfico y social como factores críticos de la conservación de la diversidad cultural pueden resultar muy simplistas, y que las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o

información; antes bien implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas como categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales, y más adelante concluye que las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.

Quedaría todavía por continuar en la discusión y análisis de las fiestas encontrando los ejes comunes de semejanzas y diferencias. De tal manera que se puedan evitar esencialismos para cada grupo cultural y sus expresiones festivas, artísticas y estéticas, así como sociales y culturales.

Consideramos que estos festejos, podrían ser muestras de una región intercultural, lo que todavía queda pendiente sería buscar la manera en que se puedan establecer valoraciones de respeto por los otros y sus celebraciones. Pero evidentemente, si vamos a una posición de derechos no sólo culturales, sino también económicos y políticos esto tendrá que continuarse reflexionando, tomando otras categorías que tal vez, como lo sostenía Wolf (1990), parezcan pasadas de moda, pero con las que tendremos que continuar trabajando, ya que la realidad nos demuestra que su aplicación puede resultar muy productiva.

Este es el caso del concepto de poder estructural, que es muy importante para develar el su contenido de diversos hechos sociales entendidos como procesos y las consecuencias que tiene éstos para su significado dentro de la vida social. No debemos olvidar que todas las culturas van creando sus significados, pero por otro lado existe una lucha constante en como está diseñado su simbolismo y de cierta manera es constantemente cuestionado y negado. Tal como investigadores deberíamos estar más conscientes de nuestras limitaciones, y de que somos parte de una sociedad, ideología, grupo y nuestra naturaleza etnocéntrica y socio-céntrica esta presente

Bibliografía

Abu-Lughod Lila, (editora), 2002, *Feminismo y modernidad en el Oriente Próximo*, 1ª ed. trad. De Carmen Martínez Gimeno, (1ª ed. Inglés 1998), Valencia, Ediciones Cátedra Universidad de Valencia, Instituto de la mujer.

Aguirre Beltrán Gonzalo, 1985, *Cuijla Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Primera edición de Lecturas Mexicanas, Ed. F.C.E., México D.F.

- La población negra en México. Obra Antropológica II. México, 1989. 374pp .
- Assies Willem, Gema van der Haar y André Hoekema (editores), 1999, *El reto de la diversidad*, Colegio de Michoacán, México.
- Barth Fredrik (compilador), 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, F.C.E. México.
- Bonfiglioli Ugoloni Carlo, 1998, *La epopeya de Cuauthemoc en Tlacoachistlahuaca, un estudio de contexto y sistema en la Antropología de la danza*, Tesis de doctorado, UAM-I, México D.F..
- Bonfil Batalla Guillermo, 1993, “Por la diversidad del futuro”, en *Hacia Nuevos modelos de relaciones interculturales*, Bonfil B. G. (compilador), Colección Pensar la cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes México D.F.
- De la Cadena Marisol, 2004, *Indígenas y mestizos, Raza y cultura en el Cusco*, 1ª ed. Inglés 2000, 1ª ed. IEP, Lima Perú.
- Dehouve Danielle, 1994, *Historia de los pueblos indígenas de México, Entre el caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*, Ciesas/INI, México D.F.
- Fuller Norma (editora), 2002, *Interculturalidad y Política, Desafíos y Posibilidades*, PUCP/ Universidad del Pacífico/ IEP, Lima.
- Fujiyaki, Esperanza, (2004), *La agricultura, siglos XVI al XX*, Océano/UNAM, México.
- García Canclini Néstor, 2005, *Diferentes, desiguales y desconectados Mapas para la Interculturalidad*, ed. Gedisa, 1ª ed. 2004, 1ª reimpresión, Barcelona.
- Godelier, Maurice, 1986, *La producción de Grandes Hombres, poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Ed. Akal, Madrid.
- Hernández Jaimes, Jesús, 2002, *Las raíces de la Insurgencia en el Sur de la Nueva España La estructura socioeconómica del centro y costas del actual estado de Guerrero durante el siglo XVIII*, Ed. Laguna H. Congreso del Estado de Guerrero, Chilpancingo, México.
- Quiroz Malca Haydée 1998, “Las mujeres y los hombres de la sal, un proceso de producción y reproducción cultural en la Costa Chica de Guerrero”, www.bibliotecacervantes.com, Tesis de doctorado, Universidad Iberoamericana.
- (2004), “La migración de los afroamericanos y algunos de sus efectos culturales locales: una moneda de dos caras”, en Gabriela Barroso (compiladora), *Migrantes indígenas y afroamericanos de Guerrero*, México. pp 244-270.
- Reina Leticia (coordinadora), 2000, *Los retos de la etnicidad en los estados –nación del siglo XXI*, Ciesas/ INI/ Miguel Angel Porrua, México.

Wade Peter, Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas), Tabula Rasa, enero-junio, 2006. número 004, pp. 59-81, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia.

Wallerstein Immanuel, Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos, un análisis de sistemas- mundo, Akal, 2004, 480 pp.

Warman Arturo, 2003, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, F.C.E., México D.F.

Wolf Eric C., 1987, *Europa y la gente sin historia*, F.C.E., México.

Distinguished Lecture: Facing power-Old Insights, new questions, en *American Anthropologist*, 1990, v.92, núm. 3 pp.586-596.

Cuernavaca, Morelos Mayo de 2007